



REVISTA CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ  
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIAMARE

STYDIA UNIVERSITATIS  
SEPTENTRIONIS -  
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul I, Nr. 1, ianuarie-iunie, 2009

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

**SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE  
DIN ROMÂNIA (SSTOR)**

**STUDIA UNIVERSITATIS  
SEPTENTRIONIS  
THEOLOGIA ORTHODOXA**

Anul I • Nr. 1  
Editura Universității de Nord  
Baia Mare 2009

## **2009 UNIVERSITATEA DE NORD**

Toate drepturile rezervate editurii și comitetului de redacție  
al Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

Editura Universității de Nord este acreditată de C.N.C.S.I.S. -cod 22

**(Consiliul Național al Cercetării Științifice  
din Învățământul Superior)**

Pagina web a CNCSIS: [www.cncsis.ro](http://www.cncsis.ro)

*Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nici o parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nici o formă, prin nici un mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al editurii, al redactorului șef și al comitetului de redacție.*

*All rights reserved. Printed in Romania. No parts of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the Editors, Executive Editor and Redactions committees.*

**Tehnoredactare:** ADRIAN GH. PAUL

**Culegere text:** ADRIAN GH. PAUL, VASILE BORCA  
VALERIAN MARIAN, MIRCEA FARCAȘ

**Director editură:** Mircea FARCAȘ

**Consilier editorial:** Constantin CORNIȚĂ

## **REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA**

Secția de *Teologie Ortodoxă și Asistență Socială*  
din cadrul Universității de Nord

**Str. CRIȘAN, Nr. 5-7**

4800 Baia Mare, Jud. Maramureș.

Pagina web a Catedrei <http://tas.ubm.ro>

Tel: **004.(0)262.276305; 0748.206767;**

E-mail: **adi\_paulbm@yahoo.com**

Tiparul executat la

**S.C. Designprint S.R.L.**

4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș nr. 43/2

Tel: 0740417892; E-mail: [designprint\\_ro@yahoo.com](mailto:designprint_ro@yahoo.com)

## REFERENȚI ȘTIINȚIFICI

Prof. univ. dr. **Alexandru SURDU** – Academician, președinte al secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române  
Pr. prof. univ. dr. **John Antony Mc GUCKIN** – Universitatea Columbia, New York  
Pr. prof. univ. dr. **Theodor DAMIAN** – Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York  
Pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ** - decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca  
Prof. univ. dr. **Petre DUNCA** – decanul Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare

## COMITETUL DE REDACȚIE

**Președinte:** Dr. h.c. P.S. **JUSTINIAN CHIRA**,  
episcopul Maramureșului și Sătmarului

**Vicepreședinte:** P.S. **JUSTIN HODEA SIGHETEANUL**,  
Arhiereu vicar al Episcopiei Ortodoxe  
a Maramureșului și Sătmarului

**Redactor- șef:** Pr. conf. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**  
**Secretar de redacție:** Pr. lect. univ. dr. **Vasile BORCA**

**Membri:** Prof. dr. **Petru DUNCA**, *-decan*; Pr. conf. dr. **Ștefan POMIAN**  
*-șef de Catedră*, Conf. dr. **Ștefan VIȘOVAN**, Pr. lect. dr.  
**Cristian ȘTEFAN**- *consilier cultural eparhial*, Pr. lect. dr.  
**Dorinel DANI**, Pr. lect. dr. **Teofil STAN**, Pr. lect. dr. **Marius**  
**NECHITA**, Lect. dr. **Mircea FARCAȘ**, Lect. dr. **Ioan**  
**TOHĂȚAN**, Asist. drd. **Valerian MARIAN**, Asist. drd.  
**Eusebiu BORCA**.

**Colaboratori:** Prof. dr. ing. **Dan Călin PETER** –*rectorul* Universității de Nord, Prof. dr. **Georgeta CORNIȚĂ** –*prorector*, Prof. dr. **Vasile HOTEA** –*secretar științific universitar*, Conf. dr. **Gh. Mihai BÂRLEA** –*prodecan*, Conf. dr. **Florian ROATIȘ**, Conf. dr. **Oliviu FELECAN**, Conf. dr. **Mihaela MUNTEANU**, Lect. dr. **Nicoleta FEIER**, Asist. drd. **Minodora BARBUL**.

**STUDIA  
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS  
THEOLOGIA ORTHODOXA  
Anul I, Nr. 1, ianuarie-iunie 2009**

EDITORIAL OFFICE: Crisan no. 5-7, Baia Mare ☎ Phone: 004.(0)262.276305.

**SUMAR – CONTENTS – SOMMAIRE – INHALT**

**CUVÂNT DE BINECUVÂNTARE**

- P.S. Sa **Justinian CHIRA**, Episcopul Maramureşului şi Sătmarului ..... p. 9  
Pr. Conf. dr. **Adrian Gh. PAUL**, *La început de drum* ..... p. 13

**EDITORIAL**

- Adrian Gh. PAUL**, *Teologia –Revelaţie şi viaţă trăită în Hristos* ..... p. 19

**TEOLOGIE BIBLICĂ**

1. **Vasile BORCA**, *Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată* ..... p. 33
2. **Eusebiu BORCA**, *Sfânta Scriptură în preocuparea lui Origen* ..... p. 47

**TEOLOGIE ISTORICĂ**

1. **Cristian ŞTEFAN**, *Viaţa creştină în Danemarca până în secolul al XII-lea* ..... p. 71
2. P.S. Sa **Justin HODEA** Sigheteanu, *Participarea clerului ortodox român la evenimentele din 1918* ..... p. 79
3. **Dorinel DANI**, *Biserica Ortodoxă din Maramureş şi relaţiile ei cu Statul şi alte confesiuni religioase* ..... p. 89

**TEOLOGIE SISTEMATICĂ**

1. **Adrian Gh. PAUL**, *Mişcarea isihastă şi rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea răsăriteană* ..... p. 111
2. **Claudiu POP**, *Missio Dei. Fundamentare doctrinară a misiunii în lume a lui Dumnezeu –Sfânta Treime* ..... p. 141

**TEOLOGIE PRACTICĂ**

1. **Ştefan POMIAN**, *Spiritualitatea eclezială creştină în viaţa socială* ..... p. 159
2. **Valerian MARIAN**, *Imnele liturgice ale Bisericii Ortodoxe – mijloc de propovăduire al dreptei credinţe* ..... p. 173

### THEOLOGIA EUROPEA

1. **John McGUCKIN**, *A Neglected Masterpiece of the Christian Mystical Tradition: The „Hymns of Divine Eros” by Symeon the New Theologian (949-1022)* ..... p. 193
2. **Panaghiotis BOUMIS**, *Infaibilitatea Ortodoxiei –criteriul și temelia unității* .....p. 215

### TEOLOGIE SOCIALĂ

1. **Marius NECHITA**, *Calitatea locuirii vârstnicilor din municipiul Baia Mare* ..... p. 227
2. **Julia MRAVIOV**, *Probleme apărute în legislația azilului în România în cazul minorilor neînsoțiți* ..... p. 245
3. **Ioan Ș. TOHĂȚAN**, *Priorități în organizarea prevenirii criminalității prin mijloace nepenale* ..... p. 251

### MISCELANEEA

1. **Marius BUDEA**, *Taumaturgia cuvântului liric la Vasile Voiculescu* ..... p. 267

### RECENZII

1. **Stelian GOMBOȘ**, *Dan Puric, despre “Omul Frumos”*, ..... p. 283

**CONTENT** ..... p. 291

**CUVÂNT  
DE BINECUVÂNTARE**





Un municipiu ca Baia Mare, o reședință de județ cu centru episcopal, se cuvine să aibă și o instituție de învățământ teologic superior pentru pregătirea cadrelor de specialitate și a viitorilor clerici. Realizându-se primul pas, prin înființarea Seminarului Teologic Liceal „Sfântul Iosif Mărturisitorul” din Baia Mare, în anul 1991, învățământul teologic ortodox universitar baimărean a demarat, în anul 1992, prin înființarea unei Catedre de Teologie Ortodoxă, cu specializările Teologie Ortodoxă–Litere și Teologie Ortodoxă - Asistență Socială, în cadrul Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare, bucurându-se de o atenție și de un sprijin deosebit din partea Episcopiei noastre. Specializările secției de Teologie Ortodoxă baimărene s-au bucurat, de asemenea, de sprijinul și contribuția unor renumiți profesori ai altor Facultăți de Teologie Ortodoxă a Universităților de prestigiu din țară: Arhid. prof. dr. Constantin Voicu și Pr. prof. univ. dr. Ilie Moldovan (Universitatea „Lucian Blaga” - Sibiu), Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru și Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel (Universitatea „Babeș Bolyai” - Cluj-Napoca). În prezent aceste specializări au dobândit acreditarea finală, respectiv Teologia Ortodoxă Didactică-Litere în 1998 și 2004 (redenumită azi Teologie Ortodoxă Didactică), iar Teologia Ortodoxă - Asistență Socială în 2000 și 2005 (redenumită azi Asistență Socială) integrându-se didactic foarte bine în cadrul Universității de Nord și bucurându-se de sprijinul și atenția deosebită a Facultății de Litere și a Senatului Universității baimărene.

Specializările Teologie Ortodoxă Didactică - Limba și literatura română, și Teologie Ortodoxă - Asistență Socială, create în cadrul Universității de Nord din Baia Mare, au dat 11 promoții de absolvenți. Absolvenții acestor specializări, în marea lor majoritate, s-au încadrat în procesul de învățământ și de asistență socială din municipiile Baia Mare și Satu Mare, cum și în alte localități ale județului Maramureș sau în județele limitrofe. Spre bucuria și satisfacția noastră, din anul universitar 2000-2001 Senatul Universității de Nord a aprobat înființarea Secției de Teologie Ortodoxă, Catedră de sine stătătoare, aceasta și datorită faptului că s-a constatat un real interes din partea tinerilor maramureșeni de a studia teologia, numărul lor crescând intens în fiecare an universitar. De aceea din anul universitar 2000-2001 s-a înființat și specializarea *Teologie Ortodoxă Pastorală* care a dobândit autorizație de funcționare din partea C.N.E.A.A.

Prezența acestor specializări a contribuit decisiv la influențarea și schimbarea pozitivă a atmosferei spirituale din Universitatea de Nord Baia Mare, cu implicații benefice în plan social, religios și cultural din spațiul baimărean. Prin prezența profilului teologic în Universitatea de Nord, componența religioasă a culturii a fost reintegrată armonios în viața spirituală a tineretului studios chiar de la celelalte Facultăți și specializări ale Universității de Nord din Baia Mare. În

fiecare an, zeci de tineri, dornici de lumina cărții, de bibliotecă și de studiu cu profil teologic și, mai ales, de lumina Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos, au intrat cu bucurie pe porțile acestei Facultăți și în cadrul bibliotecii Catedrei de Teologie (care în prezent numără peste 6000 de volume) spre a aprofunda învățăturile Sfinților Părinți bisericești și a studia teologia. Tinerii care și-au îndreptat pașii spre această instituție universitară au fost oameni de cultură și, în mare parte, oameni de vocație, din această zonă a țării. Specializarea Teologie Ortodoxă Pastorală a adus o lumină nouă în Municipiul Baia Mare și a schimbat atmosfera orașului și a Universității prin darurile specifice unei Facultăți Teologice Ortodoxe.

Apreciem foarte mult eforturile PC. Părinți și distinși domni profesori, cadre didactice, în majoritatea lor tinere, care și-au definitivat studiile doctorale la Universități de prestigiu din țară (București, Sibiu, Cluj-Napoca), unii chiar au făcut și cursuri de specializare și aprofundare teologică în străinătate, care s-au concretizat prin ocuparea posturilor didactice universitare scoase la concurs, ceea ce face că în acest moment Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a Facultății de Litere să dețină 13 cadre didactice titulare, în rândul cărora majoritatea dintre ei fiind doctori în Teologie, conferențieri, lectori, asistenți și preparatori universitari. Cercetarea și aprofundarea teologică de către aceste cadre didactice se concretizează anual și pot fi distinse foarte ușor prin studiile și articolele de specialitate apărute, sub semnătura lor, în Revistele teologice centrale și regionale din țară și, mai ales, cele din Revista Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială, intitulată „*Orthodoxia maramureșeană*”, Revistă care se află în anul XIII, numărul 13 al apariției, fără întreruperi din 1996. Cu atât mai mult ne bucură faptul că la inițiativa membrilor Catedrei de Teologie se pun bazele apariției unei noi Reviste de cercetare și aprofundare teologică, ce se vrea a fi un Buletin științific pe profil teologic și cu deschidere spre alte specializări precum filosofia, literatura, arta sacră. Pentru aceasta salutăm prima apariție a acestei Reviste teologice ortodoxe, care poartă un nume de renume: „*Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*”, și urăm mult succes comitetului de redacție și tuturor celor implicați în editarea și apariția buletinului științific.

Și dacă omul actual, care face parte dintr-o lume civilizată, se angajează tot mai mult la munca grea a studiului, a cercetării, în primul rând pentru a-și lărgi orizontul spiritual, cultural și științific, orizontul cunoașterii, acesta fiind în fapt scopul prim al învățării, al studiului, și apoi numai după aceasta, ca o roadă firească, vine și partea a doua, aceea că prin învățătură să-și îmbunătățească viața, atunci acesta este și trebuie să fie scopul primar al învățării și al educației în

toate școlile din lume și în mod cu totul deosebit acesta este sau trebuie să fie și scopul Facultății de Teologie, cu toate compartimentele ei de cercetare teologică și aprofundare duhovnicească. Bunăoară, în cadrul ei studentul teolog se pregătește pentru o misiune specială ce depășește toate profesiunile din lume, după cum spune unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii, Sfântul Grigorie de Nazianz, supranumit și Teologul. Acesta, vorbind despre pregătirea pentru preoție – care în mod special se face în facultate – zice: „Cine este cel ce crede că poate plăsmui, într-o singură zi, ca pe o statuie de lut, pe preot, pe apărătorul adevărului, pe cel ce va sta împreună cu îngerii, pe cel ce va slăvi pe Dumnezeu împreună cu Arhanghelii, pe cel ce va înălța jertfele la Jertfelnicul cel de sus, pe cel ce va fi preot împreună cu Hristos, pe cel ce va plăsmui din nou pe om, pe cel ce va restaura în om chipul lui Dumnezeu, pe cel ce va lucra pentru lumea cea de sus – și ca să spun ceea ce-i mai mare – pe cel care va fi Dumnezeu și-i va face pe oameni dumnezei?” Teologia este arta artelor și știința științelor.

Transmitem pe această cale arhieresti binecuvântări tuturor ostenitorilor care se ocupă de editarea și apariția acestui proiect în vederea publicării revistei de cercetare și aprofundare teologică și le dorim cât mai multe apariții editoriale și să aducă cât mai multă roadă în ogorul Domnului, spre folos sufletesc și de cunoaștere tuturor celor interesați de studiul și aprofundarea teologiei ortodoxe.

† JUSTINIAN CHIRA

**Episcop**

al Episcopiei Ortodoxe Române  
a Maramureșului și Sătmarului



## LA ÎNCEPUT DE DRUM

În calitate de director al proiectului de cercetare științifică în domeniul teologie din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, și de coordonator editorial, responsabil cu editarea și apariția semestrială a Buletinului științific al Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Facultății de Litere, intitulat: „*Studia Universitatis Septentrionis Theologia Orthodoxa*”, la un nou început de drum în domeniul publicisticii de aprofundare teologică țin să aduc respectuoase mulțumiri tuturor celor care m-au sprijinit cu privire la inițierea acestui proiect, m-au încurajat și susținut în efectuarea demersurilor universitare necesare în vederea realizării proiectului, m-au înțeles că este imperios necesară apariția unei Reviste de studii teologice reprezentative în cadrul Catedrei noastre de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială și în spațiul universitar băimărean și au apreciat eforturile depuse în vederea materializării ideii de a scoate de sub tipar un Buletin științific în domeniul teologie care să îndeplinească cerințele actuale ale CNCSIS. În acest sens, aduc mulțumiri tuturor colegilor Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială, cadrelor didactice universitare din cadrul Facultății de Litere, conducerii Universității de Nord din Baia Mare și reprezentanților oficiali ai Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, care au răspuns în mod cât se poate de eficient și responsabil inițiativei noastre prin susținerea acordată, prin studiile de cercetare în domeniu puse la dispoziție, ceea ce a și concretizat apariția acestui prim volum de lucrări științifice, și pentru bunăvoința de a aproba toate demersurile necesare în vederea realizării proiectului și pentru binecuvântarea arhierescă și purtarea de grijă sufletească acordată de Preasfinția Sa, Justinian Chira, Episcopul Maramureșului și Sătmăruului.

Reînviat în condiții grele, în cursul anului 1992, învățământul teologic universitar ortodox din Baia Mare prin înființarea unei Secții și apoi a unei Catedre de Teologie Ortodoxă, cu specializările Teologie Ortodoxă–Litere și Teologie Ortodoxă–Asistență Socială, iar mai târziu Teologie Ortodoxă Pastorală în cadrul Facultății de Litere a Universității de Nord, bucurându-se în mod deosebit de atenția, purtarea de grijă și de sprijinul Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, a făcut progrese de la un an la altul, pe de o parte datorită formării continue a cadrelor didactice universitare, care au susținut doctorate la Facultățile de Teologie Ortodoxă din țară, unele dintre cadrele didactice bucurându-se de oportunitatea unei aprofundări teologice în străinătate

la marile universități din Anglia, Franța sau Germania, iar pe de altă parte datorită legăturilor oficiale sau interpersonale pe care acestea le-au avut cu universități de prestigiu din țară (în frunte cu Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca și Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu) și străinătate, în cadrul cărora au susținut conferințe, au participat la simpozioane, prin comunicările lor făcându-se cunoscută teologia românească provenită din spațiul maramureșean.

În perioada anilor universitari 1992-1996 Secția de Teologie Ortodoxă făcea parte din cadrul Catedrei de Socio-umane a Facultății de Litere, sub coordonarea șefului de Catedră, D-l prof. univ. dr. Maximilian BOROȘ, iar reprezentantul ei fiind P.C. Pr. lect. drd. Vasile BORCA. În perioada anilor 1996-2000 Secția de Teologie Ortodoxă făcea parte din cadrul Catedrei de Filosofie-Teologie, sub coordonarea șefului Catedrei, D-na Conf. univ. dr. Corina HRIȘCĂ, reprezentantul ei fiind P.C. Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI, sub a cărui coordonare s-a consolidat ca și Catedră de sine stătătoare, începând din anul universitar 2000-2001, Părintele Dani Dorinel fiind delegat de membrii Consiliului catedrei în calitatea de șef de catedră, funcție susținută până în anul 2003. Începând din anul universitar 2003-2004, șefia catedrei a fost preluată de P.C. Pr. Conf. univ. dr. Ștefan POMIAN și coordonată cu multe realizări până în prezent. Catedra noastră este în prezent una reprezentativă în cadrul Facultății de Litere, prin numărul mare de studenți înscriși la cele trei specializări (la nivel de licență peste 420 de studenți –AS 3 ani de studiu, TOD 3 ani de studiu și TOP 4 ani de studiu; și 23 de studenți la nivel de masterat –Teologie creștină și spiritualitate europeană, din 2008) și care însumează un număr de 13 cadre didactice titulare și alte două asociate, purtând oficial numele de *Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială*.

Catedra noastră deține în prezent o pagină web proprie (vezi <http://tas.ubm.ro>), o bibliotecă bine documentată și înzestrată cu peste 6000 de volume carte înregistrată, cu largă deschidere la biblioteca județeană „Petre Dulfu” din Baia Mare, aparatură electronică și soft, spații și săli de curs și seminarii pentru susținerea activităților didactice (clădirea Universității de pe str. Crișan), o Biserică afiliată pentru susținerea programului liturgic, catehetic și omiletic (Biserica „Sfântul Ierarh Nicolae” de pe str. Crișan – vis-a-vis de Teatrul Municipal din Baia Mare). Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială are o revistă teologică și culturală, intitulată: „*Ortodoxia maramureșeană*”, care a apărut prin eforturile, strădania și coordonarea editorială a P.C. Părinte Vasile Borca, fără întreruperi începând din anul 1996, ajungând astăzi la cea de-a 13-a apariție, în care cadrele didactice și-au publicat lucrările.

Revista de față se dorește a fi un buletin științific reprezentativ în domeniul de cercetare științific teologic, care să îndeplinească toate cerințele universitare ale CNCSIS-ului, prin apariția semestrială, adică a două numere pe an, în care toate cadrele didactice universitare din cadrul Facultății de Litere să poată publica studii și articole de referință în domeniul lor de specialitate, care vin în relație directă sau indirectă cu domeniul de aprofundare științifică și de cercetare teologică. Prin urmare, prin această apariție se dorește o mai largă deschidere a domeniului de cercetare teologic către toate sectoarele științifice și de aprofundare ale cercetătorilor din cadrul specializărilor socio-umaniste a Facultății de Litere din Baia Mare, dar și către tinerii cercetători teologi care vin din urmă, studenți sau masteranzi, preocupați de aprofundarea teologică românească, cu atât mai mult cu cât, sub coordonarea mea, începând din toamna anului 2008, Catedra noastră de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială susține cursuri aprofundate de Masterat în cadrul Facultății de Litere. Acesta este motivul pentru care în comitetul de redacție, alături de cadrele didactice universitare teologice, fac parte, în calitate de membrii sau colaboratori direcți, și cadre didactice universitare laice și de la alte specializări sau studenți masteranzi, toți implicați responsabil în vederea editării acestei lucrări. Pe toți îi așteptăm să contribuie eficient la ridicarea standardului de performanță publicistică în domeniul de cercetare științific teologic, motiv pentru care alături de secțiunile Teologie biblică, istorică, practică, sistematică, socială sau europea am inițiat și secțiuni speciale în cuprinsul revistei, precum Miscelaneea, iar pe viitor Cronica literară, Sapientia, Universalia, Theologia filosofica, Spiritualitate românească și universală, Interviuri, Traduceri, etc.

Țin să subliniez un lucru foarte important, anume că Revista „*Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*” este publicată și editată cu sprijinul fundamental și cu susținerea integrală a Asociației „Societatea de Studii Teologice Ortodoxe din România” (SSTOR), Societate științifică cu activitate culturală, didactică universitară și academică, ce a luat ființă la inițiativa subsemnatului și a altor membrii fondatori (în nr. de 9), la începutul lunii aprilie 2009, și constituită sub forma unei persoane juridice române de drept privat, fără scop lucrativ și apolitică, non-guvernamentală, funcționarea ei fiind reglementată de Ordonanța Guvernului nr. 26/2000, împreună cu celelalte prevederi ale legislației române în vigoare. Societatea culturală și de spiritualitate ortodoxă își propune să susțină orice inițiativă de aprofundare științifică și de cercetare teologică ortodoxă în România, să inițieze și să organizeze comunicări științifice, conferințe, simpozioane naționale și internaționale în domeniul cercetării teologice în scopul dezvoltării domeniului teologic ortodox la nivel universitar și

academic, favorizând cunoașterea cât mai autentică a acestui domeniu de cercetare și constituind o comunitate științifică de specialitate aptă să îndeplinească exigențele cerute în acest domeniu la nivel național și internațional.

În numele comitetului de redacție al revistei științifice „Studia Universitatis Septentrionis Theologia Orthodoxa” aducem venerabile mulțumiri Preasfințitului Justinian Chira, Episcopul Maramureșului și Sătmarului pentru binecuvântarea arhierescă acordată în vederea realizării acestui nou început de drum și a editării revistei, Preasfințitului Justin Hodea Sigheteanul, arhiepiscop vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, pentru purtarea de grijă, susținerea, încurajarea și studiile trimise spre publicare, Rectoratului Universității de Nord și Decanatului Facultății de Litere, Asociației „Societatea de Studii Teologie Ortodoxe din România” (SSTOR), prin a cărei colaborare și susținere financiară s-a realizat această apariție, precum și tuturor colaboratorilor și susținătorilor care direct sau indirect au contribuit la realizarea acestui proiect de cercetare și aprofundare științifică în domeniul teologie.

**ADRIAN GH. PAUL**

*Director de proiect  
Coordonator și responsabil  
editare volum*



## **EDITORIAL**



### ***Teologia –Revelație și viață trăită în Hristos***

Creștinismul este Religia religiilor prin Revelarea deplină a lui Dumnezeu Treimea în iubire dumnezeiască față de ființa umană creată, menită să devină colaborator al lui Dumnezeu în ordinea existentă a lumii, a creației și a destinului personal și universa, dar și participant la însăși viața intratrinitară a lui Dumnezeu prin autoîndumnezeirea sa personală. Creștinismul este, deci, religia întemeiată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, și ni se descoperă ca fiind nu neapărat o sumă de învățături abstracte, o doctrină religioasă, ci o viață trăită în conformitate cu aceasta pe seama învățăturilor descoperite de însuși Iisus Hristos. Creștinismul nu este doar o sumă de învățături teoretice cu privire la Dumnezeu, la relația Sa cu lumea și cu omul sau chiar la mântuirea omului credincios, care să-i lumineze numai intelectul, ci este și o trăire autentică a acestor învățături pe toate planurile vieții spirituale, care încălzește inima și transfigurează duhovnicește omul. Putem spune că creștinismul ne prezintă deplin misterul vieții dumnezeiești care poate fi și trebuie trăit, mai întâi în sufletul nostru prin credință, prin convingerea lăuntrică despre adevărul acestei vieți și apoi să se exteriorizeze și în fapte bune și în acțiuni de cult ca dovadă a cinstirii și preamăririi lui Dumnezeu în viața noastră. Dar a cinsti pe Dumnezeu în noi înseamnă a trăi duhovnicește „*viața în/lui Hristos*”, care nu este altceva decât experiența autentică a viețuirii *în* Hristos, împreună *cu* Hristos și *pentru* Hristos descoperită în domeniul actualizării însăși a *teologiei*.

Teologia este viața cea nouă, viața trăită mistic și experiată virtuos în Iisus Hristos, viața cea îndumnezeită, viața „plină de har și de adevăr” dobândită real prin încorporarea noastră în trupul eclesial al Bisericii –Trupul Său, unde ea se manifestă concret prin săvârșirea faptelor bune și prin realizarea virtuților creștine. În acest sens, a fi „teolog” înseamnă a fi creștin autentic și adevărat, adică a fi urmaș și următor, întru toate faptele, al lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu după Ființă și Domnul, Dumnezeu și Mântuitorul nostru. Prin urmare, teologia este viața noastră deplină trăită în Hristos, Care este „*calea, adevărul și viața*” (In. 14,6), este „urmarea” lui Hristos sau, mai deplin, urmarea în iubire și ascultare a vieții *în/cu/prin* Iisus Hristos. Din această perspectivă, teologia ni se descoperă mai întâi ca *viață în Hristos*, viață care este cuvânt și putere, învățătură și tărie, dar și împlinire, realizarea vie și activă a mântuirii personale în viața omenească; ca *viață cu Hristos*, viață ce decurge din prezentarea vieții celei noi „*în Hristos*” dobândită prin cuvântul Evangheliei („*Cel ce ascultă cuvântul Meu are viață veșnică*”) și prin Sfintele Taine („*De nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sângele Meu nu veți avea viață în voi*”); și, în final, ca *viață prin Hristos*, în înțelesul că cuvântul revelat al Evangheliei, care este în fapt Însuși Cuvântul (Logosul), prin care cuvântul lui

Dumnezeu cel adevărat se afirmă cu tărie și se impune prin prezența Lui divină, este transmis prin scris și cu voce tare în Biserică, spațiul sacru unde Evanghelia se face auzită, simțită și trăită, și unde cuvântul dumnezeiesc devine cuvântul vieții descoperit experimental prin lucrarea harică a Duhului Sfânt. Căci Biserica este spațiul sacramental în care „se plimbă” Duhul Sfânt și care cuprinde toate și pe toți prin unirea euharistică deplină a tuturor întreolaltă și a noastră cu Iisus Hristos. Acest lucru e posibil întrucât cuvântul se împlinește deplin în Euharistie, prin prezența reală a lui Hristos, Logosul suprem al lui Dumnezeu Tatăl, sub forma pâinii și a vinului. De aceea Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, ținea să precizeze că: „...învățătura noastră este conformă cu Euharistia și Euharistia confirmă adevărul”. Așadar, în Biserică, locul unde se resimte sfințenia cuvântului evanghelic și unde trecem mai departe și intrăm în esența sacramentală a Cuvântului –Iisus Hristos, Logosul divin al Tatălui, teologia își găsește menirea. Căci în Biserică, Evanghelia ne călăuzește spre Hristos și ne pune în legătură cu Hristos euharistic, descoperindu-ne astfel viața, prezența și existența lui Dumnezeu spre a-l putea și noi primi, experia și preamări. În acest sens teologia va avea întotdeauna în preocuparea ei descoperirea vieții, existenței, voinței, lucrărilor și tainelor lui Dumnezeu, Cel necuprins cu gândul și nevăzut de mintea omenească, dar experiat în sufletul credincioșilor, văzut și simțit de trăitorii mistici, propovăduit de învățători, slujit de ostenitori și contemplat de asceți.

Dacă plecăm de la etimologia cuvântului „teologia”, acesta provenind din limba greacă, de la unirea a două cuvinte grecești: *Θεός* (Theos), care înseamnă Dumnezeu și *λογία* (loghia), care provine, la rândul său, de la *Λογός* (Logos) și care înseamnă cuvânt, rațiune, argument sau învățătură, aceasta ne determină să înțelegem prin teologie ceea ce și presupune, în final, existența noțiunii de învățătură sau cuvânt *despre* Dumnezeu. De altfel, Fericitul Augustin, în secolul al IV-lea, numea Teologia: „știința *despre* Dumnezeu și lucrările Sale”. Evident că definiția aceasta este una incompletă, deoarece Teologia învață despre Dumnezeu pe baza Revelației descoperite deplin de Însuși Fiul lui Dumnezeu în Persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos, descoperiri epifanice ce s-au păstrat în scris sau pe cale orală în Canonul biblic al Sfintelor Scripturi și în Sfânta Tradiție bisericească și predată de Biserică sub formă de adevăruri de credință (*dogme*) propovăduite în vederea mântuirii și îndumnezeirii lumii în general și a omului în special. Cu toate acestea, Teologia nu rămâne doar sub acest aspect al învățăturii *despre* Dumnezeu, ci și despre raportul Său cu lumea și cu omul, pe care îl cuprinde deplin și definitiv. Or, aceasta implică la rândul său ideea de „*religio-religare*”, de *Religie = legătură strânsă*, unde omul ocupă un loc aparte, fiind chemat la comuniunea deplină cu Dumnezeu, pe cât îi este cu putință, dar și cu restul lumii pe care trebuie să și-o împrăzieze, unind-o în sine, ca împreună cu ea să se înalțe la unirea veșnică și deplină cu Dumnezeul Cel veșnic,

el însuși având calitatea de „inel de legătură” dintre Dumnezeu și universul întreg. Evident că toată această chemare, care este un dat ontologic și o misiune în același timp a omului la interferența creatului cu Necreatul, provine de la însăși existența sa personală, creată după chipul „*Chipului Celui nevăzut*” (Col.1,15) sau, mai precis, de la existența tripersonală a lui Dumnezeu după a Cărui „*chip și asemănare*” a fost făurit omul (Fac. 1,26).

Din punct de vedere ortodox, noțiunea de teologie se naște tocmai din această legătură strânsă dintre Dumnezeu și omul creat de „*propriile Sale mâini*” în vederea comuniunii veșnice cu El, prin participare comunională la viața Sa intratrinitară fericită și veșnică, până ce va dobândi „*asemănarea*” cu El în deplinătatea ei actualizată. Dar acest ideal poate fi atins numai prin aceea că omul, ca ființă personală deschisă pentru veșnicie comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, este creat *după chipul* (*κατὰ εἰκοναζ*) Modelului desăvârșit al Cuvântului (Logosului) lui Dumnezeu, Care fiind El Însuși Dumnezeu (*καὶ Θεοζ ἦν ὁ Λογοζ*, și *Dumnezeu era Cuvântul* –cf. In.1,1), „*la plinirea vremii*” (Gal.4,4) ia ființă omenească, cuprinzând în Sine întreaga natură umană, pe care o desăvârșește și o îndumnezeiește prin unirea ei cu Ipostasul Său dumnezeiesc, într-un mod de negrăit, transfigurând-o și sfințind-o în mod desăvârșit. În urma acestui act obiectiv dumnezeiesc transfigurator se oferă posibilitatea tuturor oamenilor ca prin intrarea în comuniune cu această natură umană asumată, îndumnezeită și preaslăvită, să devină „*fi ai lui Dumnezeu în Fiul, prin har*” și **nu** prin natură(!) și „*moștenitori ai Împărăției cerurilor*”. El este Dumnezeu-Cuvântul Care S-a făcut cunoscut lumii prin asumarea firii umane cu care a intrat în legătură ca Persoană divino-umană, făcându-Se *Mijlocitor* între Dumnezeu și oameni spre mântuirea noastră, motiv pentru care și fundamentul Teologiei este și rămâne Iisus Hristos.

De aici reiese sensul profund al noțiunii „(C)-cuvânt” ca mijloc de comuniune între Dumnezeu și oameni, dar și între oameni, ca persoane, cu care comunică, întrucât în această *comunicare cu Dumnezeu și despre Dumnezeu prin cuvânt*, se realizează ceea ce se numește „*Teologia*”, adică cuvântarea, cunoașterea sau știința *despre* Dumnezeu, dar totdeauna (împeună) **cu** Dumnezeu. Iată de ce, din punct de vedere ortodox, Teologia nu este doar *επιστεμε* (episteme), adică cuvânt, știință ori interpretare, ci și *γνωσιζ* (gnoză), adică mod de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu și de exprimare a acestei experiențe duhovnicești. Nu poți să vorbești și nici nu poți da mărturie despre Dumnezeu stând în afara experienței Lui și fără să ai privilegiul de a comunica cu El. Și pentru că nu poți vorbi concret despre ceea ce nu cunoști în mod deplin, evidența este clară: Teologia adevărată nu se rezumă doar la o simplă vorbire, simplă știință sau informare despre Dumnezeu, nici la o oarecare cunoaștere intelectual-conceptuală a Revelației lui Dumnezeu, ci este mai degrabă aderarea, dăruirea cu toată ființa noastră lui Dumnezeu, apropierea și unirea intimă,

cât îi este posibil naturii umane create, cu El. A face strict Teologie nu înseamnă a specula sau a face din ea o simplă producție de birou sau de bibliotecă, ci mai degrabă a trăi *prin și în* Hristos viața cea adevărată descoperită prin Duhul lui Dumnezeu Cel adevărat, ea fiind rodul experienței sui-generis, al trăirii prezenței profunde și intime a lui Dumnezeu. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea: „...nimic nu este mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu!” Prin urmare, „teologi” pot fi nu neapărat cei care fac dovada unei profunde științe de carte, ci toți cei care trăiesc în mod real și autentic tainele lui Dumnezeu, de care s-au încredințat prin Revelația descoperită deplin de Iisus Hristos, care devin acea „evanghelie pe drum” prin împărtășirea de lucrarea Duhului Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine și prin săvârșirea de virtuți.

De aici reiese caracterul Teologiei creștine, care este unul *teocentric* sau *hristocentric*, pentru că are punctul de plecare de la Hristos Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, ce ni Se descoperă nouă în mod deplin ca „fiind Unul din noi”. De aceea numai acea Teologie care vorbește despre Dumnezeu *în și prin* Iisus Hristos, este o *Teologie creștină*. Apoi, trebuie precizat, Mântuitorul Hristos este propovăduit întreg și adevărat („fără zbârcitură, pată sau altceva de acest fel”) de către Biserică - „stâlpul și temelie adevărului” (I Tim. 3,15), ceea ce invocă realitatea că Teologia este și *bisericească* exprimând, astfel, întreg tezaurul revelat despre Dumnezeu și relația Sa cu lumea și cu omul în vederea desăvârșirii transfiguratoare a lumii și a îndumnezeirii sfințitoare a omului. Dar mai trebuie spus că atâta vreme cât Revelația dumnezeiască își are temeiul în exprimarea voinței lui Dumnezeu prezentată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Teologia mai deține și un caracter *biblic și patristic*, acordând autoritate deplină cuvântului lui Dumnezeu prezent în aceste izvoare.

În acest sens Teologia ni se descoperă ca fiind calea vieții creștinești, cale autentică pe care au urmat-o toți înaintașii noștri și pe care trebuie să o petrecem și noi dacă dorim să ne integrăm în spectrul vieții pline de lumină și viață sfântă a lui Iisus Hristos. Dar această viață creștinească ne ancorează în veșnicie prin contemplarea și părtășia vieții celei înviate a lui Iisus Hristos, Care a murit și înviat „pentru noi și pentru a noastră mântuire”. Este calea care ne vorbește de Iisus Hristos cel înviat și transfigurat, și este viața care ne oferă Cuvântul divin luat pe cale euharistică spre a ne face pe noi „fii ai lui Dumnezeu”, actualizând actul Învierii Sale în noi. (Exemplul cel mai elocvent este descriere biblică de pe calea înspre Emaus a Ucenicilor Luca și Cleopa –Lc. 24, 13-35). De aceea în Ortodoxie, obiectul Teologiei este viața și trăirea învierii, care cuprinde în sine întreg adevărul revelat al lui Hristos, deci și Crucea Sa. Prin Moartea și Învierea Sa, Iisus Hristos a schimbat condițiile ontologice ale existenței noastre umane. A primi pe Hristos înseamnă a trece de la moarte la viață și a ne ridica de pe pământ la cer. Aceasta se realizează

deplin în dobândirea vieții lui Hristos pe cale sacramentală („Nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine” – Gal. 2,20). Izvorul sacramental al vieții creștine hristice ni se descoperă în Biserică prin Sfintele Taine, care nu sunt decât răspunsul inimii omenești la chemarea trăirii în Hristos, răspuns ce încununează toate aspirațiile vieții umane. În Taine este identificat Domnul nostru Iisus Hristos, căci ele au ca și conținut moartea și învierea Sa. În ele regăsim mistic și real pe Hristos, Modelul nostru desăvârșit ce trebuie descoperit mereu prin lucrarea Sa permanentă în noi prin actele iubirii noastre îndreptate spre semenii înțeleși ca deschidere permanentă spre celălalt prin înfăptuirea binelui.

Pentru teologul grec Christos Yannaras, în spațiul Bisericii răsăritene, Teologia n-a fost doar o simplă dezvoltare *teoretică* a unor axiome și idei, ci însăși expresia și formularea unei experiențe. „Vestea cea bună” a Bisericii, „*Evanghelia păcii*” este un eveniment, or cunoașterea acestui eveniment înseamnă participare la el prin experiență, trăirea lui însemnând în fapt „mod de viață”. Aceasta evidențiază sensul Teologiei adevărate, adică unitatea ei bipolară indisolubilă cu „mistagogia”, care presupune însăși „vederea” lui Dumnezeu ca experiență a prezenței ultimei realități. Este vorba aici nu de o cunoaștere științifică a lucrurilor firii, ci despre o cunoaștere specifică religiei, o cunoaștere dincolo de cunoaștere, sau mai degrabă „o cunoaștere prin necunoaștere”, după cum se exprimă Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. În acest mod de cunoaștere omul se angajează pe sine la călătoria fără de sfârșit pe drumul veșniciei în căutarea „Celui mult dorit”, prin contemplarea lui Dumnezeu în rugăciunea continuă și prin întreaga viață ascetică prezentată ca un fel de probă a crucii personale asumate prin totala lepădare de sine spre curățirea de patimi și dobândirea de virtuți, fără de care nu se poate ajunge la înviere și la unirea efectivă cu Cel mult căutat și iubit.

În acest sens vom spune că Teologia este o *performanță* cu direcție precisă ce „se ia cu asalt”, însă ea este și un *dar* câștigat deplin prin rugăciune, în care, de altfel, se realizează însăși esențialul vieții creștine în general: recunoașterea Misterului (căci Hristos este *Sacramentul* prin excelență), a raportului viu și mântuitor cu El, în care insistența cade pe caracterul Său transcendent și immanent în condescendența Sa mântuitoare față de om. Aceasta evidențiază încă o dată autenticitatea Teologiei, ea nefiind numai o experiență și o practică individuală sau de grup, ci un dialog infinit pe marginea și în direcția unei experiențe a Misterului ultim și unificator al Revelației divine.

După Jean-Luc Marion, destinul întregii Teologii se joacă în distribuția diferită a accentelor puse pe și între cele două compartimente ale vocabulei „*teologie*”. Ca atare, teo-logicul se poate constitui ca *teo-LOGIC* sau ca *TEO-logic*. Este vorba de a vorbi *despre* Dumnezeu fie plecând de la *logosul* (cuvântul) nostru, toate cele spuse plecând de la stilul nostru de a vorbi, fie plecând de la *Dumnezeu*,

lăsându-L mai întâi să Se rostească El Însuși după propriul Său Logos (Iisus Hristos) pentru ca apoi noi să imităm, în logica noastră, însuși manifestarea Lui. Prin urmare, există două Teologii ca tip:

- o *teologia rationalis, naturalis*, care vorbește **despre** Dumnezeu pe măsura logosului nostru

- o *teologia revelata, divina, supernaturalis*, care vorbește **de la** Dumnezeu prin Revelație, aceasta fiind o teologie biblică, eclesial-sacramentală ce se adresează lumii și, în același timp, rațiunii umane.

TEO-logia este însuși revelarea Misterului aflat în centrul vieții și al existenței, descoperit în experiența liturgică, unde Sfânta Liturghie nu este altceva decât însuși adevărul nostru transcendent care face cu puțință modul cel mai uman de a viețui în lume prin asumarea lumii și transfigurarea ei, în care relația noastră cu sacrul și divinul se transformă într-o relație cu Dumnezeu-Absolutul. Centralitatea liturgic-sacramentală a Misterului în adevărata TEO-logie atrage după sine o răsturnare radicală a pretențiilor metodelor științifice de a controla calea spre adevărul existenței. TEO-logia face ca demersul teologic autentic să fie cel ascetico-practic al unei mistagogii liturgice și contemplative, al cărei scop este „*trăirea și simțirea Tainei*”, ce are drept efect nu neapărat reducerea ei la speculativ, ci potențarea ei mistic-contemplativă, ce-și are vectorul îndreptat spre eshatonul veșniciei.

TEO-logia nu poate viza alt progres decât propria ei convertire la Cuvântul divin al lui Dumnezeu. În Revelație totul fiind dat și desăvârșit *în, cu și prin* Hristos, Logosul întrupat, progresul în Teologie nu este atât tatonarea nedeterminată, ambiguă și sterilă, cât desfășurarea absolut infinită a posibilităților deja realizate în Cuvântul întrupat. Etosul TEO-logic este unul al *excentrării* de sine a teologului, cu rațiunea și cunoștințele sale, pe misterul Rațiunii și al Logosului divin. Astfel, se poate deduce cert că spațiul Teologiei nu este cel pur intelectual al problematicului, ci unul deschis, de angajare existențială în orizontul eclesial al Tainei, în care însuși Teologia devine, în natura ei, o „*deslușire a Tainei*”. Încă un motiv care ne determină să privim Teologia nu învăluită în coaja perceperilor corecte, de tip matematic-euclidian, ci mai degrabă sub forma unui *răspuns* dat Tainei lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Fiul Său prin Duhul Sfânt.

În concepția Sfinților Părinți ai Bisericii răsăritene, Teologia înseamnă vorbirea despre Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși –viața intratrinitară a lui Dumnezeu Treimea– precum și relația Sa cu lumea și cu omul, chemat la contemplarea deplină a Preasfintei Treimi. Numai în raportul viu și mântuitor cu Dumnezeu-Treimea se naște în om setea după cunoaștere precum și însuși recunoașterea Misterului de negrăit al lui Dumnezeu realizat subiectiv prin rugăciunea contemplativă. Aceasta l-a determinat pe Avva Evagrie Ponticul să spună



că „teolog” adevărat este cel ce a atins prin strădaniile duhovnicești starea rugăciunii curate: „*Dacă ești teolog, te rogi cu adevărat și doar dacă te rogi cu adevărat, ești teolog*”. Iată de ce Teologia este sesizarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt de către omul restaurat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pe măsură ce El Însuși ni Se dăruiește pe Sine, prin harul divin necreat, El nefiind pur și simplu o realitate dată în care omul trebuie să facă efortul de a-L descoperi, ci este mai degrabă un Dumnezeu viu, Care Se descoperă pe Sine Însuși ca fiind mereu „Cel ce vine” („*Da, vin în curând! Amin. Vino Doamne Iisuse Hristoase!*” – Apoc. 22,20).

Prin urmare, putem spune că Teologia se preocupă mereu de misterul tainelor lui Dumnezeu, Celui întreit în Persoane, Care ni se dăruiește pe Sine în iubire prin Întruparea Fiului Său și ni Se descoperă mereu experimental în lucrarea harică a Duhului Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine ca o *adevărată Liturghie a cuvântului* și ca *adevărată împărtășire a Cuvântului*, astfel încât negrăita taină, fără nume, domnește atât în noi, cât și dincolo de noi și deasupra noastră (*Cu pace să ieșim...Întru numele Domnului!*). Or, Teologia creștină văzută ca fiind o preocupare cu misterul lui Dumnezeu care ne cheamă să fim părtași la taina de negrăit și care este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, ne sugerează mărturisirea că principala preocupare a Teologiei nu este atât dorința nestăvilită de a elucida ceva, cât aceea de a ne împiedica pe noi și Biserica, în general, să destrămăm taina aflată în inima credinței ce duce treptat la împărtășirea de taina iubirii jertfelnice, care este Însuși Dumnezeu („*Dumnezeu este iubire!*” – I In. 4,8).

Pentru Sfinții Părinți ai Bisericii, Teologia este foarte dificil de abordat, deoarece la ei Teologia presupune asceza și curăția inimii. De exemplu, Sfântul Grigorie Teologul, episcopul din cetatea Nazianzului, spunea: „*Nu se cade oricui să discute despre Dumnezeu; aceasta nu aparține tuturor, ci în primul rând celor exersați și avansați în contemplare și care mai înainte și-au curățit sufletul și trupul...*” Iar Sfântul Grigore, episcopul Nyssei, zice: „*Când vom fi făcut această cunoaștere adevărată se va manifesta cuvântul de la sine*”. Din acel moment se poate spune că teologul, inițiat și îndrăgostit de adevăr, experimentează slava dumnezeiască prin darul descoperirii lui Dumnezeu către el sub formă de lumină dumnezeiască sau sub forma unui întuneric luminos. De aceea Sfântul Grigorie Teologul mai spune: „*A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar mult mai bine este să te purifici pentru Dumnezeu*”. Aceasta ne descoperă realitatea că pentru Părinții Bisericii, Teologia nu trăiește din propriul său discurs, ci din revelarea misterelor divine făcută sfinților îndumnezeiți. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „*Unit cu Dumnezeu după har, sfântul îl cunoaște pe Cel Care cunoaște și el este cunoscut de Cel pe Care Îl cunoaște*”. În același ritm gândește și Sfântul Grigorie Palama, episcopul Tesalonicului, trăitor în secolul al XIV-lea, atunci când spune că „*Teologia nu este altceva decât însăși experiența negrăită a lui*

Dumnezeu”. Ideea poate fi adâncită cu spusele Sfântului Isaac Sirul care zice: *„Pieptul Domnului este însăși cunoștința lui Dumnezeu. Cine se reazămă de el, asemeni Apostolului Ioan la Cina cea de Taină, și va asculta bătaia inimii Lui, va fi cu adevărat teolog”*. Aceasta vrea să evidențieze că adevărata Teologie, ca știință a lui Dumnezeu, nu are neapărat nevoie numai de o minte dialectică, ci mai degrabă de una dioratică care să presupună o *ascultare* în apropiere de inima Mântuitorului spre a-I înțelege taina iubirii Sale ce bate nestingherit în pieptul Lui dumnezeiesc și un *cuvânt* ce provine de la Dumnezeu hrănit fiind de experiență ca *„pâine a vieții”*. Căci cine nu l-a văzut pe Dumnezeu, cum poate vorbi despre El cu credibilitate?

În acest sens, unii Sfinți Părinți au încercat să zugrăvească această realitate sub forma unor comparații foarte sugestive și cât se poate de lămuritoare. Astfel Sfântul Macarie Egipteanul zice: *„Cei care vorbesc despre lucrurile duhovnicești fără să fi gustat din ele, se aseamănă unui om care trece prin pustie pe o mare căldură și, ars fiind de sete, desenează un izvor din care țâșnește apa și se imaginează pe sine pe cale să-și potolească setea în timp ce arșița îi usucă buzele”*. Iar cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog este foarte sugestiv și socotim de cuviință că ar trebui luat serios în seamă de *„teologii (?) veacului acestuia!”* Dânsul spunea următoarele: *„Cine nu s-a străduit să-L cunoască și să-L vadă pe Dumnezeu în această viață, să nu pretindă a-L vedea, față către față, dincolo!”* Iar Sfântul Grigorie din Nazianz mai spunea: *„Mi se pare tare periculos să te dedici Teologiei înainte de a-ți fi înfrânt, pe cât îți este cu putință, trupul și de a-ți fi purificat îndelung mintea spre înțelegere. Nu oricui îi este permis să-și dea cu părerea despre Dumnezeu. Trebuie să ne luăm răgazul de a-L cunoaște pe Dumnezeu și când vom fi sesizat prilejul, îndemnați fiind de Duhul Sfânt, să cântărim rigoarea Teologiei. În fața cui? În fața celor pentru care problema se pune cu seriozitate și nu se răsfrânge doar la discuții oarecare, ea nefiind un pretext de flecăreală agreabilă”*.

Să fie foarte clar, teologul este un sol, un vestitor al tainelor lui Dumnezeu, un reprezentant al lui Hristos și, prin urmare, are datoria de a fi cu luare aminte să nu facă lucrare personală, ci să vestească întocmai cuvântul lui Dumnezeu, așa cum l-a primit în Biserică, fără să adauge sau să omită ceva, fie chiar *„o iotă sau o cirtă”* din tot ceea ce este revelat. El să se ferească de a fi călăuzit de dorința de a se remarca sau de ispita de a specula vreun aspect al doctrinei creștine după bunul său plac, ci trebuie să se preocupe doar de nevoile Bisericii și să se străduiască a fi în întregime în slujba ei (căci *„vai mie de nu voi binevesti”*), zicea, la vremea sa, Sfântul Apostol Pavel – I Cor. 9,16). În acest sens, cuvântul teologului catolic Yves Congar este foarte relevant aici, căci spunea: *„Ceea ce dă echilibru și autenticitate doctrinei creștine a Părinților bisericești este sentimentul că sunt în permanentă legătură cu toate elementele credinței universal creștine, sau cu întreaga esență a Creștinismului, făcând din el un Creștinism viu, deplin, plin de perfecțiune și total*

împlinit”. Iată de ce spunem, împreună cu Sfântul Grigorie Teologul, „...vorba teologului trebuie să fie ascuțită precum o sabie și în același timp atrăgătoare ca un magnet”.

Sfântul Apostol Pavel îndemna pe ucenicii săi „să se facă pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția... să ia aminte la citit, la îndemnat, la învățatură” și „să nu fie nepăsători față de harul care s-a dat” (I Tim. 4,12-14), „să lupte lupta cea bună a credinței și să cucerească viața cea veșnică” (I Tim. 6,12), „să facă ceea ce e bine, să se înavuțească în fapte bune..., să-și agonisească bună temelie în veacul viitor, ca să dobândească cu adevărat viața veșnică” (I Tim. 6,18-19), cuvântul lor, asemănându-se unei săbii ascuțite, care să pătrundă până în adâncurile de nepătruns ale sufletului...”. Teologul nu trebuie să se transforme neapărat într-un despintecător de erezii, gata tot timpul să-l suspecteze pe celălalt de greșală, ci să discearnă dincolo de expresiile diferite, identitatea de doctrină autentică. Dar aceasta mai presupune să ne strunim gândurile care rătăcesc, să ne dezgolim mintea, ce prin păcat „fărăna ne-am făcut-o”, eliberând-o de toată știința omenească pentru a fi în stare s-o avem permanent neocupată și curățită pentru primirea cuvintelor dumnezeiești într-o isihie plină de smerenie. El mereu trebuie să se asemene Psalmistului care zice: „Vorbește-mi Doamne, căci robul Tău ascultă!”

Socotim deopotrivă că și acesta este un motiv în plus să credem cu tărie că Teologia nu se poate limita doar la o simplă deducție pur rațională în vederea premizelor revelate, ci ea constituie mai degrabă o viziune trăită de către sfinți, a cărei autenticitate trebuie verificată cu mărturia Sfintelor Scripturi și a Tradiției bisericesti. Dar, mai ținem să subliniem un lucru important, aceasta nu în sensul că trebuie obligatoriu și complet eliminat procesul deductiv al gândirii teologice; nu (!), ci spunem doar că adevăratul teolog este acela care a văzut și experiat conținutul propriei sale teologii, iar această trăire se consideră ca aparținând nu doar intelectului, ci și „ochilor Duhului Sfânt” care situează omul, în integritatea sa, în contact cu existența dumnezeiască. Este foarte adevărat că Teologia se exprimă rațional, însă ea caută totdeauna să treacă dincolo de concepte făcând mereu efortul de a încarcera în sfera închisă a gândirii realitatea adevărată spre care trebuie să se deschidă gândirea. La Sfântul Apostol Pavel cunoașterea lui Dumnezeu se înscrie într-o relație personală exprimată în termenii reciprocității: atât în ceea ce privește obiectul Teologiei (pe Dumnezeu), cât și în ceea ce-i privește pe „aleși” Domnului, cărora cuvântul teologic le este adresat. Această cunoaștere devine *comuniune* pe baza unei reciprocități născută din participare: cunosc în măsura în care sunt cunoscut. Așa se face că Teologia se situează în raport cu Revelația, unde inițiativa îi aparține lui Dumnezeu ce angrenează răspunsul liber ce vine din partea omului pe baza credinței și a dragostei sale (*fié mie* -fiat mihi- după cuvântul Tău – Lc. 1,38).

Aceasta este și învățătura Sfinților Părinți, între care amintim pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care: „*Dumnezeu Se face Om în om în mod permanent, pentru ca omul să poată deveni nu mai puțin Dumnezeu în mod permanent prin ajutorul haric al lui Dumnezeu. Toate lucrările omului în lucrarea sa de participare la tot ceea ce este bine prin fire, îl determină să participe treptat și tot mai profund la însăși viața divină. Cu cât se depășește pe sine intrând în Dumnezeu prin ajutorul lui Dumnezeu, cu atât mai mult omul devine cu adevărat mai uman sau mai om, unde se percepe puterea acestui dar reciproc care îl îndumnezeiește pe om pentru Dumnezeu, prin iubirea de Dumnezeu, și Îl face pe Dumnezeu om, pentru om, prin însăși iubirea Lui față de om, tocmai ca prin această schimbare Dumnezeu Se face Om pentru îndumnezeirea omului, iar omul se face **dumnezeu prin har** pentru Înomenirea lui Dumnezeu*”. Așadar, potrivit Părinților bisericești experiența transcendentului este activitatea care are loc dincolo de orice gândire. Iar „*a teologhisi*” înseamnă a fi în comuniune cu Dumnezeu, sau a-i relata Domnului tainic conținutul. Or, aceasta presupune existența unei Teologii ce implică și misterul harismelor, pentru că nimeni nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu dacă nu este învățat chiar de El, iar mijlocul de a-L cunoaște nu este altul decât acela de „*a trăi în El, prin El și pentru El*”.

De pildă, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, a teologhisi înseamnă a reproduce ceea ce vezi cu ajutorul luminii dumnezeiești. Teologul percepe cuvintele lui Dumnezeu dinlăuntrul „*faniilor*” și descoperirilor dumnezeiești. Pentru el, Teologia se pretează a fi adevărata artă care descoperă adevărul tainic ce ne inițiază în conlucrarea-comuniune cu lumea reală și fericită a lui Dumnezeu. Ca adevărată *teognozie vie*, Teologia ni se înfățișează în năzuința sa ultimă drept calea experimentală a unirii desăvârșite cu Dumnezeu întru dobândirea „*asemănării*” depline cu El. Dar Teologia mai întâlnește și realitatea euharistică, prin participarea și împărtășirea de harul Sfintei Liturghii, în care „*ceea ce este prin fire ființa participantă, transformă în aceeași fire și ființa la care participă spre nemurire*”, căci „*cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică; el rămâne întru Mine și Eu întru el*” (In. 6, 54,56).

Astfel, din cele prezentate, putem desprinde următoarele: Teologia devine punctul arhimedic spre care converge catarsisul ascetic al purificării omului, contemplarea luminii reflectate în sufletul creștinului și rugăciunea ce aduce ca rod „*unirea*” deplină a făpturii umane cu Dumnezeu-Tatăl, în Iisus Hristos, Fiul, prin lucrarea Duhului Sfânt. Ea este descrierea prin cuvinte teologice a prezenței luminoase a Cuvântului întrupat; este calea mistică ce dă naștere unității; este știința dumnezeiască care devine iubire și care are în vedere unirea noastră îndumnezeitoare finală, acționând prin participare la viața intratrinitară dumnezeiască.

Dacă astăzi Teologia este înțeleasă diferit de cum apare ea în toată

splendoarea și frumusețea ei bisericească și patristică, este și pentru că rațiunea umană este decăzută prin întunecarea ei de păcatul strămoșesc, omul trăind în această „existență adamică”, dar și pentru că mândria a pus stăpânire pe mințile „unora” care se pretează a fi mari descoperitori de taine dumnezeiești, ceea ce a condus de-a lungul vremii la un adevărat *obscurantism* și la o funciară *neîncredere* față de cultură, în general, la o suspiciune încăpățânată față de știința teologică, în special, sau la o *gnosimăhie* și la o veritabilă *afazie teologică* din care cu greu se mai poate ieși. Nu de puține ori Teologia a fost asemănată cu o pădure deasă în care ști cum intri, dar nu mai ști cum vei ieși dacă nu deții anumite coordonate după care să te ghidezi. Așa se face că, grefată pe instabilitatea mistică patetică, căreia i-a lipsit conștiința logică, onestitatea și responsabilitatea în actul cunoașterii, locul gol al Teologiei desconsiderate a fost luat, la unii și pe alocuri, de *ritual* ce se limitează doar la locul de „*adunare*”, ceea ce inevitabil a condus, și din nefericire continuă să conducă, la un „populism religios iresponsabil” sau la un „pietism psihologist” ori „moralism utilitarist simplificator” cu grave reminiscențe în sânul Bisericii creștine lui Hristos -Calea, Adevărul și Viața. Teologia adevărată, însă, este Hristos trăit și experiat în spațiul sacru al Bisericii, în care *se plimbă Duhul Sfânt*, și este absorbit de sufletele pregătite într-un mod mistico-tainic și ascetic prin viață curată și virtuți printr-un act de voluntariat într-o sinergie deplină prin har, Care ne oferă un mod de existență (tropos *hyparxeos*) filial-comunional divino-uman în El și cu El pentru veșnicie. De aceea credem că, din punct de vedere ortodox, Teologia, ce vizează starea ultimă și cea mai deplină a îndumnezeirii omului chemat la unirea deplină cu Dumnezeu, nu poate fi izolată de hristologie și eclesiologie, ci integrată și fundamentată în acestea, având și o bază sacramentală (baptismal-hrismonică-euharistică), o dezvoltare moral-ascetică, o culminație mistico-contemplativă, o amplitudine cosmologică și o finalitate eshatologică în Dumnezeu.

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



## **TEOLOGIE BIBLICĂ**





## CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

**Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA**  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială,  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

The base unit of the speech is the **word**, as being specific to human being and the seal of divine image into the human being and therewith the icon of incarnate **Word**, insofar as the speech reflects the godlike greatness. Man participating to godlike mysteries, collaborating with Christ – incarnate **Word**, with His Church, integrates in the divine-human dialogue. The effects of **desacralisation** or **secularisation** lead to the loss of man's sanctity and to his decay from the pedestal of human dignity. The epoch of incertitude, confusion and despair where the contemporary man struggles, is due to the fact that he left Christ, the one who stamped balance, sense and creator elan to the humanity through embodiment.

Strange to his godlike greatness, the **word** is no longer creator and redeemer, but tensioning, poisoning and killing. Degradation, aggression and mutilation of **words** show the abandoning of sacredness or of the incarnate **Word**. In this **secularised** and decentred world, the Church must assume a missionary and healing role through the replacement and reconnection of Mankind to the source of **Word**. In a world that entered into a galloping phase of **desacralisation**, the Church and Theology must assume its responsibility and vocation to represent Christ – the **Word** and to prepare all means and competent strategies to announce and transpose into the life of mankind the authentic message of the **Word**.

### 1. Cuvântul - expresia sublimă a Divinului și a umanului

Una dintre caracteristicile esențiale ale omului ca entitate existențială, ceea ce denotă unicitatea și măreția lui ca ființă superioară, în contrast cu celelalte viețuitoare, este capacitatea lui de a comunica prin intermediul limbii. Darul vorbirii imprimă adevărata pecete a chipului divin în om, fiind darul suprem al Creatorului, întrucât însuși Dumnezeu se descoperă drept Cuvânt: "La început era Cuvântul și Cuvântul

---

<sup>1</sup> **Pr. dr. Vasile BORCA**, titular pe disciplina Studiului Vechiului și Noului Testament în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială din cadrul Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, în calitate de *lector universitar*, începând din anul 1992; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12; tel: 0742587652; E-mail: [vborca@yahoo.com](mailto:vborca@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" (In. 1, 1)<sup>2</sup>

Noam Chomsky, unul dintre experții de seamă în lingvistică, afirma: "Limba umană apare ca un fenomen unic, fără echivalent semnificativ în lumea animală... Nu avem nici un temei să presupunem că prăpastia dintre animal și om poate fi trecută în ceea ce privește limba și vorbirea".<sup>3</sup>

Ceea ce-l deosebește pe om, mai mult, de animal, sub aspectul manifestării, este limba. "Una dintre cele mai uimitoare abilități de care dispunem este vorbirea sau capacitatea de a exprima gânduri și sentimente și de a le comunica celorlalți. Dintre toate creaturile Pământului, doar omul posedă abilitatea de a vorbi".<sup>4</sup> Omul este o specie vorbitoare. El a primit limba de la Dumnezeu, ca o facultate specială a sufletului, și această limbă a fost perfectă deja în momentul creării.<sup>5</sup> "Cuvintele sunt temelia vieții, afirma Sf. Grigorie de Nazianz, prin ele mă deosebesc de animale, prin ele am clădit cetăți și am născocit legi, cu ele preamăresc puterea lui Dumnezeu..."<sup>6</sup> Limba, cuvintele sunt expresia gândirii, judecății și raționamentelor, fiind indispensabilă relațiilor interumane și mijlocind sau condiționând, în același timp, progresul, cultura și întreaga civilizație umană.

Unitatea de bază a vorbirii este cuvântul, care, de fapt, este un mesaj ce-l trimitem semenilor noștri. Limba este modalitatea esențială de a ieși din izolare și de a intra în relație cu aproapele nostru, cu semenii, cu întreaga comunitate umană.

Dacă omul este chipul lui Dumnezeu, destinat să ajungă până la asemănarea cu El, apoi cuvântul omului este energia sau chintesența chipului sau icoana Cuvântului întrupat, în măsura în care, cuvintele lui, respectiv vorbirea, reflectă măreția divină.<sup>7</sup>

Chipul divin al omului, ca persoană, sau al omenirii, ca familie și societate, se reflectă în dimensiunea esențială a omului spre dialog, spre comunicare și comuniune. Temeiul ontologic al acestei dimensiuni îl constituie însăși Ființa Divină ca Trinitate a iubirii și intercomuniunii veșnice. Tatăl naște din veci pe Fiul și porcede pe Duhul Sfânt, cele trei Persoane dumnezeiești aflându-se într-o relație și comuniune desăvârșită, prin intersubiectivitatea sau perihoreza divină într-un dialog ontologic perfect.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 11.

<sup>3</sup> Apud Henry M. Morris, *Bazele biblice ale științei moderne*, Societatea Misionară Română, Weaton Illinois, USA, 1993, p. 338; Richard Leakey, *Originea omului*, Ed. Humanitas, 1995, p. 107-108, 151, 153, 154, 156, 158.

<sup>4</sup> Joe White și Nicholas Comninellis, *Demisia lui Darwin*, Ed. Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005, p. 27.

<sup>5</sup> Phillippe Ducat, *Limbajul*, în vol. "Omul sinteze filozofice" Ed. Antet, Oradea, 1999, p. 148.

<sup>6</sup> Apud Tomas Spidlik și Marko Ivan Rupnik, *Teologia pastorală, pornind de la frumusețe*, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2007, p. 189-190.

<sup>7</sup> Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 10.

<sup>8</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura I.B.M. al B.O.R., București 1978, p. 288-305.

De aceea, motivul și scopul creării omului și a lumii, în general, rezidă în Ființa dumnezeiască, în iubirea și bunătatea sa absolută, ca și alte ființe să se împărtășească din iubirea Sa. Dumnezeu creează din prea plinul iubirii Sale, în centrul căreia îl așează pe om, în vederea unei comuniuni perpetue cu acesta, cum zice pr. Stăniloae.<sup>9</sup> Crearea omului este rodul unei hotărâri speciale din partea lui Dumnezeu și a unei deliberări treimice (Fc. 1, 26).

Rolul Fiului sau a celei de-a doua Persoane dumnezeiești în actul și sfatul creației este subliniat de Revelația biblică (In. 1, 3; Col. 1, 16), dar mai presus de toate acesta se definește prin denumirea de Logos sau Cuvânt ce-i definește caracterul special în cadrul dialogului treimic și cu atât mai mult în relație cu omul (In. 1, 9). "... în viața lăuntrică a lui Dumnezeu există un veșnic dialog între Persoane, Fiul ce purcede din Tatăl, numindu-se «Cuvânt»".<sup>10</sup>

În persoana istorică, divino-umană, a lui Iisus Hristos, Cel mai înainte de veci, se întrupează, ca să fie om, să-i poată vorbi omului față către față, să-l repună pe făgașul înțelegerii chipului celui dintâi în care Dumnezeu l-a făcut și astfel să-l direcționeze spre asemănarea cu El,<sup>11</sup> "chipul lui Dumnezeu, celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura" (Col. 1, 15). Prin Hristos, Dumnezeu a făcut oamenilor descoperirea plenară, Cuvântul vieții veșnice făcându-se om se apropie la maximum de acesta, adresându-i-se prin cuvinte omenești.<sup>12</sup> Să nu uităm că Fiul lui Dumnezeu întrupat se definește ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu, adică mesajul lui Dumnezeu trimis în lume (In. 1, 14; 17, 3-8).

Însăși Revelația este opera Cuvântului lui Dumnezeu. Ea are mai multe etape sau poate fi observată sub mai multe forme: în semințele Logosului imprimate în creație și în natura umană (Sf. Iustin, Apologia II, 7), în teofaniile Vechiului Testament, în cuvintele proorocilor, iar în cele din urmă în Persoana lui Iisus Hristos, despre care dau mărturie autorii Noului Testament.<sup>13</sup> "Creștinismul este singura religie care afirmă unirea personală între Dumnezeu și om, într-un nucleu divino-uman, prin asumarea firii umane în persoana divină a Fiului".<sup>14</sup>

După cum Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul (In. 1, 3) sau prin Cuvânt (Gn. 1, 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26), oamenii ca purtători ai chipului lui Dumnezeu (Gn. 1, 27) sau ai chipului Cuvântului (Col. 1, 15-16) sunt chemați sau au menirea, la rândul lor, de a crea și ei prin cuvânt; cuvintele lor fiind ziditoare de suflete, adică în

---

<sup>9</sup> Apud Sandu Frunză, *O antropologie mistică*, Ed. Omniscop, Craiova, 1996, p. 48.

<sup>10</sup> Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 184.

<sup>11</sup> Rafail Noica, *op. cit.*, p. 65.

<sup>12</sup> Maria Ivăniș-Frențiu, *op. cit.*, p. 248.

<sup>13</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 62.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 65.

conformitate cu voia dumnezeiască.<sup>15</sup> De aceea "limba omului, scrie Noica, nu e ceva convențional; ea este însăși rostirea de sine a ființei omului și a rânduielilor lui."<sup>16</sup>

Dacă Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu este Hristos, atunci omul prin împreună participarea cu Hristos la tainele divine, devine "loghikos", adică purtător de Hristos, cum spune Sf. Grigorie de Nazianz, adică integrat în dialogul divino-uman, ce se realizează ideal în "Trupul tainic al lui Hristos", care este Biserica. Așadar, Biserica este locul și modul în care se înfăptuiește plener și ideal dialogul divino-uman.<sup>17</sup> Prin urmare, precum Iisus Hristos, Cuvântul cel veșnic, expresia sublimă a Dumnezeului Treimic s-a întrupat făcându-se om, tot așa și cuvintele omului trebuie să fie în orice moment expresia deplină a Cuvântului întrupat. Adevărata valoare a cuvântului o descoperim în rugăciune, prin care intrăm în legătură cu Dumnezeu.<sup>18</sup>

Întreaga activitate a omului, începând de la gând, trecând în cuvânt și ajungând la faptă, trebuie să fie "o rugăciune continuă, o adâncire în taina lucrurilor, a persoanelor, o menținere în legătură cu Dumnezeu..., o creștere a noastră prin toate acestea. În felul acesta, persoanele și lucrurile ca și cuvintele ne devin căi spre taina legăturii lui Dumnezeu cu noi și cu toate și, în același timp, căi ale urcușului nostru duhovnicesc spre El. Fiecare din noi atrăgând altora atenția asupra cuvintelor lui Dumnezeu în acest înțeles, prin cuvintele noastre, îi conducem pe ceilalți spre taina existenței lor și pe calea creșterii lor duhovnicești spre Dumnezeu".<sup>19</sup>

## 2. Dinamica secularizării, o realitate sumbră a lumii contemporane

Menirea omului este de a fi veșnic. Dumnezeu ne-a făcut ca să-i fim parteneri ai existenței eterne, imprimându-ne această dimensiune în structura noastră ființială. Omul, însă, prin neștiința, neglijența și fascinația față de tentațiile trecătoare ale lumii - vitalismul, senzualitatea, erotismul și individualismul exacerbant - a devenit prizonierul sau sclavul acestor forțe iraționale. Omul modern și contemporan, adesea s-a înțelenit și împotmolit în preocupările exclusiviste ale veacului (saeculum, -i), izolându-se și închizându-se în carapacea biologicului și materialității, amputându-și legăturile cu transcendentul, cu valorile și dimensiunea sa eternă, cu Dumnezeu.<sup>20</sup>

Omul împătimit, în ființa lui, n-are loc pentru Dumnezeu pentru că și-a idolatrizat și zeificat propriile interese și poftă. "Când te lași pradă patimii trupești, înalți templu unui idol și-l părăsești pe Dumnezeu cel adevărat pentru niște divinități

---

<sup>15</sup> Maria Ivăniș-Frențiu, *op. cit.*, p. 250.

<sup>16</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987, p. 53.

<sup>17</sup> Apud Tomas Spidlik ..., *op. cit.*, p. 190.

<sup>18</sup> Maria Ivăniș-Frențiu, *op. cit.*, p. 171.

<sup>19</sup> Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 409.

<sup>20</sup> Ierom. Rafail Noica, *op. cit.*, p. 63.

diavolești".<sup>21</sup> "Cine se predă voluptății, zice părintele Stăniloae, nu e pur, nu e disponibil în mod integral pentru Dumnezeu, nu e în stare de luciditate spirituală și de responsabilitate în fața lui Dumnezeu..., nu-L poate primi pe Dumnezeu ca persoană pentru a-și afla în El personalizarea deplină."<sup>22</sup>

Omul modern și contemporan "a transferat centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om", se simte autonom față de Divinitate, fiind adesea chiar irascibil față de mesajul divin, considerând voința lui Dumnezeu ca pe "un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți".

Consecințele divorțului omului modern și contemporan de Dumnezeu sunt deja alarmante și ele pot deveni catastrofale sau fatale. Unul dintre semnele îndepărtării omului de Dumnezeu este pierderea simțului moral. Acest om nu mai are respect față de sine, cu atât mai puțin față de semenii săi și față de natura înconjurătoare. El nu simte vibrând și nu poate cunoaște prețul vieții pentru că l-a extirpat din adâncul ființei sale. Efectele desacralizării sau secularizării duc la pierderea caracterului sacru al omului și la coborârea lui la nivelul animalelor și chiar sub acesta. El reduce lumea la o simplă mașină menită să-i satisfacă interesele meschine și plăcerile și pe care consideră că trebuie să o exploateze la maximum. Vidul spiritual pe care-l produce prin această direcționare unilaterală încearcă să-l compenseze prin consumul de droguri, prin exploziile de violență, într-un cuvânt, prin fascinația vitalismului neo-păgân.<sup>23</sup>

În cultura și civilizația contemporană, omul autonom își devine singurul izvor și ideal. "Descentralizarea culturii moderne, adică ruperea ei de centrul spiritual religios, înseamnă fărâmițarea ei în varietăți individuale."<sup>24</sup> Același lucru îl exprimă filozofia și artele în general. În ansamblul lor, toate sistemele culturale "dau impresia unui haos și a unei amare zădărnicii, care e soarta inteligenței autonome." Toate fenomenele decadente din creațiile moderne "sunt expresii ale omului de azi, desfăcut de legăturile cu transcendentul, uitându-și destinul de dincolo de lume, care-i deschide o perspectivă spirituală magnifică pentru înseși creațiile lui, pipernicindu-se astfel ca într-o carceră în condițiile de timp și de spațiu terestru".<sup>25</sup> Culturile contemporane, în loc să fie mijloace de edificare și înnobilare ale umanului sunt în majoritatea lor destabilizatoare și distrugătoare ale acestuia. Prin intermediul lor omenirea de azi "este direct și în mod constant expusă la cultura morții".<sup>26</sup> Și cultura fiind ceea ce cultivăm, în realitate cultivând păcatul și destrăbălarea avem parte de "o

---

<sup>21</sup> Jean Delumeau, *Frica în Occident*, vol. 2, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 217.

<sup>22</sup> Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. I.B.M. al B.O.R., Buc. 1978, p. 84-85.

<sup>23</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., 1993, p. 52.

<sup>24</sup> Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, 1996, p. 82.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>26</sup> Pr. conf. dr. Mihai Hincinschi, Univ. "1 Decembrie 1918", Alba Iulia, *Cultura evanghelică*, în vol. "Omul de cultură în fața descreștinării", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 282, 294.

cultură smintită".<sup>27</sup>

Într-o lume "post-creștină", care în mod subconștient sau deliberat s-a desprins sau s-a despărțit de creștinism, cultura și-a pierdut orientarea și centrul, ajungând dezorientată și destructurată, din punct de vedere spiritual și intelectual, năruindu-i-se orice principiu de boltă. Prin urmare, epoca noastră este prin excelență una a necredinței și ca atare, "o epocă a incertitudinii, confuziei și disperării." Adevărata cauză sau rădăcina tragediei omenirii pe care ne eschivăm să o recunoaștem ori o camuflăm este aceea că aceasta l-a părăsit pe Hristos, Cel care i-a imprimat echilibrul, sensul și elanul creator.<sup>28</sup>

### 3. Abandonul, zeflemisirea și agresarea cuvântului

Consecințele nefaste ale secularizării au invadat toate compartimentele vieții și activității umane dar îndeosebi acestea au năpădit asupra celei mai nobile manifestări a omului: cuvântul, vorba, rostirea, comunicarea și implicit comuniunea. Limbajul secularizant captivează la iuțeală spiritul contemporan care, bântuit de șubrezenia morală și îndoiala spirituală, se manifestă fără rezervă, reflectând, de fapt, golul spiritual al zilelor noastre.<sup>29</sup>

Limbajul omului contemporan este agresat prin expresii triviale și coborât la cel mai josnic mod de abordare. Acest vocabular infect, de mahala sau suburban, arată că în societatea contemporană s-a produs o gravă deteriorare a stării morale, având în vedere faptul că vorbele, cuvintele exprimă gândurile și preocupările omului, urmând ca acestea să fie transpuse în fapte. Acest adevăr îl reliefează cât se poate de nostim proverbul românesc: "Pasărea mălai visează", adică ce-i în gând despre aceea se vorbește. În acest sens și Mântuitorul Hristos avertizează că „ceea ce iese din gură spurcă pe om, pentru că ceea ce iese din gură pornește din inimă: gândurile rele, desfrânările, hulele etc.» (Mt. 15, 18-19).

O viață lăuntrică necizelată, dezordonată, împătimită, îl face pe om să se manifeste cu ușurință tot așa și în exterior, prin cuvinte. Vorbirea de rău, ocară, insulta, înjurătura, blasfemia, lăudăroșenia, lingușirea, flecăreala, limbuția, trăncăneala, gluma nesărată, obrăznicia, sfuidarea, mojicia, pornologhia ș.a. nu sunt altceva decât oglinda sufletelor celor ce practică un astfel de limbaj. Ceea ce este îngrijorător este faptul că la nivelul limbii române vorbite remarcăm o frecvență majoră a înjurăturilor, pornologhiei precum și a denaturării sau schimbării sensului spiritual al cuvintelor și expresiilor într-unul demonic. Jargoanele sexuale sau porno au devenit într-o mare măsură publice și ceea ce este grav e că acestea din ce în ce

---

<sup>27</sup> Ierom. Rafail Noica, *op. cit.*, p. 15.

<sup>28</sup> Pr. George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția - Trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, București, 2005, p. 316-318.

<sup>29</sup> Carl F. H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. 1, Ed. Cartea creștină, Oradea, 1994, p. 18.

mai mult sunt însușite de vocabularul curent al copiilor, elevilor și în general al tineretului.<sup>30</sup> “Fenomenul acesta devine îngrijorător mai ales pentru că reflectă o stare de continuă pervertire a omului, care se înstrăinează și își uită menirea sa înaltă.”<sup>31</sup>

După cuvintele folosite în vorbire, omul se definește ca fiind decent, educat, respectabil, cuviincios, ori, dimpotrivă: bădăran, necrescut, mojić, flecăreț, indecent sau lipsit de bunăvoință. De aceea dictonul latin remarcă: “Qualis vir, talis oratio” (Cum e omul așa-i și vorba). În acest sens și Sf. Apostol Pavel scrie: “Toate sunt curate pentru cei curați, iar pentru cei întinați și necredincioși nimic nu este curat, ci li s-a întinat și mintea și cugetul.” (Tit. 1, 15). Pentru aceea, Sf. Scriptură înfierează categoric vorbirea indecentă și recomandă vorbirea calculată, cuviincioasă și decentă: “Pune, Doamne, strajă gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele” (Ps. 140, 3), iar înțeleptul Sirah atenționează: “Cu vorba cea fără de cumpătare nu-ți obișnui gura, că întru aceea este cuvântul păcatului” (Sir. 23, 15). Însuși Mântuitorul accentuează că “din cuvintele tale te poți îndrepta sau din cuvintele tale te poți osândi” (Mt. 12, 37). În acest context invocăm și un cuvânt al marelui dascăl creștin de la sfârșitul secolului II, Clement Alexandrinul, care, parafrazând și actualizând dictonul lui Democrit, că “Vorba este umbra faptei”, zice: “Cuvântul este roada sufletului”.

Înstrăinat și îndepărtat de originea și măreția sa dumnezeiască, cuvântul, în loc să zidească, să înfrățească și să armonizeze colaborarea dintre oameni, în loc să mântuiască, foarte ușor poate tensiona și deteriora relațiile interumane, poate otrăvi, poate ucide (Mt. 5, 22, 37; 15, 18). Prin intermediul cuvintelor decăzute din statutul lor firesc în stadiul subuman de injurii, minciuni, denigrări, calomnii, intrigi, flecăreli sau chiar jurăminte false se comit crime oribile, se încalcă grosolan valorile de bază ale umanității: adevărul, dreptatea și demnitatea umană. Această realitate sumbră o constată și marele lingvist contemporan G. Steiner, care vorbește de o brutalizare și devalorizare a cuvântului în cultura modernă. “Omul creează dar și distruge prin intermediul limbii... Conștiința omenirii a fost pătată și petele ei se păstrează în limbă; limba umană înregistrează și depozitează inumanul”.<sup>32</sup>

Când cuvântul, rostirea, ca mod de exprimare a adevărului și a relațiilor firești interumane deviază și se înstrăinează de menirea lui, acesta devine deșertăciune, “transformă viața în iad..., devine putere a păcatului”.<sup>33</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur spune că “limba noastră este limba lui Hristos, dacă arătăm cuvenita grijă, dacă rostim acele cuvinte pe care le vrea Hristos”, dar atunci când cu ea rostim

---

<sup>30</sup> Maria Ivăniș-Frențiu, *op. cit.*, p. 260-262.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>32</sup> G. Steiner, *După Babel*, Ed. Univers, București, 1983, p. 5-6.

<sup>33</sup> Al. Schemann, *Postul cel Mare*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 37.

blesteme, ocări, înjurături..., “când rostești cuvintele diavolului” vorbești de fapt “limba diavolului”.<sup>34</sup>

Căderea noastră în cuvânt, în rostire, în cuvinte, înstrăinarea, zeflemirea, degradarea, agresarea și mutilarea cuvintelor denotă tocmai înstrăinarea noastră, dezintegrarea sau diluarea umanului, distorsionarea chipului divin în noi, căderea, de fapt, din Cuvânt sau dezîntemeierea noastră, cum ar zice Noica.<sup>35</sup> Chipul lui Dumnezeu în om poate deveni luminat, prin cuvintele de apreciere la adresa Cuvântului (Mc. 15, 39), prin cuvintele de pocăință (Lc. 23, 40-41) și în general prin cuvintele ziditoare (Mt. 7, 24), prin atitudinea noastră de împlinitori ai cuvântului lui Dumnezeu (Mt. 7, 21; Lc. 11, 28). Dimpotrivă, același chip devine întunecat, schimonosit când în noi sălășluiește beznă păcatului, a decadenței, când ne raliem în grupul hulitorilor, calomniatorilor și agresorilor valorilor divine (Lc. 23, 21), exprimate în modul plener și inegalabil prin jertfa răscumpărătoare de pe cruce și prin Învierea lui Iisus din morți.

#### **4. Biserica și Teologia într-un dialog provocator cu lumea seculară**

Marea provocare pe care o întâmpină Biserica și Teologia astăzi nu este ateismul virulent sau instituționalizat, care a marcat cea mai mare parte a secolului XX, ci indiferentismul. Cultura dominantă a lumii de astăzi, mai ales în marile aglomerații urbane, este marcată de scepticismul individual, relativismul moral și indiferența religioasă. Cu toate că cetățenii se bucură de libertatea conștiinței și Biserica se poate manifesta liber și nestânjenită, totuși, din ce în ce mai multă lume afișează o reticență sau chiar o respingere în fața manifestărilor publice ale credinței.<sup>36</sup>

Modernitatea și spiritul secular al vremii, care au devastat statutul moral, cultural și în genere ființial al omului contemporan nu pot fi combătute prin ignorarea lor, dar nici doar prin tatonarea și critica acestor aberații și înfierarea lor la infinit.

Așa după cum în relațiile particulare, mai concret în cele de familie, nu rezolvăm apucăturile și defectele copiilor noștri doar prin condamnarea acestora ci, prin analizarea lor, prin arătarea și explicarea justificată a consecințelor grave ce le pot avea asupra vieții, asupra perspectivei dezvoltării lor, deschizându-le și sensibilizându-le ochii și mintea în fața statutului, responsabilității și destinului lor ființial, la fel același procedeu trebuie să-l aplicăm și în viața socială.

După cum Sfinții Părinți au înțeles să se implice în viața și problemele sociale ale vremii lor, să încreștineze științele și cultura, să mărturisească credința prin

---

<sup>34</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în col. P.S.B., nr. 23, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1994, p. 893.

<sup>35</sup> Constantin Noica, *op. cit.*, p. 93.

<sup>36</sup> Oliver Clement, *Viața din inima morții*, Ed. Padora, Târgoviște, 2001, p. 39; Cardinalul Paul Poupard, *Credință și cultură, la cumpăna dintre milenii*, Ed. Galaxia Gutemberg, Tg. Lăpuș, 2006, p. 190.



sfințenia vieții personale și prin capacitatea de a dialoga apologetic cu științele și provocările epocii, la fel Teologia și Biserica actuală sunt datoare să poarte dialog pertinent cu lumea în mijlocul căreia trebuie să propovăduiască credința adevărată.<sup>37</sup>

Biserica și Teologia contemporană trebuie să-și asume rolul mărturisitor într-o lume decadentă și dezaxată (Mc. 8, 38), să învingă sentimentul rușinii și să escaladeze toate dificultățile ce le întâmpină pentru ca ucenicii lui Hristos să fie prezenți în toate areopagurile sociale și culturale ale vieții prezente.<sup>38</sup>

Teologia mileniului III trebuie să fie o teologie provocatoare a lumii “irațională și golite de sens și nu doar una provocată”.<sup>39</sup> Oare cuvinte ca acestea: “Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins” (Lc. 12, 49) n-au fost provocatoare și nu sunt și pentru zilele noastre? Oare Predica de pe Munte (Mt. cap. 5-7), cuvântarea euharistică (In. cap. 6), rechizitoriul adresat fariseilor și cărturarilor (Mt. cap. 23), precum și alte multe cuvinte și fapte ale Mântuitorului nu au fost o provocare a lumii timpului?

În același timp, Teologia și Biserica trebuie să-și asume responsabilitatea prezenței lor în această lume. “De ce arată astăzi atât de hidos chipul acestei lumi, dacă în mijlocul ei există teologie și teologi, vorbirea despre Dumnezeu, cât și cei chemați să o rostească?”<sup>40</sup> Faptul că sub ochii unei Biserici și Teologii agitate asistăm la învierea păgânismului și la o schimonosire a lumii contemporane este un semnal de alarmă.<sup>41</sup> La fel ca în cazul unei bătălii sau catastrofe devastatoare, soluția nu rămâne doar tânguirea și gesturile de consolare, ci trecerea rapidă și efectivă la măsuri de redresare, de regrupare a forțelor existente, de dotare și repunere în funcțiune a mijloacelor pentru salvagardarea a ceea ce mai este posibil.

### 5. Remedii. Mijloace și strategii de misiune

Astăzi, mai mult ca oricând, Biserica și Teologia au suprema chemare și menire de a-și redescoperi și reevalua funcția lor misionară și în același timp salvatoare a lumii.

În primul rând, Biserica, prin 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. Și în această postură, ea trebuie să fie în primul rând “Lumina lumii” pe care întinericul veacului să nu o cuprindă (In. 1, 5), să fie cetatea model situată pe vârful de munte și slujitorii ei modele vrednice de urmat (Mt. 5, 14-16). Pentru că altfel, nereprezentându-L și neidentificându-se cu Iisus

---

<sup>37</sup> Radu Preda, *Amnezia unui continent. Raportul Biserică-Stat între laicism și relativism*, în vol. “Teologie și Politică”, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 341-344.

<sup>38</sup> Paul Poupard, *op. cit.*, p. 191-192.

<sup>39</sup> Pr. conf. dr. Stelian Tofană, *Teologia mileniului III – o teologie a provocărilor?*, în rev. “O”, nr. 1-2/2003, p. 15.

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> Vasile Damian, *Dărâmarea idolilor*, Ed. Bunavestire, Galați, 2002, p. 125.

Hristos cel autentic, "Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6), cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Cel ce nu poate fi acuzat de păcat (In. 8, 46), Biserica și reprezentanții ei riscă să devină o instituție compromisă, care, în loc să zidească și să mântuiască sufletele, mai mult provoacă sminteală, scandal, debusolare și degringoladă în lume (Mt. 18, 7).

Teologia și Biserica nu pot rămâne la o simplă operare cu niște principii și speculații abstracte ci, trebuie create premisele și condițiile punerii în aplicare a traducerii lor în viață. În acest sens, Diadoh al Foticeii, încă în secolul V, remarca: "Nimic nu e mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu filozofează despre Dumnezeu". Sf. Grigorie de Nazianz, mai înainte, preciza: "Trebuie să fiu eu însumi mai întâi curat, ca să pot curăți pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțeleptesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să pot apropia de el pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să pot sfinți pe alții".<sup>42</sup>

Biserica este expresia comuniunii Sf. Treimi și a Cuvântului întrupat intrat în istorie. Ea este înainte de orice, lumea întrupării Cuvântului, a prelungirii întrupării în istorie.<sup>43</sup> Cu toate că "nu este din lumea aceasta", Biserica are totuși o misiune evidentă și importantă "în această lume", pentru că lumea "zace în rău". În calitatea sa de învățător suprem și coordonator al lumii, Biserica nu poate evita nici neglijă diagnosticele lumii contemporane, ci trebuie să le abordeze și trateze în conformitate cu normele Evangheliei lui Hristos.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> Ea nu poate fi gândită în afară de lume, ea nu poate rămâne numai în sferile cerești, făcând abstracție de cele ce se întâmplă pe pământ, ea trebuie să țină seama de momentul istoric în care se găsește lumea.<sup>46</sup> Biserica sau „creștinismul este în lume, pentru lume, dar nu din lume, ci străin de lume”.<sup>47</sup>

Biserica și Teologia nu pot vorbi despre desăvârșirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului, despre dreptate și echitate, promovând o societate nedreaptă.

---

<sup>42</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre Preoție*, trad. de pr. D. Fecioru, în rev. "B.O.R.", nr. 1-2/1968, p. 151.

<sup>43</sup> Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, p. 119-120.

<sup>44</sup> Pr. George Florovski, *op. cit.*, p. 397-398.

<sup>45</sup> Pr. prof. Corneliu Sârbu, *Biserica în contemporaneitate*, în rev. "O", nr. 4/1975, p. 707.

<sup>46</sup> Mitrop. Nicolae Nicodim, *Morala socială și progresul social*, în vol. "Studii de Teologie Morală", Sibiu, 1969, p. 154.

<sup>47</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București 1999, p. 61.

Trebuie să fim în primul rând mărturisitorii lui Dumnezeu cel drept într-o societate dreaptă. Să nu uităm că religia este legătura omului cu Dumnezeu, revelația Cuvântului dumnezeiesc. De aceea, ea nu trebuie să se substituie nici politicii, nici sociologiei, nici doctrinelor economice. Ea are domeniul său propriu și destul de vast, ca teologie a slujirii. Desigur, ea nu poate neglija niciunul din compartimentele activității umane, dar nu se poate confunda cu unul sau altul din acestea.<sup>48</sup>

Biserica și Teologia trebuie să aibă în vedere, în primul rând, slujirea lumii, nu acapararea puterii, nu conducerea societății, ci transformarea ei, însănătoșirea ei, prin slujirea cu smerenie, cu onestitate și conștiinciozitate.<sup>49</sup> Biserica trebuie să conștientizeze necesitatea stringentă a reconsiderării și repunerii în practică a “teologiei faptelor”, promovată îndeosebi de Sf. Irineu și Sf. Grigorie, ca fiind singura teologie ortodoxă sănătoasă, ea fiind de sorginte biblică și patristică, fiind, în același timp, în conformitate cu “cugetul Bisericii”. De asemenea, ea corespunde întru totul cu menirea Bisericii și este în conformitate cu exigențele ce le invocă vremurile problematice pe care le parcurge omenirea și Biserica.<sup>50</sup>

Lumea în care trăiește și activează Biserica trebuie conștientizată că înafara Bisericii omenirea își iese din firească, că ea se dezzechilibrează și dezintegrează sub toate aspectele, începând de la cel moral și spiritual, că viața creștină sau în Biserică nu este nimic mai mult decât firea omului...<sup>51</sup> Prin mesajul și slujirea ei, Biserica trebuie să impregneze în conștiința lumii sublimitatea și autoritatea ei divină, convingerea că fără această autoritate și promovarea valorilor ei, întregul edificiu uman stă sub semnul prăbușirii sau nimicirii.<sup>52</sup>

Biserica și Teologia contemporană, în primul rând trebuie să-și restabilească și refacă imaginea șifonată în fața lumii de azi, să-și reevalueze autoritatea divino-umană prin viața și trăirea sfințeniei autentice creștine. Mântuitorul, în rugăciunea arhierescă, accentuează această dimensiune a sfințeniei în viața și activitatea Sf. Apostoli, implicit a Bisericii Sale: “Sfințește-i pe întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul” (In. 17, 17-18). Roadele sfințeniei sunt unitatea, pacea, intercomuniunea, care izvorăsc din iubire, pentru ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (In. 17, 26).

Biserica trebuie să-și consolideze forțele pentru a întreprinde o autoevaluare și purificare interioară, pentru a extirpa și elimina factorii destabilizatori și compromițători ai acestui organism divino-uman, să-i redea demnitatea și autoritatea

---

<sup>48</sup> Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 314.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>50</sup> Pr. George Florovski, *op. cit.*, p. 430.

<sup>51</sup> Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, p. 41.

<sup>52</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1997, p. 36; Hr. Andruș, *Simbolica*, Ed. Centrului mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 108, 111.

de “stâlp și temelie a adevărului” (I Tim. 3, 15). Numai astfel lucrarea ei misionară de reîncreștinare a lumii va fi eficientă, va da roade vrednice de pocăință.

Avem în țară atâtea seminarii, facultăți de teologie, cu o serie de specializări, se predă religia în școli. Biserica este prezentă în armată, în spitale, în asistența socială și atâtea alte organisme sociale. S-au construit și se construiesc un număr mare de biserici, schituri, mănăstiri și așezăminte creștine filantropice. Toate acestea sunt realizări minunate, firești și necesare pentru un popor creștin. Dar dacă în toate aceste locuri nu vom avea lucrători vrednici încât cuvintele și faptele lor “să lumineze” (Mt. 5, 16) s-ar putea ca toate acestea să fie prilej de poticnire (Mt. 18, 7) și de blasfemie a numelui și cuvântului lui Dumnezeu, din pricina întunericii și a neajunsurilor creștinilor (Rm. 2, 17-24). Degeaba avem profesori de religie în toate școlile și în licee, dacă aceștia se transformă în simpli profesioniști, uitând că au, în primul rând, o misiune din partea Bisericii de a insufla în tinerii noștri sentimentul autentic al credinței și dragostei pentru Dumnezeu, pentru Biserică și valorile creștine. Și, din păcate, avem școli unde ora de religie este nedorită, greoaie, împovărătoare sau chiar respingătoare pentru școlari sau chiar profesor, prin lipsa de tact pedagogic și creștin. La fel, bisericile noastre, multe adevărate catedrale, ar putea deveni peste decenii, Doamne ferește, ca-n Apus, goale, incapabile de a se întreține și nevoite să-și schimbe destinația și funcția lor sacră, într-una profană. Dacă nu vom avea păstori vrednici, pătrunși de duhul autentic al Ortodoxiei, riscăm ca năpasta desacralizării și descreștinării galopante să ne pască și pe noi.

De aceea, Biserica și Teologia, prin reprezentanții ei legitimi și competenți, au înalta responsabilitate și chemare de a proceda la o autentică analiză a stărilor de fapt și pe baza unor temeinice concluzii și evaluări a stabili mijloace și strategii concrete și eficiente pentru a asigura și garanta accesul la credință și mântuire a omenirii de mâine.

Obiectivele și perspectivele prioritare și apoi pe durată medie și lungă trebuie elaborate cu strategii solide în domeniul pastorației personale și sociale. Nu-i permis ca o țară eminentemente creștină să aibă o populație în descreștere și să fie bântuită de atâtea traumatisme sociale. O strategie foarte competent elaborată e necesară cu privire la familie, care a intrat într-un grav proces de descompunere și este subminată și amenințată de fel și fel de racile ale lumii de azi. Trebuie ținut cont că Biserica se extinde în timp și spațiu, în primul rând, prin familia creștină.<sup>53</sup>

Relația cu mass media și încreștinarea acesteia, abordarea și reîncreștinarea culturii, problema demografică, ecologia, pastorația timpului liber, pastorația turismului și alte probleme sociale sunt tot atâtea provocări din partea lumii contemporane pentru Biserică și Teologia pastorală,<sup>54</sup> dar însuși Biserica trebuie să se

---

<sup>53</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 307.

<sup>54</sup> Cardinalul Paul Poupard, *op. cit.*, p. 189-195.

implice și să provoace omenirea actuală în confruntările și problemele care o asaltează. Pentru aceasta, Biserica trebuie să se prezinte ca o instituție solidă, să-și decline competențele și autoritatea ei la maximum, fiind în permanență racordată pe verticală la dimensiunea ei eternă, ca revelatoare și împlinătoare a Cuvântului întrupat, precum și prezentă pe orizontală la nevoile și preocupările lumii, pentru a-și rezolva menirea ei de înnobilare și salvare a lumii, pentru direcționarea și descoperirea dimensiunii eterne a acesteia.

În acest sens ea trebuie să găsească modalitatea optimă de a oferi omenirii contemporane, ahtiată unilateral după valorile materiale, hrana Cuvântului revelat, conform aserțiunii hristice că “nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu (Mt. 4, 4).

### BIBLIOGRAFIE

1. **ANDRUȚOS Hr.**, *Simbolica*, Ed. Centrului mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.
2. **BRIA Ion**, pr. prof., *Credința pe care o mărturisim*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1987.
3. **IDEM**, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București 1999.
4. **CLEMENT Olivier**, *Viața din inima morții*, Ed. Pandora, Tîrgoviște, 2001.
5. **CODRESCU Răzvan**, *Recurs la ortodoxie*, Ed. Christiana, București, 2002.
6. **CRAINIC Nichifor**, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, 1996.
7. **DANION Vasile**, *Dărâmarea idolilor*, Ed. Bunavestire, Galați, 2002.
8. **DUCAT Phillipe**, *Limbajul*, în vol. "Omul - sinteze filozofice", Ed. Antet, Oradea, 1999.
9. **FLOROVSKI George**, pr., *BISERICA, SCRIPTURA, TRADIȚIA - Trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, București, 2005.
10. **FRUNZĂ Sandu**, *O antropologie mistică*, Ed. Omniscope, Craiova, 1996.
11. **HIMCINSCHI Mihai**, pr. conf. dr., *Cultura evanghelică*, în vol. "Omul de cultură în fața descreștinării", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.
12. **HENRY F.H. Carl**, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. I, Ed. Cartea creștină, Oradea, 1994.
13. **IOAN GURĂ DE AUR**, Sfântul, *Omilii la Matei*, în col. P.S.B., nr. 23, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1994.
14. **IDEM**, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1997.
15. **IVANIȘ-FREȚIU Maria**, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001.
16. **LEAKEY Richard**, *Originea omului*, Ed. Humanitas, 1995.
17. **MIHOC Vasile**, pr. prof. dr., *Sfânta Evanghelie de la Ioan, introducere și comentariu*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu, 2003.
18. **MORRIS M. Henry**, *Bazele biblice ale științei moderne*, Societatea Misionară Română, Weaton Illinois, USA, 1993.
19. **NOICA Constantin**, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987.
20. **NOICA Rafail**, ieromonah, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.
21. **PLĂMĂDEALĂ Antonie**, *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, 1984.

22. **POPESCU Dumitru**, pr. prof. dr., *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1993.
23. **POUPARD Paul**, cardinal, *Credință și cultură: la cumpăna dintre milenii*, trad. de Cristian Soimușan și Cornelia Cistelean, Ed. Galaxia Gutemberg, Tg. Lăpuș, 2006.
24. **PREDA Radu**, *Amnezia unui continent. Raportul Biserică-Stat între laicism și relativism*, în vol. "Teologie și Politică", Ed. Anastasia, București, 2004.
25. **SCHMEMANN Al.**, *Postul cel Mare*, Ed. Univers Enciclopedic, București 1995.
26. **SPIDLIK Tomas și RUPNIK Marco Ivan**, *Teologie pastorală: pornind de la frumusețe*, Ed. Galaxia Gutemberg, Tg. Lăpuș, 2007.
27. **STĂNILOAE Dumitru**, pr. prof. dr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1978.
28. **IDEM**, *Spiritualitate și comunicare în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986.
29. **TOFANĂ Stelian**, pr. conf. dr. *Teologia Mileniului III - o teologie a provocărilor?*, în rev. "O", nr. 1-2/2003.
30. **WHITE Joe și COMNINELLIS Nicholas**, *Demisia lui Darwin*, Ed. Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005.

## SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN PREOCUPAREA LUI ORIGEN

Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială,  
Universitatea de Nord Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

**Origen** was the first Christian writer and we know for a fact that he was born Christian. He was the most important Greek Christian **interpreter** and the first who proved the need of Hebrew knowledge in the study of theology. **Origen** was a leading personality during his life time even for his enemies. He was the founder of the Christian theology, master of the nations promoted by the Apostle of the nations, who used philosophy to discover Elina on Christ. He was an apologist (proving that Christianity is not inferior to philosophy). **Origen** was the first person who studied the **Scripture** in a systematic way, and the first Christian who managed to fascinate the intellectual elite of his time, and yet he was a heretic after death.

**Origen** was the first biblist. In all his researches **Origen** used the texts of the **Scripture** in an authentic and ingenious way that bears no comparison. The **Bible** was the field for his fight against Christianity (as it is nowadays as well), and **Origen** fought with the sword of faith and the shield of tradition leading the church from the first line. There were times of war and the army of the church was in its beginnings and was not very well organized. Yet, having **Origen** to lead it, the Church won. **Origen** realized that the strength of the Church can be achieved by defending, explaining and enhancing the **Bible**, the most important source of Christian faith.

The **Bible** is a Divine-human work, and the **interpreter** must use both his spiritual and intellectual qualities. The **interpretation** of the **Scripture** was for **Origen** the highest and most difficult mission of mankind because this way the human being is in direct communication with divinity. The accomplishment of the **Bible** message is the fruit. The result of reading, understanding and **interpreting** the **Scripture** is the last stage, the highest achievable level.

---

<sup>1</sup> **Eusebiu BORCA**, titular pe disciplina Studiului Vechiului Testament și Ebraica în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, în calitate de *asistent universitar drd*, începând din anul 2006; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12; tel: 0744258476; E-mail: [beusebiu@yahoo.com](mailto:beusebiu@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

**Origen's** philosophy was "ortopraxia". Those who defy Christianity often dispraise the **Bible** and don't acknowledge its revelation, unity and authority. If **Bible** collapsed, many Christians would loose their minds and choose the wrong way, as the **Bible** is the core of Orthodoxy, the main authority and the indispensable reference point that grounds the doctrine.

### Preliminarii<sup>2</sup>

"Origen a fost un duh fierbinte, care s-a mistuit atât prin vorbe, cât și prin fapte de dorul asemănării noastre cu Dumnezeu" (Hans Urs von Balthasar)<sup>3</sup>

A vorbi (a scrie) despre Origen, despre activitatea lui didactică, științifică și misionară și despre opera lui biblică necesită o muncă foarte dificilă. "Cine ar încerca să prezinte în scris toate amănuntele vieții acestui om, ar avea multe de spus și, dacă ar sta să le istorisească pe toate ar trebui să scrie o carte întregă".<sup>4</sup>

Producția literară a lui Origen este imensă. În primele veacuri creștine nu întâlnim nici un scriitor care în această privință ar putea să-l egaleze, nicidecum să-l întrecă. Scrierile origeniste<sup>5</sup> au fost prea multe, prea variate pentru a se consemna numărul lor exact, cifra lor nu poate fi socotită de nimeni ca exagerată (Epifaniu numără până la 6000 de scrieri, Fericitul Ieronim spune că ar fi imposibil să se citească de cineva tot ceea ce Origen a scris) deoarece alexandrinul a dus o viață plină de mișcare (Fericitul Ieronim ne spune că Origen a susținut nu mai puțin de o mie de omilii în diferitele biserici pe care le-a vizitat în decursul vieții) și bogată activitate literară<sup>6</sup>.

Origen a fost o personalitate remarcabilă a vremii sale, care a ridicat considerabil prestigiul creștinismului în fața păgânismului, a reprezentanților de seamă ai acestuia, în fața ereticilor și a credincioșilor Bisericii. Această personalitate una în ea trei elemente la potență maximă: credință, muncă și geniu; trei torțe care ridică pe om pe culmi neobișnuite, dându-i putință să creeze profiluri spirituale rare.

---

<sup>2</sup> Inițial lucrarea a fost gândită în trei capitole: I. "Viața și Opera lui Origen", II. "Despre Sfânta Scriptură", III. "Origen și Sfânta Scriptură", dar complexitatea subiectului a făcut ca ea să fie susținută în forma actuală.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Teodor Bodogae, "Studiu Introductiv", în P.S.B., nr. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag. 6

<sup>4</sup> așa își deschide lucrarea sa despre Origen marele istoric Eusebiu de Cezareea ("Istoria Bisericească", cartea a VI-a, II,1), și la fel o face și Pr. Prof. Teodor Bodogae, ("Studiu introductiv. Origen. Scurtă privire asupra vieții și operei sale", în colecția P.S.B. 6, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag.5) citându-l pe părintele istoriei bisericești.

<sup>5</sup> Pr. Dr. Ioan Chirilă propune termenul de "scrieri origeniene" pentru a evita termenul "scrieri origeniste", nume care are deja o consacrare data, aceea de scrieri eretice realizate de Origen, vezi "Origen-contemporanul nostru", prefață la George Celsie, "Gândirea creștin- filosofică a lui Origen în <<De Principiis>> și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea", Ed. Limes, Cluj, 2002, pag. 5

<sup>6</sup> I. N. Lungulescu, "Școala Alexandrină în Lumina Operelor lui Pantem, Clement și Origen", Tipografia și Legătoria de Cărți "Matei Basarab", Râmnicu Vâlcea, 1930, pag. 84



Origen a îmbinat practic aceste trei forțe, aplicându-le sufletului său și bogatului material adunat prin lectură, meditații, discuții, controversate, călătorii. Geniul său, care nu e numai de natură rațională, ci și spirituală, își impune pecetea nu numai pe realizări practice pozitive, sau pe elaborări științifice cu valoare permanentă, ci și pe fapte<sup>7</sup>.

Origen a fost probabil primul scriitor creștin despre care știm cu siguranță că provine din mediul creștin, fiind născut creștin și primind o educație creștină. Creștinismul fiind “casa” sa natală și nevenind în Biserică din afară, n-a fost nevoit să caute, ci credința creștină a fost pentru el un fapt dat, un dar, centrul adevărului său, de la care pornește în toate demersurile sale<sup>8</sup>.

Origen este, fără îndoială, cel mai genial exeget de limbă greacă. Câtă bogăție spirituală există în interpretarea sa, ce neostenită dorință de a-l “prinde” pe Hristos peste tot în Scriptură, ce pasiune uriașă îl mâna spre întâlnirea cu Hristos! Cuvântul său e hrană spirituală, pentru că e mereu în slujba cuvântului dumnezeiesc (Jean-Noel Guinot)<sup>9</sup>.

Origen a abordat toate problemele majore ale credinței, filosofiei, culturii, ale istoriei și ale vieții umane în general. Dacă s-ar fi păstrat în întregime opera sa, ea ar fi constituit o enciclopedie prețioasă pentru cunoașterea veacului său, veac de mari adânciri și sinteze. Origen n-a evitat nici una din problemele care l-au confruntat și și-a dat osteneala să le soluționeze în spiritul Sfintei Scripturi și al Tradiției Bisericii, fără să reușească totdeauna<sup>10</sup>.

Operele lui Origen au constituit unul din capitolele cele mai glorioase ale istoriei Bisericii primare, precum și ale vieții sale personale. Ele au atins sau au tratat aproape toate problemele spiritului omenesc din vremea sa, având ca pilon central credința religioasă bazată în special pe Logosul Iisus Hristos. Nu ne putem face o idee exactă de valoarea intrinsecă a acestor lucrări, pentru că imensa lor majoritate s-a pierdut. Admiratorii lui vechi îl proslăveau și pentru cantitatea și pentru calitatea acestor cărți. Păgânii înșiși se asociau, uneori, acestui elogiu. Unele din operele sale i-au adus însă lui Origen și necazuri. În lucrarea “Despre Principii” se află majoritatea erorilor sale dogmatice. Cu toate acestea, operele lui Origen, atâtea câte ni s-au păstrat, se impun prin câteva trăsături care merită să fie expuse. Mai întâi, ele cuprind un foarte bogat și variat material teologic, filosofic și istoric, cu care s-ar putea reconstrui o bună parte a aspectelor spiritualității secolului III-lea. În al doilea rând, cercetând operele, se poate surprinde procesul de formare al unei discipline spirituale a lumii vechi: teologia creștină, o teologie cu goluri, cu impurități, cu greșeli, dar o

---

<sup>7</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, “Eusebiu al Cesareei și Ieronim despre Origen”, în S.T., 9-10/60, pag. 624

<sup>8</sup> Hans von Campenhausen, “The Fathers of The Greek Church”, Adam & Charles Black, London, pag. 38

<sup>9</sup> Apud Cristian Bădiliță, “Pe viu despre Părinții Bisericii”, Ed. Humanitas, Buc., 2003, pag. 185

<sup>10</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, “Patrologie”, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1985, pag. 314

disciplină nouă, cu un caracter serios, care dă fizionomie și individualitate proprie cugetării despre Dumnezeu, în lupta cu orientările eretice și păgâne din sec. al III-lea. În al treilea rând, materialul folosit de Origen pentru teologie nu e, în întregime și suficient digerat<sup>11</sup>.

Origen a adus importante servicii Bisericii primare în procesul Ei de “învățare a neamurilor” (conform poruncii Mântuitorului, vezi Mt. 28.19) și în special în procesul de dovedire că creștinismul nu este inferior filozofiei păgâne ci o învățătură divină, adevărată, care poate fi analizată după toate exigențele științifice. Origen a fost primul creștin care a reușit să atragă elita intelectuală a vremii sale, stârnind atenția asupra învățăturilor creștine de așa manieră încât i-a făcut, chiar și de inamicii creștinismului să-și ia notițe<sup>12</sup>.

Specialitatea activității religioase a lui Origen a fost pe tărâmul biblic, încât marea majoritate a operelor lui conservate se ocupă de comentarea Sfintei Scripturi, iar extinderea lor trebuie să fi fost încă și mai mare față de celelalte opere dacă s-ar fi păstrat toate.

Încă de la început Origen își dă seama că pentru a apăra credința într-un mod științific, în fața celor ce o considerau un mit și un fals, trebuie să aducă Biblia în prim plan. Înainte de a păși pe terenul de luptă împotriva dușmanilor creștinismului și de-a începe opera lui exegetică, Origen avea nevoie de-a defini hotărât care e concepția ce trebuie să o avem despre Sfintele Cărți. Biblia formează izvorul întregii credințe creștine și totodată motivul de dispută cu toți dușmanii creștinismului. Origen era convins că prima datorie a oricărui interpret este de a-și face o idee clară despre Sfânta Scriptură, înainte de a-și fixa o metodă de interpretare<sup>13</sup>.

Iată de ce considerăm de importanță majoră cunoașterea concepției lui Origen despre Sfânta Scriptură. Nu este altceva decât o reînțoarcere la izvoarele interpretării Sfintei Scripturi. Origen, alături de Sfinții Părinți, Părinții Apostolici și Sfinții Apostoli sunt cei mai în măsură să ne deslușească tainele Scripturii.

### **1. Origen - cititor și admirator al Sfintei Scripturi**

Citirea Sfintei Scripturi este de mare ajutor și dă putere, chiar dacă înțelegerea noastră nu-i lucrătoare: “... duhul meu se roagă, dar mintea mea e neroditoare” (1Cor. XIV,14). Chiar dacă mintea nu-i roditoare, puterile lucrătoare din sufletul nostru, puterea de înțelegere și tot ce este în noi, află în Sfintele Scripturi o anumită hrană duhovnicească, o hrană care face să crească puterea lucrătoare în noi. Chiar și puterile răului sunt parcă atrase și biruite de cuvintele dumnezeiești și, odată

---

<sup>11</sup> ibidem, pag. 343

<sup>12</sup> Hans von Campenhausen, op. cit., pag. 40

<sup>13</sup> Haralambie Roventă, “Interpretarea Scripturii după Origen”, Tipografia “Cozia” a Sf. Episcopii a Râmnicului Nouului Severin, Râmnicul Vâlcei, 1929, pag. 20

învinse, se domolesc. Dacă cineva a văzut cum sunt adormite prin încântare viperele sau alte sălbăticiuni veninoase, n-are decât să ia această pildă din Scriptură: când citește din ea fără s-o priceapă, cititorul să nu se descurajeze și să-și piardă cumpătul<sup>14</sup>.

La fel s-a întâmplat și cu Origen, care din fragedă pruncie se îndeletnicia cu cititul Bibliei, dar bineînțeles că nu înțelegea sensurile depline, ascunse ale cuvintelor Sfinte, dar cu timpul, îmbinând cititul cu rugăciunea, mintea se deschide și lasă Duhului Sfânt posibilitatea de a lumina ochii trupești. Origen zice: să nu ne pierdem nădejdea când auzim Scripturile pe care nu le înțelegem, ci să ne fie nouă după credința noastră (după cum ne îndeamnă Însuși Mântuitorul, vezi Mt. IX,29). Sfânta Scriptură folosește trupului, chiar dacă mintea n-a cules din Scripturi toate roadele după o singură și întâmplătoare lectură! Adeseori, ce ne este de folos, și ce căutăm în urma lecturării Bibliei, vine fără s-o simțim. Origen aseamănă Sfânta Scriptură cu o farmacie, cu un medicament; când ni se recomandă un leac pentru vreo boală, îl luăm imediat, dar nu simțim o ameliorare imediată, dar după o zi sau două, când medicamentul este asimilat, simțim rezultatele. Citirea Sfintei Scripturi farmecă și atrage puterile din noi, hrănind pe cele bune și nimicind pe cele rele<sup>15</sup>.

La citirea cuvintelor biblice se resimte o înălțare sufletească (εὐθουσιασμός)<sup>16</sup>.

Origen recomandă lecturarea Sfintei Scripturi cu multă atenție, pentru a-i descoperi sensurile ascunse. Nu este însă destul a bate la ușă și apoi a cerceta. E foarte necesară, apoi, și rugăciunea caldă pentru a cugeta cele dumnezeiești. Mântuitorul n-a zis numai: “Bateți și vi se va deschide”, ci și: “Cercetați și veți găsi” și “Cereți și vi se va da” (Mt. VII,7-8).

Între Origen și Sfânta Scriptură există o strânsă legătură. Încă de mic, Origen se simte atras de mesajul Bibliei încât citirea ei nu-i provoacă oboseală și plictis ci această îndeletnicire i se pare o joacă, o plăcere. Putem spune chiar că pruncul Origen se “hrănea” din Cuvântul Sfânt. Chiar din timpul vieții tatălui său, martirul Leonida, Origen arăta o deosebită măiestrie în mânuirea Sfintei Scripturi.

Studiul Sfintei Scripturi juca un rol foarte important în programul lui Origen, care avea atâta instruire și memorie, încât putea să recite pe din afară, în chip exact, versete din Scriptură. Mai târziu, a învățat și limba ebraică, pentru a putea citi în original Vechiul Testament, fiind primul scriitor creștin care introduce ebraica în studiul teologic.

Origen pune la baza și ca temelie a înțelepciunii sale preceptele dumnezeiești, dogmele divine și morala creștină. Cititul Bibliei la Origen era însoțit de credință, o

---

<sup>14</sup> Origen, “Filocalia”, în col. P.S.B., nr. 7, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1982, pag. 352-353 (XII,1-2)

<sup>15</sup> ibidem, pag. 353 (XII,2)

<sup>16</sup> Pr. Prof. Teodor Bodogae, nota 1326 la “Despre Principii”..., pag. 267 (IV,1,VI)

credință că cele scrise în Cartea Sfântă sunt Cuvintele lui Dumnezeu, un mesaj inspirat, lipsit de greșeli.

Toate cuvintele Scripturii sunt din plinătatea lui Dumnezeu, de aceea ele insuflă celor ce au ochi ca să vadă lucrurile plinătății, celor ce au urechi ca să audă cuvintele plinătății, ca și celor ce au simțul de a mirosi buna mireasmă. Dacă vreodată, citind Scriptura, te poticnești de vreo idee care este pricină de sminteală și piatră de poticnire, vinovat ești tu. Crede numai și vei găsi mult folos sfânt sub “piatra de poticnire”<sup>17</sup>.

Credința trebuie să fie secondată de rugăciune atunci când dorim să fim pregătiți pentru citirea Cuvintelor Sfinte. Dar Origen atrage atenția că, pentru înțelegerea Scripturii revelate, trebuie să depunem și un alt efort: cunoașterea textului inspirat ca text scris. De la premisa evidentă tuturor (interpretarea unei scrieri înseamnă, înainte de toate, familiarizarea cu acea scriere) până la axioma credinciosului (textul revelat, esențial, trebuie cunoscut dacă dorești să înțelegi voința divinității) totul obligă la atenta citire, recitare a Scripturilor. După ce făcut-o el, Origen îndeamnă la citirea Scripturilor, ba mai mult ajunge să roage pe cei ce-i ascultau omiliile sale să o citească, aspect necesar pentru a o putea înțelege cu adevărat<sup>18</sup>.

Deci preocuparea principală a tinereții cât și a întregii vieți a lui Origen a fost lectura Scripturii, în al cărei dor trebuie căutat cu bunăcuviință și cu multă credință înțelesul curat al cuvintelor Sfinte, care după mulți oameni pare ascuns<sup>19</sup>.

## **2. Origen – despre interpretul și interpretarea Sfintei Scripturi**

Cititul Scripturii pentru Origen nu era o îndeletnicire care rămânea fără rezultat. În urma lecturării în sufletul tânărului Origen, sămânța Logosului germina, era lucrătoare, făcându-l să contemple Divinitatea și lucrările Acesteia.

Citirea mesajului Divin, dacă rămâne doar la acest stadiu, și nu produce în interiorul cititorului o emoție, o conștientizare a mesajului, este inutilă și fără rost. Lectura Bibliei este doar primul pas și el trebuie secondat neaparat și de o înțelegere a mesajului cuprins în acest text. Apoi, numai o bună înțelegere a acestui mesaj conduce la posibilitatea unei interpretări fidele și originare a textului.

“Sfânta Scriptură nu se citește ci se studiază”<sup>20</sup>. Iisus Hristos îndemna: “... cercetați Scripturile... că în ele aveți viață veșnică; și ele sunt cele care mărturisesc despre Mine” (In. V,39). Origen s-a conformat acestui îndemn, precum și

---

<sup>17</sup> Origen, “Filocalia”, ..., pag. 327 (II,28)

<sup>18</sup> Adrian Muraru, “Despre o știință uitată”, studiu introductiv la Origen, “Omiliile și adnotări la Exod”, Ed. Polirom, Iași, 2006, pag. 14

<sup>19</sup> Origen, “Filocalia”, ..., pag. 356 (XIII,1)

<sup>20</sup> Mircea Basarab, “Ermineutica Biblică”, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, pag. 19

celui de la 1 Tim. IV,13: "... îndeletnicește-te cu citirea, cu îndemnul, și cu învățarea".

Interpretul trebuie să dovedească multă silință și evlavie și nu trebuie să uite că Scripturile trebuie cercetate ca niște cărți dumnezeiești, acesta fiind cel mai potrivit fel de înțelegere al lor.

În acest sens, Origen arată prin exemplu personal condițiile pe care trebuie să le îndeplinească orice interpret care se încumetă să explice cuvântul dumnezeiesc. După Origen, interpretul trebuie să posede și "cunoștințe umane (filosofice, geometrice, științifice, etc)", acestea fiind "ca un material străin pe care îl putem întrebuița pentru înțelegerea Sfințelor Scripturi, precum aurul Egiptului, deși străin, a putut totuși fi servit de israeliți la candelabrele Templului lui Dumnezeu"<sup>21</sup>.

Interpretul trebuie să aibă "multă atenție (προσοχη) pentru a nu spune sau a crede ceva impios sau grăbit; o credință și o judecată care să placă și lui Dumnezeu (μετα πιστης και Θεο αρεσκουστης προληψεως)"<sup>22</sup>.

În acest sens, înainte de a ne apuca de explicarea unui text biblic este foarte important să ne rugăm și să le cerem și celor pentru care facem explicațiile să se roage, pe de-o parte pentru cel ce urmează să explice și nu în ultimul rând pentru ei, ca Dumnezeu să-i lumineze pentru a înțelege cele expuse. "Ajutați-ne cu rugăciunile voastre, pentru ca cuvântul lui Dumnezeu să ne însoțească și să ne fie călăuză în cele ce vom spune"<sup>23</sup>.

Origen indică cum să se citească Scripturile, în așa fel încât să ducă la înțelegerea mesajului lor. El este de părere că pentru o mai bună înțelegere este nevoie și de aportul științelor profane, demonstrând că toate ramurile de cunoștință umană pot contribui la înțelegerea Bibliei. Apoi îndeamnă la seriozitate în munca ce trebuie întreprinsă cu textul sacru, o atitudine fără de care rezultatul poate fi sever afectat din punct de vedere al corectitudinii mesajului divin.

Origen a preferat să înceapă cu aceste calități pe care trebuie să le aibă un interpret al Sfintei Scripturi, pentru că în concepția lui, acestea sunt baza, temelia solidă și propice pe care se poate "construi" o lectură, o înțelegere și apoi o interpretare corectă și corespunzătoare a mesajului lui Dumnezeu. Aceste calități sunt necesare, dar costuie doar o treaptă a epectazei pe care trebuie să o treacă cel ce încearcă să pătrundă sensurile Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, erudiția și "profesionalismul" nu sunt suficiente, pentru a înțelege o astfel de opera sinergetică și trebuie să ne "activăm" și funcțiile sufletului. Origen consideră că un interpret al Scripturilor are mare nevoie și de altfel de calități decât cele intelectuale și-l

---

<sup>21</sup> Haralambie Roventă, "Interpretarea Scripturii după Origen", Tipografia "Cozia" a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul Vâlci, 1929, pag. 34

<sup>22</sup> ibidem, pag. 34-35

<sup>23</sup> Origen, "Omiliile la cartea Ieșirii", în vol. P.S.B., nr. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag. 55

sfătuiește să se bazeze mai mult pe credința cea adevărată, care este cea a Bisericii celei Una, Adevăratul Trup al lui Hristos.

În fruntea calităților menite să ajute la interpretarea corectă, Origen așează credința, bazându-se și pe cuvintele profetului Isaia (VII,9): "... dar dacă nu credeți, nici că veți fi în stare să înțelegeți".

"Credința și puterea divină se leagă precum chihlimbarul încălzit atrage obiectele. Contactul deci între spiritul divin al Scripturii și între ființa interpretului se face prin dispoziția sufletească a credinței, a unei prejudecăți credincioase și a rugăciunii"<sup>24</sup>.

Încredințarea se face prin intermediul rugăciunii: multe exegeze origeniene se deschid tocmai cu rugămintea lui Origen de a restabili comuniunea cu autorul Scripturii. Rugăciunea, este necesară în descoperirea semnificațiilor scrierii revelate. Doar revelatorul Scripturii ne poate indica semnificația ei: cunoașterea semnificației Bibliei, ca și primirea acesteia, ca text revelat, este dar divin. A cunoaște Scriptura, a o înțelege, este indiciu al apropierii de divinitate. Numai astfel Scrierea divină își împlinește menirea, aceea de a intermedia, autentic, cunoașterea. Rugăciunea mediază înțelegerea adecvată a Scripturii<sup>25</sup>.

Interpretul trebuie să bată și să cerceteze la cele ascunse ale Sfintei Scripturi "(κρυψε και ζητει); dar toate acestea nu ajung: ca să înțelegem cele dumnezeiești, e foarte trebuincioasă și rugăciunea (αναγκαιοτατη γαρ και η περι του νοειν τα Οεια ευχη)". Așadar, o altă condiție a interpretului este și rugăciunea, pentru că legătura între spiritul divin al Scripturii și între ființa sa se face prin dispoziția sufletească a unei prejudecăți credincioase, a rugăciunii<sup>26</sup>.

Nu este necesar doar studiul pentru a învăța literele sacre, ci și să-L implorăm pe Domnul, și să-l rugăm "ziua și noaptea" ca să vină "Mielul din tribul lui Iuda", și El, luând "cartea pecetluită", să binevoiască să ne-o deschidă<sup>27</sup>.

Așadar, exigența fundamentală subînțeleasă de Origen, va fi credința în divinitatea care a revelat aceste Scripturi.

Origen pune astfel prima lege fundamentală a interpretării Scripturii: "Interpretarea ... nu-i un act curat rațional și posibil oricărui cititor, ci e o sarcină complexă care cere pe lângă toate cunoștințele și puterile noastre intelectuale și o câtime de credință"<sup>28</sup>.

Pentru a evita rătălmăcirile și a se bucura de o interpretare completă și corectă, această interpretare trebuie făcută de o persoană cu o pregătire adecvată, "înarmată" atât cu nenumărate calități și cunoștințe intelectuale cât și cu distinse

---

<sup>24</sup> ibidem

<sup>25</sup> ibidem, pag. 14

<sup>26</sup> Haralambie Roventă, op. cit., pag. 35

<sup>27</sup> apud Adrian Muraru, op. cit., pag. 58

<sup>28</sup> Origen, "Omiliile la cartea Ieșirii", în vol. P.S.B., nr. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag. 55

calități morale. Aceste calități (intelectuale și morale) au fost sesizate ca fiind indispensabile interpretului biblic încă din epoca patristică, începând cu Origen<sup>29</sup>, și apoi și de teologia contemporană.

Înțelegerea directă a Scripturii nu-i posibilă dacă Dumnezeu închide ochii minții, iar deplina înțelegere nu-i cu puțință decât începând cu credință desăvârșită în Iisus Hristos. Credința poate fi socotită ca un element subiectiv la interpret, totuși ea e singura care ajută rațiunea și-i garantează o înțelegere obiectivă și desăvârșită a Sfintei Scripturi<sup>30</sup>.

Deci, Origen consideră că interpretarea Scripturii nu depinde numai de factorul intelectual al ființei umane pentru că o interpretare literală și rațională nu ar elucida marile mistere creștine cuprinse în Scriptură. Pe această singură cale a raționalului, creștinismul nu poate fi apărat cu succes împotriva dușmanilor lui. Așadar, în interpretare e nevoie în special de lumina credinței, singura care dezvăluie secretele adânci ale înțeleșului ei.

Origen atenționează asupra rolului major pe care-l joacă smerenia în viața interpretului. Smerenia este o necesitate pentru interpretarea textului sacru, fără ea, exegetul este asemeni unei bărci, care este purtată încoace și încolo de valurile oceanului, fără a oferi siguranța ajungerii la mal<sup>31</sup>.

Deci, înainte de a se apropia de gustarea tainelor biblice e necesar ca exegetul să se smerască ca să poată înțelege adevărata dimensiune a învățăturii revelate. Mândria, împreună cu orgoliul este deșertăciune, câtă vreme smerenia este o atitudine plină de bunăvoință și de evlavie față de Dumnezeu. Sufletul interpretului trebuie să fie o adevărată biserică prin perfecțiunea sa, numai atunci rugăciunea îl va învrednici de-o suflare ajutătoare a Duhului Sfânt<sup>32</sup>.

Teologia contemporană, bazată și pe recomandările lui Origen enumeră calitățile de care trebuie să facă dovadă interpretul Bibliei: cunoașterea limbilor (ebraică, aramaică, greacă) în care s-au scris cărțile Bibliei, cunoașterea izvoarelor textului biblic (codici, manuscrise, traduceri, lecționarii, citate biblice păstrate în diferite lucrări teologice), cunoașterea Arheologiei biblice și a Introducerii în cărțile Sfintei Scripturi, cunoașterea literaturii și a științelor profane (filozofia, istoria

---

<sup>29</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Augustin, Sf. Irineu, Sf. Atanasie cel Mare, Clement Alexandrinul în "Stromata I" subliniază aceeași idee a necesității interpretului de a-și dubla cunoștințele intelectuale cu o viață normată după preceptele creștine, numai astfel fiind capabil să primească harul Sfântului Duh, necesar înțelegerii Sfintei Scripturi

<sup>30</sup> H. Rovența, op. cit., pag. 36

<sup>31</sup> Origen, "Omiliile la Cartea Facerii", în col. P.S.B., vol. 6, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag. 41, (omilia IX,I)

<sup>32</sup> N. Neaga, "Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament", în M.A. 10-12/81, pag. 759.

universală, zoologia, botanica, astronomia, medicina, dialectica, logica, retorica, etc.), precum și cunoașterea vieții Bisericii<sup>33</sup>.

Pe lângă pregătirea intelectuală și viața morală, interpretul are nevoie și se ajutorul lui Dumnezeu, fără de care nu poate înțelege și interpreta textul inspirat. Aceasta este convingerea în Biserică: “Acest om (Origen) a primit de la Dumnezeu cel mai mare dar și partea cea mai bună, din partea cerului, anume pe acela de a înțelege lucrurile lui Dumnezeu, ca și când Dumnezeu i-ar vorbi, și de a fi interpretul lor, de a le explica oamenilor, ca aceștia să le audă și să le înțeleagă”<sup>34</sup>.

Origen își dă repede seama că “pentru a interpreta Sfânta Scriptură în chip drept, trebuie să avem o metodă anumită după care să o citim și să o înțelegem”<sup>35</sup>.

Părintele N. Neaga, citându-l pe H. Roventă, crede că “știința interpretării Sfintei Scripturi reprezentată prin Origen, constituie o culme, nu pentru că am aflat la Origen sistematizate toate normele pentru interpretarea Sfintei Scripturi, ci pentru că Origen avea aptitudini necesare unui exeget de profesiune și o istețime de neegalat în aplicarea principiilor necesare interpretării Sfintei Scripturi. Origen este <<primul mare interpret și critic biblic>>. El este cel dintâi creștin care-și ia sarcina unui studiu al Scripturii în chip sistematic. Exegeza și critica textuală încep principiului lor de la Origen”<sup>36</sup>.

Biblia trebuie citită cu respect, credință, curiozitate, dar în special cu smerenie. Nu putem citi Biblia așa cum citim un ziar, un roman sau o poezie, ci este nevoie de altă cale pentru a explora și a înțelege adâncimea mesajului biblic. Părinții Bisericii au numit calitate teandrică natura proprie a mesajului, ca lucrare deopotrivă a intenției umane și a inspirației dumnezeiești. Abia după ce vom fi înțeles acest principiu, suntem în măsură să citim corect Biblia, așa cum a fost gândită de către înșiși autorii biblici, și nu prin lentila presupuzițiilor noastre arbitrare<sup>37</sup>.

Scriptura nu trebuie citită numai după literă, căci în acest caz se pierde tocmai esențialul ei. Spiritul ei se ascunde sub literă și nu poate fi perceput decât dacă ne înălțăm de la înțelesul literei la înțelesul spiritual.

O altă regulă de interpretare biblică pe care Origen o aminteste este consensul Sfinților Părinți. În acest sens, el pretinde creștinilor să nu se depărteze nicidecum de tradiția bisericească păstrată prin succesiunea apostolică, de sensul anumit și unanim

---

<sup>33</sup> M. Basarab, op. cit. pag. 19-20

<sup>34</sup> Sfântul Grigorie Taumaturgul, “Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen în Cezareea Palestinei la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia, înainte de a pleca acasă”, în col. P.S.B., nr. 10, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1984, pag. 34

<sup>35</sup> H. Roventă, op. cit., pag. 35-36

<sup>36</sup> Nicolae Neaga, “Principii ermeneutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la VT” în M.A., 10-12/81, pag. 757

<sup>37</sup> John Breck, “Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic”, traducerea: Ioana Tămăian, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pag. 15



al unui text: “Să nu se creadă altceva decât ceea ce ni s-a transmis prin tradiția Bisericii lui Dumnezeu... trebuie să păstrăm predania bisericească împărtășită prin succesiune neîntreruptă de la apostoli și păstrată în Biserică până azi, trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiția bisericească și apostolică”<sup>38</sup>.

Meritul lui Origen este cu atât mai mare cu cât a trăit într-o vreme când multe probleme biblice încă nu erau lămurite. Cu toate acestea, a reușit să facă lumină în puținătatea biblică a credincioșilor din primele veacuri ale Bisericii. Prin atitudinea față de Sfânta Scriptură și prin modul cum o încadrează în vasta tematică a operei sale, Origen rămâne o personalitate reprezentativă în tâlcuirea Sfintei Scripturi<sup>39</sup>.

Origen avea toate darurile care se cer unui interpret al Sfintei Scripturi: un studiu pasionat al Ei, o cunoștință enciclopedică ca nimeni altul în epoca lui, o memorie prodigioasă care îi da posibilitatea să se joace în minte cu textele biblice și mai presus de toate el posedă acel simț critic înnăscut care simte finețea atacului dușman și știe cum să-l combată<sup>40</sup>.

Interpretarea Sfintei Scripturi este pentru Origen cea mai înaltă și cea mai grea întreprindere a omului. Acel care cutează să o înțeleagă în sensul ei obiectiv, trebuie să se apropie cu o deosebită grijă, cu multe cunoștințe, și mai presus de toate, cu o sensibilitate specială a inimii și gândului. Interpretarea Sfintei Scripturi nu-i altceva decât punerea interpretului în comunicare directă cu Duhul Sfânt care inspiră litera cărților Sfinte, așadar, datoria interpretului este a intercepta acest spirit din literele cărților. Iată câtă răspundere trebuie să aibă și câtă pregătire i se cere celui ce dorește să pătrundă tainele spirituale ale dumnezeirii, care sunt imprimate în Scriptură<sup>41</sup>.

Origen vorbește de trei interpretări posibile: *κατα γραμμα* (după literă), *κατα την ψυχήν* (după suflet), *κατα το πνευμα* (după duh). El spune că Dumnezeu a dat Scripturii un trup pentru cei dinaintea de noi, un suflet pentru noi și un duh pentru cei ce vor moșteni viața veșnică și care vor ajunge la lucrurile cerești și adevărate ale Legii<sup>42</sup>.

Pentru Origen, în întreaga Scriptură este sugerată o taină: doar cel atent o va descoperi, dar, atenționează că cele scrise nu pot fi ușor explicate.

Interpretarea Sfintei Scripturi după Origen, nu-i posibilă oricărui om și nici oricărui creștin. Interpretul are nevoie de o pregătire deosebită, de un dar care să-l pună în stare de a intercepta spiritul cel ascuns al literei și al cuvintelor. Scriptura deci nu-i un drum larg, deschis oricărui trecător, încât acesta să fie dus pe neașteptate în

---

<sup>38</sup> Origen, “Despre Principii”, în vol. P.S.B., nr. 8, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1982, pag. 37-38

<sup>39</sup> Pr. Prof. Nicolae Neaga, “Origen – tâlcuitor al Sfintei Scripturi”, în *Îndrumător Bisericesc*, 1981, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, pag. 283

<sup>40</sup> H. Roventa, op. cit., pag. 19

<sup>41</sup> *ibidem*, pag. 33

<sup>42</sup> Origen, “Filocalia”,..., pag. 329 (I,3,30)

via, adică în Împărăția lui Dumnezeu. Scriptura e mai degrabă o stavilă și totodată o apărare: stavilă pentru cei din afară ca să nu strice via Domnului, iar apărare pentru cei dinăuntru care pot lucra la adăpostul ei, așa ca via să dea rod bun. Cel ce iese afară de gard, adică de litera Scripturii, a pășit în teritoriul sterp, afară (εξοθεν) de via Domnului<sup>43</sup>.

În prefața lucrării “Despre Începuturi”, Origen anunță o regulă după care trebuie să se ghideze orice interpret: “trebuie să păstrăm predania bisericească împărtășită prin succesiunea neîntreruptă de la apostoli și păstrată în Biserică până azi, căci trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiția bisericească și apostolică”<sup>44</sup>. Aceeași normă o găsim exprimată aproape în aceiași termeni și în multe alte pasaje ale operei marelui alexandrin.

Conform celor arătate, Origen, în mod constant, apelează la trei principii: o predică eclesiastică (adică în biserică și în acord cu învățăturile Bisericii), învățământ eclesiastic (adică despre învățăturile Bisericii sub patronajul și în folosul ei) și o regulă a credinței (canon) eclesiastică (adică Biserica este cea care a păstrat cel mai fidel mesajul lui Hristos). Origen avertizează interpreții Scripturilor să nu se încreadă în judecățile lor proprii, ci pe regula Bisericii care a fost instituită de Hristos, îndemnând exegetul să se ghideze după două “lumini”: Hristos și Biserica. Biserica reflectă cu credință lumina receptată de la Hristos în măsura în care luna reflectă razele soarelui.

Origen a fost nevoit să definească hotărât concepția despre Sfintele Cărți, care formează izvorul întregii credințe creștine și totodată motivul de dispută cu toți dușmanii creștinismului. Trasarea unei idei clare despre Scriptură este prima datorie a oricărui interpret și acest lucru trebuie făcut înainte de a-și fixa o metodă de interpretare<sup>45</sup>.

Origen era privit ca un oracol de mare autoritate care dă răspunsuri la mai multe nedumeriri și întrebări pe care noua cultură creștină le ridica în sufletele unor creștini nelămuriți și mai ales ale păgânilor, mândri de raționalismul și vechea lor cultură. O primă grupă de probleme o constituie sensul, rostul și valoarea Sfintei Scripturi. Aceasta este o singură carte, pecetluită și inspirată ca instrument perfect acordat al lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură nu trebuie corectată nici ca fond, nici ca formă, cum încearcă să facă ereticii, chiar dacă sunt în ea cuvinte greu de înțeles. Scripturii să i se aplice interpretările logice, armonizate cu tradiția și întărite cu lumina cercetării<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> H Roventă, ..., pag. 40-41

<sup>44</sup> Origen, “Despre Principii”, în col. P.S.B., nr. 8, p. 37-38

<sup>45</sup> Pr. Lect. Remus Onișor, “Vechiul Testament în concepția lui Origen”, în “Cred. Ortodoxă”, 1/1996, pag. 123

<sup>46</sup> Origen, “Filocalia”, ..., pag. 334

Pricinile tuturor părerilor greșite despre Dumnezeu se pare că nu sunt altele decât faptul că nu se tâlmăcește Scriptura în sens duhovnicesc, ci e concepută numai după sensul ei literal. Cărțile Bibliei nu sunt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Duhului Sfânt prin voința Tatălui celui peste toate și prin mijlocirea (Fiului Său) Iisus Hristos și așa au ajuns apoi până la noi. Calea cea mai potrivită pentru înțelegerea acestor Cărți trebuie potrivită după rânduile Bisericii cerești a lui Iisus Hristos, așa cum ni s-a transmis ea prin succesiune apostolică<sup>47</sup>.

Atunci când abordează această problemă a interpretării Sfintei Scripturi, sistemul lui Origen poate fi împărțit în două părți: o abordare negativă, în care vorbește despre o Scriptură închisă și sigilată, asemenea Apocalipsei, care stă în mâna Mielului, și fără lămurirea Acestuia, n-am putea vedea realitatea ei spirituală. După Origen, cele cuprinse în Scriptură (sentințe și parabole) nimeni nu le știe, după Dumnezeu, decât singur spiritul lui Hristos. N-am putea deci să încercăm să pătrundem explicarea acestora, decât nădăjduind în luminarea de sus. Până aici e numai partea negativă a sistemului lui Origen, dar nu rămâne la stadiul acesta, ci dă și o formă pozitivă metodei lui de interpretare<sup>48</sup>.

Nu trebuie să ne mire deloc dacă însușirea mai mult decât omenească a cugetărilor Scripturii nu reiese îndată, pentru cel nepregătit, din litera fiecărui text. În lucrurile pământești este mai greu să dovedești prezența providenței. Mesajul divin este “ambalat” în textul Sfintei Scripturi asemeni unei comori care se află în vase de lut<sup>49</sup>.

Una din strădaniile principale ale activității lui Origen a fost apelul la continua aprofundare a Scripturii de care “cei simpli” (οι απλουστεροι= simpliciores) se folosesc pentru a urca la sensul ei duhovnicesc<sup>50</sup>.

Origen prezintă Sfânta Scriptură ca un izvor al credinței și vorbește despre inspirația acesteia și interpretarea ei cu cele trei sensuri: somatic, psihic și pnevmatic.

Un astfel de om, ca Origen, animat cu asemenea sentimente a putut să facă anumite greșeli, om fiind, dar trebuie privit ca un om al Bisericii și nu ar trebui să fie tratat ca un eretic (de fapt azi nici nu este tratat ca un eretic, deși persoana lui rămâne una condamnată).

Cercetările mai noi au pus în evidență că multe din neconcordanțele lui Origen cu regula de credință a Bisericii se datorează incertitudinii sale de savant în continuă căutare a conținutului dogmelor și a sensurilor termenilor folosiți în textele revelate sau în limbajul bisericesc. Origen zice că predica apostolilor, luată ca învățătură a Bisericii trebuie cercetată, iar roadele acestei cercetări trebuie să fie

---

<sup>47</sup> idem, “Despre Principii”,..., pag. 272 (IV,2,II)

<sup>48</sup> H. Roventă, op. cit., pag. 38-39

<sup>49</sup> Origen, “Despre Principii”,..., pag. 268-269 (IV,1,VII)

<sup>50</sup> Pr. Prof. T. Bodogae, nota 1339, la Origen, “Despre Principii”..., pag. 269

socotite ca rezultate ale exercitării talentului său. Doctrina creștină e în plină dezvoltare, potrivit legilor creșterii și vieții. Origen dorește să dea un “Corpus de adevăruri”, un “Corpus de doctrină”, cu demonstrații și argumente fie aflate în Sfânta Scriptură, fie găsite prin deducții logice și consecvente<sup>51</sup>.

Origen trebuie considerat esențialmente un biblist, care și-a consacrat toată viața interpretării Cărilor Sfinte, dar în aceeași măsură este un om al Bisericii, atașat prin legături strânse și doctrinelor tradiționale. Regulă sa principală de gândire dar și de conduită era de a nu accepta nimic, de a nu învăța nimic străin “Kerygmei” ecclesiale (bisericești). Biserica este cea care are “în posesie” credința și învățătura cea dreaptă, adevărată, divină. “Marele doctor din Alexandria” nu caută să definească Biserica: el trăiește în Ea și pentru Ea; și aceasta pentru el este suficient. Origen, drept mărturie a fidelității sale față de Biserică, și-a pus viața în slujba ei. Un om, care a combătut pe eretici, care a depus toate forțele în a predica și explica Sfintele Scripturi, care, în final, a suferit persecuții, a utilizat formule incomplete și insuficient explicate, dar pentru acestea din urmă nu-l putem pune alături de eretici. “Cel care-l consideră eretic, este îndărătnic (nedrept), orgolios (trufaș, vanitos, mândru). E imposibil să parcurgi opera lui Origen și să nu fi frapat (surprins, uluit, mirat) de modestia, discreția (prudența) și candoarea (inocența, nevinovăția, puritatea, sinceritatea) ... El este până la capăt copilul Bisericii, fiindcă este semnul creștinului adevărat” (F. Prat)<sup>52</sup>.

Trebuie aleasă calea echilibrului și obiectivității, neexagerând nici într-o direcție: nici numai glorificându-l dar nici numai acuzându-l, nici scoțându-l fără de pată și greșală, dar nici socotindu-l numai un eretic a cărui gândire ar fi total eronată. Origen trebuie prezentat în fiecare din aceste ipostaze, în funcție de gândirea elaborată cu privire la o anumită învățătură, care se apropie mai mult sau mai puțin de învățătura dreaptă a Bisericii. Trebuie să încercăm să aflăm și cauzele care l-au determinat să se pronunțe într-un fel sau altul, știut fiind faptul că în urma cercetărilor din ultimul timp, unele din afirmațiile lui Origen fuseseră formulate sub formă de ipoteză sau teză abia schițată, ca “încercări”, e adevărat, temerare, pe care probabil că dacă ar fi avut posibilitatea și le-ar fi corectat<sup>53</sup>.

### **3. Origen - revizuit și apărător al textului Sfintei Scripturi și întemeietor al studiilor biblice**

Origen este cel dintâi creștin care își ia sarcina unui studiu al Scripturii în chip sistematic și larg. El e primul care scrie comentarii și omilii exegetice asupra

---

<sup>51</sup> Origen, “Despre Principii”,..., pag. 43 (prefață 10)

<sup>52</sup> “Dictionnaire de Theologie Catholique”, tome onzieme, deuxième partie, Paris VI, Librairie Letouzey et Ane, 1932, pag. 1509,1511,1553

<sup>53</sup> ibidem, pag. 14

Cărilor Sfinte și totodată primul care simte că studiul biblic e în legătură cu cel al autenticității textului.<sup>54</sup>

Origen are meritul de a simți cel dintâi că pentru a putea interpreta corect și “academic” textul Scripturii, mai întâi trebuie stabilite autenticitatea acestuia. În acest scop a întreprins marea sa lucrare biblică, neegalată până azi: Hexapla, unde a reușit să aștearnă în coloane alăturate diferite variante ale textului Vechiului Testament. Astfel, oricine putea compara textul și să stabilească varianta originală. Lucrarea seamăna cu o sinopsă biblică, Origen urmărind în primul rând aspectul apologetic, de apărare a acestor Scripturi de defăimătorii păgâni și iudei.

Origen mai are meritul de a se fi îndeletnicit și cu critica textului, care este cel mai de preț auxiliar al exegezei. Deci putem afirma fără echivoc faptul că și critica textuală își are începutul tot la Origen.

Studiile biblice moderne ne-au obișnuit cu alăturarea și compararea textelor, dar pentru epoca lui Origen, planul și scopul lui din Hexapla apar ca o inovație de-o grandioasă întreprindere. Din păcate această lucrare nu s-a păstrat decât în mică măsură, doar după reconstituiri, ne putem face o idee despre măreția ei<sup>55</sup>.

Origen a fost prin excelență un biblist, omul Scripturii, Aceasta reprezentând punctul de plecare al gândirii sale; de înțelesul corect al Ei este condiționată înțelegerea carierei sale științifice<sup>56</sup>.

Studiul ei i-a fost, de mic copil, o pasiune care l-a susținut în munca de catehet, apoi de conducător al Didascalionului, de predicator și mare comentator. Nici o altă viață n-a fost consacrată Scripturii ca a sa (J. Danielou). Se poate spune pe bună dreptate ca nici un alt scriitor bisericesc nu s-a dedicat atât demult Sfintei Scripturi ca Origen (s-au constatat 57000 citate biblice în opera lui). Chiar și când a scris lucrări filosofice sau dogmatice, el le-a scris tot numai cu scopul de a înțelege mai bine cuvântul Domnului și de a-l explica mai deplin auditorilor săi<sup>57</sup>.

Biblia a fost documentul autoritar, care s-a aflat în spatele întregii învățături și cercetări a lui Origen, Biblia, care în concepția lui este Cartea Bisericii<sup>58</sup>.

Sfânta Scriptură era, în sec. al III-lea, ca și astăzi, cartea mântuitoare a creștinilor, dar cuprinzând uneori capitole sau ridicând probleme greu de înțeles pentru oamenii străini de ea. Adesea, dificultățile de înțelegere ale Scripturii, răsăreau din nesiguranțele, inexactitățile sau aproximațiile textului sacru. Diferiți exegeți iudei și unii creștini au semnalat incongruențele și uneori contradicțiile dintre Septuaginta și textul ebraic. Origen nu era omul care să se complacă în nedumeriri, ori în situații

---

<sup>54</sup> H. Roventă, op. cit., pag. 13

<sup>55</sup> ibidem, pag. 15-16

<sup>56</sup> “Dictionnaire de Theologie Catholique”, tome onzieme, deuxieme partie, Paris VI, Librairie Letouzey et Ane, 1932, pag. 1505

<sup>57</sup> Pr. Lect. R. Onișor, “Vechiul Testament în concepția lui Origen”, în “Credința Ortodoxă”, 1/1996, pag. 119

<sup>58</sup> Hans von Campenhausen, op. cit., pag. 47

incerte, mai ales când era vorba de adevărurile revelate, ca acelea care se găseau în Sfânta Scriptură. Textul Sfintei Scripturi trebuia să fie clar, sigur și definitiv, pe care să-l poată tâlmăci fără greș în catehezele sale și în același timp să constituie o bază solidă pentru ridicarea edificiului doctrinar al teologiei sale<sup>59</sup>.

Pentru Părinții Bisericii, cât și pentru teologii de azi, Scriptura rămâne piatra de temelie a ortodoxiei, autoritatea și referința indispensabilă în fundamentarea dogmei (Jean-Noel Guinot)<sup>60</sup>.

Îndată după întoarcerea lui Origen din vizita făcută împărătesei Mameea, la Antiohia, a început să scrie comentarii la Sfânta Scriptură (până atunci, aproximativ anul 218, catehetul alexandrin o comentase doar oral), activitate care intra în obligațiile sale profesionale. Dorind să ridice o hartă cât mai completă a învățăturilor biblice, Origen a comentat (aproape) întreaga Sfânta Scriptură, fapt ce atestă imensa bogăție de idei, fapte, probleme și interpretări pe care erudiția și geniul marelui catehet le scotea din oceanul inepuizabil al Sfintei Scripturi<sup>61</sup>.

Origen are meritul de a fi dat documentului de bază al Bisericii o funcție și un sens nou în acea perioadă, și anume impunerea existenței unui fenomen complex și organizat, fenomenul creștin, cu largă răspândire și perspective universale, fenomen care nu mai putea fi tratat ca o simplă sectă, sau o “temeritate barbară” în marginea sau în afara societății. Opera filologică biblică, comentariile și omiliile sale încheau o nouă viziune a lumii bazată pe Sfânta Scriptură, viziune în care interpretarea variată a textului biblic impunea perspective noi, și care depășea pe cea a apologeților și polemistilor. Această viziune era construită în special cu ajutorul interpretării alegorice. Origen acordă Sfintei Scripturi nu numai funcția ideologică de căpetenie într-un sistem încheat, ci și funcția normativă de filozofie practică, după care creștinul trebuie să trăiască în viață. Înaintea lui Augustin, Origen a avut viziunea “cetății lui Dumnezeu”, iar în această cetate se ajunge pe drumul îngust și greu al Sfintei Scripturi, adică al nevoițelor, care purifică și înfrumusețează sufletul<sup>62</sup>.

În opera sa, Origen a abordat toate problemele majore ale credinței, filosofiei, culturii, ale istoriei și ale vieții umane în general. Dacă s-ar fi păstrat în întregime opera sa, ea ar fi constituit o enciclopedie prețioasă pentru cunoașterea veacului său, veac de mari descoperiri și sinteze prin spirite ca: Plotin, Porfiriu, Tertulian, Clement, Ciprian, Ipolit, Metodi, Olimp și Origen. În scrierile sale, dascălul alexandrin n-a evitat nici una din problemele cu care s-a confruntat și și-a dat osteneala să le

---

<sup>59</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, “Patrologie”, ..., pag. 315

<sup>60</sup> Apud Cristian Bădiliță, “Pe Viu despre Părinții Bisericii”, Ed. Humanitas, Buc., 2003, pag. 184

<sup>61</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, “Patrologie”, ..., pag. 318

<sup>62</sup> idem, “Eusebiu al Cesareei și Ieronim despre Origen”, S.T 9-10/1960, pag. 625-626

soluționeze în spiritul Sfintei Scripturi și al Tradiției Bisericii, fără să reușească totdeauna<sup>63</sup>.

Pentru Origen, doar aderența la credința în Iisus va preda autenticul înțeles al Scripturilor. Doar credința în Cel ce a inspirat Scripturile va transforma Biblia creștină în mesaj revelat, doar prin ea se poate înțelege textul inspirat și adevărat al cărții. Operele alexandrinului au fost adresate unui public ce își asumă credința în Hristos, asemenea lui Origen și care adesea erau puși în situația de a nu putea răspunde acuzelor externe, practicând dacă nu îndoiala, cel puțin sfiala intelectuală. Este adevărat că Sfânta Scriptură poate fi citită și de către un public ce împărtășește alte credințe, alte presupuziții. Biblia poate fi citită și fără a îndeplini exigența lui Origen, însă atunci ea se va înfățișa ca o carte între alte cărți: receptarea acesteia va fi alta decât cea origeniană. Aderența formală la o declarație dogmatică nu este suficientă atunci când dorești să percepi Biblia ca o opera a divinității, ci trebuie întreprins un efort nu numai intelectual, ci și spiritual, de exemplu: rugăciunea<sup>64</sup>.

Origen a adunat mai multe ediții ale textului sacru, într-una și aceeași carte, le-a împărțit în stihuri și versete, le-a pus față în față unele cu altele, inclusiv cu textul ebraic; și așa ne-a lăsat exemplarul numit "Hexapla"<sup>65</sup> (a alcătuit separat o ediție din versiunile lui Aquila, Symmah, Theodotion și Septuaginta, într-o Tetraplă)<sup>66</sup>.

Munca de confruntare a versiunilor grecești cu originalul ebraic și încercarea de a corecta, prin aceasta, Septuaginta, trecând în revistă fiecare cuvânt și fiecare propoziție sau unitate semantică, semnând lipsurile într-un fel, iar plusurile în altul, a însemnat un efort uriaș, pe care numai un om ca Origen era în stare să-l depună. De fapt, o revizuire în felul acesta însemna o muncă mai mare și mai grea decât ar fi cerut o traducere integrală a textului ebraic al Sfintei Scripturi, pentru că o asemenea lucrare era, în realitate, un control complex al tuturor traducerilor, care, toate, pe rând și la un loc, erau confruntate cu originalul ebraic. Gramaticii alexandrini, experți în editarea textelor, nu făcuseră o asemenea lucrare și, deci, Origen n-avusese un model. Origen a alcătuit: Enapla, Octapla, Hexapla și Tetrapla din proprie inițiativă și după un plan personal. Cu toată revizuirea pe care o aplică Septuagintei, revizuire de care credem că a ținut seama în comentariile orale și scrise la Sfânta Scriptură, totuși Origen a socotit nu numai textul ebraic, ci și pe acela al Septuagintei, ca inspirat<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> George Celsie, "Gândirea creștin- filosofică a lui Origen în <<De Principiis>> și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea", Ed. Limes, Cluj, 2002, pag. 36

<sup>64</sup> Adrian Muraru, "Despre o știință uitată", studiu introductiv la Origen, "Omiliile și adnotări la Exod", Ed. Polirom, Iași, 2006, pag. 13

<sup>65</sup> despre impresionanta lucrare intitulată "Hexapla", datorită complexității subiectului se va trata într-un studiu ulterior

<sup>66</sup> Eusebiu de Cezareea, op. cit., pag. 240 (cartea a 6-a, XVI,4

<sup>67</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, "Patrologie", ..., pag. 316-317

Hexapla și Tetrapla lui Origen au însemnat un mare și decisiv pas în crearea teologiei creștine ca știință; căci Sfânta Scriptură era și este baza acestei științe. Iar Sfânta Scriptură nu promova și nu promovează nici un fel de știință, dacă nu e bine înțeleasă, lucru imposibil fără traduceri exacte și inteligibile. Revizuirea încercată de Origen a creat între creștini conștiința necesității unui text biblic corect, garanție a menținerii și promovării doctrinei ortodoxe și a izbânzii asupra ereziilor<sup>68</sup>.

Origen este unul din cei mai vestiți poligrafi ai antichității, iar în cadrul activităților sale, n-a neglijat Sfânta Scriptură. A fost conștient de necesitatea de a preciza de aproape sensul Sfintei Scripturi, Cartea revelată în jurul căreia răsăreau și se dezvoltau viața creștină și spiritualitatea Bisericii<sup>69</sup>.

Înțelegerea Scrierilor revelate ale Scripturii este pentru Origen fundamentală: întreaga biografie origeniană este consumată de un singur act, acela al interpretării textului inspirat. Pentru Origen, Scriptura este un document redactat sub asistență divină și este garanția veracității divine, este perceput ca unic document ce păstrează cuvintele divinității adresate nouă, este singura scriere ce dă posibilitatea comunicării între divinitate și om, este scrierea ce indică punctul de plecare al dialogului ce își propune descoperirea adevărului. Astfel, orice enunț cuprins în Biblie trebuie asumat ca adevărat, alături de Origen trebuie să fim convinși de autoritatea divină a scrierilor, nu numai ajutați de unelte științifice, ci în special prin credință<sup>70</sup>.

Origen a întemeiat “știința Scripturii”, care are ca primă obligație alcătuirea unui index terminologic al cărții revelate; apoi, întocmirea unui index al practicilor scriitorilor biblici. Totodată arată că clarificarea unui enunț revelat nu poate veni decât din observarea unui alt enunț revelat: principiul autarhiei interpretative este singurul adecvat în context. Această “știință a Scripturilor” presupune dedicare și studiu. Acum înțelegem mai bine patetismul și patosul alexandrinului<sup>71</sup>.

Origen consideră că orice literă minunată, scrisă în discursurile lui Dumnezeu, este activă și că nu există “o iota sau vreun punct” scris în Scriptură care să nu producă lucrarea lor specifică celor ce știu să se folosească de puterea semnelor scrise. Așa cum fiecare plantă are puterea ei vindecătoare, ignorată de noi, dar cunoscută de botanist, la fel și semnul Scripturii este inactiv pentru un neavizat, dar lucrător pentru cel ce deține știința<sup>72</sup>.

Există la Origen o teorie a limbajului, o teorie a conversiei acestuia potrivit căreia, vocația limbajului comun este recuperarea limbii originare. Există așadar o

---

<sup>68</sup> ibidem, pag. 317

<sup>69</sup> ibidem, pag. 313

<sup>70</sup> Adrian Muraru, “Origen și alegoria”, studiu introductiv la Origen, “Omiliile și adnotări la Levitic”, Ed. Polirom, Iași, 2006, pag. 15

<sup>71</sup> idem, “Despre o știință uitată”, studiu introductiv la Origen, “Omiliile și adnotări la Exod”, Ed. Polirom, Iași, 2006, pag. 32

<sup>72</sup> ibidem, pag. 37-38



potență activă în fiecare cuvânt al Scripturii, o potență care poate fi percepută și de cititorul needucat, iar vehiculul acestei potenze nu este referentul, ci sunetul. Creștinii nu puteau urma, cu toții, traseul cultural origenian: educația superioară este un fenomen rarisim. Vocația creștinismului era umanitatea, în integralitatea sa și nu erudiția. Să existe doar pentru cel instruit, pentru cel familiarizat cu achiziția culturală valabilă, șansa corectei înțelegeri a cărții revelate? Origen crede că pentru fiecare există șansa unei apropieri corecte a Scripturii<sup>73</sup>.

Duhul Sfânt este Cel care ajută pe fiecare ca mesajul divin să ajungă la tot omul, îmbrăcându-l într-o formă accesibilă fiecăruia, un mesaj simplu pentru cei simpli, dar suficient pentru a-și înmulți talantul, suficient pentru a-și putea câștiga mântuirea. Desigur, cei inițiați vor afla (ajutați la rândul lor de Duhul Sfânt) un număr mai mare de adevăruri și la un nivel mai înalt, potrivit puterii lor de înțelegere.

“Limba” Bibliei este un “limbaj de nișă”, cu nimic deosebit ca structură de limbajul comun, purtând atât beneficiile, cât și neajunsurile limbajului nostru<sup>74</sup>.

#### 4. Origen - Împlinitor al mesajului Sfintei Scripturi

“...să vă dedicați celor auzite: nu numai să ascultați în Biserică cuvintele lui Dumnezeu, dar să le și exersați în casele voastre” (Origen) 75

Origen parcurge toate etapele amintite mai sus, citește cu multă sârguință Sfânta Scriptură, o interpretează cu o mare competență, dar nu se oprește aici. Cuvântul lui Dumnezeu, găsește în persoana lui Origen un “teren fertil” propice încolțirii și rodirii. Pentru Origen creștinismul, “filozofia Bibliei” nu se reduce doar la sisteme de gândire, căci aceste ideologii rămân “vorbe în vânt”, vorbe goale, non sensuri, dacă nu sunt transpuse în fapte, dacă nu sunt puse în practică. Creștinismul este pentru el mod de viață, cuvântul scripturistic, dacă rămâne doar la nivelul de a fi citit și interpretat, nu își atinge menirea, el trebuie să genereze în cititor, interpret sau auditor un asemenea imbold, încât mesajul divin, Logosul să se “materializeze”, să determine la acțiune, la înfăptuire. Creștinismul este ortodoxie, dar mai mult este ortopraxie.

Origen zicea, (citându-l pe Seneca): “așa să-ți fie cuvântul după cum ți-e viața”, iar viața sau purtarea erau pentru el doar o altă față a învățăturii lui.<sup>76</sup>

Cei ce nu-și potrivesc filozofia, discursul cu viața externă a faptelor, nu pot fi catalogați decât bolnavi sau folosind un termen medical, schizofrenici, oameni cu

---

<sup>73</sup> ibidem, pag. 38-39

<sup>74</sup> ibidem, pag. 44

<sup>75</sup> Origen, “Omilia la Levitic”, Ed. Polirom, Buc., 2006, pag. 371 (omilia IX,5)

<sup>76</sup> Eusebiu de Cezareea, op. cit., pag. 227

două personalități, oameni care una zic și alta fac. Aceștia sunt periculoși, pentru că sunt niște actori, sunt falși, poartă mască, și deși cunosc multe despre Dumnezeu (încât au ajuns să vorbească și altora) de fapt nu-L cunosc și nu-L recunosc.

Unora ca aceștia, Mântuitorul Iisus Hristos le spune: “Vai vouă, învățătorilor de lege!, că ați acaparat cheia cunoașterii; voi înșivă n-ați intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-ați împiedicat” (Lc. XI,52).

Pentru Origen, Scriptura este de aceeași demnitate, ca și umanitatea lui Hristos, și poate aceeași, deci trebuie așezată pe o treaptă superioară, fiind unul din modurile prin care Cuvântul divin se face simțită prezența în această lume. Prin Scriptură, Înțelepciunea eternă, Logosul devine hrana sufletului. Înțelegerea Cuvintelor divine din textele sacre, depinde de dispoziția interioară a sufletului, de supunerea (acceptarea) sa a Cuvântului Sfânt. Viața spirituală corespunde unui progres continuu în înțelegerea spirituală a Scripturilor<sup>77</sup>.

Scriptura ne vorbește despre prezent, despre istoria prezentă a mântuirii. Destinatarul Scripturii ar trebui observat, el este omul interior, lăuntric. “Am spus adesea că Scripturile divine nu vorbesc, toate, omului din afară, ci foarte multe vorbesc omului lăuntric”<sup>78</sup>.

## Concluzii

“adevărul în <<cazul Origen>> încă nu-i cunoscut deplin” 79

Origen a fost primul scriitor creștin despre care știm cu siguranță că s-a născut creștin, primul (ca genialitate) exeget creștin de limbă greacă, primul care arată necesitatea cunoașterii limbii ebraice în studiul teologiei, personalitate de prim (primul) rang în timpul vieții sale chiar și pentru dușmanii săi, fondatorul teologiei creștine, învățător al neamurilor (după modelul lansat de Apostolul neamurilor, care s-a folosit de filozofia elinilor pentru a-L descoperi acestora pe Hristos), apologet (dovedind că creștinismul nu este inferior filozofiei păgâne), primul care studiază Scriptura în sens sistematic, primul creștin care a reușit să atragă elita intelectuală a vremii sale, eretic după moarte.

Origen a fost în primul rând biblist. În toate cercetările sale Origen a utilizat texte scripturistice de o manieră și o cantitate nemaiîntâlnită până atunci și poate neegalată nici până în ziua de azi. Biblia era terenul pe care se dădea (și se mai dă și astăzi) lupta împotriva creștinismului, iar Origen a fost acolo, pe terenul de luptă, cu

---

<sup>77</sup> “Dictionnaire de la Theologie Chretienne”, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris, 1998, pag. 607-608

<sup>78</sup> Origen, “Omiliile și adnotările la Exod”, Ed. Polirom, Buc., 2006, pag. 263

<sup>79</sup> Pr. Prof. Teodor Bodogae, “Studiu Introductiv”, în P.S.B., nr. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pag. 8

sabia credinței în mână, cu scutul tradiției, în fruntea comunității bisericești (în linia întâi). A fost război, iar oastea Bisericii se afla la început și nu era foarte bine organizată, dar, cu Origen în frunte, nu s-a lăsat înfrântă.

Consolidarea Bisericii, Origen și-a dat seama că o poate face în primul rând apărând, explicând și totodată consolidând Biblia, izvor important al credinței creștine.

Biblia este teandrică, o conlucrarea divino-umană, la fel și interpretul trebuie să-și folosească atât calitățile spirituale cât și cele intelectuale. Numai o astfel de persoană va putea evita rătălmăcirea și va oferi o interpretare corectă și completă.

Pentru Origen interpretarea Scripturilor este cea mai înaltă și cea mai grea întreprindere a omului, pentru că atunci omul se află în comunicare directă cu Divinitatea

Împlinirea mesajului este fructul, rezultatul citirii, înțelegerii și interpretării Scripturii, este ultima etapă, este treapta de sus. Toate acestea Origen le-a parcurs, prin citirea Scripturii, mesajul divin, înțeles fiind, a încolțit în “terenul fertil” (Origen) și a dat roade fiind pus în practică, fiind înfăptuit. Filozofia lui Origen era ortopraxia.

Cei ce loveau în creștinism loveau adesea în Biblie, nerecunoscându-i caracterul revelat, unitar, infailibil. Odată căzută această fortăreață, mulți creștini s-ar fi smintit și ar fi apucat pe calea rătăcirii, pentru că Biblia este piatra de temelie a ortodoxiei și autoritatea și referința indispensabilă în fundamentarea dogmei (Jean-Noel Guinot). Origen cunoștea acest pericol, și dintr-o chemare interioară, dar în special din necesitatea vremii, purcede la dovedirea autenticității textului Sfânt, alcătuind o operă neegalată până azi: Hexapla.

Astfel, preocupările biblice ale lui Origen au fost o consecință atât a chemării interioare cât și a necesității timpului său. Trasarea unei idei clare despre Scriptură se cerea cu necesitate în vremea aceea. El are meritul de a fi pus bazele științelor biblice, de a căror principii, în bună parte Teologia biblică trebuie să-i fie recunoscătoare până astăzi.

## BIBLIOGRAFIE

1. “**BIBLIA sau SFÂNȚA SCRIPTURĂ**”, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1988
2. “**BIBLIA sau SFÂNȚA SCRIPTURĂ**”, versiunea diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 2001
3. “**NOVUM TESTAMENTUM GRAECE**”, cum apparatus critico curavit D. Eberhard Nestle, edition vicesima, Stuttgart, Privilegierte Wurttembergische Bibelanstalt, 1950
4. **ABRUDAN Dumitru Pr. Prof.**, “*Biblia în preocupările Sfinților Părinți (Aspecte ale gândirii patristice referitoare la Sfânta Scriptură)*”, în *M.A.* 6/1989
5. **BASARAB Mircea**, “*Ermineutica Biblică*”, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997

6. **BĂDILIȚĂ Cristian**, “*Pe viu despre Părinții Bisericii*”, Ed. Humanitas, Buc., 2003  
traducerea: Ioana Tămăian, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005
7. **BEHR John**, “*Formarea Teologiei Creștine. Drumul spre Niceea*”, vol. 1, trad. din limba engleză de Mihail G. Neamțu, Ed. Σοφία, Buc., 2004
8. **CAMPENHAUSEN Hans von**, “*The Fathers of The Greek Church*”, Adam & Charles Black, London, pag. 38
9. “**CATHOLIC ENCILOPEDIYA on cd-rom**”, “*Origen and Origenism*”,  
<http://www.newadvent.org>, accesat 06.06.2007
10. **CELSIE George**, “Gândirea creștin- filosofică a lui Origen în <<De Principiis>> și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea”, Ed. Limes, Cluj, 2002
11. **CHILEA I.**, “Despre ipotezele lui Origen”, *ST* 1-2|78
12. **COMAN Ioan G. Pr. Prof.**, “Eusebiu al Cesareei și Ieronim despre Origen”, în *S.T.*, 9-10/1960
13. **IDEM.**, “*Patrologie*”, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1985
14. “**DICTIONNAIRE APOLOGETIQUE de la Foi CATHOLIQUE**”, sous la direction de A. D’Ales, tome III, Gabriel Beauchesne, Editeur a Paris, Rue de Rennes, 117, 1911
15. “**DICTIONNAIRE de la BIBLE**”, publie par F. Vigouroux, troisieme triage, tome quatrieme, deuxieme partie, Paris – VI, 1928
16. “**DICTIONNAIRE de la THEOLOGIE CHRETIENNE**”, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris, 1998
17. “**DICTIONNAIRE de THEOLOGIE CATHOLIQUE**”, tome onzieme, deuxieme partie, Paris VI, Librairie Letouzey et Ane, 1932
18. **GRIGORIE Taumaturgul, Sfântul**, “*Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen în Cezareea Palestinei la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia, înainte de a pleca acasă*”, în col. *P.S.B.*, nr. 10, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1984
19. **LUNGULESCU I. N.**, “*Școala Alexandrină în Lumina Operelor lui Pantem, Clement și Origen*”, Tipografia și Legătoria de Cărți “Matei Basarab”, Râmnicu Vâlcea, 1930
20. **NEAGA Nicolae, pr. Prof.**, “*Origen- tâlcuitor al Sfintei Scripturi*”, în “*Îndrumător Bisericesc*”, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1981
21. **IDEM**, “Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament”, în *M.A.* 10-12/81
22. **ONIȘOR R. Pr. Lect.**, “*Vechiul Testament în concepția lui Origen*”, în “*Credința Ortodoxă*”, 1/1996
23. **ORIGEN**, “*Scrieri Alese*”, partea întâia, “*Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*”, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col. *P.S.B.*, nr. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981
24. **IDEM**, “*Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză*”, traducere Adrian Muraru, Ed. Polirom, Buc., 2006
25. **IDEM**, “*Omiliile și adnotări la Exod*”, traducere Adrian Muraru, Ed. Polirom, Buc., 2006
26. **IDEM**, “*Omiliile și adnotări la Levitic*”, traducere Adrian Muraru, Ed. Polirom, Buc., 2006
27. **ROVENȚA Haralambie**, “*Interpretarea Scripturii după Origen*”, Tipografia “Cozia” a Sf. Episcopiei a Râmnicului Nouului Severin, Râmnicul Vâlcei, 1929
28. **TOFAN Sergiu**, “*Origene – între teologie și filosofie -*”, Paideia, Buc., 2004
29. **IDEM**, “*Origen sau paradigma raportului dialogal dintre filosofie și teologie*”, Universitatea București, Facultatea de Filosofie, Buc., 1995

## **TEOLOGIE ISTORICĂ**



## VIATA CREȘTINĂ ÎN DANEMARCA PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XII-LEA

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

Catedra de Teologie Ortodoxă

și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

Denmark was more closely in contact with Germany, and therefore with the Christian world, than any other **part of Scandinavia**. It was there, naturally, that Christianity made its first hopeful entries. Anskar had been able to found a certain number of **Churches in Denmark**. But the pressure of evangelization could not be maintained, and the life of Church was uncertain.

At the beginning of the tenth century a powerful king named Gorm decided to exclude Christianity completely **from his kingdom**, and set himself to the familiar pastime of destroying churches and assassinating priests.

His son and successor Harald Bluetooth swung in the other direction. He claimed to have made **the Danes Christians**, and it is in his days that we first hear of bishops among them (948).

After **the work of Harald**, Christianity became an effective part of the life of **the Danish kings** and people.

Către sfârșitul secolului al VI-lea misionarii anglo-saxoni au început activitatea misionară pe continentul european. Prin eforturile lor au fost aduși la credința creștină cei din Frisia (Olanda de azi), care locuiau în regiunile de coastă a Mării Nordului și în regiuni dominate de triburi daneze. Apoi a apărut la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea una dintre figurile distincte al istoriei, în persoana Sf. Bonifacius - "**Apostolul Germaniei**", care a dominat scena eclesiastică și misionară în Europa centrală.

---

<sup>1</sup> **Pr. dr. Cristian ȘTEFAN**, *consilier cultural eparhial* în cadrul Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului –cadru didactic titular (perioada 1995-2006) pe disciplina *Istoria Bisericii Ortodoxe Române și Bizantinologie*, actualmente *cadru didactic asociat*; domiciliat în Baia Mare, Str. Ștefan Luchian Nr. 5; tel: 0744315799; E-mail: [cristianstefan\\_67@yahoo.com](mailto:cristianstefan_67@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

Aceste succese misionare au impulsivat și pe alți oameni ai Bisericii, fie ei anglo-saxoni sau creștini având limba vorbită germană, să continue nobila tradiție misionară, pregătindu-se mai întâi în mănăstiri. Aceștia și-au adus o importantă contribuție la convertirea scandinavilor, ultimele popoare europene care au acceptat credința creștină.

Deși Carol cel Mare a fost un susținător entuziast al creștinismului, încreștinarea saxonilor de limbă germană devenind pentru el o preocupare specială, el nu a făcut eforturi în a răspândi credința în afara granițelor imperiului său. Dacă el i-a susținut pe misionarii anglo-saxoni în extinderea organizatorică a Bisericii prin fondarea de noi diocese și mănăstiri, se spune că a descurajat opera misionară în afara granițelor regatului său. Atunci când episcopul frisian Liudger a dorit să predice în regiunile daneze, nu i s-a permis de către Carol cel Mare.

Episcopul Liudger nu a fost primul care s-a gândit la încreștinarea oamenilor, a căror urmași locuiesc în *Danemarca* de azi.

Ținuturile Danemarcei de azi au fost locuite în antichitate de popoare germanice (angli, iuți, cimbri), iar în secolul al VI-lea ocupate de triburile danezilor venite din nord. Statul danez a fost întemeiat de Gorm cel Bătrân (†cca. 940) și a atins maxima întindere sub Knud I cel Mare (1019-1035), incluzând teritoriile Norvegiei, Angliei și Scoției.

În anul 780, episcopul Willehad (†789) de Bremen a fost trimis de către Carol cel Mare ca să predice la saxonii din Wigmodia, lângă Marea Nordului<sup>2</sup>, în timp ce unul din clericii lui, pe nume Atrebanus, a vizitat localitatea Ditmars, din sud-vestul Danemarcei de azi, imediat la nord de orașul Hamburg<sup>3</sup>. Însă, el a fost unul dintre aceia care au fost uciși de către căpetenia saxonilor Widukind (Wittekind), la anul 782.

Succesul operațiilor militare ale lui Carol cel Mare împotriva frisienilor și saxonilor îi adusese regatului său față în față cu Danemarca. Atâta timp cât el a condus Imperiul, acesta era bine apărat de danezi, cu care de altfel avea și contacte comerciale. Dar odată cu moartea lui, în anul 814, s-a întâmplat și primul atac din partea vikingilor danezi, asupra mănăstirii Rhe de la gurile Loarei<sup>4</sup>.

Carol cel Mare a fost urmat de către fiul său Ludovic cel Pios, care la începutul domniei a reușit să țină regatul departe de primejdia daneză. Fiind serios amenințat de incursiunile danezilor, el a crezut că încreștinarea lor poate însemna o înlăturare a problemelor, chiar de la sursă. Astfel, în anul 823 el și-a oferit sprijinul pentru o misiune de evanghelizare printre danezi, condusă de către episcopul Ebo de

---

<sup>2</sup> *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, Oxford 1958, p. 1460

<sup>3</sup> Robinson, C.H. *The Conversion of Europe*, London 1914, p. 437

<sup>4</sup> Godfrey, John, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1962, p. 275



Rheims. El a fost însoțit de către episcopul Willerich de Bremen, stabilindu-și ca centru al activității misionare localitatea Welanao în Holstein<sup>5</sup>.

Trei ani mai târziu, conducătorul franc s-a apropiat de Harald, regele Danemarcei, care căuta aliați pentru lupta sa împotriva rivalilor interni. Împreună cu alți 400 de însoțitori, regele Harald a acceptat să primească botezul creștin, iar împăratul însuși i-a fost naș<sup>6</sup>. Această încreștinare înfăptuită în catedrala din Mainz, a deschis posibilitatea intrării misionarilor în țara danezilor. Episcopul de Rheims, Ebo, era neliniștit în privința aflării unui misionar capabil să conducă opera de încreștinare și confirmare a celor noi încreștinați. Misionarul ales pentru aceasta, care el însuși și-a exprimat dorința de a prelua această misiune a fost Anskar, supranumit și "**Apostolul Nordului**"<sup>7</sup>. El a fost franc, născut în jurul anului 801, lângă Corbie în dioceza Amiens. Prima educație a primit-o în mănăstirea de la Corbie, apoi s-a transferat în mănăstirea benedictină de la Nouveau Corbie în Westphalia, unde a activat ca dascăl în școală și ca predicator în districtele înconjurătoare. Ca și tânăr el avuse frecvent viziuni, între care și una care îl chema la misiune și martiriu<sup>8</sup>.

Doar un singur călugăr, pe nume Autbert, a acceptat să-i fie însoțitor, dar ceva mai târziu s-a întors la Nouveau Corbie, din motive de sănătate. Timp de doi ani, cât a activat în Danemarca, Anskar a întemeiat o școală la Schleswig pentru 12 băieți, pe care a sperat să-i pregătească ca misionari. Se pare că a avut ceva succes în Danemarca, însă odată cu anul 828, când Harald a fost alungat de la tron, Anskar s-a retras din Schleswig și curând după aceasta a plecat în călătorie misionară spre Suedia, la anul 829, când Louis a fost rugat să trimită dascăli creștini acolo. Locul lui în Danemarca a fost luat de către un călugăr, pe nume Gislemar.

Regele Harald a trezit o puternică ostilitate între supușii săi, prin faptul că a distrus templele păgâne, forțându-i să accepte credința sa. Succesorul său, regele Horick, s-a opus la început răspândirii credinței creștine, dar mai târziu și-a retras atitudinea opozantă. Favoarea pe care a arătat-o față de creștini a provocat reacția supușilor săi păgâni și a altor căpetenii păgâne, fapt ce a condus la revoltă, încheiată prin lupta de lângă Flensburgh (854), care a pecetluit victoria păgânilor. Singurul său descendent rămas, Horick II, lăsat regent peste o mică parte a țării, a interzis pentru un timp practicarea cultului creștin. Mai târziu i-a cerut lui Anskar să trimită din nou misionari în țara sa și a mijlocit redeschiderea bisericii la Schleswig, procurând chiar și un clopot, ceea ce până atunci fusese interzis. Apoi a mai permis construirea unei alte biserici la Ripen în Jutland<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Robinson, C.H., *op. cit.*, p. 437.

<sup>6</sup> Opperman, C.J.A., *The English Missionaries in Sweden and Finland*, London 1937, p. 37.

<sup>7</sup> Pentru Anskar, autoritatea este "*Vita Anskarii*" de episcopul Rimbart, misionar și succesor al lui Anskar; tradusă în engleză de către Robinson Charles H., *Anskar, The Apostle of the North, 801-865*, London 1921.

<sup>8</sup> "*Life of Anskar*"- p. 37.

<sup>9</sup> Robinson, C.H., *op. cit.*, p. 439-440.

Moartea împăratului Ludovic cel Pios, în anul 840, i-a adus pe misionarii creștini, care lucrau sub protecția sa, într-o situație periculoasă. Cinci ani mai târziu, regele danez Horick a navigat pe Elba și a distrus orașul Hamburg, Anskar abia scăpând din mâinile năvălitorilor. Distrugerea a fost atât de mare încât s-a impus o unificare a scaunelor episcopale de Hamburg și de Bremen. Îndatorirea organizării și administrării celor două dioceze unite a căzut pe umerii lui Askar.

Una dintre ultimele fapte ale lui Askar, pe care biograful său le-a înregistrat, a fost intervenția sa pe lângă unele căpetenii din nordul Albingiei, pentru eliberarea celor făcuți sclavi din rândurile creștinilor. Askar a murit la 3 februarie 865, la vârsta de 64 de ani<sup>10</sup>, mai mult de jumătate din viața sa dedicând-o operei misionare în Danemarca și Suedia, precum și în cadrul diocesei sale. El a fost îngropat în biserica Sf. Petru din Bremen, iar succesorul său a fost Rimbart, cel care i-a alcătuit biografia. Această numire a fost apoi acceptată și de către papa Nicolae I, prin acordarea recunoașterii, numită *pallium*<sup>11</sup>.

Activitatea misionară dusă în Danemarca s-a desfășurat pentru Anskar și misionarii săi în condițiile unor mari dificultăți, fiind întreruptă frecvent de raidurile devastatoare ale triburilor păgâne din nord. Oricum, danezii care se stabiliseră în Anglia, începând cu anul 835 și culminând cu jefuirea Londrei în anul 842<sup>12</sup>, au devenit subiect al influențelor creștine, iar un danez, pe nume Odo, a ajuns chiar arhiepiscop de Canterbury, în anul 942<sup>13</sup>.

După această încercare de încreștinare a danezilor, care nu a lăsat prea multe urme, câțiva ani mai târziu, în anul 934, regele Gorm, care era un păgân devotat, a fost forțat de către împăratul german Henric să renunțe la persecutarea creștinilor și să cedeze localitatea Schleswig, Imperiului german. După aceasta, Schleswig-ul a fost ocupat pe o arie largă de locuitori creștini, devenind un punct de plecare pentru extinderea creștinismului în Danemarca. Una dintre aceste încercări a fost făcută de către arhiepiscopul Unni de Hamburg-Bremen, în anul 935. Deși regele Gorm nu manifesta vreo simpatie față de creștini, fiul său Harald I Blaatand (Dinte Albastru) (cca.940-986) s-a arătat mult mai deschis spre noua religie. Mergând în Suedia, arhiepiscopul Unni a murit la Birka, în anul 936.

În anul 948, arhiepiscopul Adaldag de Hamburg-Bremen a hirotonit trei episcopi de naționalitate germană pentru Danemarca: Hored, Reginbrand și Liafdag. Ultimul dintre aceștia a fost un misionar devotat, bucurându-se de succes. De menționat este și faptul că la anul 941, Harald a devenit el însuși rege, domnind aproape 50 de ani<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup>Idem, *Anskar, The Apostle of the North*, p. 15.

<sup>11</sup>"*Life of Anskar*"- p. 126.

<sup>12</sup>Stenton, Sir Frank, *Anglo-Saxon England*, Oxford 1947, pp. 241 și urm.

<sup>13</sup>Robinson, C.H., *The Conversion of Europe*, p.442.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 443.

Fiind înfrânt în război de către împăratul Otto I, el a acceptat, împreună cu armata sa, să primească botezul creștin, în anul 972. După botezul său, el a ezitat să renunțe de tot la zeii strămoșilor săi, însă a acceptat misionari creștini în țara sa, care au întemeiat Biserici și instituții creștine prin toată Danemarca. Această realitate a făcut din regele Harald unul din principalii responsabili ai succesului misionar în țara sa.

Spre sfârșitul domniei lui, fiul său Sweyn (Svend) I (cca.986-1014), deși fusese botezat, s-a pus în fruntea reacției păgâne, iar după moartea tatălui său a ajuns rege, în anul 991. Ajungând pe tron, el a restabilit păgânismul, alungând misionarii și distrugând multe clădiri creștine. El a fost încoronat pentru o scurtă perioadă rege al Angliei (toamna 1013 - februarie 1014), iar fiul său Canute, între anii 1016-1035.

Cea mai mare repercusiune ce s-a produs în ținuturile daneze a fost faptul că vikingii au adus cu ei înapoi și creștinismul din vestul Europei. Dacă Harald I Blaataand a făcut un prim pas, fiul său a renunțat înainte de moarte la ostilitatea față de creștinism și s-a întors la adevărata credință, în care fusese botezat, luând apoi măsuri active în vederea încreștinării supușilor săi. Astfel, Gotebald a fost hirotonit episcop în Anglia și trimis în Danemarca<sup>15</sup>, să activeze ca și conducător al noii misiuni creștine.

La tronul Danemarcei a urmat dinastia Estridssøn, iar după moartea lui Sweyn (Svend II) (1047-1076), primul din cei 5 fii ai săi, pe nume Harald III Hen (1076-1080), a cărui domnie a fost de scurtă durată, dovedindu-se un prieten al Bisericii<sup>16</sup>. În fratele său, Canute cel Sfânt (1080-1086), danezii aveau din nou un viking pe tron, care în tinerețe participase la multe expediții, mai ales în regiunile Marii Baltice, și toată lumea aștepta să reînvie tradițiile vikinge în timpul domniei lui. Însă el a apărut sistemul legal, impunând taxe, iar în particular introducând o taxă pentru beneficiul Bisericii, așa-numita "**tithe**", ce reprezenta 10% din recolta de cereale. Apoi el s-a luptat pentru eliberarea tuturor sclavilor și a trimis o delegație în Anglia pentru moaștele Sf. Alban<sup>17</sup>.

Canute cel Sfânt a dat ordine care interziceau cultul zeilor păgâni și cerea supușilor să învețe rugăciunea Tatăl nostru, Simbolul credinței și să primească Sf. Împărtășanie de trei ori pe an<sup>18</sup>. Dintre mai mulți episcopi ce au fost hirotoniți în Anglia în timpul lui, pentru opera misionară din Danemarca, sunt menționate trei nume: Bernard de Schonen, Gerbrand de Seeland și Reginbert de Funen. Nu se știe precis dacă acești episcopi au fost de naționalitate engleză sau germană<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>16</sup> Laring, Palle, *A History of the Kingdom of Denmark*, Copenhagen, ediția a IV-a, 1973, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>18</sup> Robinson, C.H., *The Conversion of Europe*, p.444.

<sup>19</sup> Hauck, A, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1887-1920, vol III, p. 642.

În orașul Odense, cel mai mare de pe insula Funen, el fondase o mănăstire de călugări, iar în catedrală a plasat chivotul Sf. Alban. Toate aceste acțiuni în favoarea credinței, au fost oprite de uciderea lui chiar în biserică, de către compatrioți de-ai săi.

Fratele său, Oluf (1086-1095), a devenit rege, dar în perioada imediat următoare, o serie de recolte slabe au adus Danemarca în situația de a lupta împotriva foametei. În același timp au început să se întâmple minuni la mormântul regelui Canute, din Odense: un orb și-a recăpătat vederea, bolnavi incurabili s-au vindecat, șchiopi au putut să-și folosească picioarele din nou<sup>20</sup>. Toate acestea au determinat pe cei care l-au omorât să recunoască că au omorât un om al lui Dumnezeu.

Oluf a fost rege timp de 9 ani și până la moartea sa situația culturilor de cereale nu se îmbunătățise, fapt consemnat în analele istoriei Danemarcei, dându-i numele de Oluf cel Flămând. El a fost urmat la tron de fratele său Eric (1095-1103). Acesta a domnit în timpul papei Urban al II-lea (1088-1099), cel care predica în favoarea unei cruciade. Regele Eric s-a dus la Roma și a negociat scoaterea Bisericii Danemarcei de sub suveranitatea Arhiepiscopiei de Bremen și canonizarea fratelui său Canute, fiind promise ambele cerințe. După întoarcerea acasă, s-a hotărât să facă un pelerinaj la Ierusalim, ca semn al căinței sale, devenind primul rege european care a făcut aceasta. El a călătorit via Constantinopol, dar a murit în drum spre Țara Sfântă, în Cipru, în anul 1103<sup>21</sup>.

Conducătorul Danemarcei a devenit cel de-al cincilea fiu al lui Sweyn Estridson, Niels (1104-1134), care a domnit timp de 30 de ani. Sub conducerea sa țara a prosperat, pacea a triumfat peste toate ținuturile, iar biserici de piatră au apărut pretutindeni.

Bisericile aveau o atmosferă austeră și simplă, mai mult sau mai puțin asemănătoare cu cele mai vechi biserici anglo-saxone din Anglia. Pe insulele Funen și Jutland, în special, erau ornamentate cu un model primitiv de sculptură. Nu era o artă rafinată, dar mai ponderată și într-o oarecare măsură o formă păgână a sculpturii în piatră. Apoi bisericile erau decorate în interior cu frumoase picturi murale în stil bizantin, unele păstrate până în zilele noastre. Cele mai interesante creații s-au dovedit a fi locurile baptismale din granit sau gresie, care, în ciuda stilului, sunt lucrări impresionante de sculptură. În ținuturile daneze vechi, aproape două mii de astfel de baptisterii medievale au fost păstrate până în vremurile noastre, constituind cea mai mare colecție din Europa<sup>22</sup>.

Înainte de încheierea secolului al XII-lea, influența exercitată de creștinism în Danemarca era din nou în declin, iar Dumnezeul creștinilor era privit în aceeași

---

<sup>20</sup>Lauring, Palle, *op. cit.*, p. 65.

<sup>21</sup>*Ibidem*, p. 66.

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 66-67.

lumină ca și zeii naționali ai țării, fiind numit "**zeul german**"<sup>23</sup>. Pe lângă aceasta, practicarea vieții creștine a încetat să exercite vreo influență chiar și asupra comportamentului celor care erau creștini.

### BIBLIOGRAFIE

1. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, Oxford, 1958.
2. **GOGFREY**, John, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1962.
3. **HAUCK**, A, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1887-1920, vol III .
4. **LAURING**, **Palle**, *A History of the Kingdom of Denmark*, Copenhagen, ediția a IV-a, 1973.
5. **OPPERMAN**, **C.J.A.**, *The English Missionaries in Sweden and Finland*, London 1937.
6. **ROBINSON Charles H.**, *Anskar, The Apostle of the North, 801-865*, London 1921.
7. **IDEM**, C.H. *The Conversion of Europe*, London 1914.
8. **STENTON**, **Sir Frank**, *Anglo-Saxon England*, Oxford 1947.

---

<sup>23</sup> Robinson, C.H., *op. cit.*, p. 445.



## PARTICIPAREA CLERULUI ORTODOX ROMÂN LA EVENIMENTELE DIN 1918

Doctorand (+) **Justin HODEA**  
*Arhiereu-vicar*  
Episcopia Ortodoxă Română a  
Maramureșului și Sătmăruului<sup>1</sup>

### Abstract

The year of 1918 is **the Great Unification's** year for Romanian nation's history. It is the time when the Romanian borderlines round, the Romanians from all the provinces got together and thus, constituting a united and unitary country – politically, economically, socially, culturally and spiritually speaking. This action of the Romanian people enframed itself within a **historical process** which was common for all **the European countries**, concretized during modern age based on peoples' right for self-determination, an international-law principle recognized and applied up to the end of World War I, too.

**The 1918 Unification** went through three successive stages: Bessarabia's Unification, North Bukovina's Unification and Transylvania's, Banat's, Crișana's and Maramureș's Unification, at different dates (the 9<sup>th</sup> of April, the 28<sup>th</sup> of November and the 1<sup>st</sup> of December), realized through representative institutions like: the People's Synedrium of Bessarabia, the General Congress of Bukovina and the Great National Convention of Transylvania in Alba Iulia. All of them had parliamentary responsibilities and their **Unification Resolutions** had been forgone encouraged by popular actions with crowd aspect.

All of **the patriotic actions** discovered a "good Mother" response from the Church and this Mother's servants risen from peasants and living among people, used their conscience and fought alongside of the people, in order to timber a better living.

Anul 1918 înseamnă în istoria poporului român anul Marii Uniri. Este vremea în care hotarele țării se întregesc, când românii din toate provinciile lor, se adună, formând la un loc o țara unită și unitară sub aspect politic, economic, social, cultural și spiritual.

Basarabia, Bucovina de Nord, Transilvania, Banatul, Crișana și Maramureșul, toate provincii românești aflate sub stăpâniri străine – Imperiul Rusesc sau Monarhia Austro-Ungară – se desprind în primăvara, toamna și iarna anului 1918 de acestea,

---

<sup>1</sup> P.S. Sa **drd. Justin Hodea Sigheteanul**, *arhiereu vicar* al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului din 1994, doctorand pe Studiu biblic al Noului Testament în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj Napoca. (Adresă web: [www.episcopiammsm.ro](http://www.episcopiammsm.ro)).

prin propria lor voință, într-un context de viață politică universală prielnică, pentru a se unii cu vechiul Regat Român. Așa se naște ceea ce vreme de un pătrar de veac, din perioada interbelică, s-a numit România Mare.

Punctul de plecare al ideii unității poporului român îl constituie romanitatea lui dacică de pe toate versantele Carpaților, coloană vertebrală de-a lungul istoriei a pământului românesc<sup>2</sup>.

Acțiunea românilor s-a înscris într-un proces istoric întâlnit la toate popoarele europene, realizate în epoca modernă în virtutea dreptului popoarelor la autodeterminare, un principiu de drept internațional recunoscut și aplicat și la sfârșitul primului război mondial.

Unirea din 1918, sancționată prin Tratatul de Pace încheiate în cadrul Conferinței de Pace de la Paris (1919 – 1920) își are un suport intern: voința națională întemeiată pe dreptul popoarelor la autodeterminare, exprimată prin Hotărârile de Unire de la Chișinău (27 martie/9 aprilie 1918), de la Cernăuți (15/28 noiembrie 1918) și Alba Iulia (18 noiembrie/1 decembrie 1918)<sup>3</sup>.

Unirea din 1918 se realizează în trei etape succesive: Unirea Basarabiei, Unirea Bucovinei de Nord și Unirea Transilvaniei, Banatului, Crișanei și Maramureșului, la date diferite (9 aprilie, 28 noiembrie și 1 decembrie 1918) de către instituții reprezentative: Sfatul Țării din Basarabia<sup>4</sup>, Congresul General al Bucovinei și Marea Adunare Națională de la Alba Iulia. Toate au avut atribuții parlamentare, iar Hotărârile lor de Unire au fost precedate și sprijinite de acțiuni populare, cu caracter de masă.

Toate acțiunile patriotice au găsit în Biserică o mamă bună, iar slujitorii ei, proveniți din țărani și trăind în mijlocul poporului, au gândit și luptat alături de el la făurirea unei vieți mai bune. Mihai Viteazul câștigă lupta de la Șelimbăr, din 28 octombrie 1599, aducând pe fețele românilor o licărire de speranță într-un viitor fericit. Trădarea și înfrângerea lui Mihai aduce aspră supraveghere asupra preoților. Dieta de la Leț (Tg. Secuiesc) din 25 octombrie 1600, interzice venirea în Ardeal a preoților și călugărilor din Principatele române.

Stăpânirea străină în Transilvania a adus pentru români o situație deosebit de grea. Românii au fost înlăturați din viața politică și lipsiți de drepturile naționale. Singura instituție care a întreținut flacăra vie a unității și credinței strămoșești a fost Biserica Ortodoxă, care și-a întreprins interesele sale cu interesul poporului pe

---

<sup>2</sup> Dumitru GH. Radu, *1 Decembrie 1918 – teme al împlinirii unității politice a poporului român*, în „M.O.”, XX, nr. 7-8/1968, p. 905 – 918.

<sup>3</sup> Marin Mihăilescu, *1918. Unirea a început la noi, românii din Basarabia, și la noi, la Chișinău*, în vol. „*Omagiu profesorului Camil Mureșanu la împlinirea vârstei de 70 de ani*”, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, p. 435 – 440.

<sup>4</sup> Ioan Scurtu, *Sfatul Țării – organ reprezentativ al Basarabiei*, în „Magazin istoric”, 27, 1993, nr. 12, p. 3-6.



care-l reprezenta. Spargerea unității de credință a românilor ardeleni după o lungă și ingrătă metodă n-a adus roadele dorite de habsburgi<sup>5</sup>.

În tot timpul istoriei poporului român, de la geneza lui și până azi, Biserica Ortodoxă Română, prin slujitorii ei, a fost alături de popor, de păstorii ei, împărtășind împreună bucuriile, dar mai ales necazurile. Clerul Bisericii a fost prezent și în luptele duse de poporul nostru pentru independența națională, împotriva diferiților dușmani. Preoțimea din Transilvania a jucat un rol important în răscoala condusa de Horea, Cloșca și Crișan, din 1784. Clerul ortodox român a fost apoi prezent și în marile evenimente ale anilor 1821, 1848, 1877, 1907 și 1916 – 1918.<sup>6</sup>

În prezentul referat, vom arăta tocmai aportul clerului ortodox român la una cele mai importante file din istoria poporului român, anume, Unirea Transilvaniei cu Țara – mamă, în istorica adunare de la Alba Iulia de la 1 decembrie 1918.

Poporul român s-a născut creștin. De la începutul existenței sale a găsit în Biserică nu numai un loc de rugăciune dar și un locaș de viață etnică. S-a format în jurul Bisericii o solidaritate națională, fiindcă Biserica a fost și este și ea națională. Biserica este a poporului și stă în slujba poporului. Biserica a avut un rol istoric în pregătirea biruinței românești. Preoții propovăduiau Evanghelia libertății și unirii. Apostolatul românesc al preoților a fost îndreptat în direcția lămuririi poporului asupra mijloacelor de înfăptuire a voinței sale. Ideea libertății și unirii a pornit de la popor, iar Biserica, alături de conducătorii poporului, a susținut și a sprijinit acțiunile mulțimii de a realiza aceste idealuri.

La pregătirea imediată a acestui act epocal din istoria țării noastre, Biserica și-a avut partea ei de contribuție. La 18/31 octombrie 1918, s-a constituit Consiliul Național Român cu sediul la Arad (numit și Marele Sfat al Națiunii Române) format din câte șase reprezentanți ai Partidului Național Român și ai Partidului Social - Democrat, „ca unicul for care să reprezenta voința poporului român”. Sub conducerea acestuia, s-a intensificat activitatea revoluționară-democratică și lupta pentru unirea Transilvaniei cu România. Un rol de seamă în acest Consiliu a avut Vasile Goldiș, pe atunci secretarul Consistoriului Episcopiei de Arad. Peste câteva zile tot la Arad s-a organizat Comandamentul gărzilor naționale românești. Astfel de gărzi naționale s-au organizat apoi pretutindeni, în orașe și sate, în vederea asigurării ordinii publice și a apărării poporului împotriva acelor care ar fi încercat să-l împiedice în afirmarea voinței sale de libertate și unitate statală<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Pop Partenie, *Clerici ortodocși alături de poporul român în lupta pentru unitatea națională*, „Mitropolia Ardealului”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 782 – 786.

<sup>6</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. 3 (secolele XIX – XX)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 346.

<sup>7</sup> Grațian C. Mărcuș, Vasile Vetișanu, *Sălăjenii și lupta pentru dezrobire și unirea din 1918*, în „Mitropolia Ardealului”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 760 – 771; vezi și GH. Buzatu, *Marea unire a românilor*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LIV, nr. 9 – 12/1978, p. 668 - 675.

Îndată după aceasta, s-au ținut numeroase adunări populare în orașele și satele românești din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș, pentru organizarea consiliilor naționale, județene și comunale, precum și a gărzilor naționale românești. În cadrul acestor adunări, s-au adoptat memorii și moțiuni cu mii de semnături prin care se cerea unirea Transilvaniei cu România. Slujitorii Bisericii (episcopi, vicari, consilieri, protopopi, profesori de teologie și preoți-paroși) au fost în primele rânduri ale luptătorilor pentru unitate, ajutând la constituirea și funcționarea consiliilor și gărzilor naționale aproape în toate orașele și satele. De pildă, la Sibiu au activat profesorii de teologie Silviu Dragomir și Nicolae Bălan, la Caransebeș episcopul Miron Cristea, protopopul Andrei Ghidiu, profesorul de teologie Petru Barbu, secretarul eparhial Cornel Corneanu, la Oradea vicarul Roman Ciorogariu și secretarul eparhial Aurelian Magieru (viitorul episcop Andrei), la Lugoj protopopul Gheorghe Popovici, la Blaj vicarul Vasile Suci (viitorul mitropolit) cu profesorii Alexandru Borza și Alexandru Ciurea, etc<sup>8</sup>.

Propaganda națională era susținută și de periodicele vremii, între care și cele ale Bisericii: „Telegraful Român” (Sibiu), „Biserica și Școala” (Arad), „Foaia Diecezană” (Caransebeș), „Unirea” (Blaj), la care se adaugă și „Gazeta Poporului” de la Sibiu, redactată de profesorii de teologie Nicolae Bălan și Silviu Dragomir și catehetul Ioan Broșu<sup>9</sup>.

La 21 noiembrie 1918, cei cinci episcopi români – ortodocși și uniți – din Ardeal: Ioan I. Papp de la Arad, Miron (Ilie) Cristea de la Caransebeș, Dimitrie Radu de la Oradea, Iuliu Hossu de la Gherla și Valeriu Traian Frențiu de la Lugoj, au dat publicității o „declarație de adeziune” la Consiliul Național Român, pe care-l recunoșteau ca singurul conducător politic al națiunii române. (Scaunele mitropolitane de la Sibiu și Blaj erau vacante). Actul episcopilor români este semnificativ și a avut un larg ecou în rândurile clerului și credincioșilor după ce a fost dezbătut în toate centrele bisericesti din Transilvania<sup>10</sup>.

Acțiunile Marelui Sfat Național din 21 noiembrie 1918 au fost popularizate de către episcopii ortodocși care prin circulara din 23 noiembrie adresată clerului, au îndrumat credincioșii ca să participe în număr cât mai mare la „marele sfat al națiunii române” cum este numită Marea Adunare Națională” de la Alba Iulia<sup>11</sup>.

Pe baza directivelor Consiliului Național Român, la 14 noiembrie 1918 au plecat la Iași profesorul Dr. Nicolae Bălan de la Institutul Teologic din Sibiu (viitorul mitropolit al Ardealului) și căpitanul Victor Precup. Profesorul Bălan a informat pe

---

<sup>8</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 383.

<sup>9</sup> Idem, *Contribuția Bisericii la realizarea actului unirii de la 1 decembrie 1918*, în „B.O.R.” CXVI, nr. 11-12/1978, p. 1250 – 1263.

<sup>10</sup> I. Ionescu, *Semicentenarul unirii Transilvaniei cu România*, în „M.O.”, XX, nr. 7-8/1968, p. 889 –904.

<sup>11</sup> Nicolae – Mitropolitul Ardealului, *La aniversarea a 60 de ani de la Unirea Transilvaniei cu România*, în „Mitropolia Ardealului”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 700 – 710.

cârmuitorii de atunci ai României aflați la Iași (generalul Constantin Coandă, președintele Consiliului de Miniștri, generalul Prezan, șeful Marelui Stat Major, Ion I.C. Brătianu, Nicolae Iorga, ș.a.) despre situația din Transilvania. A discutat de asemenea cu miniștrii Franței, Angliei și Statelor Unite de pe lângă guvernul român. În scrisoarea trimisă atunci de N. Bălan lui Vasile Goldiș, recomanda să se întrerupă orice tratative cu guvernul maghiar și „în timpul cel mai scurt posibil, într-o adunare ce se va ține oriunde, dar mai bine la Alba Iulia și la care să participe mulțime cât mai mare și reprezentanții consiliilor locale de pretutindeni, proclamați alipirea necondiționată la România”, mai înainte de intrarea trupelor românești în Transilvania<sup>12</sup>.

La Marea Adunare Națională de la 1 decembrie 1918, Biserica românească a fost reprezentată în primul rând prin delegații de drept: episcopi în funcțiune, vicari, delegați ai consistoriilor ortodoxe, protopopi, și profesori<sup>13</sup>. Numeroși preoți au participat la adunare, în fruntea păstoriiților lor, laolaltă cu cei 100.000 de români veniți să dea glas vrierii de veacuri a românilor transilvăneni de-a fi una cu frații lor de peste Carpați.

Duminică 1 decembrie 1918, de dimineața s-au săvârșit Sfânta Liturghie și Te-Deum-uri în cele două biserici românești din Alba Iulia (la cea ortodoxă a slujit episcopul Ioan Papp, iar răspunsurile au fost date de corul teologilor din Sibiu, condus de Timotei Popovici). Episcopul Ioan Papp, în calitate de locțiitor de mitropolit, a fost ales copreședinte al Marii adunări naționale românești de la Alba Iulia, rostind și o cuvântare, în fața zecilor de mii de români prezenți acolo<sup>14</sup>.

La ora 10 s-a întrunit Adunarea Națională Constituantă, la care au participat cei 1228 de deputați și delegați oficiali, care s-au prezentat cu mandat electoral sau cu titlul lor de drept pentru a vota unirea. În biroul adunării, au fost aleși trei președinți (Gheorghe Pop de Băsești și episcopii Ioan Papp de la Arad și Demetriu Radu de la Oradea), trei vicepreședinți și nouă secretari printre care Silviu Dragomir și George Crișan<sup>15</sup>.

În afară de episcopi, în acest Sfat au fost aleși numeroși profesori de teologie, protopopi și preoți. Ședința adunării constituante a luat sfârșit prin cuvântarea rostită de episcopul Ioan Papp de la Arad, care a mulțumit tuturor pentru însuflețirea cu care au participat la dezbateri.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Aurel Cosma, *Biserica Română din Banat și Unirea de la Alba Iulia*, în „*Mitropolia Banatului*”, XVIII, 1968, nr. 10-12, p. 594 – 611.

<sup>14</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj – Napoca, 1992, p. 318.

<sup>15</sup> Eftimie Luca – Episcopul Romanului și Hușilor, *Clerici ortodocși din Eparhia Romanului și Hușilor în războiul din 1916 – 1918*, în „B.O.R.”, CXVI, nr. 11-12/1978, p. 1265 – 1273.

Între alții, a rostit un memorabil discurs episcopul Caransebeșului Miron Cristea, redăm câteva spicuiuri din cuvântarea respectiva:

*„Sunt aproape două mii de ani, de când împăratul Traian a sădit, a altoit, nobila viță romană în tulpina vâjnoasă a rezistentului neam dacic, dând astfel naștere poporului nostru român....*

*V-aș amări prea tare sufletele și a-și prea întuneca seninătatea acestui frumos praznic național, dacă v-aș înfățișa icoana amănușită a lungilor noastre suferințe în cursul acestor veacuri.*

Amintesc numai:

*Cum am zăcut veacuri întregi în cea mai neagră iobăgie; cum am fost proscriși de legile nu numai aspre, ci draconice ale lui Verboczy; cum ne-au sfâșiat chiar credința strămoșească; cum au rupt legăturile canonice și firești ale bisericii noastre cu biserica mamă a fraților de dincolo; cum ne-au bătut păstorii, ca să se risipească mai ușor turma; cum au hrănit cu scump sângele nostru toate lipitorile lepădăturilor străine, etc.*

*Dar cu toate acestea <<Ceahlăul sub furtună nu cade mușuroiu>> așa și puterile neamului românesc n-au putut fi zdrobite....*

*În fața asupririlor și a nedreptăților, pe care nu le putem opri, ne-am retras resemnați la vetrele familiilor și la altarele bisericuțelor noastre și acolo am străjuit cu neadormită grijă și am salvat scumpele comori ale sufletului: legea, limba, datinile strămoșești și toată moștenirea ființei noastre etnice de Români....*

Bărbăteștile lupte politice ale episcopilor și fruntașilor noștri conducători, pecetluite cu însemnate jertfe de mucenici naționali, formează pagini strălucite ale trecutului nostru întreg... Dumnezeu a lăsat libertatea pentru popoare și cine se luptă pentru libertate se luptă pentru Dumnezeu... Tot poporul trebuie să aibă libertatea a fi stăpân pe sine și a-și croii însuși viitorul și soarta.

*Ca să ne folosim și noi, Românii din Ungaria și Transilvania, de dreptul cuprins în acest evanghelic principiu, am venit la această istorică și măreață adunare națională în străvechea Alba-Iulia, de care ne leagă amintirea celor mai crude chinuri și suferințe, dar și cea mai sfântă nădejde...*

*Aceasta trebuie să fie singura noastră tendință firească; doar idealul suprem al fiecărui popor, ce locuiește pe un teritoriu compact, trebuie să fie unitatea sa națională și politică...”<sup>16</sup>*

Apoi a vorbit episcopul Iuliu Hossu de la Gherla și alții. În aceeași zi, s-au săvârșit slujbe solemne în toate orașele și satele Transilvaniei, iar slujitorii altarelor au tâlmăcit credincioșilor însemnătatea marelui act care se înfăptuia la Alba Iulia.

---

<sup>16</sup> Ioan Rusu Abrudeanu, *Patriarhul României Dr. Miron Cristea – Înalt regent*, Cartea Românească, București, 1929, p. 273 – 276.

În dimineața zilei de 2 decembrie 1918, Marele Sfat Național a ales Consiliul Dirigent, ca guvern provizoriu al Transilvaniei, până la întrunirea Constituantei întregii României, cu sediul la Sibiu (din el făcea parte și Vasile Lucaciu). La 14 decembrie, o delegație a Marelui Sfat Național, alcătuită din Vasile Goldiș, Alexandru Vaida Voevod și episcopul Miron Cristea de la Caransebeș și Iuliu Hossu de la Gherla, la propunerea dr. Silviu Dragomir, a prezentat la București, actul unirii Transilvaniei cu România.

Între mulțimea mare de clerici ortodocși care au participat la marele eveniment de la 1 decembrie 1918, de la Alba Iulia, este și preotul Nicolae Gherman.

Preotul Nicolae Gherman, fiu al satului Rohia, a fost una din personalitățile proeminente care și-a pus amprenta pe tot ce s-a realizat în Rohia, începând din 1900 când a fost instalat ca preot – paroh și până în 1940 când, din cauza dictatului de la Viena, a fost nevoit să-și părăsească satul pentru care a ostenit ca nimeni altul până atunci și nici de atunci încoace, și s-a refugiat în sudul Transilvaniei<sup>17</sup>. Nicolae Gherman este și fondatorul Mănăstirii „Sfânta Ana” Rohia.

În 1918, preotului Nicolae Gherman îi este dat să trăiască împlinirea celui mai mare vis al tuturor românilor transilvăneni: Unirea Transilvaniei cu Țara Mamă. Se știe că, pentru alegerea delegaților la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, populația română, organizată în consilii naționale locale, a convocat adunări populare în care toată obștea românească își alegea delegați. Masele populare românești, în adunări deschise, își alegeau delegații care să le reprezinte la Alba Iulia hotărârea lor de unire cu țara, dând în acest sens împuterniciri depline. Mandatele purtau denumirea de „credenționale, proces-verbal, împuternicire” și aveau pe ele sute sau mii de semnături.

Pentru delegații din zona Lăpușului, adunarea generală a avut loc în ziua de joi 28 noiembrie 1918 în localul școlii primare române, ocazie cu care s-au ales cinci delegați și șase supleanți și anume: Dr. Tit Ciorța – Lăpușul Unguresc, Pr. Nicolae Gherman – Rohia, Sigismund Lenghel – Copalnic Mănăstur, Emil Dragomir – Copalnic Mănăstur și Grigorie Roman – Lăscâia, plus încă șase supleanți. La evenimentul de la Alba Iulia au participat și deputații de drept; Andrei Ladu și Vasile Muste – protopopi<sup>18</sup>.

Pe „credenționalul” pe care preotul Nicolae Gherman îl ducea la Alba Iulia erau scrise memorabile cuvinte: „Mergeți să faceți Unirea la Alba Iulia, iar dacă nu faceți Unirea, să vă înmormântați acolo, fără unire să nu veniți acasă”<sup>19</sup>. Martor al evenimentului de la Alba Iulia, preotul Nicolae Gherman, va participa și la adunarea

---

<sup>17</sup> Emilian Birdaș, *Satul și Mănăstirea Rohia din Țara Lăpușului, județul Maramureș* – studiu monografic – Editura „Diacon Coresii”, București, 1994, p. 125

<sup>18</sup> Marea Unire de la 1 decembrie 1918, Ediția Asociației „Astra”, București, 1943.

<sup>19</sup> Emilian Birdaș, *op. cit.*, p. 127.

din 5 decembrie 1918, din Tg. Lăpuș, unde participanții la Marea Unire au comunicat maselor populare, bucuria împlinirii visului de „Unire a Transilvaniei cu Țara Mamă”. În timp ce mulțimea de oameni era adunată în curtea școlii, trupele maghiare, dușmane ale Unirii, provoacă un adevărat masacru (24 de morți și 90 de răniți)<sup>20</sup>, din care preotul Nicolae Gherman scapă ca prin minune din fața mitralierelor.

Din cele expuse mai sus - câteva fapte și nume de clerici - rezultă că, slujitorii Bisericii și-au făcut pe deplin datoria față de popor, sprijinindu-i toate aspirațiile spre o viață independentă proprie, fiind alături de el în momentele grele din primul război mondial, când România a intrat în război (1916 – 1918). În cei doi ani de război, preoțimea ortodoxă română a fost alături de popor. O parte a clerului a însoțit trupele pe câmpurile de luptă, unii murind în lupte, iar cei ce au rămas alături de păstoriți în teritoriile ocupate vremelnice, au suferit bătăi, schingiuri, deportări și chiar moartea.

Încă înainte de intrarea României în război, Sfântul Sinod a numit pe preotul Constantin Nazarie, ca protopop al preoților militari și mobilizați. Tot atunci a fost numit ca ajutor al său, preotul Vasile Pocitan (mai târziu arhiepiscop – vicar, cu numele de Veniamin).

Au slujit ca preoți militari aproximativ 250 de preoți din toate părțile țării, ulterior mulți dintre preoții militari au devenit ierarhi, cum ar fi: Veniamin Pocitan, Teodor Simedrea (Tit), Gh. Leu (Grigorie), Sofronie Vulpescu, iar un rol cu totul deosebit l-a avut Episcopul Dr. Partenie Ciopron, care a fost și episcop al Armatei.

Un merit deosebit l-a avut și mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei, care a stăruit pentru pregătirea a peste 200 de călugări și călugărițe, care au lucrat în cinci spitale, îngrijind de peste 60 de mii de răniți<sup>21</sup>.

Procesul istoric de făurire a statului național unitar român s-a încheiat în noiembrie-decembrie 1918, prin unirea Transilvaniei cu România. La înfăptuirea acestui măreț act, Biserica, prin slujitorii ei a adus o contribuție decisivă, aflându-se uneori în văpaia evenimentelor dramatice din timpul primului război mondial, încununată de marele act de la 1 decembrie 1918.

Dezbinarea Bisericii străbune care fusese produsul imperialismului habsburgic, odată cu dispariția lui, nu mai avea nici un suport, nici o rațiune de existență și de continuitate. Unirea națională purta în sine și sâmburele unirii profesionale<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Corneliu Gherman, *Monografia Satului și a Mănăstirii „Sfânta Ana” Rohia, vol III*, manuscris, p. 123 – 130; vezi și AUREL GOCIMAN, *România și revizionismul maghiar*, Ediția a II-a, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1934, p. 273.

<sup>21</sup> Eftimie Luca – Episcopul Romanului și Hușilor, *op. cit.*; vezi și Mircea Păcurariu, *Contribuția Bisericii la realizarea actului unirii de la 1 decembrie 1918*.

<sup>22</sup> Aurel Cosma, *Biserica Română din Banat și Unirea de la Alba Iulia*, în „*Mitropolia Banatului*”, XVIII, 1968, nr. 10-12, p. 594 – 611.

Actul Unirii de la 1918 a adus cu sine și unificarea administrativă a Bisericii Ortodoxe Române din toate provinciile românești. Atât din partea oamenilor Bisericii, cât și din rândul mirenilor se auzeau tot mai insistent voci care cereau organizarea unitară a tuturor ortodocșilor din țară, precum și înființarea Patriarhiei Române<sup>23</sup>.

Nu este deloc întâmplător că inițiativa acestei unificări și a realizării Patriarhiei au plecat din Transilvania, deoarece este cunoscută lupta de veacuri a românilor din aceste părți în vederea realizării unității noastre naționale, statale și bisericești.

La 18/31 decembrie 1919 în scaunul vacant de mitropolit primat al României a fost ales episcopul Dr. Miron Cristea al Caransebeșului, care, în 1925, a devenit primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. S-a putut trece apoi la organizarea unitară a întregii Bisericii Ortodoxe.

## BIBLIOGRAFIE

1. **ABRUDEANU, IOAN RUSU**, *Patriarhul României Dr. Miron Cristea – Înalt regent*, Cartea Românească, București, 1929.
2. **BIRDAȘ, EMILIAN**, *Satul și Mănăstirea Rohia din Țara Lăpușului, județul Maramureș – studiu monografic* – Editura „Diacon Coresii”, București, 1994.
3. **BUZATU, GH.**, *Marea unire a românilor*, în. „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, LIV, nr. 9 – 12/1978, p. 668 - 675.
4. **COSMA, AUREL**, *Biserica Română din Banat și Unirea de la Alba Iulia*, în „*Mitropolia Banatului*”, XVIII, 1968, nr. 10 - 12, p. 594 – 611.
5. **GRAȚIAN, C., și VETIȘANU, MĂRCUȘ VASILE**, *Sălăjenii și lupta pentru dezrobire și unirea din 1918*, în „*Mitropolia Ardealului*”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 760 – 771.
6. **GHERMAN, CORNELIU**, *Monografia Satului și a Mănăstirii „Sfânta Ana” Rohia*, vol. III, manuscris.
7. **GOCIMAN, AUREL**, *România și revizionismul maghiar*, Ediția a II-a, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1934.
8. **LEB, IOAN VASILE**, *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și înființarea Patriarhiei Române*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, CIII, nr. 9-12/1985, p. 856 – 868.
9. **LUCA, EFTIMIE** - *Episcopul Romanului și Hușilor, Clerici ortodocși din Eparhia Romanului și Hușilor în războiul din 1916 – 1918*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, CXVI, nr. 11-12/1978, p. 1265 – 1273.
10. **IONESCU, I.**, *Semicentenarul unirii Transilvaniei cu România*, în „*Mitropolia Olteniei*”, XX, nr. 7-8/1968, p. 889 –904.

---

<sup>23</sup> Nestor Vornicescu, – Severineanul, *Încercări, posibilități și propuneri în vederea înființării patriarhatului înainte de 1925*, în „B.O.R.”, XCIII, 1975, nr. 11 – 12, p. 1357 – 1364; vezi și Ioan Vasile Leb, *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și înființarea Patriarhiei Române*, în „B.O.R.”, CIII, nr. 9-12/1985, p. 856 – 868.

11. **MIHĂILESCU, MARIN**, 1918. *Unirea a început la noi, românii din Basarabia, și la noi, la Chișinău*, în vol. „*Omagiu profesorului Camil Mureșanu la împlinirea vârstei de 70 de ani*”, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, p. 435 – 440.
12. **NICOLAE – Mitropolitul Ardealului**, *La aniversarea a 60 de ani de la Unirea Transilvaniei cu România*, în „*Mitropolia Ardealului*”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 700 – 710.
13. **PĂCURARIU, MIRCEA**, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. 3 (secolele XIX – XX)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
14. *Idem*, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj-Napoca, 1992.
15. *Idem*, *Contribuția Bisericii la realizarea actului unirii de la 1 decembrie 1918*, în „*Biserica Ortodoxă Română*” CXVI, nr. 11- 12/1978, p. 1250 – 1263.
16. **POP, PARTENIE**, *Clerici ortodocși alături de poporul român în lupta pentru unitatea națională*, în „*Mitropolia Ardealului*”, XVII, nr. 10-12/1978, p. 782 – 786.
17. **RADU, DUMITRU GH.**, *1 Decembrie 1918 – temei al împlinirii unității politice a poporului român*, în „*Mitropolia Olteniei*”, XX, nr. 7-8/1968, p. 905 – 918.
18. **SCURTU, IOAN**, *Sfatul Țării – organ reprezentativ al Basarabiei*, în „*Magazin istoric*”, 27, 1993, nr. 12, p. 3-6.
19. **VORNICESCU, NESTOR**, *Încercări, posibilități și propuneri în vederea înființării patriarhatului înainte de 1925*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, XCIII, 1975, nr. 11 – 12, p. 1357 – 1364.



**BISERICA ORTODOXĂ DIN MARAMUREȘ  
ȘI RELAȚIILE EI CU STATUL  
ȘI ALTE CONFESIUNI RELIGIOASE**

**Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI**  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

**Abstract**

From the very beginning I would like to point that the history of **this Romanian district** goes back in time. After 106 A.C., when romans conquered a part of **Dacia**, our area was inhabited by, so named, “the free dacs”. This thing can be proved today with our local traditions, our folk music and people clothes (unique in Europe). That means that the inhabitants of this area never run away from here.

What was their religion is hard to say, because of the lack of documents. This territory, formerly full with forests, was the point of the greed, one after another, of Hun, Slav, Mongol and Hungarian migration. Somewhere at the end of XIII-th Century this territory was integrated in the Hungarian Kingdom. From that time hither we have accounts about the Christian life of our ancestors.

Later, in 1391, in a Constantinopolitan document is mentioned the “**Peri monastery**” whos abbot obtained some rights similar with orthodox bishop rights. Other orthodox monasteries were built in: Giulești, Cuhea (today Bogdan Vodă), Bârsana, Nănești and Cornești – all of them mentioned in different documents of XIII-XIV-th Centuries. Stone churches were built in the same period in: Ieud (1364), Biserica Albă (today in Ukraine-1373), Apșa de Mijloc (Ukraine-1428), Sarasău (1456) s.o. All these things prove that **the Orthodox Church** was well organised even if we don’t know where was the residence of the bishops in that period.

From XV-th up to XVIII-th Century, sometimes, the Ruthenian bishops of Muncaci had jurisdiction over **Maramureș and Sătmar** (Satu Mare). Other times the jurisdiction was held by the bishops of Vad Bishopric (the residence nearby Dej) and other times we had our own bishops - who ruled from one of monasteries mentioned above or **from other monasteries built** in this period (Habra, Moisei s.o). The first bishop mentioned is Luca of Muncaci (1485). From this year up to 1739 we know by name 35 bishops: 15 were bishops of

---

<sup>1</sup> **Pr. Dr. Dorinel DANI**, titular pe disciplina *Istoria Bisericii Universale și Patrologie* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, în calitate de **lector universitar**, începând din anul 1994; domiciliat în Baia Mare, Str. Simion Bărnuțiu Nr. 52, tel: 0743099703; E-mail: [david@conseco.ro](mailto:david@conseco.ro) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

Muncaci, 7 of Vad, 12 of Maramureș and 1 was the Archbishop of Transylvania Sava Brancovici.

Today we are glad to have among us two **orthodox bishops** in Baia Mare Bp. Justinian and Bp. Justin. The Bishopric consists in 554 parishes and **27 monasteries**.

Încă de la început aș dori să subliniez faptul că istoria acestor teritorii este foarte veche. După anul 106, când romanii au cucerit o parte a Daciei, teritoriile mai sus amintite au fost locuite de așa numiții „daci liberi”. Acest lucru poate fi dovedit azi prin tradițiile locale, muzica noastră populară și îmbrăcămintea specifică (unice în Europa). Aceasta înseamnă că locuitorii acestor ținuturi au fost permanent aici și că nu au venit din alte părți.

Care a fost atunci religia lor, este greu de spus pentru că nu avem documente care să ne informeze despre aceasta. Aceste ținuturi, oarecând pline de păduri, au devenit ținta popoarelor migratoare: huni<sup>2</sup>, slavi<sup>3</sup>, unguri<sup>4</sup> și mongoli<sup>5</sup>. Spre sfârșitul veacului al XIII-lea, acest teritoriu a fost integrat în regatul maghiar. Așa de atunci încoace avem informații despre strămoșii noștri.

---

<sup>2</sup> Popor nomad asiatic, probabil de origine turcă, tătară sau ugrică, hunii au migrat din stepele din nordul Mării Caspice pentru a face incursiuni repetate în Imperiul Roman în secolele IV-V. Aceste atacuri au culminat cu o serie de războaie sub Attila care au adus imperiul roman în pragul distrugerii. Hunii au absorbit diferite rase în armatele lor și au asimilat caracteristicile populațiilor din jur astfel încât în Europa ei și-au pierdut treptat caracterul asiatic. Au fost descriși ca un popor agresiv, nomad, viguros și cu o cultură redusă care și-au dezvoltat aptitudinile în tehnici de război, mai ales în călăria militară. După moartea lui Attila în 453, hunii nu au mai jucat un rol major în istoria Europei. Mulți huni s-au înrolat în armatele romane în timp ce alții s-au alăturat hoardelor noi de invadatori venite din nord și est.

<sup>3</sup> Vechii slavi au fost un popor obscur de fermieri și păstori trăind în zona ocupată azi de estul Poloniei, vestul Rusiei, Belarus și Ucraina. Din anul 150 triburile slave au început să se extindă în toate direcțiile. La nord au urmat râurile din pădurile ruse, ocupând teritorii ocupate de popoare baltice și finice, asimilând multe dintre ele. La vest au întâlnit triburile germanice și celtice, ocupând o mare parte din Europa centrală. În jurul secolului VII, slavii au ajuns la mările Adriatică și Egee. În următoarele două secole s-au așezat în peninsula balcanică, apoi în Imperiul Bizantin, dizlocând populații sau slavizând noi triburi cum ar fi bulgarii.

<sup>4</sup> Ungurii descind din ramura ugrică a familiei de triburi fino-ugrice. Sunt originari din Asia, din regiunea munților Altai. De aici năvălesc în Europa în stepele dintre cursul mijlociu al Volgăi și munții Urali, apoi trec între Don și Nipru (cca 830), pentru ca pe la 889 să fie întâlniți în **Bugeac** (Etelkoz) sub conducerea lui Arpad. Împinși de bulgari și pecenegi în 895, trec munții și se așează în câmpia Tisei în anul 896. Aici au întâlnit o populație de limbă latină, dar și slavi aproape asimilați.

<sup>5</sup> Bătălia de la Mohi, sau Bătălia de pe râul Sajó, (în 11 Aprilie, 1241) a fost principala bătălie între Mongoli și Regatul Ungariei în timpul invaziei mongole a Europei. A avut loc la Muhi, la sud-vest de râul Sajó. După invazie, Ungaria a rămas în ruine. Aproape jumătate din localități fuseseră distruse de armatele invadatoare. Aproape un sfert din populație a fost masacrată în special în zonele de câmpie unde au rămas foarte puțini supraviețuitori; în Banat, și în Transilvania. Înfrângerea de pe râul Sajó și amploarea pierderilor umane provocate a lăsat Ungaria, dar și Europa în general, expuse unei posibile cuceriri mongole. Acest risc a dispărut însă subit în 1242 datorită morții marelui han Ogodei. Batu Han, s-a văzut nevoit să întrerupă campania și să se întoarcă în Asia pentru a-și apăra dreptul la succesiune în fața adunării *kurultai*. A făcut-o fără succes, alegerea fiind câștigată de vărul său Guyuk Han.

Înainte de a prezenta aceste informații, aș dori să spun câteva cuvinte despre Tradiția Bisericii Ortodoxe. Sf. Ciprian al Cartaginei spune că acolo unde este episcopul, acolo este și Biserica<sup>6</sup>. Pornind de la această afirmație, Biserica noastră spune că numai acolo pot exista preoți hirotoniți, viață monahală și adevărate parohii ortodoxe, unde există și un episcop legal (care a dobândit hirotonia în succesiune apostolică). Am spus toate acestea deoarece prima informație despre o existență ortodoxă în aceste teritorii o avem dintr-o scrisoare a papei Grigorie al IX-lea (1227-1241) trimisă prințului maghiar Bela (viitorul rege, Bela al IV-lea al Ungariei 1235-1270) în 1234, în care se plânge de atitudinea locuitorilor din aceste ținuturi care refuză să asculte predicile unor călugări dominicani trimiși aici, pentru că ei își au proprii lor „pseudo-preoți și pseudo-episcopi *schismatici*”<sup>7</sup> (la vremea respectivă acest termen a fost folosit atunci când catolicii vorbeau despre clericii ortodocși). Aceasta înseamnă că la vremea aceea exista aici o puternică și organizată Biserică ortodoxă care s-a opus propagandei catolice.

Mai târziu, în 1391, într-un document constantinopolitan este menționată mănăstirea din Peri, a cărui stareț a obținut câteva drepturi pe care doar un episcop ortodox le avea<sup>8</sup>. Alte mănăstiri ortodoxe din acea vreme au mai existat în: Giulești,

<sup>6</sup> A se vedea “Despre unitatea Bisericii ecumenice” în colecția PSB, vol. 3, traducere de Prof. N. Chițescu, E. Constantinescu și Prof. D. Popescu, Ed. IBM al BOR, București 1981, pp. 434+452 (în special cap. V)

<sup>7</sup> Radu Popa- “Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea” București, 1970, pp. 218, 224-228. Scrisoarea este datată la 14 noiembrie 1234): “*In Cumanorum episcopatu, sicut accepimus, quidam populi, qui Walati vocantur, existunt, qui etsi censeantur nomine christiano, sub una tamen fide varios ritos habentes et mores, illa committunt, que huic sunt nomini inimica... Nam Romanam ecclesiam contempnentes, non a venerabili fratre nostro... episcopo Cumanorum, qui loci diocesanus existit, sed a quibusdam pseudoepiscopis, Grecorum ritum tenentibus, universa recipiunt ecclesiastica sacramenta, et nonnulli de regno Ungarie, tam Ungari, quam Theutonici et alii orthodoxi, morandi causa cum ipsis transeunt ad eosdem, et sic cum eis, quia populus unus facti cum eisdem Walathis eo contempto, premissa recipiunt sacramenta, in grave orthodoxorum scandalum et derogationem non modicam fidei christiane. Ne igitur ex diversitate rituum pericula proveniant animarum, nos volentes huiusmodi periculum obviare, ne prefati Walathi materiam habeant pro defectu sacramentorum ad scismaticos episcopos accedendi, eidem episcopo nostris damus litteris in mandatis, ut catholicum eis episcopum illi natione conformem provida deliberatione constituat sibi iuxta generalis statuta concilii vicarium in predictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus*”. A. POTTHAST, Regesta pontificum romanorum ab anno 1198 ad annum 1304, I, Berlin, 1873.

<sup>8</sup> G.P. Rafiroiu – “Mănăstirea din Peri”, Oradea, 1938, p. 48 passim. Acest document a fost publicat în limbile greacă și latină de mai multe ori între care aș aminti: Hurmuzaki – “Documente” XIV, 1, pp. 13-15, doc. 30; Ioan Mihali – “Diplome maramureșene”, Sighet, 1900, pp. 109-112 etc. Vezi și Mircea Păcurariu – “Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș”, Cluj Napoca, 1992, pp. 105-108. Ieromonahul Pahomie, egumen al Mănăstirii Peri din nordul Maramureșului, era originar din Țara Oașului, rudă a lui Dragoș Vodă, primul descălecător al Moldovei. Intrând de tânăr în monahism la unul din schiturile existente în partea locului, a fost hirotonit preot luptând pentru apărarea credinței ortodoxe. Făcându-se cunoscut în toate satele din Maramures, Cuviosul Pahomie a devenit sfetnic și părinte duhovnicesc al românilor maramureșeni. În a doua jumătate a secolului al XIV-lea când fiii lui Sas Vodă, Baliță și Drag au întemeiat mănăstirea din Peri cu hramul Sfântul Arhanghel Mihail, cuviosul Pahomie a fost numit egumen al acestei mănăstiri, în anul 1391, când Mănăstirea Peri a devenit stavropighie, Pahomie a fost numit de patriarhul Antonie IV al Constantinopolului (1389-1390 și 1391-1397), exarh patriarhal peste toate

Cuhea (azi Bogdan Vodă), Bârsana, Nănești și Cornești-toate menționate în diferite documente din secolele XIII-XIV. Amintesc apoi, bisericile construite din piatră de la: Ieud (1364), Biserica Albă (azi în Ucraina-1373), Apșa de Mijloc (Ucraina-1428), Sarasău (1456) etc. Toate acestea dovedesc faptul că Biserica Ortodoxă de aici a fost bine organizată chiar dacă nu cunoaștem unde s-au aflat exact reședințele episcopale.

Între secolele XV-XVIII, uneori, episcopii ruteni de la Muncaci au avut jurisdicție asupra Maramureșului și Sătmăruului. Alteori, această jurisdicție a fost încredințată episcopilor de Vad (o localitate în apropierea Dejului) iar alteori am avut proprii noștri episcopi – care și-au așezat reședința în vreuna din mănăstirile menționate mai sus, sau în vreuna din mănăstirile construite în această perioadă (Habra, Moisei etc.). Primul episcop cunoscut cu numele a fost Luca al Muncaciului (1485). De atunci și până în 1739, cunoaștem numele a 35 de episcopi: 18 au fost episcopi de Muncaci, 7 episcopi de Vad, 11 episcopi de Maramureș și o dată jurisdicția i-a fost încredințată – între decembrie 1656-iulie 1662 – mitropolitului Sava Brancovici din Alba Iulia<sup>9</sup>. Ultimul dintre ei a fost Gavriil care și-a avut reședința la Bârsana<sup>10</sup>.

Lista episcopilor ce au avut jurisdicție asupra Maramureșului este destul de greu de alcătuit datorită lipsei documentelor. Până la noi descoperiri, ea s-ar prezenta astfel:

Episcopi de Muncaci cu jurisdicție peste Maramureș	Episcopi de Vad cu jurisdicție peste Maramureș	Episcopi de Maramureș
Luca 1485-?	Spiridon 1605-1614	Efrem 1600 (Habra)
Ioan 1491-1498	Teofil 1615-?	Silovon 1608-1614
Vladislav I 1551-?	Augustin (înainte de) 1622	Dosoftei 1634-1639
Ilarion 1556-1561	Dosoftei (înainte de) 1622	Silvestru 1645-1646
Vladislav II 1568-?	Eftimie 1623-1627	Savul Popa 1650-1651
Gavriil 1573-?	Benedict 1631-1633	Mihail Molodeț 1651-1656
Vladislav III 1596-1597	Sava 1650-1651	Mitropolitul Sava Bra 1656-1662
Serghie 1597-1600		
Petronie 1600		Iosif Stoica 1690-1705
Ieremia 1620-1621		Iov Țârca 1707-1709

satele ortodoxe românești din nordul Transilvaniei. În această calitate, egumenul Pahomie avea dreptul să-i supravegheze pe preoții și credincioșii ortodocși din Maramureș, Ugocea, Barcău, Arva, Sălaj, Almaș, Ciceu, Unguraș și Valea Bistrei. Pe la 1491, ea a fost ocupată de ruteni și a funcționat până în 1690, când, pe vremea revoluției lui Emeric Tokoly, a fost distrusă. Pe întreg parcursul secolului al XV-lea această mănăstire a fost cea mai importantă din zonă, ea jucând un rol important aici. Michael Lacko-“The Union of Uzhorod”, Rome, The Slavonic institute, 1968 , p. 26.

<sup>9</sup> Pr.prof.dr.Mircea Păcurariu-“Istoria Bisericii Ortodoxe Române”-Manual pentru Institutele teologice-vol.II,București,ed. I.B.M.al B.O.R.,1980, pp. 179-183.

<sup>10</sup> Ioan Mihali, op. cit. p. 108

Petronie 1623-1627		Serafim 1711-1714
Ioan Gregorovici 1627-1633		Dosoftei Teodorovici 1735
Vasile Tarasovici prima oară 1634-nerecunoscută a doua oară 1639-1641 a treia oară 1646-1648		Gavriil de la Bârsana 1735
Ioan Iusco 1643-1645		
Ioanichie Zeican 1650-1664		
Metodie Racovețchi 1686		

Din această listă rezultă ca au fost perioade în care nu avem știri despre existența vreunui episcop în această zonă.

În tot acest răstimp Maramureșul s-a aflat sub stăpânire maghiară (fiind înglobat în Principatul Transilvaniei). Principii maghiari au acordat drepturi religioase doar catolicilor (până în 1556), luteranilor (în urma Dietei din Turda, 1550), calvinilor (în urma Dietei din Aiud, 1564) și unitarienilor (în urma Dietei din Turda, 1568). Religia ortodoxă nu a fost recunoscută atunci în Transilvania cu toate că populația românească era majoritară.

Se știe că, la moartea lui Sigismund Zapolya (1541), turcii, l-au recunoscut ca rege al Ungariei pe fiul lui Zapolya, pe nume Ioan Sigismund Zapolya, căruia i-au încredințat destinele întregii Ungarii. Ioan Sigismund era încă minor, de aceea problemele administrative au fost încredințate mamei sale pe nume Izabela. Ferdinand I de Habsburg<sup>11</sup> a ridicat pretenții asupra Vestului Ungariei și a venit cu armata spre a cuceri acest teritoriu. Acest lucru i-a determinat pe turci să vină din nou în Ungaria, în 1541, s-o cucerească și s-o transforme în pašalâc, potolind astfel pretențiile la tron atât ale lui Ferdinand cât și ale lui Ioan Sigismund<sup>12</sup>. Principatul transilvaniei, însă, nu a fost inclus în acest pašalâc. Drept urmare Ioan Sigismund a fost numit ca principe al Transilvaniei (1541-1571, 1576-1579). Din punct de vedere teritorial de acest principat aparțineau teritoriile intracarpatiche: Maramureșul-care la acea vreme se întindea mult la nord de Tisa<sup>13</sup>, Crișana, Sătmarul precum și comitatele din partea de Nord-Est a Ungariei (Ugocea, Bereg, Ung, Szabolcs, Zemplen, Abauj,

<sup>11</sup> S-a născut în 10 martie 1503 în apropiere de Madrid – decedat la 25 iulie 1564 la Viena. La moartea lui Ludovic al II-lea în 1526 a devenit Rege al Boemiei și Ungariei iar în 1556 la abdicarea fratelui său Carol V a domnit asupra Sfântului Imperiu Roman, devenind Împărat în mod formal în 1558 și domnind până la moartea sa.

<sup>12</sup> M.Păcurariu- *“Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș”*-Cluj Napoca 1992, p.120

<sup>13</sup> prof.Al.Filipașcu-*“Istoria maramureșului”*-București,1940,-vezi hărțile din Anexă

Borşod, Torna, Saros, Gemer, și Spis)<sup>14</sup>. Fiecare din aceste comitate își avea o oarecare autonomie și o conducere politică proprie.

În 1570, prin pacea de la Speyer, comitatele: Bereg, Ugocea, Satmar și Szabolcs, au trecut sub suzeranitatea împăratului Mazimilian II al Germaniei (a fost un împărat al Sfântului Imperiu Roman între anii 1564 – 1576)<sup>15</sup>, celelalte comitate fiind alipite Transilvaniei. Maramureșul a rămas pe mai departe alipit Transilvaniei.<sup>16</sup> În 1622 prin pacea de la Mikulov cele patru comitate amintite mai sus, împreună cu încă alte trei (Abauj, Zemplen și Borsod), au fost realipite Transilvaniei<sup>17</sup>. De acum înainte principii Transilvaniei se vor implica tot mai mult în viața acestor comitate nu numai din punct de vedere politic și religios.

După moartea principelui Ioan Sigismund Zapolya (care s-a născut și crescut în credința romano catolică, după care a trecut la lutheranism și calvinism și a murit unitarian în 1571) la conducerea Principatului au ajuns reprezentanții familiei Bathory: Ștefan, Christofor și Sigismund<sup>18</sup>. Pe vremea lor, „secta valahă sau grecească” (cum era numită comunitatea română ortodoxă<sup>19</sup>, a dobândit, în urma hotărârilor luate la Dietele din Cluj (1571) și Turda (1579), dreptul de a-și alege singură „episcop”<sup>20</sup>. Această hotărâre a fost luată după ce românii s-au plâns de multe ori autorităților de nedreptățile ce li s-au făcut prin alegerea unor preținși episcopi români<sup>21</sup> de către nobilii calvini care au încercat prin toate mijloacelor să-i calvinizeze.

Din punct de vedere religios, în secolele XV-XVI, majoritatea populației din Nordul Ungariei și a Transilvaniei a fost ortodoxă, întrucât, atât în Transilvania (unde

---

<sup>14</sup> Ibidem

<sup>15</sup> M.Păcurariu-Istoria Bisericii Românești din Transilvania...op. cit. p. 121.

<sup>16</sup> M.Păcurariu-Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Vol.II, op. cit. p. 190.

<sup>17</sup> Ibidem p.193.

<sup>18</sup> După moartea principelui Ioan Sigismund Zapolya, conducerea Principatului a fost încredințată lui Ștefan Bathory (catolic) și lui Bekes Gaspar (unitarian). Rivalitatea dintre cei doi –de a ocupa scaunul din Alba Iulia,

s-a transformat, nu numai într-o luptă politică, ci și, într-una ideologico-religioasă. În jurul fiecăruia dintre ei, s-a format câte o tabără. Altercațiile dintre Bathory și Bekes au culminat cu lupta de la Sânpaul –lângă Iernut, din 1575, când oștile lui Bathory reușesc să înfrângă oștile (unitariene) conduse de Bekes. În cursul aceluiași an, Bathory ajunge rege al Poloniei (1575-1586). În locul său, ca principe al Transilvaniei, îl lasă pe fratele său, Christofor Bathory (1576-1581), care, de fapt, a fost făcut asociat la conducerea principatului, încă de pe vremea luptelor dintre Ștefan Bathory și Bekes Gaspar. A urmat apoi Sigismund Bathory (1581-1597, 1598-1599 și 1601-1602),

<sup>19</sup> Aprobatae Constitutiones, partea I, titlul I art. 3;

<sup>20</sup> Alexandru Herlea, Valeriu Șotropa și Ioan N. Floca – “Vechile legislații transilvănene I. Aprobatae Constitutiones, 1653”-studiu și traducere în Mitopolia Ardealului, an XXI, nr. 7-8/1976, p. 604.

<sup>21</sup> De fapt erau români calvinizați care au fost numiți “superintendenți” ei stabilindu-și sediul la Sângiorz (azi Colțești lângă Aiud). Șirul lor începe cu Gheorghe în 1556 și se încheie cu Mihail Tordași care și-a încheiat “episcopatul” în ultimul deceniu al secolului al XVI-lea când principele Sigismund Bathory l-a alungat împreună cu superintendentul maghiar din Alba Iulia

românii erau majoritari), cât și în comitatele din nordul Ungariei (unde românii, rutenii și rușii au fost majoritari). Dacă însumăm aceste teritorii, atunci, s-ar putea spune că, jumătate din teritoriul stăpânit atunci de maghiari a fost ortodox<sup>22</sup>.

Din păcate, însă, în secolul al XVI-lea, conducerea politică (atât a fostului regat maghiar cât și a principatului Transilvaniei, cât și a celor 13 comitate), a fost ori filocalvică ori filocalvină. Astfel, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, teritoriile locuite de ortodocși au devenit adevărate scene de luptă între catolici și protestanți, fiecare încercând să-i atragă de partea lor pe ortodocși. La acestea mai putem adăuga și încercarea de maghiarizare a tuturor "străinilor"<sup>23</sup> din aceste teritorii. Un rol deosebit, în acest sens, l-a jucat tot conducerea politică din aceste comitate.

În secolele XVI-XVII, două familii mari dețineau controlul asupra teritoriilor din nord-estul Ungariei: familiile Rakoczy și Drugeth. Membrii ai familiei Rakoczy, stăpâneau întinse teritorii în comitatele Maramureș, Sătmar, Ugocea și întreg ținutul Bereg (ținut al cărei reședință a fost cetatea Muncaci). Până în 1660, această familie, a dus o politică filocalvină. În acel an, Sofia Bathory (văduva principelui Gheorghe II Rakoczy), împreună cu nepoții săi Francisc și Iuliana Racoczy, au revenit la catolicism. Ei vor avea o contribuție hotărâtoare în realizarea unirii rutenilor cu Roma<sup>24</sup>.

Familia Drugeth, venită din Franța, a dobândit pământuri în aceste părți, încă de pe vremea lui Carol Robert de Anjou, la începutul secolului al XIV-lea<sup>25</sup>. În secolul al XVII-lea, membrii ai acestei familii stăpâneau vaste teritorii în comitatele Ung și Zemplen. Cea mai importantă localitate de pe teritoriile stăpânite de această familie, a fost cetatea Ujgorod, în comitatul Ung. În secolul al XVII-lea, această familie a îmbrățișat calvinismul<sup>26</sup>. Cu toate acestea, în secolul al XVII-lea, înregistrăm și în sânul acestei familii reveniri la catolicism.

Ortodocșii din cele 13 comitate amintite mai sus, s-au constituit, în secolul al XV-lea, într-o episcopie. Reședința acestei episcopii a fost așezată în mănăstirea Sf. Nicolae de lângă Muncaci. Această mănăstire a fost ridicată de o familie pe nume Kariatovici<sup>27</sup>. Primul episcop cunoscut aici a fost Luca, amintit pe la anul 1493<sup>28</sup>. Episcopii de la Muncaci au avut, de multe ori, și jurisdicția asupra românilor ortodocși din Maramureș<sup>29</sup>.

---

<sup>22</sup> Michael Lacko-"The Union of Uzhorod", Rome, The Slavonic institute, 1968.-vezi harta.

<sup>23</sup> A se citi "românilor"

<sup>24</sup> M.Lacko, op. cit.p. 21-22

<sup>25</sup> Ibidem p. 22.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>27</sup> M. Păcurariu-Istoria Bisericii Ortodoxe Române, op. cit. p. 189.

<sup>28</sup> M. Lacko-op. cit.,p. 30.

<sup>29</sup> M. Păcurariu-I.B.O.R., vol.II, op. cit., p. 190u.

În primele decenii ale secolului al XVII situația a rămas neschimbată. Asupra Maramureșului au avut drept de jurisdicție episcopii de Vad și Muncaci. În centrul atenției s-au aflat episcopii de la Muncaci. La începutul secolului al XVII-lea, pe scaunul de la Muncaci s-a aflat Petronie care, a participat la un sinod ținut la Iași, între 15-19 iunie 1600, prilej cu care au fost aleși episcopi pe scaunele vacante de la Rădăuți și Huși<sup>30</sup>. Câteva luni mai târziu, acesta a fost înlocuit cu Serghie (fost egumen al mănăstirii Tismana), ales în 1600, cu sprijinul lui Mihai Viteazul<sup>31</sup>. Domnitorul Mihai I-a înlocuit pe Petronie cu Serghie, fie pentru că avea înclinații unioniste, fie pentru că dorea ca maramureșenii-peste care episcopii de Muncaci își întindeau jurisdicția, să fie păstoriți de un ierarh român. După uciderea voievodului Mihai, la 19 august 1601, episcopul Serghie, printr-o scrisoare, a cerut protecția împăratului Rudolf al II-lea(1576-1612)<sup>32</sup>.

Există foarte puține documente privitoare la această perioadă. Din ele reiese însă că, după anul 1601, în aceste părți erau cunoscuți trei episcopi: Petronie (pribegind printre ruteni sau, probabil, stând undeva în Ucraina Subcarpatică), Serghie, la Muncaci, de unde îi scrie castelanului cetății Hust-sub a cărui protecție se afla mănăstirea din Peri, să aibă grijă de puținele lucruri pe care el și le-a lăsat în această mănăstire<sup>33</sup> și, în sfârșit, un episcop cu numele Efrem din Habra (Ținutul Chioarului)<sup>34</sup>. Dacă episcopului Petronie, Mihai Viteazul, i-a luat jurisdicția asupra Maramureșului dându-i-o înapoi lui Serghie, atunci episcopul Efrem trebuia să aibă și el o episcopie. Să-i fi dat oare, domnitorul, acestui episcop, jurisdicția asupra Sătmărilor? Să fi existat oare o episcopie a Sătmărilor?<sup>35</sup>

Am amintit toate acestea, deoarece evenimentele politice au dus la câteva schimbări și în ceea ce privește administrația bisericească în aceste locuri. Comitatele din Nord Estul Ungariei (și chiar Transilvania), au fost prilej de dispută între împărații de la Viena și principii transilvăneni. Împărații de la Viena au fost sprijinitori ai catolicismului iar principii transilvăneni ai protestantismului. Până în 1622 cele 13 comitate au fost sub stăpânirea habsburgilor timp în care propaganda catolică a fost destul de intensă. Se vorbește chiar de o trecere a episcopului Petronie la catolicism în anul 1600<sup>36</sup>. Chiar dacă acest episcop nu a trecut la catolicism el a avut totuși relații apropiate cu episcopii uniți din Polonia. După 1622 o parte din

---

<sup>32</sup>N.Iorga-*„Istoria Bisericii Românești și a Vieții Religioase a Românilor”*- Ediția a II-a,București,1929, vol.II, pp.240+241

<sup>31</sup> M.Lacko-op cit. pp.53-57

<sup>32</sup> Ibidem,p.56

<sup>33</sup> Ibidem

<sup>34</sup> M.Păcurariu-I.B.O.R. vol.II op.cit., p.192.

<sup>35</sup> Prof.Ștefan Lupșa-*„Vechea Episcopie a Sătmărilor”*-în B.O.R., an LVI, nr. 5-6/1938, p. 193 u.

<sup>36</sup> M.Lacko-op.cit., p. 54.



aceste comitate au fost anexate Transilvaniei, și principii transilvăneni s-au străduit să-i apropie pe ortodocși de calvinism.

După 1601, episcopului Serghie i s-a luat jurisdicția asupra Maramureșului. Rămânând doar episcop de Muncaci, asupra lui au început să se facă presiuni pentru a îmbrățișa uniația. Dintre cei care au făcut acest lucru îi amintim pe contele Gheorghe Drugeth (mai ales după 1605), pe episcopul unit Atanasie Krupesky de Peremysl și bineînțeles iezuiții.

Inițiativa a avut-o contele Drugeth care avea domenii și în Polonia fiind astfel în temă cu unirea de la Brest-Litovsk. El i-a cerut episcopului catolic din Peremysl, să-l ajute în promovarea uniației și printre rutenii din ținutul Zemplen. Episcopul catolic pe nume Stanislav Siecinski de Peremysl, îl trimite pe episcopul unit din aceeași localitate, pe Atanasie Krupesky, împreună cu doi iezuiți<sup>37</sup>. Aceștia, din septembrie 1613, au început o intensă propagandă printre preoții ruteni, dar mai ales printre călugării de la mănăstirea Sf. Nicolae din Muncaci. Cu toată strădania lui<sup>38</sup>, acest episcop a reușit să-și atragă ura ortodocșilor asupra lui și astfel, după un an de misionarism, s-a întors în eparhia sa. Episcopul Serghie l-a tratat cu bunăvoință pe acest Atanasie, dar nu a împărtășit opiniile lui. Misiunea acestui episcop poate fi socotită o primă încercare de atragere a rutenilor din Ucraina Subcarpatică la uniație.

Episcopul Serghie a păstorit până în jurul anului 1619 când, datorită unor evenimente politice<sup>39</sup>, s-a retras din scaun și s-a întors la mănăstirea Tismana<sup>40</sup>. În locul său a fost reșezat, abia în 1623, fostul episcop Petronie, care a condus destinele acestei episcopii până în 1627, când în locul lui a fost numit Iosif Gregorovici<sup>41</sup>, care a păstorit până la sfârșitul anului 1632 sau începutul lui 1633.

Un caz aparte, în istoria Maramureșului, îl constituie episcopul Vasile Tarasovici al Muncaciului. Acesta i-a urmat în scaun lui Iosif Gregorovici, fiind numit episcop al Muncaciului la sfârșitul anului 1633. Primul document despre acest episcop datează din 16 octombrie 1633, în care principele Transilvaniei, Gheorghe I Rakoczy, îl recomandă mitropolitului Varlaam al Moldovei spre a fi hirotonit episcop<sup>42</sup>. Ca preot a fost hirotonit în 1627 de către episcopul Iosif al Muncaciului, iar ca episcop, de către Varlaam al Moldovei împreună cu episcopii sufragani, la 6 decembrie 1633<sup>43</sup>. Imediat după hirotonie, principele Transilvaniei i-a acordat acestui

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>38</sup> Ibidem, pp.60-62.

<sup>39</sup> Principele Transilvaniei Gabriel Bethlen, a încercat să se emancipeze de sub împăratul Ferdinand de Habsburg printr-o rebeliune, încheiată 3 ani mai târziu prin pacea semnată la 7 ianuarie 1622 în localitatea Mikulov. Potrivit acestui act 7 comitate din Nord-Estul Ungariei au trecut sub stăpânirea viageră a lui Bethlen. Vezi M. Lacko, op.cit., p.64; M. Păcurariu-I.B.O.R., op.cit., vol.II, p.193.

<sup>40</sup> M. Păcurariu-I.B.O.R., op.cit., vol.II, p.192.

<sup>41</sup> M. Lacko-op.cit., p.66; M. Păcurariu, I.B.O.R. op.cit.p.192.

<sup>42</sup> M. Lacko, op.cit.p.71

<sup>43</sup> Ibidem

ierarh și jurisdicția asupra Maramureșului, printr-o diplomă emisă la 5 ianuarie 1634<sup>44</sup>. Credincioșii ortodocși de aici, însă, nu au vrut să-l primească, de aceea, episcopul Vasile a trebuit să se mulțumească doar cu jurisdicția asupra celorlalte comitate. La scurt timp după acesta, episcopul Vasile, a intrat în conflict cu Ioan Balingh, castelenul cetății Muncaci. Datorită acestui fapt, episcopul a făcut apel la principele Transilvaniei<sup>45</sup>. Drept răspuns, castelanul îi încsenează un proces și, în 13 septembrie 1640, episcopul Vasile a fost întemnițat<sup>46</sup>. Împotriva acestui abuz au luat poziție nu numai nobilii ci și preoții din comitatele învecinate și chiar împăratul Ferdinand<sup>47</sup>. În timpul aceluși proces, episcopului Vasile, i s-au adus 8 acuzații (nefunde), toate de natură economic-administrativă<sup>48</sup>.

Adevărata cauză a întemnițării lui, se pare că a fost prietenia lui cu episcopul unit Atanasie Krupesky, care, din nou și-a trimis misionari printre ruteni. Cum Balingh era protestant, n-a văzut cu ochi buni această prietenie și, drept urmare, l-a închis. Datorită presiunilor la care a fost supus, Balingh, l-a eliberat pe Vasile Tarasovici din închisoare, la o dată ce poate fi așezată în intervalul 12 iulie-12 septembrie 1641<sup>49</sup>. Pe la sfârșitul aceluiași an a fost din nou închis și eliberat pe la începutul anului 1642. Odată eliberat, el a plecat la Viena ca să se plângă împăratului. Aici însă (la fel ca Atanasie Anghel mai târziu), a fost obligat să îmbrățișeze uniația, și între 3-24 mai 1642, a alcătuit o mărturisire de credință în acest sens<sup>50</sup>. După această dată el nu s-a mai întors la Muncaci (pe de o parte datorită principelui care era calvin și care nu a văzut cu ochi buni acest pas, iar pe de altă parte, datorită poporului care, statornic în credință, nu dorea unirea cu Roma) ci a pribegit prin comitatele unde castelanii erau catolici, ajungând, mai târziu, chiar și în Transilvania<sup>51</sup>.

În locul lui, la propunerea lui Ioan Balingh, a fost ales, ca episcop de Muncaci, preotul Ioan Iusco (6 mai 1643-1645), care s-a dovedit a fi un instrument în mâna calvinilor, prin intermediul lui încercându-se calvinizarea rutenilor.

Episcopul Vasile Tarasovici a încercat să revină la Muncaci dar poporul nu l-a primit socotindu-l străin de credința străbună. Cu ajutorul împăratului Ferdinand III (împărat între 1637-1657), el a reușit să se instaleze într-o casă în localitatea Kallo (azi Nagy-Kallo-în Ungaria)<sup>52</sup>, de unde a încercat să desfășoare o activitate prozelită în comitatele dimprejur. Cu tot sprijinul de care s-a bucurat, episcopul Vasile, nu a

---

<sup>44</sup> Ibidem; M. Păcurariu-I.B.O.R. op.cit.p.193.

<sup>45</sup> M.Lacko, op.cit. p.77

<sup>46</sup> Ibidem, p.78

<sup>47</sup> Ibidem, pp.79-80

<sup>48</sup> Ibidem, p.80-81

<sup>49</sup> M. Păcurariu-I,B,O.R. op. cit. p. 193. M. Lacko op. cit.,p.86

<sup>50</sup> M. Lacko, op. cit.p.89

<sup>51</sup> Ibidem, pp.90-91.

<sup>52</sup> Ibidem, pp.92-93.

reputat vreun succes deosebit. Întrucât catolicii nu l-au sprinit prea mult, se pare că, a fost nevoit să se apropie de protestanți, reușind să dobândească simpatia principesei Suzana Larontfy (soția lui Gheorghe I Rakoczy-principe între 1633-1648) care l-a sfătuit să se lepede de uniație. Astfel, spre sfârșitul vieții, mai precis în cursul anului 1644, episcopul Vasile a revenit la ortodoxie și, cum în 1645 Ioan Iusco a fost înlăturat, și-a reluat scaunul de la Muncaci păstorind până în 1648 când s-a retras.

Vasile Tarasovici a fost primul episcop de Muncaci care a îmbrățișat oficial uniația, prin actul semnat în mai 1642. Din fericire poporul nu l-a urmat, și după doi ani de umilințe a renunțat la uniație.

Prin 1620 principele Gabriel Bethlen<sup>53</sup> a numit și un mitropolit macedonian cu numele Ieremia peste Maramureș și alte ținuturi de la nord de Tisa. Acesta pleacă în Rusia în anul imediat următor. În 1622, principelui Bethlen, în urma tratului de pace de la Mikulov, i se lasă în stăpânire viageră mai multe ținuturi din aceste părți care până atunci s-au aflat sub stăpânire habsburgică. Acest lucru se va perpetua până în 1688.

Un eveniment religios de remarcat în acest răstimp a fost acceptarea unirii cu Roma de către episcopii de la Muncaci -după anul 1646. Așa cum am văzut, episcopul Vasile Tarasovici a revenit la ortodoxie dar, pe timpul celei de a doua păstoriri, se pare că a avut loc un sinod de unire la Ujgorod, sinod considerat un moment cheie în unirea rutenilor cu Roma. Încâlcită și plină de mistere este istoria acestui sinod întrucât, nicăieri nu se face pomenire de vreun astfel de sinod și nici vreun document, în acest sens, nu există. Singura mențiune despre un sinod de unire datează din 1652.

După ce episcopul Vasile Tarasovici s-a retras din scaun în 1648, vreme de doi ani scaunul a rămas vacant<sup>54</sup>. Abia în 1650 este numit în scaunul de Muncaci episcopul Ioanichie Zeican (1650-1664). Am văzut atitudinea episcopului Vasile raportată la catolicism și felul în care a acceptat unirea. Dacă poporul și clerul nu a acceptat unirea în 1642, este greu de explicat cum, patru ani mai târziu (când documentul datat 1652 afirma că a avut loc sinodul de unire), o parte a clerului a cerut unirea cu Roma, mai ales că, între timp, episcopul Vasile a renunțat la unire. Documentul mai sus amintit ne spune că în 24 aprilie 1646 un număr de 63 de preoți și arhidiaconi ortodocși, în localitatea Ujgorod, s-au declarat uniți cu Roma. Autorii

---

<sup>53</sup> S-a născut în 1580 la Ilia (Hunedoara)- a murit la 11 noiembrie 1629. A fost Principe maghiar al Transilvaniei între anii 1613-1629. În această funcție a fost ales de Adunarea țării din 23 octombrie 1613. A dus o politică de întărire a puterii centrale. A acordat înțelegere problemelor bisericești (spre exemnlu, pe preoții catolici și pastorii protestanți i-a scutit de dijma grânelor și a vitelor). A participat la "Războiul de 30 de ani" împotriva Casei de Habsburg. În anul 1620, cu ajutorul turcilor, a învins oștile împăratului Ferdinand al II-lea în 1622. Date despre el vezi la Petre Bunta, "Gabriel Bethlen", Ed. Militară, București, 1981.

<sup>54</sup> El se pare că a murit într-o dată ce poate fi așezată între anii 1648-1650.

principali ai acestei uniri au fost episcopul catolic de Eger pe nume Gheorghe Iacusici, șase arhidiaconi și doi călugări.<sup>55</sup>

De menționat că acest act nu ne spune că la acel sinod ar fi participat vreun episcop ortodox ori protopopi ortodocși dar nici reprezentanți ai ordinilor călugărești catolice. De asemenea este interesant că episcopul Gheorghe Iacusici nu a informat Roma despre acest sinod. Singura mențiune despre “libera unire” ai celor 63 de preoți și arhidiaconi o avem de la un episcop pe nume Petru Partenius Petrovici. Acesta a făcut (zice el), în anul 1655, o copie după o scrisoare redactată de cei șase arhidiaconi la 15 ianuarie 1652 și a înștiințat Roma că la Ujgorod a avut loc un sinod de unire. Tot episcopul Petru a tradus scrisoarea celor 6, din latină în ruteană, această traducere fiind publicată în mai multe ediții. Un alt lucru curios este faptul că în unele dintre aceste ediții ( în cele mai multe), se spune că unirea a avut loc în 1649 și nu în 1646. Și astfel unii istorici catolici, încearcă să dateze unirea la 1646, alții la 1648, alții la 1649, iar alții la 1652.<sup>56</sup>

Petru Partenius a fost mai întâi egumen al mănăstirii Sf.Nicolae din Muncaci, dobândind această funcție în 1640 sau 1641, în timp ce episcopul Vasile Tarasovici era în închisoare. După retragerea episcopului Vasile Tarasovici, egumenul Petru Partenius a fost propus pentru a deveni episcop de Muncaci dar Principele Gheorghe Rakoczy l-a sprijinit pe preotul Ioan Iusco care avea înclinație spre calvinism. Datorită atitudinii sale prounioniste Petru Partenius a fost alungat din mănăstirea Sf.Nicolae de către episcopul Ioan Iusco și, plecând spre Polonia, s-a așezat în mănăstirea Krasny Brod, de unde a desfășurat o intensă activitate misionară în ținuturile învecinate, fiind sprijinit chiar de principesa Ana Drugeth<sup>57</sup>. Dorința lui, însă, a fost aceea de a ajunge episcop. În acest scop a reușit să câștige simpatia unui număr de preoți din comitatele: Ung, Humenne, Zemplen, Saros, Abauj, Turna, Spis și Gemer. El a făgăduit că dacă va ajunge episcop va desăvârși unirea cu Roma începută de Vasile Tarasovici<sup>58</sup>. Odată ajuns episcop, în 1651, el s-a străduit să-și țină promisiunea făcută întocmind actele amintite mai sus.

Episcopul Vasile Tarasovici deci, a avut doi urmași: Ioanichie Zeican<sup>59</sup> și Petru Partenius. Aceasta ne îndreptățește să credem că episcopia Muncaciului s-a împărțit în două. Această divizare a rezultat, în primul rând, datorită conjuncturii politice, întrucât, în comitatele mai sus amintite, conducerea politică a fost catolică,

---

<sup>55</sup> M.Lacko-op.cit., p.100.

<sup>56</sup> Ibidem,p.101-103.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem, pp. 127-129.

<sup>59</sup> Pe timpul păstoririi lui, domnitorul muntean Constantin Ștefan Basarab (1654-1658), a zidit o catedrală în Muncaci (terminată în 1661), tocmai spre a impulsiona viața religioasă a ortodocșilor de aici (și chiar spre a-i determina să nu-și părăsească credința).

iar în comitatele Bereg, Sătmar, Ugocea și Maramureș, a fost calvină, fiecare dintre ele sprijinind pe câte unul dintre cei doi episcopi ruteni.

Cei 63 de preoți și arhidiaconi prezenți la Ujgorod n-au avut mandatul rutenilor de a încheia unirea cu Roma. Dacă, totuși, ei și-au exprimat opțiunea pentru unire, aceasta este problema lor personală. Din nefericire, de această slăbiciune, au profitat catolicii, care și-au intensificat prozelitismul printre ruteni. Este foarte puțin probabil să fi avut loc vreun sinod în 1646, 1648 sau 1649, deoarece nu există nici o dovadă concretă în acest sens. Dacă s-a ținut vreun sinod atunci acesta a avut loc, probabil, pe timpul păstoriei lui Petru Partenius după 1651, doar spre a justifica prezența acestui episcop în comitatele din nordul Ungariei.

Roma a fost înștiințată, atât despre înființarea episcopiei unite, cât și, despre alegerea lui Petru Petronius ca episcop unit de Muncaci, în 1652. Confirmarea lui în scaun a venit abia în 1655, din partea papei Alexandru al VII-lea (1655-1667), iar din partea Vienei, episcopul Petru, a fost recunoscut printr-o diplomă emisă de împăratul Leopold I (1658-1705), în 10 noiembrie 1659<sup>60</sup>. În recunoașterea episcopului Petru un rol deosebit l-a jucat arhiepiscopul primat al ungariei Gheorghe Lippay de Esztergom, care a făcut toate demersurile necesare atât la Roma cât și la Viena.

Cu toate că purta titlul de “episcop de Muncaci”, episcopul Petru, și-a avut reședința la Ujgorod, probabil, într-o casă care i-a fost pusă la dispoziție de contesa Ana Iacusici Drugeth<sup>61</sup>. Aici, relațiile episcopului Petru cu iezuiții, au fost foarte apropiate<sup>62</sup>, ceea ce face să se creadă că de fapt unirea a fost o plâsmuire a iezuiților cu concursul episcopului Petru.

Datorită activității prozelitiste a lui Petru Partenius, unirea a făcut progrese însemnate în aceste părți. Potrivit statisticilor realizate de acest episcop, s-a ajuns ca pe la 1661 să existe aproximativ 500 de parohii unite<sup>63</sup>.

Presiunea calvinilor asupra ortodocșilor s-a întesit după 1630 când principe al Transilvaniei ajunge George Rakoczy I. Aceeași politică față de Biserica românilor a avut-o și fiul său George Rakoczy II care i-a urmat din toamna anului 1648. Acest nou principe a înființat episcopia Maramuresului unde în 1650 a fost numit episcop Savul Popa care însă a plecat după un an în Moldova și de aceea principele l-a numit pe Mihail Molodeț (în 1651), destituit 5 ani mai târziu.

Propaganda calvină a continuat și pe vremea acestui principe prin numeroasele interdicții impuse tuturor episcopilor ortodocși<sup>64</sup>. După plecarea lui Mihail (1656),

---

<sup>60</sup> Ibidem, pp.137-140.

<sup>61</sup> I.Rămureanu, I.B.U. op. cit., p.302. M. Lacko, op. cit. p. 142.

<sup>62</sup> Ibidem, pp.142-143.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>64</sup> să se predice în românește numai după Sfânta Scriptură; tineretul să fie instruit numai după Catehismul calvinesc; în locul Sfintei Împărtășanii să se folosească pâine și vin nesfințite; botezul și înmormântarea să fie înlocuite cu rugăciuni și cântări calvine; icoanele și crucile să fie înlăturate; să nu se admită divorțurile; să nu

așa cum am arătat mai sus, Mitropolitul Sava Brancovici din Alba Iulia și-a întins oblăduirea canonică și asupra Maramureșului.

George Rakoczy II a avut ambiții mari încercând (fără reușită) în 1657 să ocupe cu forța tronul Poloniei. Această atitudine îi aduce mazilirea lui de către turci care vin în Transilvania în 1661 să restabilească ordinea tulburată de luptele interne pentru domnie. Turcii îl impun pe Mihail Apafi I (1661-1690)<sup>65</sup> ca principe al Transilvaniei. Dar și el, ca și predecesorii săi, s-a amestecat în treburile Bisericii Românești numind și destituind episcopi și chiar, mai mult decât atât, amestecându-se până și în activitatea preoților și a parohiilor lor. În timpul acesta turcii și-au exercitat stăpânirea în Ungaria în timp ce Transilvania avea același regim de suzeranitate turcească la fel ca și Țările Române.

Din 1688 ortodocșii din aceste ținuturi s-au aflat sub stăpânirea habsburgilor. Pe vremea lor Biserica romano-catolică a fost suficient de puternică pentru a desfășura o intensă propagandă printre comunitățile ortodoxe. În aceste condiții a apărut aici o nouă denominațiune religioasă: cea a uniților sau a greco – catolicilor.

Primul episcop ortodox în Maramureș (sub stăpânire habsburgică) a fost Iosif Stoica (la începutul secolului al XVIII-lea). Pentru a împiedica lucrarea prozelitistă a episcopilor uniți de la Muncaci, preoțimea românească din Maramureș și-a ales un episcop din partea locului, și anume pe protopoul văduv Iosif Stoica originar din Criciova. A fost călugărit într-una din mănăstirile maramureșene și apoi hirotonit întru arhieru de către fostul mitropolit al Moldovei, învățatul Dosoftei, aflat atunci în exil, la Jolkiew, în Polonia, în anul 1690. Nu se știe unde și-a avut reședința; poate într-una din mănăstirile maramureșene, fie la Hust, fie la Uglea, fie în alte locuri. Se cunoaște un antimis sfințit de el în 1692, cu text slavon, în care se intitula: "din mila lui Dumnezeu, episcop ortodox al Maramureșului, exarh al stavropighiei patriarhale constantinopolitane, locțiitor al Mitropoliei din Bălgrad din Ardeal".

El a fost victima disputelor dintre uniți și calvini. Episcopul unit Iosif Camilis de la Muncaci ar fi dorit să-l așeze ca episcop vicar (unit) de Sighet pe Gheorghe Bizanczi act la care episcopul Stoica s-a împotrivit pentru că nu existau uniți în zonă. Drept urmare, l-a acuzat de trădare și, vicecomitele Maramureșului Francisc Darvay,

---

fie împiedicați cei care voiesc să treacă la calvinism; să accepte controlul superintendentului calvin, să nu hirotonească sau să demită vreun preot fără acceptul lui etc.

<sup>65</sup> S-a născut în 1632 și a decedat la 15 aprilie 1690. A urcat pe tronul princiar la 29 de ani, fiind ales de nobilimea transilvăneană la 14 septembrie 1661, cu acordul Imperiului Otoman, ca rival al lui Ioan Kemény, care era susținut de către Habsburgi. Ioan Kemény a decedat în ianuarie 1662, în bătălia de la Seleuș, astfel că Mihai Apafi I a rămas conducătorul necontestat al Transilvaniei. Oponându-se împăratului Leopold I, i-a susținut pe rebelii curuți și interesele turcești până la înfrângerea otomană în asediul Vienei, la 12 septembrie 1683. După aceasta, a dus tratative cu Leopold I, încheiate cu tratatul de la 27 septembrie 1687, prin care a obținut recunoașterea autorității sale în Transilvania. A decedat la Alba Iulia (Székesfehérvár) în 1690, la tron urmându-i fiul său Mihai Apafi al II-lea.

l-a aruncat în închisoarea din Hust, în anul 1705<sup>66</sup>. De cealaltă parte s-a aflat principele maghiar Francisc Rákóczy<sup>67</sup> care tocmai declarase război habsburgilor și ar fi avut interesul ca în Maramureș să aibă un ierarh favorabil politicii lui. Așa se face că, până la înfrângerea răscoalei „curuților”, în 1711, episcopul Iosif Stoica a stat închis. A murit la scurt timp după eliberare<sup>68</sup>. În locul lui a fost ales Serafim care, pentru a fi confirmat în scaun, a trebuit să accepte propaganda calvinizantă în Maramureș. Datorită acestui fapt episcopul unit de Muncaci reușește să-l aresteze și să-l închidă în Hust<sup>69</sup>. Prin 1718 îl întâlnim în Maramureș pe episcopul Dosoftei Teodorovici care a trebuit să se retragă la mănăstirea Uglea pentru că, în 1720, episcopul de Muncaci, Gheorghe Bizanczi, a reușit să-l convingă pe împăratul Carol al VI-lea<sup>70</sup> să treacă Maramureșul sub jurisdicția sa, unde a și murit în 1735<sup>71</sup>.

Din 1732 Maramureșul alături de comitatele Ugocea, Sălaj, Sătmar și Bihor au fost anexate Ungariei. După 1720 ortodocșilor de aici nu li s-a mai permis să-și aleagă episcop. Avem totuși știri despre o organizare bisericească ortodoxă. Astfel în mănăstirea Uglea este pomenit episcopul Dosoftei Teodorovici care în 1735 a fost asasinat chiar în incinta mănăstirii. Apoi, o însemnare datată în anul 1739, îl pomenește ca episcop, în mănăstirea Bârsana, pe Gavriil Ștefanca<sup>72</sup>. Putem spune, deci, că după 1735 reședința Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului a fost la Mănăstirea Bârsana. Episcopia Ortodoxă Română a Maramureșului a fost desființată, oficial, în 1740. După acest an uniții și-au putut desfășura în voie prozelitismul printre românii ortodocși rămași fără nici un sprijin. Uniții, având suportul autorităților fie, au confiscat fie, au distrus locașurile ortodoxe. Singura soluție pentru a le păstra era să aderi la Biserica lor. Așa se face că, sub presiune, o parte a

---

<sup>66</sup> În 1705, vicecomitele Maramureșului, Francisc Darvay, l-a obligat să semneze un program în 20 de puncte, care periclita mult credința ortodoxă și însăși ființa națională românească. Refuzând să facă acest lucru, a fost arestat și întemnițat în cetatea Hust. Preoții și credincioșii maramureșeni au protestat în mai multe rânduri, cerând eliberarea lui. În timp ce se găsea în închisoare, în locul lui a fost ales un episcop nou de Maramureș cu numele Iov Țârca (fost mitropolit al Ardealului). Și acesta a avut o păstorire agitată (de doi ani), după care autoritățile au ordonat să se facă o anchetă asupra lui. El a reușit să se refugieze la timp din Maramureș - se pare în Moldova - fiind condamnat la moarte, în lipsă.

<sup>67</sup> Francisc Rákóczi al II-lea (1676-1735) a fost un nobil maghiar din familia Rákóczi, prinț al Transilvaniei și conte de Șariș (*Sáros* în maghiară). Printre cei mai bogați oameni din Regatul Ungariei, Rákóczi și-a folosit averea pentru a ajuta cauza independenței maghiare de sub controlul Habsburgilor. Între 1703 și 1711, el a condus răscoala haiducilor împotriva administrației austriece din nordul Ungariei.

<sup>68</sup> Pr. Dr. Alexandru Cziplé – “Documente privitoare la episcopia din Maramureș” în *Analele Academiei Române-Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tomul XXXVIII, 1915-1916, p. 273

<sup>69</sup> *ibidem*, p. 275

<sup>70</sup> (n. 1 octombrie 1685, Viena - d. 20 octombrie 1740, Viena) împărat al Sfântului Imperiu Roman din 1711, totodată rege al Ungariei sub numele de Carol al III-lea, rege al Boemiei sub numele de Carol al II-lea, principe al Transilvaniei etc. A fost fiul împăratului Leopold I și tatăl împărătesei Maria Terezia. A făcut parte din Casa de Habsburg.

<sup>71</sup> A. Cziplé, *op. cit.*, p. 277

<sup>72</sup> Ioan Mihali, *op. cit.* p. 108.

parohiilor ortodoxe au devenit unite <sup>73</sup>. După 1853 aceste teritorii au fost scoase de sub jurisdicția Muncaciului și trecute sub cea a noii episcopii unite de Gherla. În aceste condiții, episcopia ortodoxă în Maramureș au fost interzise vreme de 200 de ani.

După crearea Imperiului dualist Austro-Ungaria, când împăratul Iosif II (1741-1790 împărat din 1780) a fost proclamat și „rege apostolic al Ungariei” acțiunea autorităților de la Budapesta a încercat prin legile date <sup>74</sup> și prin intermediul unor reprezentanți ai Bisericii unite din aceste părți să maghiarizeze complet populația românească <sup>75</sup>. Cu toate acestea, credința ortodoxă nu a dispărut.

Din anul 1937, pentru o perioadă de 11 ani, episcopia Maramureșului a fost reactivată avându-și sediul la Sighet. Dr. Vasile Stan (n. 30 ian. 1875, episcop între 1938-1945, decedat la 13 aprilie 1945) și Sebastian Rusan (n. la 22 sept. 1884, episcop de Maramureș între 1947-1948, mitropolit al Moldovei până la moartea sa-15 sept 1956) au fost singurii ei titulari.

Regimul hortyst a văzut în Biserica Ortodoxă o instituție românească solidă, drept urmare în perioada anilor 1940-1945, aceasta va fi cea mai crunt prigonită. De prigoana hortystă n-a fost ocolită nici tânăra Eparhie a Maramureșului cu clericii, credincioșii, monahii și episcopul ei. Acest regim în programul său a prevăzut că după ocuparea Maramureșului de către armata maghiară, toate forțele să fie îndreptate pentru distrugerea Episcopiei Ortodoxe Române din Sighet. Generalul Iosif Radi, comandantul armatei, după ce a ocupat în 5 septembrie 1940 orașul Sighet, a intrat cu armata în Palatul episcopal, pe care l-a transformat în cazarmă. Cu mitralierele a doborât crucile de pe turlă, spunând printre altele că “Biserica Ortodoxă va fi desființată iar ortodoxia nu va mai exista în Maramureș”.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Despre situația românilor din aceste părți vezi Mircea Păcurariu, I.B.O.R. op. cit. p. 255 passim

<sup>74</sup> Legea naționalităților-1868, Legile școlare: 18 (Trefort)-1879, 30 din 1883, 15 din 1891 etc

<sup>75</sup> Începutul acestei acțiuni l-a făcut episcopul unit al Muncaciului Andrei Bacinski (Bacsinsky Endre-1772-1809) și a fost continuat de urmașii lui și de episcopia uniți de Hajdudorog între anii 1873-1919, sprijinită fiind de legile emise de Guvernul de la Budapesta. Vezi și M. Păcurariu, I.B.O.R. op. cit. pp. 327-328. Apogeul ei îl înregistrăm în timpul Diktatului de la Viena (1940-1944)

<sup>76</sup> *Arhiva Episcopiei Maramureșului*, Documentul nr. 725/1941. Doi dintre consilierii episcopului Vasile Stan, respectiv prot. Alexiu Latiș și M. Munteanu au îndurat ani grei de pușcărie atât în timpul celui de-al doilea război mondial precum și în timpul regimului stalinist și, se pare că, amândoi și-au sfârșit zilele între zidurile temnițelor, necunoscându-li-se mormântul. Cel de-al treilea -și anume pr. Ioan Rujdea, a fost reactivat ca preot desfășurându-și activitatea în cadrul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, unde însă a fost mereu marginalizat, sfârșindu-și viața modest. În anul 1977, în ziua de 24 februarie, consilierul Rujdea înmânează arhierului vicar al Clujului P. S. Sale Justinian un document foarte prețios și anume documentul nr. 725/1941 care este un raport despre suferințele Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului în urma arbitrajului de la Viena, raport pe care consilierii de-atunci ai episcopiei l-au înaintat Patriarhului Nicodim Munteanu, mitropolitului dr. Nicolae Bălan al Ardealului și la o mare parte dintre membrii Sfântului Sinod precum: episcopul Ghenadie Niculescu al Buzăului, Ilarion Băcăuanu al Romanului, Valeriu Moglan al Iașilor, Grigorie Leu al Hușilor, dr. Partenie Ciopron de la Alba, dr. Vasile Lăzărescu al Timișoarei, Cosma Petrovici al Galașilor, Dionisie Erhan al Izmailului, Eugenie Suceveanu, dr. Nicolae



Episcopul Vasile Stan a fost expulzat din Maramureș, în anul 1940, împreună cu o parte din personalul Episcopiei care l-a urmat la Sibiu, la conducerea episcopiei rămânând doar membrii Consiliului eparhial care, în cele din urmă, au fost arestați, unora dintre ei pierzându-li-se urma.<sup>77</sup>

Reședința episcopală a fost devastată, tot mobilierul a fost confiscat, catapeteasma Capelei episcopale a fost demontată bucată cu bucată, clopotele au fost coborâte din clopotniță și împărțite ungurilor din satele de peste Tisa, clopotul gigant -donat de regele Carol al II-lea pentru viitoarea Catedrala episcopală, a fost dat ucrainenilor din Rona de Sus -unde se află și acum, iar credincioșilor români li s-a interzis să mai intre în palat.<sup>78</sup>

La cererile repetate ale episcopului Vasile Stan, precum și la memoriul întocmit de Consiliul eparhial, în numele preoților și a credincioșilor maramureșeni, adresate Guvernului din Budapesta, prin ambasadorul Valer Pop, pentru repunerea Episcopiei Maramureșului în drepturile ei, directorul general din Ministerul Cultelor, dr. Jeszenszky Ianoș, a răspuns că “Maramureșul va fi trecut la Episcopia ucraineană de Muncaci și că în Maramureș nu mai poate fi vorba de o episcopie ortodoxă”. Emblema de pe fațada Episcopiei Maramureșului a fost înlăturată, altarele ortodoxe închise, cheile bisericilor ortodoxe din Maramureș fiind păstrate de către armata de ocupație.<sup>79</sup>

În anii negri de refugiu de la Sibiu, episcopul Vasile Stan și cei apropiați lui n-au pierdut speranța izbăvirii Maramureșului de sub horthyști. Acest lucru s-a întâmplat în anul 1945 când ierarhul Maramureșului s-a reîntors în eparhia sa reluându-și activitatea pastoral misionară și încercând să vindece rănilor sufletești ale românilor ortodocși greu încercați în perioada războiului. Odată stabilit la Sighet,

---

Popovici al Oradiei, Tit Simedrea, dr. A. Mageiru, Nifon Cliveanu, Policarp Morușca, Emilian Antal precum și mitropolitului Irineu Mihălcesu de la Iași.

<sup>77</sup> *Arhiva Episcopiei Maramureșului*, Documentul nr. 725/1945. Raportul despre suferințele Episcopiei Maramureșului după dictatul de la Viena au fost descrise pe larg în lucrarea “*Teroare în Maramureș*” de către Florian Dudaș, lucrare care a apărut la editura “Lumina” din Oradea, în anul 1991; vezi și Alexandru Moraru, *La răscruce de vremi, o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul Vadului Feleacului și Clujului. După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Cluj Napoca 1989, pp. 311-325.

<sup>78</sup> *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 251/1941, care îl are ca autor pe arhimandritul Gherasim Agapie și a fost scris în data de 17 ianuarie 1941 în Palatul Episcopal din Sighet.

<sup>79</sup> Idem, Documentul nr. 425/1945. În unele sate, din îndemnul preoților uniți, soldații maghiari au trecut la acte de vandalism, profanând bisericile ortodoxe, aruncându-le altarele în drum împreună cu sfintele taine (cum este cazul bisericii din parohia Borșa-Fântâna și altele), expulzând preoții și clerul inferior peste graniță, iar, uneori trecând la torturi fizice împotriva acestora (cum este cazul preotului Sebastian Sircu din parohia Vișeu de Sus, pr. Vasile Magdau din parohia Săcel, pr. Ilie Timiș din parohia Borșa, pr. Grigore Danci din parohia Săliște, și alții).

episcopul Vasile, a început să repatrieze preoții refugiați și să le dea primele ajutoare pentru reșezarea lor firească în parohii.<sup>80</sup>

Munca lui nu a fost solitară, deoarece, după război, statul român a acordat salarizarea preoților de la buget fapt ce a determinat pe mulți preoți să se stabilească chiar și în parohii modeste. Bucuria episcopului Vasile Stan a fost însă de scurtă durată, pentru că, în cursul anului 1945, va închide ochii, fiind înmormântat la Rășinarii Sibiului, lângă mormântul marelui mitropolit al Ardealului Andrei Șaguna.<sup>81</sup>

După acest an, Episcopia Maramureșului va fi administrată de către loțiitorii Policarp Morușca, episcopul misionar al românilor din America și Evghenie Laiu Suceveanu, până în anul 1947, când în scaunul vacant de episcop al Maramureșului a fost ales protopopul Sătmarului, Sebastian Rusan.<sup>82</sup>

Parohiile și-au reluat activitatea, episcopul nou ales a fost hirotonit în ziua de 21 noiembrie 1947 și înscăunat la 28 decembrie în același an și se părea că lucrurile vor merge pe făgașul lor normal. Nu s-a întâmplat așa, deoarece la 18 septembrie 1948, Episcopia Maramureșului va fi iarăși desființată, parohiile trecând sub jurisdicția Episcopiei de Oradea până la data de 1 februarie 1949.<sup>83</sup>

De la acea dată, protopopiatele Carei, Satu Mare, Baia Mare și Sighet au rămas în Eparhia Oradiei, iar protopopiatele Vișeu și Lăpuș au fost încorporate în Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului.<sup>84</sup>

După împărțirea administrativă a țării pe județe, la 1 aprilie 1968, Maramureșul a trecut în întregime la Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului,

---

<sup>80</sup> Pastorală episcopului Vasile Stan al Maramureșului din luna octombrie 1944 este grăitoare în acest sens, iată ce spune el: "Dumnezeu a auzit strigătul nostru de durere și și-a aplecat uechea spre suspinul nostru. Se credeau mândri și Dumnezeu I-a umilit, se credeau puternici și Dumnezeu I-a doborât la pământ, se credeau stăpâni pe moșia noastră și Dumnezeu I-a împrăștiat ca pulberea pământului. Din milostivirea Sa, Dumnezeu a socotit vremea ca iarăși să ne înalțe<sup>1/4</sup>", vezi Documentul nr. 341/1944, Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare, vezi și Anexa nr. 13.

<sup>81</sup> Vezi Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, p.414; Idem, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986*, Sibiu 1987, pp.294-295. Florian Dudaș, *Op. cit.*, p. 17. Vezi și Gheorghe Buzatu, *Dictatul de la Viena*, Iași 1991, editura "Moldova", p. 194. Mormântul episcopului dr. Vasile Stan al Maramureșului poate fi văzut și astăzi lângă biserica mare din Rășinari, jud. Sibiu.

<sup>82</sup> Gheorghe I. Moisescu, *Alegerea și instalarea P.C. Protopop Sebastian Rusan în scaunul de Episcop al Maramureșului*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul LXV, nr.10-12, București 1947, pp. 371-386.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 386; Prof. dr. Nuțu Roșca, *Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmarului*, în "Calendarul creștinului drept credincios" editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului-Baia Mare 1996, pp. 77-87.

<sup>84</sup> Justinian Chira, *Mănăstirea "Sfânta Ana" Rohia*, Teza de licență, pag. 85. Această arondare s-a făcut la insistențele episcopului Nicolae Colan al Clujului, care se legase sufletește de mănăstirea "Sfânta Ana" Rohia, din protopopiatul Lăpuș, pentru această mănăstire și protopopiatele sus menționate Clujul cedând Oradiei protopopiatul Hida din județul Sălaj.

protopopiatele Vișeu și Lăpuș fiind desființate iar Protopopiatul de Satu Mare a rămas pe mai departe în cadrul Episcopiei Oradiei.<sup>85</sup>

Este un miracol faptul că azi Biserica ortodoxă este majoritară în aceste părți. Dictatura comunistă nu poate argumenta acest fenomen în defavoarea Bisericii Unite cu Roma deoarece peste aceste părți au trecut prea multe dictaturi de-a lungul celor aproape 2000 de ani de existență. Singura explicație rămâne faptul incontestabil că niciodată legăturile de sânge, neam și credință strămoșească (ortodoxă) nu au putut fi rupte nici prin religie și nici prin stăpânire străină.

După evenimentele din 1989, episcopia Maramureșului a fost reactivată în 1991, dar de această dată reședința s-a stabilit la Baia Mare. Jurisdicția ei se întinde peste județele Maramureș și Satu Mare.

Azi suntem bucuroși să-i avem printre noi pe cei 2 episcopi Justinian și Justin. Episcopia este constituită din 554 de parohii la care adăugăm și cele 27 de mănăstiri și schituri de călugări și călugărițe.

## BIBLIOGRAFIE

1. *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 251/1941;
2. *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 725/1941;
3. *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 341/1944;
4. *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 425/1945;
5. *Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului-Baia Mare*, Documentul nr. 725/1945;
6. **Bunta, Petre** - "*Gabriel Bethlen*", Ed. Militară, București, 1981;
7. **Buzatu, Gheorghe** - "*Dictatul de la Viena*", editura "Moldova", Iași 1991;
8. **Cziple, Pr. Dr. Alexandru** - "*Documente privitoare la episcopia din Maramureș*" în *Analele Academiei Române-Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tomul XXXVIII, 1915-1916;
9. **Filipașcu, Prof. Al.** - "*Istoria maramureșului*" - București, 1940;
10. **Herlea, Alexandru, Șotropa, Valeriu și Floca, Ioan N.** - "*Vechile legislații transilvănene I. Aprobatae Constitutiones, 1653*" - studiu și traducere în *Mitopolia Ardealului*, an XXI, nr. 7-8/1976;
11. **Iorga, N.** - "*Istoria Bisericii Românești și a Vieții Religioase a Românilor*" - Ed. a II-a, București, 1929, vol. II;
12. **Justinian Chira**, - "*Mănăstirea Sfânta Ana Rohia*", Teză de licență;
13. **Lacko, Michael** - "*The Union of Uzhorod*", Rome, The Slavonic Institute, 1968;
14. **Lupșa, Prof. Ștefan** - "*Vechea Episcopie a Sătmăruului*" - în B.O.R., an LVI, nr. 5-6/ 1938;
15. **Mihali, Ioan** - "*Diplome maramureșene*", Sighet, 1900;
16. **Moisescu, Gheorghe I.** - "*Alegerea și instalarea P.C. Protopop Sebastian Rusan în scaunul de Episcop al Maramureșului*", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXV, nr. 10-12, București 1947;
17. **Morar, Alexandru** - "*La răscruce de vremi, o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul*

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 86-87.

- Vadului Feleacului și Clujului. După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*“, Cluj Napoca 1989;
18. **Păcurariu, Mircea** – *“Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș”*, Cluj Napoca, 1992;
  19. Idem, -*“Istoria Bisericii Ortodoxe Române”*-Manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, ed. I.B.M.al B.O.R.,1980;
  20. Idem, *“Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986”*, Sibiu 1987;
  21. **Popa, Radu** - *“Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea”* București, 1970;
  22. **Potthast, A.** *“Regesta pontificum romanorum ab anno 1198 ad annum 1304”*, vol. I, Berlin, 1873;
  23. **Rafiroiu, G.P.** – *“Mănăstirea din Peri”*, Oradea, 1938;
  24. **Roșca, Prof. dr. Nuțu** - *“Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmăruului”*, în *“Calendarul creștinului drept credincios”* editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului-Baia Mare 1996;
  25. **Sfântul Ciprian al Cartaginei** *“Despre unitatea Bisericii ecumenice”* în colecția PSB, vol. 3, traducere de Prof. N. Chițescu, E. Constantinescu și Prof. D. Popescu, Ed. IBM al BOR, București 1981.

## **TEOLOGIE SISTEMATICĂ**



## MIȘCAREA ISIHASTĂ ȘI RUGĂCIUNEA LUI IISUS ÎN SPIRITUALITATEA RĂSĂRITEANĂ

**Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**  
Catedra de Teologie Ortodoxă și  
Asistență Socială,  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

Dans le contexte de la spiritualité chrétienne, l'hésychasme est une spiritualité particulière qui coïncide avec les origines mêmes du monachisme oriental et qui peut être défini en tant qu'une orientation essentiellement mystique -contemplative qui amène en premier plan le problème de l'accomplissement de l'homme dans l'union contemplative totale avec Dieu à travers la prière incessante. Ce qui la caractérise est l'affirmation même de l'excellence et même de la nécessité de l'hésychasme („ήσται”) – qui désigne un état de silence, de paix ou d'apaisement, qui exclut toute forme d'agitation – afin d'atteindre une telle union inexprimable.

D'autre coté, un autre phénomène apparaît sous le nom de „ hésychasme ”, à savoir le mouvement spirituel organisé, d'origine orientale, qui compte certaines „méthodes” correspondant à la prière, fondée sur l'invocation du nom du Christ et dont la forme est codifiée dans les milieux monastiques du Mont Athos entre le XIII<sup>ème</sup> et le XIV<sup>ème</sup> siècle. Dans un tel contexte, le terme „hésychasme” s'étend et comprend aussi bien le mouvement de renouvellement spirituel au sens où cette méthode de prière s'est développée, que la synthèse philosophico- théologique de certains Pères de l'Orient en vue de la défense et du soutien d'une façon efficace de telles „méthodes”. Dans ce sens, l'enseignement orthodoxe sur la „prière continue” ou la „prière hésychastique” représente un vieux thème, ayant des racines profondes dans la spiritualité monacale orientale, à partir de Saint Macarie l'Egyptien et Avva Evagrie le Pontique (le IV<sup>ème</sup> siècle), reprise par les Saints Marc l'Ascète et Diadoch de Fotice (le V<sup>ème</sup> siècle), consolidée certes par Avva Dorotei au VI<sup>ème</sup> siècle, par la répétition incessante des formules: „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!” (« Seigneur, Jésus Christ, aie pitié de moi ») et „Fiule a lui Dumnezeu, ajută-mă!” (« Fils de Dieu, aide-moi »), anticipant ainsi la tradition orientale ultérieure engagée pleinement sur son chemin dans la direction de l'enseignement et de la pratique de la *prière du Christ* liée au mouvement hésychastique du Mont Athos.

---

<sup>1</sup> **Pr. dr. Adrian Gh. PAUL**, conferențiar universitar în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, titular pe disciplina *Teologie morală și spiritualitate ortodoxă, Bioetică și Misiune și ecumenism*; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13; tel. 0742516530, E-mail: [adi\\_paulbm@yahoo.com](mailto:adi_paulbm@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

### Introducere

Întreaga spiritualitate a Bisericii creștine din Răsărit este una a inimii (*καρδία*), a dorului nespus după Dumnezeu, ce răsare din adâncul ființei omului. Este spiritualitatea unui sentiment mai profund chiar decât gândul, o spiritualitate care caută să pătrundă în părțile cele mai adânci ale sufletului uman, în „cămărilor de nuntă ale inimii”, unde se realizează, în rugăciunea contemplativă sau isihastă, desăvârșirea mistică a omului în Dumnezeu prin Iisus Hristos și prin lucrarea harică a Duhului Sfânt. Și cum desăvârșirea în Iisus Hristos nu se poate dobândi decât prin participarea la viața Lui divino-umană, se poate spune că ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios prin unirea lui cu Iisus Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. La fel, așa cum Dumnezeu este nesfârșit, tot astfel ținta unirii omului cu El sau a desăvârșirii noastre, nu corespunde niciodată unui capăt, de la care să nu se mai poată înainta. Toți Sfinții Părinții răsăriteni mărturisesc unanim că desăvârșirea nu are hotar. În acest înțeles dinamic, desăvârșirea mistică sau unirea noastră cu Dumnezeu este nu numai o țintă, ci și un progres nesfârșit. Iar acest progres neîntrerupt înspre desăvârșire poartă numele de „îndumnezeire” sau de participare la dumnezeire.

Experiența, exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, reprezintă pe de-o parte ultima treaptă a desăvârșirii omului, fapt pentru care faza aceasta supremă din viața pământească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvârșire, iar pe de altă parte această îndumnezeire se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine. Întrucât această experiență reprezintă treapta celei mai înalte desăvârșiri a omului pe pământ, ea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești; iar întrucât ea este o stare de îndumnezeire – de cunoaștere, de iubire și de forță spirituală experimentată de credincios, această stare se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentându-se din puterea dumnezeiască dobândită în rugăciunea contemplativă isihastă. Această rugăciune este desăvârșitoare, atotcuprinzătoare și dătătoare de lumină divină și har dumnezeiesc în vederea dobândirii stării de îndumnezeire a omului, care neîncetat tinde spre desăvârșirea finală și plină de slavă cerească.

#### 1. Noțiunea de *isihasm*

„*Isihasm*”, „*isihie*”, „*isihast*” sunt termeni teologici ce provin din grecescul *hesychia* și înseamnă „liniștea” inerentă unirii mistice a omului cu Dumnezeu. *Isihasmul* este o metodă ascetică și mistică axată pe „rugăciunea inimii”, prin coborârea intelectului (*nous*) în inimă (*kardia*), obținută prin invocarea Numelui lui Iisus Hristos în rugăciune. În limba bizantină, termenul *isihasm* desemnează un întreg



sistem de spiritualitate având ca și principiu „excelența” sau nevoia de „isihie”, de liniștire a sufletului omenesc.

În contextul spiritualității creștine, prin „isihasm” se face astăzi referire la cel puțin două fenomene distincte. Primul privește acea spiritualitate deosebită care coincide cu însăși originile monahismului răsăritean și care poate fi definită ca fiind o orientare esențial mistico-contemplativă ce aduce în prim plan chestiunea desăvârșirii omului în unirea contemplativă deplină cu Dumnezeu prin intermediul rugăciunii neîncetate. Ceea ce o caracterizează este tocmai afirmarea excelenței și chiar a necesității *isihiei* - ce desemnează o stare de calm, de pace ori de liniștire, care exclude orice formă de agitație - pentru a ajunge la o asemenea unire inexprimabilă. Pentru autorii „*Vitae Patrum*” termenul „ἥσται” întrebuițat pentru isihie înseamnă a duce o viață de singurătate, poate în pustie. Dar precizăm că există mai multe tipuri de liniștire: putem vorbi despre o liniștire în înțelesul de meditație, de liniște sufletească sau stare de trecere de la absența luptelor interioare până la suspensia facultăților mentale în repausul mistic, trecând din inerție la liniștea lucrurilor spiritului și la liniștirea inimii<sup>2</sup>. În această perspectivă *isihia* poate fi distinsă în două forme: una *exterioară*, o liniștire în lucruri sau o liniștire a forțelor naturii, care constă în îndepărtarea de lume, de oameni și de preocupările lor; alta, *interioară*, o liniștire în om, o liniștire a facultăților sufletului, care privește în special mintea și facultățile ei în unire tainică cu inima, ca și centru al ființei umane. Aceste două forme se presupun una pe alta și se completează reciproc. Însă un atare fenomen nu are contururile precise ale unei adevărate mișcări spirituale, ci prezintă mai degrabă un tip de spiritualitate sau, mai bine zis, de o orientare spirituală.

În ceea ce privește cele două forme, vom spune că în Septuaginta, *hesychia* și derivatele sale păstrează toate sensurile pe care acest cuvânt le avea în limbajul comun: pacea exterioară, adică absența războaielor naționale și civile, eliberarea oamenilor de angoasă și dobândirea de securitate. Dar acest sentiment de siguranță nu ține doar de situații exterioare, ci poate apărea ca urmare a existenței unei amenințări de război, mijlocind credința în Dumnezeu. Astfel, atunci când Rețin, regele Siriei, pornește spre Ierusalim pentru a-l ataca, „inima regelui Ahaz și a poporului tremura de spaimă, precum tremură copacii pădurii din pricina vântului”, iar Domnul Dumnezeu i-a grăit profetului Isaia, spunându-i: „*Fii liniștit și nu te teme și inima ta să nu se slăbească din pricina iușimii mâniei lui Rețin...*” (Isaia 7,4). Așadar, cel mai bun gaj de serenitate interioară este frica de Dumnezeu, supunerea în fața voinței

---

<sup>2</sup> Părinți greci utilizând termenul „*hesychia*” îl raportează la ființa umană, cu toate facultățile sale, pentru a duce o viață liniștită. Omul posedă „*isihia*” când duce o viață liniștită. Aceasta nu este altceva decât o formă de securitate, de apărare împotriva tulburărilor sociale. În acest sens Platon spunea: „*Oamenii onorabili sunt întotdeauna dispuși a duce o viață axată pe liniștea interioară*”. (Cf. Platon, *Politica*, 307 E, apud Irene Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, în OCP, vol. XXII, Roma, 1956, p. 5).

Sale, ascultarea, căci: „*Cel ce mă ascultă va trăi în pace și liniște și de rele nu se va teme*”. (Pilde. 1,33).

Este adevărat că cea mai importantă este liniștirea sufletului, iar isihăștii cei mai atașați de liniștire știu acest lucru. „Non turbetur *cor* vestrum”. Însă ei erau conștienți de influența mediului exterior asupra interiorului, asupra sufletului omenesc. Ei căutau în adâncul sufletului lor pasiuni pe care știau să le ascundă. De altfel, distincția între „exterior” și „interior”, esențială pentru orice doctrină morală, era cunoscută de Părinții bisericești. Unii autori ascetici chiar lasă impresia că „solitudinea” și „liniștea” se confundă, în înțelesul că n-ar mai exista liniște în societate deoarece oamenii nu mai au liniște interioară. „Sărăcia sufletească” îi determină să fie preocupați de lucrurile lumești, de distracții, amuzament, satisfacerea oricăror plăceri trecătoare, precum și nevoia de a mânca și a bea pe săturate. Aceasta arată că isihasmul nu este o chestiune de ordin doctrinar, ci, mai degrabă, de ordin psihologic și experimental. Deci, este necesară existența unei „liniști interioare” fără de care nu se poate ajunge la unirea mistică și contemplativă cu Dumnezeu.

Al doilea fenomen se prezintă însă cu caracterele unei adevărate mișcări organizate, care cuprinde anumite „metode” de rugăciune, bazată pe invocarea în rugăciune a Numelui lui Iisus și a cărei formă este codificată în mediile monastice de la Muntele Athos în secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Într-un astfel de context, termenul „isihasm” se extinde până la a cuprinde atât mișcarea de înnoire spirituală în sensul în care acea metodă de rugăciune s-a dezvoltat, cât și sinteza filosofico-teologică a unor Sfinți Părinți bisericești din Răsărit în vederea apărării și susținerii într-un mod eficient a unor astfel de „metode”.

În fapt, înnoirea spirituală a secolelor al XIII-lea și al XIV-lea reprezintă un moment al istoriei spiritualității răsăritene prin care vechea tradiție dobândește, odată cu Sfinții Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, un caracter coerent definit. Indicarea acestui fenomen a fost recunoscută ca o mișcare de revitalizare a simțirii dumnezeiești sub forma experienței trăite de către monahi, ce purta numele de *neoisihasm*. Este vorba despre un nou moment al istoriei spiritualității răsăritene, care reproduce curentul definit de isihasmul propovăduit de Părinții răsăriteni ai secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, dar care prezintă nou o expresie tipică prin valorizarea elementelor spirituale legate de lumea Filocaliei, ce a și însemnat inima acestei înnoiri și a lăsat urme profunde în teologia și spiritualitatea răsăriteană ulterioară.

Așa se face că după consolidarea metodelor referitoare la „rugăciunea curată”, în Bizanț, și după colapsul produs prin căderea Constantinopolului sub dominația turcă, tradiția isihastă nu s-a stins în Răsărit. Prin caracterul simplu și direct al preceptelor ei, ea era capabilă să inspire și pe mai departe tezaurul

spiritualității ortodoxe. Muntele Athos rămâne sediul principal al vieții religioase, unde monahii, cărturari erudiți, s-au înrolat în dispoziția esențială de a pune la punct un amplu program pozitiv de revigorare a vieții ortodoxe autentice în toate dimensiunile ei - ascetică, mistică, liturgică, canonică, morală și biblică - prin editarea izvoarelor adevăratei tradiții ortodoxe patristice și bizantine. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, un mare erudit și poligraf se remarcă la mănăstirea athonită Dionysiou - Sfântul *Nicodim Aghioritul* (1749-1809) care inițiază, împreună cu mitropolitul Corintului, Macarie, fascinantul proiect editorial-spiritual ce presupunea publicarea unei adevărate culegeri de texte patristice referitoare la rugăciunea curată, într-o unică „enciclopedie a Ortodoxiei”, intitulată „*Filocalia Sfinților*”<sup>3</sup>.

Sintetizând, isihasmul este mișcarea spirituală de proveniență răsăriteană ce pune accentul pe cuvântarea din inimă a destinului hristic a omului. Inima este locul de întâlnire al lui Dumnezeu cu noi înșine și cu tot universul. Sufletul se întrepătrunde cu trupul prin locul inimii. Inima sufletului este Duhul sufletului, care corespunde cu inima corpului. „*Duhul în suflet se mișcă permanent ca dragoste, ca închinăciune sacră și ca asemănare de Duh, iar inima corpului bate permanent ca semn de viață*”<sup>4</sup>.

Când inima nu mai bate, omul nu mai are în sine viață. Această bătaie a inimii este ca și dragostea. Când inima corpului nu mai iubește, atunci moartea o pândește. Bătaia Duhului în inima omului este corespondența dragostei permanente a Duhului Sfânt în noi. Și inima este corespondența dragostei cosmice. În locașul Duhului sau în locul inimii se face întâlnirea cosmică. Așa că putem afirma fără să greșim că „*isihasmul este Duh de suflet și de inimă*”; este „reîntoarcerea” la chipul vieții celei adevărate prin „*ușa hristică și suflul dătător de viață al Sfântului Duh*”<sup>5</sup>. Isihasmul este așadar prezența Duhului lui Dumnezeu în viața omului sau prezența suflului readucător la viața veșnică.

Isihasmul este deopotrivă locul unei creații teologice, spirituale și culturale. Există în literatura isihastă o carte deosebită, intitulată „*Mărturisirea pelerinului rus*”. Este o extraordinară descriere, simplă, omenească, ușoară, dar și foarte riguroasă ce tinde spre descrierea universului Filocaliei; e un fel de cheie care ne

---

<sup>3</sup> A apărut la Veneția în anul 1782, în masivul tom XV (ce cuprinde 1207 pagini), sub titlul „*Φηλοκαλία των χειρων νεπηκων*”, (reeditată în cinci volume la Atena în perioada 1957-1963), ce reunește 36 de autori dispuși în ordine cronologică din secolul al IV-lea până în secolul al XV-lea, pe tema minții sau a inimii și luptei duhovnicești în albia tradiției isihaste. În prologul lucrării, Sfântul Nicodim scoate în evidență respirația teologică și mistică a acestei antologii patristice centrată în întregime pe rugăciunea lui Iisus, privită drept expresia cea mai înaltă și cuprinzătoare a spiritualității Părinților. (A se vedea Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea-opera-învățătura ascetică și mistică*, Edit. Deisis, Sibiu, 2001).

<sup>4</sup> Ghelasio Gheorghe, *Dialog în absolut. Isihasm*, Edit. Axis Mundi, București, p. 30.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 169.

îngăduie să avem o privire din interior a ceea ce a putut fi isihasmul în viața veacului, "în lume". Dar taina isihastului rămâne, totuși, situată mereu în *inimă*, acolo unde se joacă destinul lui Dumnezeu în lume, dar și destinul omului în Dumnezeu. Iată ce spune pelerinul anonim: „*Rugându-mă din inimă, totul în jur îmi părea minunat și plin de slavă. Arborii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina păreau să-mi zică că totul se datorează omului; că toate lucrurile sunt martorii iubirii lui Dumnezeu pentru om, că totul arată iubirea lui Dumnezeu și înalță cânt de laudă... Am simțit atunci o iubire arzătoare pentru Iisus Hristos și pentru toate făpturile lui Dumnezeu*”<sup>6</sup>. Deci, se poate observa transformarea relației isihastului cu făptura materială ce-l înconjoară, așa cum toate lucrurile îi devin transparente, îi devin taină a prezenței lui Dumnezeu<sup>7</sup>.

Rugăciunea lăuntrică neîncetată dobândită în simplitatea inimii din sărăcia duhului și prin experiența lucrătoare, este însăși prescurtarea Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos. Pelerinul rus ne mai spune: „*Repetarea deasă a rugăciunii stă în puterea și în voința omului și că în orice vreme, în orice stare și în orice loc este cu putință și potrivit să te rogi și să treci de la rugăciunea deasă făcută cu gura la rugăciunea făcută cu mintea, iar de la această rugăciune, la rugăciunea inimii, care deschide Împărăția lui Dumnezeu înlăuntru nostru*”<sup>8</sup>. Rugăciunea isihastă este însăși liantul care face unitatea Bisericii creștine. „*Ea poate să unească în chip real creștinii, încă dureros divizați pe alte planuri instituționale și sacramentale. Ducând la adâncirea relației credinciosului cu Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu, rugăciunea lui Iisus ne introduce în comunitatea persoanelor în Christo per Spiritum Sanctum, adică în comuniunea sfinților*”<sup>9</sup>.

Taina trăirii isihiei este „lucrarea proprie” a fiecărui creștin de unire a minții cu inima, a învățăturii scripturistice cu preoția în altarul hristico-liturgic din Duhul inimii<sup>10</sup>. Rugăciunea creștinului este mișcarea inimii spre Dumnezeu, spre un Dumnezeu Care S-a descoperit pe Sine Însuși în Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu Tatăl. Dar rugăciunea nu este pur și simplu mișcarea inimii, ci răspunsul inimii la iubirea lui Dumnezeu arătată în Iisus Hristos. Astfel isihasmul este trăirea însăși a esenței creștine. Isihasmul, în natura lui proprie, înseamnă experiență spirituală, trăită, menținută, adâncită, stabilizată a unei liniști care

---

<sup>6</sup> *Mărturisirea unui pelerin (Pelerinul rus)*, în trad. rom. de Gherontie Cruceada, Edit. Bunavestire, Bacău, 2000, p. 56- 57.

<sup>7</sup> Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, în trad. rom. de E. Chiosa, G. Jacotă și Pr. D. Ailincăi, Edit. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1993, p. 52.

<sup>8</sup> A se vedea *Pelerinul rus*, în trad. rom. de Arhim. Paulin Lecca, p. 187.

<sup>9</sup> Cf. Elisabeth Behr-Siegel, *Fericita întristare*, în trad. rom. de Maria și Adrian Alexandrescu, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 129.

<sup>10</sup> Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, în trad. rom. de Răzvan Bucuroiu, Edit. Anastasia, București, 1973, p. 46.

absoarbe și depășește fragmentarea agitată a ființei umane, a unei tăceri care se unește cu tăcerea lui Dumnezeu și cu misterul Lui.

## 2. Despre originile isihasmului răsăritean

Învățătura ortodoxă despre „*rugăciunea continuă*” sau „*rugăciunea isihastă*” este o temă veche, ce are adânci rădăcini în spiritualitatea monahală răsăriteană, plecând de la Sfântul Macarie Egipteanul și Avva Evagrie Ponticul (secolul al IV-lea), preluată de Sfinții Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii (secolul al V-lea), consolidată cert de Avva Dorotei în secolul al VI-lea, prin repetarea neîncetată a formulelor „*Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!*” și „*Fiule a lui Dumnezeu, ajută-mă!*”, anticipând astfel tradiția răsăriteană ulterioară angajată din plin pe drumul ei în direcția învățaturii și practicii *rugăciunii lui Iisus* legată de mișcarea isihastă athonită<sup>11</sup>.

Se știe foarte bine ce rol a jucat „isihasmul” în viața mistico-ascetică a Răsăritului creștin, fiind o adevărată formă de viață monahală dedicată în întregime rugăciunii. Acest mod de rugăciune, însă, nu este un procedeu mecanic în spirit messalian având drept scop să promoveze extazul<sup>12</sup>, ci departe de a căuta stări mistice superioare, călugării isihasti tind spre starea „*trezviei*” (*νεπσις*), spre atenția interioară, spre unirea minții și a inimii și controlul inimii de către minte, spre „*paza inimii*” de către minte, spre „*tăcerea inimii*” (*χεσηκία*); este acea dezrădăcinare totală de lumea simțurilor și activitatea facultăților spirituale, acea liniștire deplină a omului în Dumnezeu; e starea desăvârșită a contemplației, a unirii mistice cu obiectul trăirii religioase și a doririi noastre neîncetate; este expresia propriu-zis creștină a „*nepățimirii*” (*απαθεια*) în care acțiunea și contemplația sunt două rânduiele comune de viață creștină în exercițiul „*lucrării mentale*” (*πραξις νοερα*).

Mișcarea isihastă, în tot parcursul dezvoltării ei, de la origini până în prezent, promova exercițiul minții în unirea caldă a inimii prin invocarea necentenită a *Numelui lui Iisus* în rugăciune curată, care trebuie efectuată numai cu mintea, deci fără ajutorul cuvintelor, ce trebuie coborâtă în cuptorul inimii și acolo să aprindă întreaga ființă umană până la transfigurare interioară deplină. În această rugăciune contemplativă neîntreruptă, inima devine altarul pe care se aduce, de liturghisitor (*mintea*), lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii.

„Rugăciunea lui Iisus” sau rugăciunea „inimii”, deja atât de cunoscută și practică frecvent de Sfinții Părinți și de toți marii duhovnici ai Bisericii creștine răsăritene, își are originea în concepția biblică a *Numelui* sfânt. Numele lui

---

<sup>11</sup> A se vedea pe larg la Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Edit. Deisis, Sibiu, 1997 și idem, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, Edit. Deisis, Sibiu, 1998.

<sup>12</sup> A se vedea pe larg lucrarea noastră intitulată: *Mișcarea eretică messaliană și Spiritualitatea monahală răsăriteană*, apărută la Edit. Mega, Cluj-Napoca, 2006.

Dumnezeu este unul dintre atributele Sale, este un loc teofanic, locul prezenței Sale. Invocarea numelui lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat, universalizează harul întrupării Sale permițând oricărui om, care crede drept, să și-l însușească personal, primindu-l, astfel, încorporându-l în inima sa. Numele lui Dumnezeu susține întreg universul și în el se află prezentă forța și măreția Lui: „*Iată, Eu trimit un înger înaintea ta..., fii cu luare aminte în prezența lui, căci numele Meu este în el*” (Ieșirea 23, 20).

Când este invocat Numele lui Dumnezeu, Acesta devine prezent în locul unde a fost invocat, pentru că numele este o formă a prezenței, o prezență tainică, dar simțită și reală. Dacă în Vechiul Testament, Numele lui Dumnezeu nu putea fi pronunțat decât de marele arhiereu în ziua lui Iom-Kippur, în Sfânta Sfințelor, în templul din Ierusalim, cărțile Noului Testament ne revelează că Numele lui Iisus (*Iesuah*) înseamnă Mântuitor, „*Nomen est Omen*”, care conține însăși energia mântuirii noastre depline. Prin urmare, Numele Fiului lui Dumnezeu susține lumea întreagă pentru că El a creat-o pentru Sine, El este prezent în lume, iar noi îl preamărim, aici, în Numele Său: „*În lume era și lumea prin El s-a făcut... și întru ale Sale a venit*” (Cf. In. 1,10-11).

Rugându-ne mereu cu ajutorul „Rugăciunii inimii”, spunând neconținut „*Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul*”, îl vom atrage pe Iisus aproape de noi. În această rugăciune, pe care o aflăm de la vameșul din Evanghelie (vezi Lc. 18, 10-14) este cuprinsă toată Sfânta Scriptură, întregul ei mesaj redus la spiritualitatea lui esențială: mărturisirea lui Iisus ca Domn, ca Fiul al lui Dumnezeu și, prin urmare, mărturisirea lui Dumnezeu Treimea cea una, deoființă și nedespărțită. Vameșul își recunoaște starea de păcătoșenie, dar nu-și pierde nădejdea în Dumnezeu, căruia îi cere îndurare. Începutul și sfârșitul rugăciunii sunt concentrate într-un singur cuvânt, care este încărcat de prezența sacramentală a lui Iisus în Numele Lui cel sfânt. La început această rugăciune se va face simțită în sufletul nostru, chiar dacă cel care se roagă nu va fi conștient, dar mai apoi Numele lui Iisus va răsună de la sine în acord cu ritmul respirației, se va lipi de suflet și chiar dacă „*omul va dormi, sufletul său va veghea*”. O dată atras în inimă, Iisus devine deopotrivă o liturghie interiorizată și însăși Împărăția lui Dumnezeu într-un suflet împăcat. Numele lui Iisus invocat în rugăciune îl va umple pe omul credincios de harul Duhului Sfânt câștigat prin lucrarea iconomică a Fiului lui Dumnezeu asemeni unui templu al Său și-l transformă în locul prezenței divine. O astfel de experiență a trăit, în urma rugăciunii, Sfântul Apostol Pavel când a zis: „*Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2,22).

În tradiția ortodoxă nici un nume și nici un titlu nu are valoare morală fără fapte bune. Orice lege morală pretinde din partea omului săvârșirea binelui, fiindcă însăși legea morală este tocmai expresia acestuia. Orice lege morală ne pretinde să

săvârșim binele și să evităm răul, motiv pentru care *binele* este și devine *esența vieții morale*. În înțeles moral, binele exprimă totdeauna numai o valoare morală și lui i se subordonează toate numirile de *bine* (sau *bun*) care se referă la anumite însușiri ale lucrurilor. Prin „bine” înțelegem tot ceea ce corespunde cerințelor, dorințelor și preferințelor voinței omenești, dar această corespondență trebuie să fie determinată de calitățile sau de însușirile specifice ale obiectului dorit și nu de înclinările subiective (egoiste) ale persoanei. *Bine* nu este tot ceea ce omul dorește ori preferă, ci numai ceea ce conține în natura sa calități care să-l înfățișeze ca atare, deci să-l poată face vrednic de dorit. Deci, în sens moral, binele nu poate fi ceva subiectiv sau numai aparent bun, ci el trebuie să fie un bine adevărat și valoros în sine, adică să fie un bine privit sub toate aspectele sale.

Această afirmație este întărită de către scriitorul creștin, Origen, care zice: „Mijlocul de a rosti în chip desăvârșit „Domnul nostru” e ca faptele însele să vorbească atunci când spunem: Domne, Doamne. Este deci limpede că a chema numele Domnului cere dreptatea și încă o dreptate adevărată”<sup>13</sup>. Dacă nu ne vom osteni să-i păzim poruncile, în zadar îi vom chema Numele. De acest lucru ne putem convinge ascultând cuvintele Mântuitorului care ne spune: „Mulți Îmi vor spune în ziua aceea: Doamne, Doamne, oare nu în numele Tău am profețit? Și nu în numele Tău demoni am scos? Și nu în numele Tău multe minuni am făcut? Și atunci le voi zice: Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtați-vă de la Mine cei ce lucrați fărădelegea!” (Mt. 7, 22-23). Iar Sfântul Macarie spune că „Hristos este ascuns în poruncile Sale. Cine-i împlinește poruncile face voia Lui”. Așadar, nu este suficientă doar rostirea numelui lui Iisus, ci trebuie să-l și iubim pe cel pe care îl chemăm în ajutorul nostru și, iubindu-l, să-l ascultăm și să-i urmăm poruncile.

Este necesar, asemenea Domnului nostru Iisus Hristos, a urca muntele virtuților pentru a ne ruga în taină Tatălui ceresc. Doar acolo putem contempla Dumnezeuirea Sa cu ochii puri, căci ne putem situa deasupra tuturor lucrurilor și gândurilor josnice și umane. Mântuitorul Iisus Hristos, la Schimbarea Sa la Față, i-a condus pe ucenicii Săi pe culmile virtuților și Și-a descoperit slava și splendoarea feței Sale, celei pline de lumină, celor care au ochii inimii destul de curați pentru al contempla. El a vrut să ne confirme, prin exemplul Său, că este sursa inepuizabilă de sfințenie pentru toți cei care doresc să se unească cu El și să ne învețe, prin această retragere, că și noi trebuie să ne separăm de necazul și confuzia lumii acesteia, dacă vrem să-i oferim lui Dumnezeu rugăciuni desăvârșite și cele mai curate afecțiuni ale inimii noastre, spre a ne conforma, încă și în această stare de muritori, la starea de fericire pe care a promis-o sfinților în viața de dincolo. Iar dacă se va ridica

---

<sup>13</sup> Cf. Origen, *Despre rugăciune*, V,4, în trad. rom. de Pr. prof. Teodor Bodogae & Pr. Prof. Nicolae Neaga & Zorica Lațcu în „*Origen. Scrieri alese*”, partea a doua, din PSB vol. 7, Edit. IBM al BOR, București, 1982, p. 210.

întrebarea: Care ar fi rugăciunea perfectă și cum ar trebui ea să fie spre a deveni eternă? vom răspunde că ar fi rugăciunea pe care însuși Domnul nostru Iisus Hristos a făcut-o Tatălui Său pentru ucenicii Săi: „*Părinte,...Eu pentru aceștia Mă rog, pentru cei pe care Mi i-ai dat, că ai Tăi sunt. Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat... ca bucuria Mea să fie deplină în ei. Eu le-am dat cuvântul Tău și lumea i-a urât, pentru că nu sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume. Nu Mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești pe ei de cel viclean... și sfințește-i pe ei întru adevărul Tău*” (Cf. In. 17, 9-17). După pilda Mântuitorului, acesta este scopul pe care trebuie să-l aibă orice solitar: de a poseda într-un trup muritor imaginea fericirii veșnice și de a aspira la slava, lumina și viața divină din ceruri; de a-și lepăda sufletul de orice este carnal și pământesc și să se înalțe, prin rugăciune neîncetată, spre lucrurile spirituale până ce toate lucrările sale, toate gândurile și inima sa vor deveni o singură și continuă rugăciune.

Atunci când iubim pe cineva, ne place să rostim numele persoanei iubite și nu obosim niciodată repetându-l; cu atât mai mult acest lucru este valabil când e vorba de Numele lui Iisus. Având mereu în mintea și-n inima noastră Numele cel sfânt al lui Iisus, treptat vom descoperi noi aspecte ale vieții și persoanei Lui divino-umane și vom deveni mai conștienți de realitatea și cunoașterea cuprinse în însăși Numele Său. Fără această cunoaștere pierdem din vedere esențialul despre viața veșnică, căci „...*aceasta este viața veșnică: Să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis*” (In. 17,3). Iar dacă Dumnezeu ne-a învrednicit cu această frumoasă „Rugăciune a lui Iisus”, pe care Biserica o păstrează cu atâta sfințenie de la originile existenței sale și prin care îi pomenim Numele cel sfânt, se cuvine să o folosim în orice împrejurare a vieții noastre, rugându-ne neîncetat, pentru că ne stă la îndemâna oricui să o facem. Această rugăciune pune Numele lui Iisus ca pe o pecete divină pe orice lucru, făcând din lume sălașul Său, locul prezenței Sale dumnezeiești. Cei ce cheamă Numele lui Iisus sunt cei ce se mântuiesc prin acest Nume, căci acest Nume este o prezență tainică plină de har și de putere, este expresia prezenței mistice a lui Hristos și a unirii noastre depline, reale și inefabile cu El.

Prin urmare, putem afirma că isihasmul este o *cale spirituală* ce duce sigur la desăvârșirea omului, caracteristică tradiției creștine răsăritene. Această „cale spirituală” poate însemna o tradiție socotită de Biserica răsăriteană ca fiind esențială pentru viața ei spirituală și pentru doctrina ei teologică. Acest termen (*hesychia*), așa cum am văzut, nu se referă doar la o cunoaștere teologică teoretică a învățăturilor Bisericii, ci ne conduce spre înțelegerea unei experiențe spirituale trăite<sup>14</sup>. În spațiul

<sup>14</sup> E ceea ce poartă numele de „*teologia*”, adică cuvântarea, cunoașterea sau știința despre Dumnezeu, dar totdeauna **cu** Dumnezeu. Din punct de vedere ortodox, teologia nu este doar *επιστημη*, adică cuvânt, știință ori interpretare, ci și *γνωσις*, adică mod de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu și de exprimare a acestei



Bisericii răsăritene, această „cale” n-a fost doar o simplă dezvoltare *teoretică* a unor axiome și idei, ci însăși expresia și formularea unei experiențe. Pentru că „*vestea cea bună*” a Bisericii sau „*Evangelhia păcii*” este un eveniment, ori cunoașterea acestui eveniment înseamnă participare la el, iar trăirea lui înseamnă „mod de viață”. Aceasta evidențiază sensul vieții duhovnicești adevărate a Bisericii și a fiecărui membru al ei, viață care presupune însăși „*vederea*” lui Dumnezeu ca experiență a prezenței ultimei realități. Este vorba aici nu de o cunoaștere științifică a lucrurilor firii, ci despre o cunoaștere specifică religiei, o cunoaștere dincolo de cunoaștere sau, mai degrabă, „*o cunoaștere prin necunoaștere*”. În acest mod de cunoaștere omul se angajează pe sine la călătoria fără de sfârșit pe drumul veșniciei în căutarea „*Celui mult dorit*”, prin contemplarea lui Dumnezeu în rugăciunea continuă și prin întreaga viață ascetică prezentată ca un fel de probă a crucii personale asumate prin totala lepădare de sine spre curățirea de patimi și dobândirea de virtuți, fără de care nu se poate ajunge la unirea harică *cu* Dumnezeu *în* Iisus Hristos *prin* Duhul Sfânt.

Scopul creștinului este de a trăi după învățăturile Evangheliilor, urmând exemplul Mântuitorului Iisus Hristos, spre a se uni cât mai deplin cu Dumnezeu încă din lumea aceasta. Toți cei care trăiesc în mod real și autentic tainele lui Dumnezeu, de care s-au încredințat prin Revelația descoperită deplin de Iisus Hristos, devin acea „*evangelhie pe drum*” prin împărtășirea de lucrarea harică și sfințitoare a Duhului Sfânt în Biserică prin administrarea Sfintelor Taine și prin săvârșirea și dobândirea personală de virtuți. Viața trăită *în* și *pentru* Dumnezeu este viața pe care trebuie să o dobândească fiecare creștin, dar și, poate mai mult decât atât, această viață trebuie să fie transmisă mai departe. Avem astfel, în Biserică, o tradiție axială, care ne orientează spre ceea ce este esențial în această lume. Această axă ne ajută să ducem o viață autentic creștină, demnă, umană, religios-morală. Iar dacă pentru Sfinții Părinți ai Bisericii răsăritene, viața duhovnicească înseamnă trăirea experimentală a vieții dumnezeiești de către fiecare om, restaurat, sfințit și chemat la contemplarea deplină a Preasfintei Treimi, atunci numai în raportul viu și mântuitor cu Dumnezeu-Treimea, se naște în om setea după cunoaștere, precum și însăși recunoașterea misterului de negrăit al lui Dumnezeu realizat subiectiv prin rugăciunea contemplativă. Alături de această axă se va dezvolta și isihasmul.

---

experiențe duhovnicești. Căci nu poți să vorbești și nici nu poți da mărturie despre Dumnezeu stând în afara experienței Lui și fără să ai privilegiul de a comunica cu El. Și pentru că nu poți vorbi concret despre ceea ce nu cunoști în mod deplin, evidența este clară: teologia adevărată nu se rezumă doar la o simplă vorbire, simplă știință sau informare despre Dumnezeu, nici la o oarecare cunoaștere intelectual-conceptuală a Revelației lui Dumnezeu, ci este mai degrabă aderarea, dăruirea cu toată ființa noastră lui Dumnezeu, apropierea și unirea intimă, cât îi este posibil naturii umane create, cu El prin rugăciune și viață virtuoaasă. Prin urmare, a face strict teologie nu înseamnă a specula sau a face din ea o simplă producție de birou sau de bibliotecă, ci a trăi *prin* și *în* Hristos viața cea adevărată descoperită prin Duhul lui Dumnezeu Cel adevărat, ea fiind rodul experienței sui-generis, a trăirii prezenței profunde și intime a lui Dumnezeu.

În ceea ce privește „metoda” practicării rugăciunii curate izvorâtă din inimă, precum și textul întrebuițat de Tradiția bisericească, trebuie spus că toate acestea sunt de origine și cuprins evanghelic și apostolic, și că ele sunt tot atât de vechi precum Creștinismul. Compusă din texte inspirate din Noul Testament, *rugăciunea lui Iisus* își duce originea până în timpurile primare ale monahismului creștin, de care a fost practică ca rugăciune mintală, rugăciune înscrisă (avva *Evagrius Ponticul*), rugăciune neîntreruptă, fără mânie și fără gânduri (Sfântul *Ioan Gură de Aur*), rugăciune fără cuvinte și curată (Sfântul *Diadoh* al Foticeei), rugăciune monologistos și rugăciune adamică sau paradisiacă (Sfântul *Nil Ascetul*), rugăciunea sfintei liniști mintale (Sfântul *Ioan Scărarul*) ori rugăciunea inimii sau a minții (Sfântul *Simeon Noul Teolog*). Aceasta denotă existența unui „spirit”, mai cu seamă în ceea ce privește caracterul impersonal al multor scrieri ascetice și spirituale al multor autori din Răsăritul creștin, care presupun conștiința că metoda isihastă aparține unei școli de spiritualitate, aceea a Bisericii întregi.

Dacă adevăratul părinte al tuturor monahilor este socotit Sfântul Antonie cel Mare, asemenea lui, pentru isihăști, adevăratul părinte este considerat avva Arsenie, care, deși era un înalt demnitar la palatul imperial, se retrage în pustie pentru a deveni un anahoret așa cum a fost îndemnat de către un glas din cer care i-a zis: „*Arsenie, fugi, taci, liniștește-te*” (ήσυχάζε). Acesta era idealul pe care îl urmăreau mai târziu numeroși monahi din epoca patristică. Autorii sinaiți din secolele al VI-lea și al VII-lea, cum ar fi Sfinții Ioan Scărarul, Nil Ascetul și Isihie Sinaitul vorbesc deseori în scrierile lor ascetice despre paza minții și a inimii în rugăciunea curată. Ei evidențiază importanța mare pe care o are paza minții de gândurile cele pierzătoare, pentru ca inima să se roage în liniște. Acești scriitori consideră că *isihia* ne pregătește să-l cunoaștem pe Dumnezeu<sup>15</sup>.

Metoda psiho-fiziologică a *rugăciunii isihaste* nu este nimic mai mult decât un mijloc, printre multe altele, pentru a realiza „atenția” sau „apărarea inimii” și nicidecum nu constituie esența și nici scopul ei ultim<sup>16</sup>. Viața monahală era înțeleasă la începutul Creștinismului monahal ca un „*isihasm*”, pentru că se baza pe două

---

<sup>15</sup> Tomáš Špidlík, *Izvoarele luminii, Tratat de spiritualitate*, în trad. rom. de Ileana Mureșanu, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Edit. Ars Longa, Iași, 2001, p. 309-310.

<sup>16</sup> În acest sens rugăciunea isihastă creștină se deosebește radical de yoga hindusă și de dhikr-ul musulman, care nu sunt altceva decât tehnici ce conduc la starea mistică dorită, asemeni unui automatism mai mult sau mai puțin pronunțat. În acest sens, francezul Laurent Gardet a încercat să schițeze o paralelă între mistica creștină și cea musulmană în ceea ce privește rugăciunea adresată Cuvântului Divin, și admite că este imposibil de negat faptul că aceste două spiritualități, sub o formă sau alta, nu s-au influențat reciproc. [Vezi L. Gardet, *Un probleme de mystique comparee: la mention du Nom divin –dhikr- dans la mystique musulmane*, în „*Revue Thomiste*”, nr. III (1952), pp. 642-679 și nr. I (1953), pp. 197-216]. Desigur că acest paralelism nu face decât să sublinieze contrastul dintre practica musulmană și interpretarea creștină a aceluiași fenomen psihologic referitoare la „rugăciunea respiratorie”, care în concepția spiritualității creștine, a devenit inseparabilă de o mistică tainică și de o teologie a harului divin.

principii: distanțarea față de lume (retragerea în pustie spre *isihie*) și rugăciunea permanentă<sup>17</sup>. De aceea astăzi se vorbește derutant despre „*isihasmul de dinaintea Isihasmului*”<sup>18</sup>. De asemenea, legătura interioară dintre monahism și „*isihie*”, se lasă să se constate ușor în „*Apothegmata Patrum*” și în operele ascetice ale Sfinților monahi Macarie Egipteanul, Evagrie Ponticul, Marcu Ascetul sau Diadoh al Foticeii. La acești autori se găsesc argumente clare că „*praxisul*” rugăciunii de mai târziu practică în Sfântul Munte Athos, pomenirea necentenită a Numelui lui Iisus și metodele isihaste, au fost adânc înrădăcinate în tradiția monastică egipteană și sinaitică a secolelor al IV-VI -lea.

În vechime, metoda rugăciunii isihaste era înțeleasă numai în legătură cu viața sacramentală a Bisericii. Sfintele Taine ale Botezului și Euharistiei erau pentru monahi punctul central al vieții creștine<sup>19</sup>, iar experiența harului divin se dovedea numai în existența sacramentală a Bisericii. Harul divin sacramental cuprinde omul întreg (trup și suflet), unde inima deține rolul central al ființei umane ca loc în care „*omul e atins de Dumnezeu în vederea îndumnezeirii lui*”. Toate acestea sunt idei vechi prezente în mai toată Tradiția ascetică și monahală răsăriteană.

Din acest motiv, vom mai spune că prin isihasm nu trebuie să se înțeleagă neapărat o atitudine religioasă nouă, apărută la începutul secolului al XIV-lea, ci mai degrabă o „*metodă*” care-și trage sursele printre monahii răsăriteni din pustia sketică a Egiptului secolului al IV-lea și care se consolidează concret printre călugării din Constantinopol și din părțile centrale ale Greciei secolului al XI-lea, spre a fi desăvârșită în mișcarea isihastă din Sfântul Munte Athos.

Starea cerută pentru contemplație și trăire mistică, este rugăciunea isihastă. Foarte puțini sunt cei care ajung la această formă înaltă de unire duhovnicească cu Dumnezeu prin rugăciune. Această formă și stare spirituală începe prin purificarea naturală a inimii, fiindcă numai din inimă curată se poate ridica rugăciunea cea adevărată. Toată atenția trebuie îndreptată asupra inimii, fără curăția căreia nu e posibilă rugăciunea minții. Îndreptându-se asupra inimii, spiritul se orientează circular înăuntrul ei, fără încetare și din adâncurile acestui abis face să se ridice cererile sale către Dumnezeu.

Potrivit Sfintei Scripturi, Mântuitorul nostru Iisus Hristos a poruncit credinciosului să se închidă în cămara sa și acolo să se roage (cf. Mt. 6,6). Desigur că această cămară lăuntrică nu este altceva decât inima. Aceasta vrea să spună că porunca Mântuitorului ne obligă să ne rugăm din toată inima noastră. Căci „*inima e*

---

<sup>17</sup> Cf. John Meyendorff, *Ησυχασμός*, articol publicat în „*Θρησκευτική και Ηθική*”, vol. 6, Athena, 1962, p. 83, *apud* Theodor Nikolaou, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995, p. 86-87.

<sup>18</sup> A se vedea Irenne Hausherr, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în OC, vol. 9/2, Roma, 1927, p. 111 ș.u.

<sup>19</sup> Vezi J. Meyendorff, *art. cit.*, p. 85 (aici după Nikolaou, p. 87).

la fel de tainică ca Dumnezeu însuși și nu e cu totul accesibilă decât numai lui Dumnezeu”<sup>20</sup>. Profetul Ieremia spunea: „Inima e mai înșelătoare decât toate... Cine o va cunoaște? Eu, Domnul, pătrund inima și încerc rărunchii” (17,9-10). Sfântul Efreim Sirul face și el aluzie la textul biblic din Matei 6,6 și spune că această cămară lăuntrică este inima: „Rugăciunea lăuntrică este o fecioară în cămara dinlăuntru, dacă trece de ușa gurii... Adevărul este cămara ei de nuntă, iubirea este cununa ei, liniștea și tăcerea sunt eunucii de încredere de la ușa ei”<sup>21</sup>.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos, prin acest îndemn („Intră în cămara ta și închide ușa și roagă-te Tatălui tău care este în acest loc tainic”), vrea să spună că trebuie să ne rugăm în noi înșine și să facem aici un sanctuar, în „locul tainic” al inimii. Aceasta pentru că și Iisus când se ruga, obișnuia să se retragă „în pustiu și Se ruga acolo” (cf. Mc. 1,35). Însă, pentru asceții răsăriteni, ”pustiul” se interioriza și însemna concentrarea unui spirit meditativ și tăcut. De aceea ei deveneau „monahi” spre a fi „singuri”, doar ei cu Dumnezeu Cel mult căutat. Abia la acest nivel, când omul știe să tacă, se plasează adevărata rugăciune, căci aici ființa umană este vizitată tainic. Sfinții Părinți aveau obișnuința să spună că pentru a auzi glasul Cuvântului Hristos trebuie să știi să-i ascuți și să-i înveți tăcerea. Căci cel care cunoaște tăcerea vorbește, numai că el regăsește ușor prospețimea virginală a oricărui cuvânt<sup>22</sup>.

În Noul Testament foarte rar găsim întrebuițat cuvântul „isihie”, ”isihast”. Îl întâlnim la Sfântul Luca (de două ori în Evanghelie: Lc. 14,1 – „a tăcea” și 23,56 – „a odihni” și de două ori în Faptele Apostolilor: F.Ap. 11,18 – „a tăcea” și 21,15 – „a liniști”), la Sfântul Pavel (de două ori: „să trăiți în liniște” – I Tes. 4,11 și „să munciți în liniște” – II Tes. 3,12) și o dată la Sfântul Petru: „Să fie omul cel tainic al inimii... blând și liniștit” (I Petru 3,4). După cum se poate vedea sensul acestui cuvânt este în special „a tăcea” sau a lăsa pe alții în pace. Putem spune că isihismul este un sistem de spiritualitate fundamentat pe liniștire (isihie); este mijlocul cel mai indicat sau mai sigur pentru a ajunge la scopul final care constă în unirea intimă, reală și personală cu Dumnezeu prin rugăciune.

Etimologic vorbind, cuvântul „hisyhast” se referea, la început, la acel monah care trăia în singurătate, aparte de comunitățile cenobitice. Originea isihiei ar putea fi în cuvântul grecesc *ἵσθαί*, care înseamnă „a fi așezat”, prin care înțelegem starea de calm sau liniștea interioară, dar se poate înțelege și singurătatea. Numai că singurătatea și tăcerea nu fac un isihast. Căutarea liniștii prin izolare o practicăm tot timpul prin reflecția la interesele noastre sau prin nevoia de a dormi și a ne odihni.

---

<sup>20</sup> Cf. B. Vyscheslavtzev, *Le coeur de l'homme dans la mystique hindoue et chretienne*, Edition Y.M.C.A. Press, Paris, 1929, p. 12.

<sup>21</sup> Cf. Sfântul Efreim Sirul, *Fid.* 20, 6, apud Sebastian Broock, *Efreim Sirul, I. Ochiul luminos*, în trad. rom. de pr. Mircea Ielciu, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 139.

<sup>22</sup> Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, în trad. rom. de Pr. prof. Ion Buga, Edit. Christiana, București, 1993, p. 177.

Isihastul în înțeles creștin, care e și unicul sens istoric al acestui cuvânt, practică singurătatea și tăcerea prin dragostea de rugăciune, din dorința unirii cu Dumnezeu prin dobândirea desăvârșirii spirituale. Însă acestea au un dușman de temut regăsit în societatea vorbăreților și dezmățul pe care aceasta îl obține. Este vorba despre dezmățul interior al unui suflet hărțuit în mod deosebit de dragostea și atașamentele sale materiale sau de prezența interlocutorilor invizibili dinlăuntru. Așa după cum spunea un mare susținător al spiritualității isihaste, Sfântul Nicodim Aghioritul: „*Avem în noi înșine un discurs interior cu care noi raționăm și compunem lucruri, opere, judecăm pe alții cu excepția noastră și citim cărți întregi în tăcere, fără să vorbim*”<sup>23</sup>. Isihia (*liniștea*) este starea în care monahul se păzește de răul ce se află în jurul său, dar și de patimile sale, privind mereu spre Dumnezeu spre a-i fi bineplăcut. Isihia îi este foarte folositoare călugărului care nu se îndepărtează de chilia sa, unde el nu are altceva de făcut decât să se roage în liniște, lui Dumnezeu, din toată inima sa. Chilia este locul unde monahul se întâlnește cu Dumnezeu. Adevăratul isihast este, deci, cel care s-a reîntors înlăuntru său, a închis ușa minții și, asemenea fiului risipitor, „și-a venit în sine” (Lc. 15,17), pentru că Mântuitorul Iisus Hristos ne învață că: „*Împărăția lui Dumnezeu este înăuntru vostru*” (Lc. 17,21). Sfântul Isaac Sirul ne spune și el următoarele: „*Fii în pace în inima ta și cerul și pământul vor fi în pace cu tine. Străduiește-te să intri în visteria dinăuntru tău și vei vedea comoara cea cerească; căci una și aceeași este și intrând în una, le contempli pe amândouă. Scara Împărăției lui Dumnezeu este în tine, ascunsă în sufletul tău. Adâncește-te în tine însuși, departe de păcat și vei găsi scara pe care vei putea să te înalți*”<sup>24</sup>. Nimic nu valorează mai mult ca această interiorizare în care Dumnezeu vrea să fie adorat „în duh și adevăr”.

Purificând interiorul unui obiect, va fi curat și pe dinafară; aceasta nu este ceea ce intră în om și îl pătează, dar e ceea ce iese din inima lui. Aceasta este o lege psihologică elementară bazată pe cuvintele Mântuitorului exprimate, cu tărie, în Sfânta Evanghelie: „*Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta*”. (Mt. 6,21), această inimă din care ies toate gândurile, bune sau rele, urmărind calitatea de „comoară”, în fond, a sursei, a rădăcinii. Este vorba despre o reformă interioară, de pacea inimii, pe care creștinii trebuie să se străduiască să o atingă, iar isihăștii sunt acei creștini care urmăresc acest scop în condițiile pe care ei le consideră ca fiind cele mai favorabile: singurătatea și tăcerea. Aceasta pentru că termenul „isihia” se întrebuițează adesea ca sinonim al vieții solitare. Dar vorbind în sens propriu, el înseamnă mai degrabă o stare a sufletului, decât o condiție exterioară. Termenul desemnează, de fapt, toată complexitatea vieții creștine începând cu facerea

---

<sup>23</sup> Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10, apud Irenne Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualité*, în OCP, vol. XXII, Roma, 1956, p. 262.

<sup>24</sup> Cf. Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Edit. Christiana, București, 2003, p. 76.

exterioară a omului și continuând până la trăirea mistică prin „eliminarea gândurilor”. Prin urmare, acest singur cuvânt este expresia unei doctrine, profesată de Părinții isihăști, ai căror nume proclamă că prin iubirea de singurătate și practicarea tăcerii, liniștea interioară devine o condiție și un rezultat al unirii noastre cu Dumnezeu prin rugăciunea curată și neîncetată.

Această retragere în singurătate nu era niciodată totală, chiar și isihăștii de pe vremea Sfântului Arsenie nu o doreau și o socoteau așa. Singurătatea trebuie completată cu liniștea interioară. Se poate conversa cu interlocutori invizibili, cu propriile gânduri și acest lucru ar fi mai rău decât pălăvrăgeala exterioară sau cu multa vorbărie. Sfântul Pimen ne zice: „*Sunt unii care se fac că tac și inima lor condamnă pe ceilalți. Asemenea oameni vorbesc fără încetare. Din contră alții vorbesc de dimineața până seara, dar își păstrează liniștea pentru că ei nu spun nimic care să nu aibă o utilizare spirituală*”<sup>25</sup>. Dar și în antichitate, mai ales Pitagora se pare că a înțeles cel mai bine înalta valoare a liniștii. Acesta își alegea discipolii după ce îi examina mai întâi. Printre altele, celor care doreau să-i fie învățăcei, le cerea ca timp de cinci ani să fie liniștiți considerând că este mai important și mai dificil acest lucru decât a stăpâni lumea. Acest stilul de viață al lui Pitagora avea mare reputație și la creștini. De pildă, Sfântul Grigorie de Nazianz considera că adevărata filosofie a liniștii te învață să-ți măsoari cuvintele exersând prin a tăcea. Chiar și Sfântul Grigorie își impunea adesea lungi perioade de liniște. S-a întâmplat chiar să treacă o dată Postul Paștelui fără ca acesta să scoată un singur cuvânt<sup>26</sup>. Părintele Arsenie mărturisea că nu este nimic care să te învețe mai bine să taci decât viața în rugăciune. Așadar, isihastul își caută liniștea pentru a-și concentra toate eforturile astfel încât mintea sa să fie absorbită mereu de lucrurile lui Dumnezeu.

Dragostea pentru tăcere este adevăratul profesor al rugăciunii curate. Sfântul Antonie cel Mare mărturisea că: „*Dacă ești tăcut (liniștit) în orice loc vei fi, tu îți vei găsi odihna*”<sup>27</sup>. Tăcerea păstrată atunci când se ivește ocazia este un fel de îndepărtare față de oameni, chiar mai veritabilă decât simpla depărtare în spațiu. Avva Pimen ne zice: „*Tot ceea ce depășește măsura ține de diavol*”, iar în ceea ce privește cuvântul, tot el ne spune că: „*...cine vorbește despre Dumnezeu face bine și cine tace pentru Dumnezeu de asemenea*”<sup>28</sup>.

Chiar și o persoană care trăiește în mijlocul unei comunități poate fi isihast în inima lui pentru că este foarte importantă starea lui duhovnicească. Un adevărat isihast, chiar dacă vorbește toată ziua, așa cum au făcut Sfântul Serafim de Sarov sau starețul Ambrozie de la Optima, pentru că avea mulți credincioși care veneau la ei

---

<sup>25</sup> Cf. Irénée Hausherr S.I., *Hésychasme et prière*, în „*Orientalia Christiana Analecta*”, nr. 176, Roma, 1966, p. 247.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 248.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>28</sup> A se vedea *Patericul egiptean*, Avva Arsenie, Alba Iulia, p. 168-169.

dornici de a primi un cuvânt folositor, își păstrează inima curată și mintea departe de orice gând, imaginație sau alte închipuiri, iar, prin rugăciunea lui, îl primește pe Dumnezeu înlăuntrul său. El îl ascultă pe Dumnezeu, îl lasă pe acesta să vorbească și, în liniște, încearcă să-l cunoască pentru a-l putea primi. Când isihastul dobândește tăcerea lăuntrică, Duhul Sfânt se sălășluiește în el și inima acestuia se va ruga mereu, chiar dacă va dormi<sup>29</sup>.

Mintea noastră e mereu trează, mereu ocupată cu ceva, fie închipuiri, fie gânduri, iar toate acestea nu fac altceva decât să-l robească pe om, să-l îndepărteze de idealul său. Un suflet curățit de păcate și iluminat de dumnezeiescul har, care a dobândit virtuțile ce-l păzesc de patimi, poate ajunge să-l contemple nemijlocit pe Dumnezeu. Abia atunci sufletul celui ascet poate spune că este „sănătos”, că ascultă de chemarea lui Dumnezeu. Sfinții Părinții, printre care și Sfântul Grigorie Palama, consideră că „...pentru a ne ruga, pentru a-l contempla pe Dumnezeu, avem mare nevoie de liniște”<sup>30</sup>.

### 3. Rugăciunea isihastă sau rugăciunea inimii

Potrivit concepției ortodoxe, țelul propriu-zis al rugăciunii isihaste este ca omul să vină în spațiul sacru al inimii sale, în prezența lui Dumnezeu și să se deprindă în a ședea mereu înaintea Lui respirând viața Duhului. Aceasta l-a determinat pe Sfântul Teofan Zăvorâtul să numească rugăciunea: „*respirația duhului*”<sup>31</sup>. Dacă respirația încetează, încetează și rugăciunea și o dată cu ea implicit viața. „*Dacă există rugăciune, duhul trăiește, dacă nu există rugăciune, nu există viață în duh*”<sup>32</sup>.

În rugăciune, mintea trebuie să fie condusă spre inimă „fără grabă” cu înțelegerea conținutului și cu simțirea inimii. Sfântul Grigorie Palama obișnuia să spună că mintea (*νοῦς*) este liturghisitorul, iar inima (*καρδιάς*) altarul pe care se aduce lui Dumnezeu jertfa tainică și curată a rugăciunii<sup>33</sup>. Un scriitor ortodox finlandez spunea: „*Când vă rugați, eul vostru trebuie să tacă... Tăceți și lăsați rugăciunea să vorbească*”<sup>34</sup>. Dobândirea tăcerii este lucrul cel mai greu și cel mai important în rugăciune. Tăcerea nu implică însă un caracter pur negativ, adică o pauză între cuvinte sau o oprire temporară a unui discurs, ci o adâncă nuanță pozitivă: o atitudine de veghe, de trezvie și de receptivitate. Pentru că „isihast” este

---

<sup>29</sup> Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, p. 83-84.

<sup>30</sup> A se vedea Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, în *trad. rom.* de prof. Ion Diaconescu & prof. Nicolae Ionescu, Edit. Sofia, București, 2001, p. 28.

<sup>31</sup> Cf. Thomas Spidlik, *La doctrine spirituelle de Theophane de Reclus*, Roma, 1965, p. 250, p. 286.

<sup>32</sup> A se vedea Karl C. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziiale*, în *trad. rom.* de pr. prof. dr. Ioan Ică, Edit. Deisis, 1999, p. 187.

<sup>33</sup> Sfântul Grigorie Palama, *apud* Dumitru Stăniloae, *Calea isihiei mintale*, p. 42.

<sup>34</sup> Cf. Tito Colliander, *Le Chemin des ascetes*, Editions Abbaye de Belafontaine, p. 13.

prin excelență cel ce viețuiește într-o stare de receptivitate continuă. El ascultă vocea rugăciunii din propria-i inimă, dobândind isihia, adică pacea și liniștea interioară, numai că înțelege că această voce lăuntrică nu-i a sa, ci Altceineva îi vorbește din adâncuri<sup>35</sup>. Aceasta este adevărata rugăciune: a tăcea și a asculta vocea, cuvintele lui Dumnezeu din adâncul inimii, de a înceta să lucrezi de unul singur și de a pătrunde în lucrarea lui Dumnezeu.

Relația între „a se ruga” și „a păstra tăcerea în rugăciune” devine mai evidentă, dacă se iau în considerare următoarele aspecte ale rugăciunii:

Mai întâi, rugăciunea este „o cerere solemnă adresată lui Dumnezeu”, adică este văzută ca un lucru exprimat în cuvinte, ca o dorință a omului de a primi o binefacere din partea lui Dumnezeu. În această situație ne aflăm pe treapta „rugăciunii exterioare”. În al doilea rând, în rugăciune este important să stăm înaintea lui Dumnezeu cu mintea-n inimă și a rămâne în această atitudine cât mai mult, ziua și noaptea, fără încetare până la sfârșitul vieții<sup>36</sup>. În această treaptă, rugăciunea nu mai este o simplă dorință de a obține ceva. A se ruga înseamnă „a sta în fața lui Dumnezeu”, a intra într-o relație imediată și personală cu El, a cunoaște că la fiecare nivel al ființei noastre, de la cel instinctiv la cel mintal suntem în Dumnezeu și Dumnezeu este în noi.

În amândouă treptele prezentate accentul este pus mai mult pe acțiunea omului și mai puțin pe cea a lui Dumnezeu. Însă în relația personală de rugăciune inițiativa și acțiunea fundamentală aparțin lui Dumnezeu, de aceea trebuie să trecem la o altă treaptă în rugăciune, conform căreia „rugăciunea este prezența lui Dumnezeu în toți și toate”<sup>37</sup>. Desigur că dacă Dumnezeu este prezent în toate, potrivit definiției Sfântului Grigorie Sinaitul, atunci nu noi avem inițiativa, ci doar participăm la acțiunea lui Dumnezeu săvârșită în noi. Sfântul Apostol Pavel a trăit și simțit aceasta, căci a spus: „De acum, nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în Mine” (Gal. 2,20). Iar Sfântul Ioan Botezătorul ne indică drumul rugăciunii când zice: „El trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (cf. In. 3,30). În sensul acesta, a ne ruga înseamnă a păstra tăcerea, adică „tăceți și lăsați rugăciunea (pe Dumnezeu) să vorbească”. Aceasta este adevărata rugăciune isihastă: a tăcea și a asculta vocea, fără cuvinte a lui Dumnezeu din adâncul inimii, a înceta să lucrezi de unul singur și a te strădui să pătrunzi în însăși lucrarea lui Dumnezeu.

În concepția Sfinților Părinți rugăciunea mai este lucrarea lui Dumnezeu în noi manifestată prin Sfintele Taine. În acest sens tot Sfântul Grigorie Sinaitul spune:

---

<sup>35</sup> Cf. Kallistos Ware, *Rugăciunea lui Hristos*, București, 1992, p. 14.

<sup>36</sup> Vezi Kallistos Ware, *L'Art de la Priere, Antologie de 9 textes spirituels sur les Priere*, Editions Abbaye de Bellefontaine, p. 81 ș.u.

<sup>37</sup> Cf. Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capitole 113*, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR vol. VII, Edit. IBM al BOR, București, 1977, p. 133. Pentru aprofundare recomandăm studiul Episcopului K. Ware, *The Jesus Prayer in Saint Gregory of Sinai*, în „*Eastern Churches Review*”, nr. IV, 1972, p. 8 ș.u.



„rugăciunea este manifestarea efectivă a Botezului”<sup>38</sup>. Desigur, aceasta nu înseamnă exclusiv că Dumnezeu este prezent doar în cei botezați, lucrarea lui se manifestă în toți oamenii, căci toți sunt creați după chipul și asemănarea Lui. Numai că acest „chip” a fost întunecat și întinat prin păcatul strămoșesc. El a fost restaurat la frumusețea și strălucirea originală în Taina Sfântului Botez prin care Hristos și Duhul Sfânt își fac „sălaş” în ceea ce Sfinții Părinți numesc „*adâncul și locuința tainică a inimii*”<sup>39</sup>. În acest înțeles, rugăciunea înseamnă redescoperirea și „manifestarea” harului primit la Botez. Mai concret, a ne ruga înseamnă a depăși starea în care harul este prezent în inimile noastre în mod tainic și inconștient pentru a atinge starea de deplină percepție lăuntrică și de cunoaștere conștientă, prin experiență și simțire, a lucrării Duhului în noi.

Pentru o mare parte dintre Părinții Bisericii țelul vieții creștine este „*redescoperirea plinătății harului Duhului Sfânt, izvor al vieții dăruit nouă la început prin dumnezeiescul Botez*”<sup>40</sup> sau mai simplu spus „*dobândirea Duhului Sfânt*”<sup>41</sup>. Așadar, putem spune că țelul rugăciunii se rezumă la „a fi ceea ce ești”, adică fii, în mod conștient și activ, ceea ce potențial și tainic ești deja în virtutea creării tale după chipul lui Dumnezeu și a re-creării prin Botez. Fii tu însuși ceea ce ești; ascultă vocea Celui ce niciodată n-a încetat să-ți vorbească. Mesajul adresat de Dumnezeu celui ce voiește să se roage este: „Tu nu M-ai căuta dacă nu M-ai fi găsit deja”.

Iată cum suntem chemați la o călătorie lăuntrică prin intermediul rugăciunii curate și adevărate unde are loc o întâlnire între Dumnezeu și om, la „poarta inimii”, prin invocarea neîncetată a Numelui lui Iisus Hristos. Invocarea repetată a Numelui lui Iisus face rugăciunea să devină din ce în ce mai lăuntrică, o parte chiar din noi înșine; nu un lucru pe care-l facem din când în când, ci o realitate ce ne caracterizează ființa; nu un act ocazional, ci o stare duhovnicească permanentă. Numai o astfel de rugăciune aparține cu adevărat ființei întregi a omului, o rugăciune în care cuvintele și înțelesul acestora se identifică cu cel ce se roagă. Teologul de origine rusă Paul Evdokimov explică foarte bine acest lucru în următoarele cuvinte: „*Nu este de ajuns să posedăm arta rugăciunii; trebuie să devenim rugăciune, rugăciune întrupată. Nu este de ajuns consacraarea unui timp pentru rugăciune, căci*

---

<sup>38</sup> Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capitole* 113, (p. 133).

<sup>39</sup> Cf. Kallistos Ware, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, capitol în lucrarea „*Rugăciunea lui Iisus*”, p. 16.

<sup>40</sup> Cf. Calistos și Ignatie Xantopulos, *Cele o sută de capete*, cap. 4, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în „*Filocalia românească*”, vol. VI, p. 134.

<sup>41</sup> Cf. Sfântul Serafim de Sarov, apud I. Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, *Spiritualitate orientale* 11, Bellefontaine, 1973, p. 181.

*fiecare act, fiecare gest, chiar și un surâs, trebuie să devină un imn de adorare, o ofrandă, o rugăciune. Trebuie să oferim nu ceea ce avem, ci ceea ce suntem*<sup>42</sup>.

Invocarea numelui lui Iisus, ca de altfel orice rugăciune, începe prin rostirea orală a cuvintelor printr-un efort deliberat al voinței. În același timp, și tot ca un efort de voință, mintea se concentrează asupra sensului cuvintelor rostite. Cu timpul și cu ajutorul lui Dumnezeu, rugăciunea devine din ce în ce mai lăuntrică, când participarea minții devine mai intensă și mai spontană, în timp ce rostirea orală a cuvintelor capătă o importanță secundară; ea poate înceta treptat, Numele lui Iisus fiind invocat în tăcere, numai cu mintea. Dar călătoria interioară nu se încheie aici, căci rugăciunea adevărată este alta. Un om nu este definit numai prin mintea sa, căci în afara creierului și a capacității de rațiune, omul este caracterizat și prin emoțiile și afectele sale, prin sensibilitatea sa estetică, precum și prin latura instinctivă a personalității sale. Toate acestea au importanța lor în rugăciune, căci omul este chemat să participe în toată ființa sa la actul adorării lui Dumnezeu, iar rugăciunea trebuie să se răspândească din centrul conștiinței și al rațiunii în fiecare parte a ființei, impregnând-o cu puterea sa. Acest centru al ființei umane este „inima”.

În acest context, prin „inimă” definim persoana umană în totalitatea sa. Așa cum am văzut, inima este primul organ al ființei omului, eul cel mai profund și cel mai adevărat al omului. Este centrul nu numai al conștiinței, ci și al inconștientului uman, nu numai al sufletului, ci și al duhului, nu numai al duhului, ci și al inefabilului; într-un cuvânt, putem exprima că „inima este centrul absolut al omului”.

În vederea îndeplinirii călătoriei lăuntrice prin adevărata rugăciune, este necesară pătrunderea în acest „centru absolut”, adică este necesară coborârea din minte în inimă. Mai degrabă, suntem chemați să coborâm, nu din, ci cu mintea în inimă, căci noi urmărim să dobândim rugăciunea minții în inimă. Formele conștiente ale înțelegerii umane, inclusiv rațiunea minții, sunt daruri ale lui Dumnezeu și prin urmare nu le înlăturăm, ci doar le folosim în slujba Lui spre a-i face loc în partea cea mai intimă a noastră. Aceasta și pentru că „unirea minții cu inima” desemnează restaurarea naturii decăzute și fragmentate a omului, și redobândirea unității sale originare. Rugăciunea inimii este întoarcerea în paradis, mișcare opusă căderii primilor oameni, redobândire a stării de dinainte de păcat. Din aceasta se poate sesiza și dimensiunea eshatologică a rugăciunii lui Iisus sau a rugăciunii inimii în calitatea ei de mărturie și pregustare a vieții veșnice.

Întâlnirea între Dumnezeu și om în împărăția inimii este marcată de o varietate inepuizabilă de modele. Dintre acestea, Rugăciunea lui Iisus sau Rugăciunea inimii, pe care o spun isihăștii, chiar dacă nu se bucură de un monopol

---

<sup>42</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, în trad. rom. de Gabriela Moldoveanu, Edit. Christiana, București, 1994, p. 83.

exclusiv în domeniul rugăciunii lăuntrice, a devenit totuși de-a lungul veacurilor pentru foarte mulți creștini ortodocși drumul tip, calea împărătească a rugăciunii. Numele lui Iisus, ce sălășluiește în inimă, conferă omului puterea îndumnezeirii<sup>43</sup>. Cu cât rugăciunea devine o parte din noi înșine, cu atât pătrundem mai adânc în mișcarea de iubire dumnezeiască trăită de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfânt. În tradiția isihastă răsăriteană, taina *îndumnezeirii* este trăită cel mai adesea în forma unei viziuni de lumină, dar o lumină necreată a dumnezeirii ce izvorăște din Hristos încă de la Schimbarea Sa la Față de pe Muntele Tabor.

Când în timpul rugăciunii gândurile rele năpădesc asupra noastră, atunci să chemi pe Domnul Iisus, des și cu stăruință, și ele vor fugi. Căci nerăbdând căldura inimii izvorâtă din rugăciune, aceste gânduri pătimește fug ca arse de foc<sup>44</sup>. Căci se spune „*Dumnezeul nostru este foc ce mistuie toată răutatea*” (Deut. 4,24) și Domnul cel grabnic la ajutor, „*va face îndată dreptate celor ce strigă din tot sufletul către El, ziua și noaptea*” (Lc. 8,7). Așadar, „rugăciunea lui Iisus” sau „rugăciunea inimii” este simplă, dar în același timp cea mai puternică rugăciune. Se poate rosti în gând sau cu voce tare de oricine. Nu trebuie decât să invocăm Numele lui Iisus din toată inima și să-L rugăm să ne miluiască. De mare folos îi este fiecărui om să spună din toată inima această rugăciune în fiecare zi. Să strigăm din toată inima la Iisus și vom avea multe satisfacții și bucurii, vom simți fiorul Duhului Sfânt în compania închinăciunilor, a metanoiei și a singurătății<sup>45</sup>.

#### 4. Metode concrete ale rugăciunii lui Iisus

Din capul locului vrem să subliniem că nu ne-am propus să dezvoltăm un tratat întreg despre isihasm și rugăciunea inimii aici, cum nici evidențierea tuturor metodelor isihaste întrebuintate experimental de Sfinții Părinți ai Bisericii răsăritene, ci încercăm să punem în lumină locul pe care-l joacă inima în viața și spiritualitatea creștină a Bisericii din Răsărit și să evidențiem caracterul fundamental al rugăciunii inimii în vederea dobândirii „*asemănării*” depline, concrete și personale a omului cu Dumnezeu spre o tot mai desăvârșită îndumnezeire. Dar, sintetizând întreaga spiritualitate a rugăciunii isihaste, vom spune că atunci când se vorbește despre rugăciune, ca invocare sau chemare directă în ajutor a lui Dumnezeu, majoritatea Sfinților Părinți ai Bisericii răsăritene au în vedere această formă precisă de rugăciune, tipică tradiției răsăritene, pe care o numesc rugăciune „a minții” (*νοερα*), „a inimii” (*καρδιακαί*) sau „duhovnicească” (*πνευματικαί*) și care corespunde cu

---

<sup>43</sup> Cf. Kallistos Ware, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, p. 50.

<sup>44</sup> Sfântul Grigorie Sinaitul, *Despre liniște și despre cele două feluri ale rugăciunii*, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR, vol. VII, București, 1977, p. 171-173.

<sup>45</sup> Arhim. Ioachim Părvulescu, *Sfătuiri duhovnicești. Repere morale pentru o viață practică creștin-ortodoxă*, Sfânta Mănăstire Lainici, 2004, p. 72-73.

cea ce astăzi noi numim „rugăciunea lui Iisus”. În concepția Sfinților Părinți, „rugăciunea minții” (*voepa*) și a „inimii” constă în aceea că omul trebuie să-și strângă mintea în inimă și să spună, nu cu gura, ci numai cu cuvântul lăuntric rostit de inimă, această scurtă rugăciune monologică: „*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!*”, ținându-și puțin respirația. Această rugăciune este simplă, suplă și are calitate de rezumat al învățaturii creștine, în taina puterii Numelui lui Iisus și în disciplina duhovnicească a repetării perseverente. Prin urmare îi putem spune „metodă” de rugăciune.

Precizăm că există o mișcare circulară foarte importantă în interiorul acestei rugăciuni, o înlănțuire de suișuri și coborâșuri. Mai întâi, zicând cuvintele: „*Doamne, Iisuse Hristoase...*” ne îndreptăm mintea către Dumnezeu, apoi revenim la noi înșine, în duhul pocăinței și în *ponosul* inimii, și zicem: „*miluiește-mă pe mine, păcătosul!*”. Inima acestei Rugăciuni – ceea ce nu este altceva decât Numele însuși al lui Iisus – arată tocmai dimensiunea mântuirii: „*Vei chema Numele lui Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcate!*” (cf. Mt. 1,21). Spunem aceasta pentru că așa precum inima este activă, așa trebuie să fie și mintea când este în inimă. Mintea trebuie să zică neîncetat: „*Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!*”, nu să lenevească sau să tacă, ci să facă o meditație profundă și fără de încetare. Această rugăciune săvârșită în inimă, prin „*Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu!*”, călăuzește în chip nematerial și nespus mintea spre Domnul Iisus Hristos. Prin „*miluiește-mă!*”, mintea se întoarce și se mișcă spre sine, nesuportând să nu se roage pentru sine. Când va fi înaintat în iubire prin experiență, se va îndrepta spre Domnul Iisus Hristos, având siguranța de netăgăduit a celei de a doua părți<sup>46</sup>.

Din această, să zicem, definiție descrisă reiese trei elemente importante ce se cuprind în „rugăciunea inimii”:

- Mai întâi este vorba despre mișcarea de strângere a intelectului în inimă ce corespunde concentrării minții asupra a tot ceea ce este rău și păcătos înlăuntrul omului pentru a sădi aici, în locul păcatului, legea harului. Această concentrare a intelectului asupra rostirii cuvintelor rugăciunii, fără a se risipi și pierde în idei ori imagini, privește de fapt revitalizarea întregului om interior, a sufletului care urmărește ridicarea sau înălțarea simțământului dumnezeiesc al omului spre dobândirea capacității de a fi unit cu Dumnezeu.

- În al doilea rând, concentrarea minții presupune convergența într-un singur punct a tuturor puterilor sufletului în scopul readucerii intelectului în inimă spre a regăsi acel „cuvânt interior” care exprimă întreaga putere de raționare, reflexivă, a omului, coagulând cu toate gândurile tainice ale inimii într-un singur cuvânt, adică în rugăciunea „mono-logică”. În acest sens Sfântul Teolipt al

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 70.

Filadelfiei spunea: „Rugăciunea curată, unind cu sine mintea, cuvântul și duhul, cu cuvântul rostește numele, cu mintea își îndreaptă privirea fără șovăială spre Dumnezeu, pe Care-l cheamă, iar cu duhul arată străpungerea, smerenia și iubirea și așa se roagă Dumnezeului adevărat, Treimii fără de început”<sup>47</sup>.

• Și nu în ultimul rând, rugăciunea este de nedesprins de un anume mod practic de a o recita: să ne reținem puțin respirația. Când ne ținem respirația în timpul rugăciunii, inima suferă o anume constrângere din lipsa aerului, iar atunci intelectul se poate aduna cu mai mare ușurință în inimă, pentru că, printr-o lege naturală, în partea trupului, acolo unde se concentrează o senzație de durere sau de plăcere, acolo vine și intelectul. Din aceste pricini, inima se face mai sensibilă, mai fragedă, mai străpunsă, face să îșnească lacrimi, iar intelectul se concentrează și se face mai transparent luminării dumnezeiești ce vine prin rugăciune. Sfântul Marcu Ascetul spunea în acest sens: „Aducerea-aminte de Dumnezeu e o osteneală a inimii împlinită pentru evlavie. Cine însă uită de Dumnezeu, își duce viața în plăceri și ajunge nesimțit... căci mintea care se roagă fără împrăștiere comprimă inima, iar o inimă înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi”<sup>48</sup>.

De altfel, rugăciunea nu poate fi desăvârșită dacă nu coboară „din cap în inimă”<sup>49</sup>. În adevăratul sens al cuvântului, „rugăciunea e un suspin al inimii după Dumnezeu. Dacă acest avânt lipsește, nu există rugăciune”<sup>50</sup>.

În Biserica Ortodoxă, ca și în alte tradiții creștine, se poate vorbi în general de trei categorii de rugăciune, categorii ce trebuie considerate nu atât ca etape succesive, cât ca moduri de rugăciune întrebuițate în diferite circumstanțe:

- rugăciunea buzelor (*orală*);
- rugăciunea minții (*mintală*);
- rugăciunea inimii (sau *rugăciunea minții coborâte în inimă*).

Desigur, cuvântul *inimă*, în acest context, trebuie înțeles nu atât în sensul său modern și exclusiv uman, înțelegând emoțiile și afecțiunile spirituale ale omului, ci în sensul său semitic și biblic, defăinind persoana umană în totalitatea sa. Inima este primul organ al ființei omului, *eul* cel mai profund și cel mai adevărat, nesesizat decât prin jertfă, prin moarte. Ea este centrul nu numai al conștiinței, ci și al inconștientului uman, nu numai al sufletului, ci și al duhului, nu numai al duhului, ci și al trupului, nu numai al inteligibilului, ci și al inefabilului; într-un cuvânt, este centrul absolut al omului<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> A se vedea pe larg M. Paparozzi, *La spiritualita dell'Oriente cristiano*, Roma, 1981, p. 85 ș.u..

<sup>48</sup> Cf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce se încred îndreptați prin fapte* 131, 34, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR vol. I, p. 191.

<sup>49</sup> Cf. Sfântul Teofan Zăvorâtul, apud Th. Spidlik, *Theophane le Reclus*, p. 281.

<sup>50</sup> Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol. II, p. 261.

<sup>51</sup> Rudolf Steiner, *Antroposofia și inima umană*, Edit. Triade, Cluj-Napoca, 2002, p. 22.

Trebuie subliniat un lucru foarte important, anume că în dimensiunea vieții spirituale inima ocupă un dublu aspect: pe de-o parte ea este centrul ființei umane, iar pe de altă parte punctul de întâlnire a omului cu Dumnezeu. Ea este locul cunoașterii de sine, în care omul vede așa cum este el cu adevărat, și în același timp locul depășirii eului propriu, locul în care omul își înțelege ființa sa ca fiind templul și altarul Sfintei Treimi, locul unde chipul își întâlnește Prototipul. În „camera lăuntrică” a inimii sale, omul își descoperă propriul fundament, depășind astfel granița tainică dintre creat și necreat. Sfântul Macarie Egipteanul spune în acest sens: „În inimă se găsesc adâncimi de nemăsurat... Dumnezeu e acolo cu îngerii; acolo este lumina și viața, împărăția și apostolii, cetățile cerești și bogăția harului; toate sunt acolo”<sup>52</sup>.

Rugăciunea inimii desemnează așadar punctul în care acțiunea personală, rugăciunea individuală se identifică cu acțiunea, cu rugăciunea continuă a lui Iisus în om. Ea nu mai este o rugăciune adresată către Iisus, ci rugăciunea lui Iisus însuși. Pentru Sfinții Părinți nu ajunge *să ai* rugăciunea, ci trebuie să devii, să fii rugăciune întrupată, să devii o ființă liturgică prin aceea că faci din viața ta o rugăciune, o liturghie, o doxologie, un sacranent al comuniunii perpetue cu Dumnezeu. Se face astfel trecerea de la rugăciunea rostită prin efortul propriu la rugăciunea ce acționează de la sine, adică de la rugăciunea pe care o zicem la cea pe care o rostește Hristos în noi. În acest sens, povestirile unui „pelerin rus” descriu foarte sugestiv această trecere de la propria rugăciune la rugăciunea ce se rostește de la sine: „Într-o dimineață, foarte devreme, am fost, într-un anumit fel, trezit de rugăciune”. Se înțelege că până atunci pelerinul „rostea rugăciunea”; acum descoperă că „rugăciunea se zicea de la sine”, ea fiind unită cu rugăciunea lui Dumnezeu în el.

Sfântul Grigorie Palama interpreta cuvântul Psalmistului David: „*inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi*” (Ps. 50), zicând că rugăciunea este un dar dumnezeiesc, prin aceea că omul întreg în unirea minții cu inima, în rugăciunea curată, învinge patimile și păcatele și ajunge să se sfințească: „*Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinată în suflet, un izvor de bucurie sfântă care atrage spre sine mintea și o scoate sub închipuirile multiple și profane, iar bucuria duhovnicească din ea se revarsă și asupra trupului, lucrând în trup, dar rămânând totuși duhovnicească*”<sup>53</sup>. Acest lucru îl spunea și Sfântul Diadoh al Foticeei cu multă vreme înainte: rugăciunea curată este „*bucuria produsă de harul*

---

<sup>52</sup> Cf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, 15,32, în trad. rom. de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, *Sfântul Macarie Egipteanul. Scrieri* din colecția PSB vol. 34, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 163-164.

<sup>53</sup> A se vedea pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ed. a II-a, Edit. Scripta, București, 1993, p. 48.

*dumnezeiesc în inimă. Ea se dă și trupului ca o arvună a viitoarei lui nesticăciuni*<sup>54</sup>.

Scriitoarea Elisabeth Behr-Siegel sintetizează în câteva cuvinte ceea ce reprezintă pentru omul modern această rugăciune, acest balsam sufletesc și comoară ce stă la îndemâna oricărui dorește cu adevărat să fie plăcut lui Dumnezeu: *„Rugăciunea - zice ea - este prezența lui Dumnezeu în viața omului; este artă duhovnicească care întoarce mintea de la lumea fenomenală spre străfundurile inimii, ale persoanei, pregătind inima să primească iertarea, pacea, iluminarea; este întâlnire în comuniune cu persoana divino-umană a lui Hristos*<sup>55</sup>.

Rugăciunea deplină a inimii nu este dobândită decât după o viață întreagă de luptă ascetică, și nici atunci întotdeauna. Am văzut că inima omului are un aspect dublu, văzut și nevăzut, iar rugăciunea inimii implică, în consecință, atât participarea sufletului, cât și cea a trupului. Iată ce sfaturi ne oferă pelerinul rus: *„A te ruga cu adevărat înseamnă să-ți îndrepți cugetul spre neîntrerupta aducere-aminte de Dumnezeu, să umbli ca și cum Dumnezeu ar sta de față în orice loc, să-ți îmboldești sufletul spre iubirea Lui prin mijlocirea cugetării la Dumnezeu și să-ți unești respirația și bătăile inimii cu numele Domnului, conducându-te toate acestea la chemarea ce se face mai întâi cu gura, a Prea Sfântului nume al lui Iisus Hristos în orice timp și orice loc, fără să ții seama de îndeletnicirea pe care o ai*<sup>56</sup>. Sau mai îndeamnă pelerinul: *„Iubite suflet de creștin! Veghează și să nu taci când e vorba de chemarea neîncetată în rugăciune a Domnului. Și chiar dacă strigătul ar ieși dintr-o inimă încă răspândită și plină de cele ale lumii, cu atât mai mult ai nevoie de rugăciune! Trebuie numai s-o spui mereu, să nu taci și poți fi liniștit: rugăciunea se va curăți prin ea însăși de părtășia ei cu cele lumești. Nu uita niciodată că „mai mare este Cel ce este în voi, decât cel ce este în lume” (cf. I In. 4,4). Dumnezeu este mai mare decât inima noastră și pe toate le știe... Rugăciunea deasă, ca o balanță, ușurează talerul slăbiciunilor și faptelor tale, ștergând păcatele săvârșite în conștiință, așezându-te totodată pe treapta dreptății și dăruindu-ți nădejdea că vei primi o lumină care să se prelungească și în viața viitoare*<sup>57</sup>.

Pentru aceasta este nevoie de paza inimii, de paza duhului, pentru a indica această formă de atenție care permite un control conștient constant al fiecărui gând. Imaginea de care se slujesc în general Părinții bisericești este cea a portarului sau a santinelei care veghează pentru a împiedica intrarea vreunui străin sau dușman. Și noi trebuie să fim atenți la poarta inimii pentru a interzice intrarea oricărui dușman

---

<sup>54</sup> Cf. Diadoh, *Capete*, 60, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii”, ediția a II-a, Edit. Harisma, București, 1992, p. 417.

<sup>55</sup> Elisabeth Behr-Siegel în *Fericita întristare*, în trad. rom. de Maria și Adrian Alexandrescu, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 127.

<sup>56</sup> Cf. *Pelerinul rus*, în trad. rom. de Arhim. Paulin Lecca, p. 175.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 183-184

înăluntru nostru. Unicul mod care permite înfăptuirea acestui tip de veghere continuă, de păzire cu atenție constantă a porților inimii, constă în a fi mereu „treaz”.

Sfânta Scriptură întrebunțează cuvântul „amerimnia” spre a evidenția starea de grijă care-l cuprinde uneori pe om și-i creează o dispoziție neconformă cu țelul vieții spirituale. De pildă, pentru prima dată termenul apare la Matei 28,14 unde ni se spune că iudeii le-au promis soldaților ce păzeau mormântul Mântuitorului Iisus, următoarele: „...și pe voi fără grijă vă vom face”. A doua oară este folosit de Sfântul Apostol Pavel, care pentru a ne face să înțelegem de ce a declarat fecioria preferabilă căsătoriei, zice: „...dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă” (I Cor. 7,32), ceea ce nu e posibil într-o căsătorie, pentru că „Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului, iar cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii”. Încă din antichitate, poetul Poseidippos exprima această idee în versuri, zicând: „Tu ești căsătorit? Tu nu vei fi fără griji”<sup>58</sup>. Oricare ar fi sensul cuvântului, ideea este evanghelică: există griji vrednice de laudă, grija de lucrurile lui Dumnezeu, ajutorarea semenilor prin manifestarea iubirii față de Dumnezeu, apoi atestarea iubirii față de aproapele.

Multiplicarea acestor griji trădează caracterul lor trecător, inutilitatea, nocivitatea lor. Domnul îi spune Martei să nu poarte așa mare grijă de lucrurile lumesti, deoarece acestea o fac să fie tulburată și agitată, în timp ce un singur lucru îi lipsește: ca ea să se înalțe din punct de vedere spiritual prin liniștire, isihie, contemplare. Interdicția de a ne mai necăji constituie un element esențial al moralei creștine. Ea relevă imediat încrederea noastră în Dumnezeu, Atotputernicul, fără Care nimic bun nu se poate întâmpla. Ea este postulată direct prin datoria de a nu adora decât un singur Dumnezeu și a-i sluji Lui. Aceasta nu este numai o interdicție, ci este chiar și o imposibilitate psihică: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni”(Cf. Mt. 6,24). Dar dacă unii ar încerca (și mulți au încercat) să slujească diferit, ar reuși să-și facă iluzii pentru câțva timp, iar mai devreme sau mai târziu va observa că, în fond, el n-a iubit niciodată cu adevărat pe Dumnezeu în singura măsură a iubirii pe care ar fi trebuit s-o aibă pentru Dumnezeu. Pe Dumnezeu trebuie să-l iubim fără măsură, aplicând în viață marea poruncă a iubirii: „din tot sufleul, din tot cugetul, din toată inima și cu toată ființa noastră”. Dar și slujirea lui Dumnezeu, demonstrația exterioară a iubirii interioare, cere chiar totalitarismul aflat deasupra grijii de a deveni o înșelătorie, care provoacă supărarea lui Dumnezeu, Care-l ofensează și supărarea omului, care-l înjosește. Cel ce vrea să fie mereu aproape de Dumnezeu, dar se lasă acaparată de griji este asemenea unui om care ar avea picioarele strâns legate și care ar încerca să grăbească pasul.

---

<sup>58</sup> Cf. Poseidippos, *Anthologia Palatina*, IX, 359,5, apud Irenne Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, p. 264.



Isihasmul autentic se naște tocmai din înțelegerea acestui totalitarism. El nu este un *quietism*, deoarece isihasmul înseamnă căutarea liniștii, a singurei liniști cu adevărat posibile și care este pacea lui Dumnezeu, oferită nouă în și prin Iisus Hristos, exultând din adâncul inimii. Condiția ei negativă este reducerea tuturor forțelor intime la urmărirea unui singur scop, dragostea și slujirea lui Dumnezeu, eliminarea tuturor grijilor care macină până la rădăcină vitalitatea spirituală, pentru a instala în suflet o singură grijă, aceea de a obține, prin unire interioară, mântuirea sau sănătatea totală în care omul este fericit deplin pentru onoarea și cea mai mare slavă a Creatorului său. Printr-o profundă înțelegere a salvării, isihasmul se încadrează într-o singură deplinătate vie care se numește iubire, în care voința lui Dumnezeu și voința umană fericită, prin unirea cu cea divină, aspiră spre desăvârșire ca spre ultimul țel al vieții și existenței. Cel care a început să-l iubească pe Dumnezeu, care a căutat să afle Împărăția care va veni, cel care a luat în serios gândul pedepsei și Judecata de apoi, cel care a primit asupra lui strigătul propriei morți, acela nu iubește nimic, nu se îngrijește de nimic, nu se preocupă de nimic din ceea ce este pământesc. Toată atenția, tot interesul pentru aceste lucruri, sunt lăsate deoparte și s-a despuiat și degajat de toată grija, ceea ce-i permite să meargă cu veselie pe urmele lui Iisus Hristos, cu ochii întotdeauna deschiși spre cer de unde așteaptă ajutorul.

Precizăm că isihia nu înseamnă numai tăcere, ci este și un dialog cu Dumnezeu, este un imn de slavă adus lui Dumnezeu. Taina vieții este taina vorbirii, iar cel ce nu știe să vorbească nu știe nici să trăiască. Noi trebuie să ne recâștigăm adevărata vorbire, adică cuvântarea sacră. Arhetipurile limbajului sacru sunt în Logosul lui Dumnezeu -Fiul, de aceea Fiul lui Dumnezeu întrupat în Persoana lui Iisus Hristos este reînvierea vorbirii sacre. După căderea din Rai a protopărinților noștri s-a uitat limbajul de suflet, rămânând doar cel mental. Prin Întruparea personală a lui Iisus Hristos, Dumnezeu se redescoperă prin limbajul nostru ființial. Isihasmul este mistica acestui limbaj hristologic. Adeseori noi vorbim *despre* Dumnezeu și prea puțin sau aproape de loc *cu* El, în schimb isihasmul tinde la vorbirea permanentă cu Dumnezeu, pe care noi o numim rugăciune. Astfel va trebui să încercăm ca în fiecare zi să ne rugăm atât cât putem, pentru început, fără să avem pretenția la cine știe ce descoperiri, vedenii, pentru că, o dată cu trecerea timpului, rugăciunea noastră se va întări, va fi tot mai puternică și ne va apropia tot mai mult de Dumnezeu<sup>59</sup>.

Și pentru că tot am amintit de „quietism”, este un curent ce apare prin secolul al XVIII-lea în Occident și susține că omul nu trebuie să facă nimic din punct de vedere fizic, ci trebuie să fie pasiv, să renunțe la propria voință și să se încredințeze cu totul lui Dumnezeu. În această situație, sufletul acestuia nu mai meditează, nu mai

---

<sup>59</sup> Vezi întreaga descriere la Ghelasie Gheorghe, *Isihasmul -dialog în absolut*, Edit. Axis Mundi, București, 1992, pp. 10-15.

arde după dragostea lui Dumnezeu, ci se află într-un repaus total, dar alături de Dumnezeu. Însă subliniem că este o mare diferență între „quietism” și isihie, pentru că aceasta din urmă nu este pasivă, ea are mereu mintea trează pentru a ști ceea ce are de făcut, tinde spre a dobândi virtuți înalte și spre a se opune patimilor. Deși s-ar părea că isihia ar fi având o atitudine pasivă prin faptul că renunță la gânduri și imaginație, ea însă înlocuiește aceste gânduri cu Numele cel sfânt al lui Iisus practicând „Rugăciunea lui Iisus” sau „Rugăciunea inimii”. Dacă quietiștii susțin că sunt fără de păcat, isihăștii contrazic această afirmație și spun că pot fi ispitiți, pot cădea în păcat, dar se opun ispititorilor<sup>60</sup>.

Există și nepăsarea „mesaliană” contrară amerimniei, motiv pentru care mișcarea eretică messaliană, apărută în Mesopotamia la mijlocul secolului al IV-lea și dezvoltată mai târziu, a și fost condamnată de către Sfinții Părinții ai Bisericii<sup>61</sup>. Această nepăsare (messaliană) poate fi recunoscută cu ușurință pentru că are două caracteristici: mai întâi ea respinge munca manuală sub pretextul că Domnul a zis: *„Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul...”* (In. 6,17) și astfel cei neprihăniți, cei dreپți ar avea dreptul de a trăi de pe spinarea celor care muncesc pentru a supraviețui; iar în al doilea rând, mesalienii credeau că cei ce au primit harul divin, numai prin rugăciune, sunt desăvârșiți, astfel pentru ei „nepăsarea” este o consecință a nepătimirii lor ce se naște nu atât din efortul ascetic de a se lupta cu ispitele și cu patimile, întrarmându-se cu virtuți, ci mai degrabă din efectul rugăciunii lor, fără să lucreze ceva sau să se silească în a dobândi anumite virtuți. Sfântul Efrem Sirul, pe unii ca aceștia, îi caracterizează astfel: *„Cei mai mulți care erau în bună parte inspirați de Duhul sfințitor au ajuns în ignoranța lor să se considere parveniții perfecțiunii și, deveniți nepăsători, au resimțit apoi atacurile și cursele duhurilor rele”*<sup>62</sup>.

Sfântul Ioan Scărarul, pentru a argumenta de ce este așa de importantă viața isihastă și care este rolul ei, zice: *„Care dintre oamenii lumii a făcut vreodată minuni? Cine a înviat morții? Cine a scos demoni? Nimeni. Toate aceste minuni sunt trofee rezervate călugărilor și lumea nu le poate primi. Căci dacă ar putea, la ce ar mai fi bună asceza sau singurătatea... Fără profeții, fără iluminări, fără semne minunate, fără minuni, mulți oameni au obținut mântuirea; dar fără smerenie, fără fuga de toată slava cea deșartă, numeni nu va intra în camera nupțială”*<sup>63</sup>. Știind

---

<sup>60</sup> A se vedea pe larg Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, pp. 89-94.

<sup>61</sup> Despre învățăturile eronate, pozițiile unor Sfinți Părinți bisericești îndreptate împotriva lor și condamnarea messalianismului a se vedea lucrarea noastră intitulată: *Mișcarea eretică messaliană și Spiritualitatea monahală răsăriteană*, apărută la Edit. Mega, Cluj-Napoca, 2006.

<sup>62</sup> Cf. Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere ...*, p. 95.

<sup>63</sup> Cf. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, 25, în trad. rom. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 298-299.

toate acestea monahii vor avea grijă să nu se mândrească cu ceea ce Dumnezeu le-a dăruit, pentru că fără de El nu pot face nimic. Apoi isihastul, prin rugăciunea sa, dă valoare lucrurilor care îl înconjoară, privește lumea cu alți ochi; o vede ca fiind a lui Dumnezeu și în ea îl regăsește pe Dumnezeu. Marii Sfinți Părinți ai Bisericii, printre care amintim pe Sfântul Antonie cel Mare și pe Sfântul Serafim de Sarov, căutându-și liniștea pentru a se putea ruga lui Dumnezeu, au ajuns să se cunoască mai bine pe ei înșiși, dar și să vadă nevoile celor din jurul lor, astfel încât au încercat să-și ajute aproapele prin rugăciunea făcută din inimă și cu gândul la Dumnezeu<sup>64</sup>.

Cel ce vrea să dobândească și să își păstreze isihia inimii trebuie să fie foarte atent la gândurile rele pe care să le împiedice spre a nu intra în inimă. Ca să ne păzim de cursele celui potrivnic trebuie să fim mereu treji și veghetori (*neptici*), ascultând îndemnul Sfântului Apostol Petru, care ne îndeamnă astfel: „Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită”. (I Petru 5,8).

(Partea a II-a în numărul viitor).

## BIBLIOGRAFIE

1. **BEHR-SIEGEL, Elisabeth**, *Fericita întristare*, în traducere românească de Maria și Adrian Alexandrescu, Editura IBM al BOR, București, 1997.
2. **CITTERIO, Elia**, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera - învățătura ascetică și mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.
3. **EVDOKIMOV, Paul**, *Iubirea neună a lui Dumnezeu*, în traducere românească de Răzvan Bucuroiu, Editura Anastasia, București, 1973.
4. **IDEM**, *Vârstele vieții spirituale*, în traducere românească de Pr. prof. Ion Buga, Editura Christiana, 1993.
5. **GHEORGHE, Ghelasie**, *Isihasmul - dialog în absolut*, Editura Axis Mundi, București, 2002.
6. **HAUSHERR, Irenne**, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „*Orientalia Christiana*”, vol. 9/2, Roma, 1927.
7. **IDEM**, *Hésychasme et prière*, în „*Orientalia Christiana Analecta*”, nr. 176, Roma, 1966.
8. **LOGOTHETIS, Arhim. Spiridonos**, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în traducere românească de Pr. Șerban Tică, Editura Sofia, București, 2001.
9. **NIKOLAOU, Theodor**, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
10. **PAUL, Gh. Adrian**, *Mișcarea eretică messaliană și spiritualitatea monahală răsăriteană*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2006.
11. **PÂRVULESCU, Arhim. Ioachim**, *Sfătuirii duhovnicești. Repere morale pentru o viață practică creștin-ortodoxă*, Sfânta Mănăstire Lainici, 2004.

---

<sup>64</sup> Vezi Kallistos Ware, *op. cit.*, pp. 99-101.

12. **RACCANELLO, D.**, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, în traducere românească de Maria-Cornelia Oros și diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996.
13. **SPIDLIK, Tomáš**, *Izvoarele luminii, Tratat de spiritualitate*, în traducere românească de Ileana Mureșanu, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Ars Longa, Iași, 2001.
14. **IDEM**, *La doctrine spirituelle de Theophane de Reclus*, Roma, 1965.
15. **STĂNILOAE, pr. prof. dr. Dumitru**, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția a II-a, Editura Scripta, București, 1993.
16. **TEȘU, Pr. Ioan C.**, *Rolul rugăciunii*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, 2001.
17. **VLACHOS, Mitropolitul Hierotheos**, *Psihoterapia ortodoxă*, în traducere românească de prof. Ion Diaconescu & prof. Nicolae Ionescu, Editura Sofia, București, 2001.
18. **WARE, Kallistos**, *Ortodoxia, calea drepte credințe*, în traducere românească de E. Chiosa, G. Jacotă & Pr. D. Ailincăi, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1993.
19. **IDEM**, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003.

**MISSIO DEI.  
FUNDAMENTARE DOCTRINARĂ A MISIUNII ÎN LUME  
A LUI DUMNEZEU – SFÂNTA TREIME**

**Pr. drd. Claudiu POP**  
Prof. Seminarul Teologic Liceal  
“Sfântul Iosif Mărturisitorul” Baia Mare<sup>1</sup>

**Abstract**

The **Christian mission** taken into account as being Christic formed contains the following integrant elements: preaching, mandating, evangelization, Church, world, man, **Kingdom of Heaven**, Jesus Christ and the Holy Spirit's Pentecost. The Christian mission issues right out of the divine essence, and so we are qualified to speak about “*missio Dei*”. The Christian mission dynamics presumes a Son's and Holy Spirit's mandating by the Father; this Trinitarian mission was extended to the mandating the Holy Apostles to the world by the Son of God, through the Father's will and the Holy Spirit's action within Church's mission. The Christian mission is based on the communion within **the Holy Trinity**, within the Father's love motion towards the Son within the Holy Spirit and, in this manner, God's love motion towards creation. The “*mandating*” character of the mission is “*participation*” to the Son's mission (*cf.* John 20, 21-23) and to the Holy Spirit's mission (*cf.* John 14, 26).

We have also highlighted the special bound between the Son's and the Holy Spirit's mission, by pointing out that the Pentecost accomplishes the redemptive act of the Son, man's salvation being embodied in his actual and personal participation to the life of Christ and in Christ. The Holy Spirit prepares the Son's incarnation as He is the Spirit of God, while the Son answers by preparing the Spirit's descending and activity in the world, in and through the Church. The simultaneity of the two events (the Church's birth and the beginning of the Christian mission) highlights a fact of decisive importance: **the Church** and the Christian mission are indissolubly bounded one to each other.

Once the Apostles have been mandated we are able to speak about the east of the Christian mission itself, as Christ assigned the Apostles with the mission's main coordinates: the evangelization, the sacramental incorporation in the Christ's ecclesiastic body, the teaching to observe all things whatsoever He has commanded the Apostles.

---

<sup>1</sup> Pr. drd. **Claudiu POP**, profesor de *Istoria bisericească universală și Îndrumări misionare* în cadrul Seminarului Teologic Liceal „Sfântul Iosif Mărturisitorul” din Baia Mare, doctorand în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj Napoca sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Valer BEL pe secțiunea Teologie sistematică; domiciliat în Baia Mare, str. Grigore Ureche, nr. 17, Jud. Maramureș; tel. 0740013277, E-mail: [claudiupop\\_bm@yahoo.com](mailto:claudiupop_bm@yahoo.com)

We have also highlighted the manner of the Church's participation to **the Son's mission**, participation outlined in Church's missionary actions of evangelization, confession and pastoral care.

### Introducere

O definiție a misiunii creștine trebuie să conțină unele elemente indispensabile pentru ca acea definiție să fie una relevantă, iar aceste elemente sunt următoarele: trimitere, Biserică, lume, Evanghelie, om, Împărăția Cerurilor, Iisus Hristos, Pogorârea Duhului Sfânt. O definiție posibilă poate fi formulată astfel: misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării mesajului Evangheliei și a integrării oamenilor răscumparați în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la parusia Domnului.

Biserica, „*Trupul tainic*” al lui Hristos, este „*una, sfântă, sobornicească și apostolească*”, după cum s-a dogmatizat în al doilea sinod ecumenic, ținut la Constantinopol în 381. Înșușirea Bisericii de a fi „*apostolică*” conține și dimensiunea ei misionară. Apostolatul aparține ființial Bisericii, încă de la începuturile existenței sale, ea fiind orientată spre mărturie și propovăduire. Misiunea creștină este în mod esențial slujire și mărturie a iubirii lui Dumnezeu Care „*L-a trimis în lume pe Fiul Său cel Unul Născut, ca prin El viața să avem*” (I Ioan 4, 9)<sup>2</sup>. Dacă Biserica Apuseană a manifestat o predilecție spre o misiune de dominare, interpretând astfel forțat cuvintele Mântuitorului de la Matei 28, 19 cu înțelesul de cucerire, teologia Bisericii Ortodoxe a încercat să se delimiteze de această tendință pe care a denumit-o prozelitism sau uniatism.

Misiunea decurge chiar din ființa divină, putându-se vorbi chiar despre o „*missio Dei*” (noțiune afirmată la Conferința misionară de la Willingen, 1952)<sup>3</sup>. Dinamica misiunii creștine presupune o trimitere a Fiului și a Duhului Sfânt de către Tatăl; această trimitere a fost extinsă în sensul trimiterii Bisericii în lume de către Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Francis Grob, *Envoi*, în „*Dictionnaire œcuménique de missiologie*”, p. 109, *apud.* Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, Premise Teologice, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 8.

<sup>3</sup> Valer Bel, *op. cit.*, 2004, p. 9.

<sup>4</sup> David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lonré/Paris/Genève, 1995, p. 526, *apud.* Valer Bel, *op. cit.*, p. 10.

### 1. Trimiterea Fiului lui Dumnezeu

Prin trimiterea Fiului, prin *missio Filii*, înțelegem că „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” (Ioan 1, 19). Misiunea creștină este fundamentată, dar totodată pornește din sânul Sfintei Treimi, comuniunea de iubire veșnică, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul, în Duhul Sfânt, iar prin Duhul Sfânt către lume. Putem vorbi despre o participare efectivă la misiunea Fiului, lucru reliefat de Sfânta Scriptură (vezi Ioan 20, 21-23), dar și la trimiterea Duhului Sfânt (vezi Ioan 14, 26). Scopul trimiterii Fiului sau al misiunii Sale a fost acela de a face cunoscută omului viața de comuniune a Sfintei Treimi, dar și de a ne face părtași acesteia. Misiunea are punctul de pornire în trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt. Această trimitere este voită și inițiată de Tatăl și este poruncită mai apoi Sfinților Apostoli și Bisericii de către Însuși Mântuitorul Hristos. Când vorbim despre misiunea lui Hristos, punctul de pornire îl reprezintă *missio Dei*, adică misiunea Celui care L-a trimis pe Fiul în lume.

În Evanghelia după Marcu, vedem că misiunea Fiului începe cu dăruirea Duhului Sfânt la Botez (1, 9-12): „Și în zilele acelea, Iisus a venit din Nazaretul Galileii și s-a botezat în Iordan, de către Ioan. Și îndată, ieșind din apă, a văzut cerurile deschise și Duhul ca un porumbel coborându-Se peste el. Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit. Și îndată Duhul L-a mânat în pustie”. În schimb, la Matei și la Luca, *missio Filii* începe odată cu conceperea de la Duhul Sfânt (Matei 1, 18: „Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost: Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei înainte împreună, s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt”; Luca 1, 26: „Iar în luna a șasea a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărui nume era Nazaret”). Evanghelistul Ioan consideră că misiunea Fiului a început dinainte de întemeierea lumii, în prezentul veșnic al lui Dumnezeu: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1).

Trimiterea Fiului este hotărâtă din vecie de Sfânta Treime. În trimitere se descoperă nașterea din veci a Fiului din Tatăl. Trimiterea are loc la „plinirea vremii”, când „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub Lege” (Galateni 4, 4). Misiunea lui Hristos trebuie corelată cu promisiunile din Isaia 61, 1-2: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate; să dau știre un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru” (cf. Luca 4, 18). Fiul este trimisul mesianic venit ca plinitor al vremii, într-un timp mesianic<sup>5</sup>. Și la Origen, misiunea Fiului începe încă

---

<sup>5</sup> Jürgen Moltmann, *Măreția lui Dumnezeu și Misiunea Bisericii*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, an XXXI, nr. 5-10, mai. - dec., 1979, București, p. 640.

dinainte de Întrupare, căci „încă înainte ca petrecerea Lui să se fi arătat în trup, El este Cel care a trimis pe prooroci, înainte-mergători și vestitori ai venirii Sale, iar după Înălțarea Sa la ceruri a umplut cu puterea dumnezeirii Sale pe apostoli, foști înainte vameși și pescari, poruncindu-le să străbată tot pământul ca să strângă din toate neamurile și din toate popoarele un popor credincios lui”<sup>6</sup>.

Două sunt implicațiile majore ale unei teologii trinitare aplicată misiunii creștine, iar acestea sunt:

- misiunea este fundamentată pe comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și astfel, către lume;

- „triniterea” misiunii este „participare” la trinitatea Fiului (Ioan 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (Ioan 14, 26). Misiunea în Duhul Sfânt ne descoperă viața de comuniune a lui Dumnezeu care este Împărăția Cerurilor („Și Viața S-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă - ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos” - I Ioan 1, 2-3).

Această viață în Dumnezeu a fost periclitată prin păcatul strămoșesc: omul, existența vie creată „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Facere 1, 27), se depărtează de izvorul vieții (cf. Ieșire 3, 14), el nu mai este direcționat spre viață și spre sursa vieții; omul și direcția existenței sale s-au pervertit, omul devine direcționat către distrugere și moarte, iar odată cu el, și lumea întregă. Dumnezeu însă, nu putea să rămână nepăsător față de creația Sa, căci Vechiul Testament spune în acest sens: „Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu. Întoarceți-vă de la căile voastre cele rele!” (Iezechiel 33, 11). Același profet Iezechiel redă cuvintele Domnului: „Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu - și nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale și să fie viu?; căci Eu nu voiesc moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu; întoarceți-vă deci și trăiți!” (Iezechiel 18, 23 și 32). Acest lucru va fi reiterat de Noul Testament unde ni se spune că Dumnezeu Se bucură de întoarcerea păcătosului.

Planul mântuirii tuturor oamenilor este gândit din veșnicie de către Dumnezeu și este împlinit prin providența Sa și prin energiile Sale necreate, izvorătoare din însăși ființa Sa. Actele iconomiei divine ating punctul de vârf la Întruparea, Jertfa, Învierea, Înălțarea Fiului lui Dumnezeu, la trinitatea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii, prin care se încununează opera mântuitoare a lui Hristos<sup>7</sup>. Fiul este trimis în lume la plinirea vremii<sup>8</sup> când El asumă fără rezerve

---

<sup>6</sup> Cf. Origen, *Despre Principii*, cartea II, 6, I, în trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, „Origen. Scrieri alese”, în colecția „Părinți și Scriitori bisericesti” (PSB), vol. 8, Editura IBM al BOR, București, 1982, p. 142.

<sup>7</sup> Valer Bel, *op. cit.*, p. 20.



întreaga condiție umană străină de Dumnezeu, în afară de păcat, cu scopul de a-l scoate pe om din robia păcatului și a morții și de a-l readuce în comuniunea cu Dumnezeu, în iubirea Sa.

Iisus Hristos este „*Trimisul*” prin excelență, El este Fiul „*pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume*” (Ioan 10, 36), EL este Fiul Căruia Tatăl I-a dat „*stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor acelor pe care Tu i-ai dat Lui*” (Ioan 17, 2). El este „*Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre*” (Evrei 3, 1).

Scopul trimiterii Fiului este mântuirea lumii. Scopul misiunii Fiului și, implicit al Bisericii dintotdeauna, a fost, este și va fi restaurarea omului, recăștigarea vieții înstrăinate de Dumnezeu, dar și de sine. Misiunea își merită acest nume numai în măsura în care ea are ca finalitate o transfigurare interioară a omului, într-o reorganizare și o reorientare a vieții omului și a vieții acestuia înspre o viață care vine și duce la Dumnezeu.

În Iisus Hristos se împlinește planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii. Lumea este destinatarul și locul misiunii, căci Fiul a venit ca lumea „*viață să aibă și să aibă din belșug*” (Ioan 10, 10)<sup>9</sup>. Despre acest aspect dă mărturie Noul Testament ale cărui texte sunt credibile deoarece ele au fost elaborate de martorii oculari ai lui Hristos și ai activității Sale, adică de Sfinții Apostoli, sub asistența Duhului Sfânt (cf. I Ioan 1, 1-2). Înălțuirea de informații noutestamentare legate de Persoana, viața și lucrările lui Iisus nu reprezintă o biografie, ci ele sunt perspectiva apostolică asupra Persoanei și iconomiei mântuirii realizate în Iisus Hristos. Nu este o biografie umană și pentru că Hristos a depășit limitele umanului. Persoana și lucrarea Sa au fost în același timp și umane, în maximă apropiere de noi. Prin maxima-I apropiere de oameni, Hristos a arătat realitatea iubirii ca și „*comuniune*” de Persoane (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt), iubirea mărturisită de Hristos nefiind un principiu vag. Dumnezeu este iubire pentru că El este Sfânta Treime din veșnicie, EL este o comuniune de Persoane vii, egale și distincte în același timp<sup>10</sup>.

Hristos Însuși a dat mărturie despre Persoana și lucrarea Sa. Hristos a descoperit învățătura dumnezeiască, a mărturisit El Însuși, câtă vreme a petrecut pe pământ, ceea ce era El, care sunt îndatoririle pe care le hotăra El omului, învățând aceasta pe față, ori înaintea poporului. El Se mărturisește pe Sine ca fiind Fiul și autorevelarea deplină și definitivă a lui Dumnezeu în punctul ei maxim, mărturisire care avea să-i aducă condamnarea (cf. Marcu 14, 61-62 și Matei 26, 63-64). Hristos Se mărturisește pe Sine: „*Eu sunt!*”, aducându-ne aminte de Ieșire 3, 14 („*Eu sunt Cel ce sunt*”, ani hu, ego eimi). Altfel spus, Hristos Se descoperă subliniind identitatea

---

<sup>8</sup> Tertulian, *Contra ereticilor*, XIII, 3, trad. rom de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în „*Apologeți de limbă latină*” din PSB, vol. 3, Editura IBM al BOR, București, 1981, p. 147-148.

<sup>9</sup> Valer Bel, *op. cit.*, p. 51.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 35 și 59.

Lui cu Dumnezeu, lucru care I-a atras condamnarea la moarte („*I-au răspuns iudeii: Nu pentru lucru bun aruncăm cu pietre asupra Ta, ci pentru hulă și pentru că Tu, om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu*” - Ioan 10, 33). Revelația lui Dumnezeu atinge punctul culminant și definitiv odată cu Învierea lui Hristos. Condiția însăși a existenței noastre se transfigurează: viața lui Dumnezeu intră în viața noastră, în Hristos cel înviat. Prin jertfa și Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un mod de viață, ci și într-un nou domeniu de existență, acela al Împărăției lui Dumnezeu. Hristos este împlinirea Revelației și Revelația absolută.

Missio Filii este delimitată de la actul Întrupării până la faptul Învierii. Arătările lui Hristos înviat se constituie într-un punct de pornire al misiunii ucenicilor cărora El Se arată. Hristos îi trimite cu puterea Duhului Sfânt Care iradiază din El. Plini de o asemenea putere divină, Apostolii nu pot sta indiferenți. Apostolii sunt participanții efectivi la trimiterea lui Hristos de către Tatăl în lume. În misiunea lor, Sfinții Apostoli și ucenici, precum și urmașii acestora nu aveau să fie singuri sau părăsiți de Hristos, pentru că „*iată Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacurilor*” (Matei 28, 20).

Fiul este propovăduitorul Noii Legi și al Noii Făgăduințe a Împărăției cerurilor. După Înălțare, Fiul trimite în locul Său puterea Duhului Sfânt care avea să-i călăuzească pe cei ce au crezut în El<sup>11</sup>.

## 2. Trimiterea Duhului Sfânt

Hristos Se înalță la cer promițându-le ucenicilor Săi că le va trimite pe Duhul Sfânt și astfel, El va rămâne pururea cu toți oamenii: „*Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi*” (Ioan 16, 7). Duhul avea să-L slăvească pe Fiul, pentru că avea să ia din ale Lui (cf. Ioan 16, 14). Făgăduința trimiterii și pogorării Duhului Sfânt peste Apostoli se împlinește în ziua Cincizecimii. Prin pogorârea Duhului Sfânt se desăvârșește lucrarea mântuitoare a Fiului, omul fiind cu adevărat mântuit<sup>12</sup>. Pogorârea Duhului Sfânt este actul prin care lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos se extinde din umanitatea Sa personală în celelalte ființe umane<sup>13</sup>. Chenoza Fiului se prelungește în istorie în „*chenoza*” Duhului Sfânt, deoarece El Se coboară la nivelul fiecăruia pentru a ne ridica în Hristos. Vladimir Lossky spune în acest sens: „*Aceasta rămâne o taină - taina pogorării, taina kenozei Sfântului Duh Care vine în lume. Dacă în kenoza Fiului, Persoana ne-a apărut, în timp ce dumnezeirea rămâne*

---

<sup>11</sup> Tertulian, *Contra ereticilor*, XIII, 4, în PSB, vol. 3, p. 148.

<sup>12</sup> N.A. Nissiotis, *Die Theologie der Ortikirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt im orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968, p. 4, *apud*. Valer Bel, *op. cit.*, p. 71.

<sup>13</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura IBM al BOR, București, 1997, p. 129.

*ascunsă sub „chipul de rob”, Sfântul Duh în venirea Sa arată firea comună a Treimii, dar lasă Persoana Sa ascunsă sub dumnezeire. El rămâne nedescoperit, ascuns, ca să spunem așa, de către dar, pentru ca acest dar pe care El îl împărtășește să fie deplin al nostru, însușit de către persoanele noastre”<sup>14</sup>.*

Odată cu evenimentul pogorării Duhului Sfânt are loc și întemeierea văzută a Bisericii lui Hristos care devine realitate istorică concretă. Biserica este și anticiparea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ<sup>15</sup>. Biserica exista virtual în trupul lui Hristos, prin Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Fiului lui Dumnezeu. Acesta S-a făcut om pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea, ca viață dumnezeiască în noi. Părintele Stăniloae afirma că Biserica ia ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul coboară peste Sfinții Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos<sup>16</sup>.

Observăm o legătură indisolubilă între lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt. Duhul pregătește venirea în lume a Fiului prin lucrarea Sa de Duh al lui Dumnezeu, iar Fiul la rândul Său pregătește venirea și lucrarea Duhului Sfânt prin care se desăvârșește lucrarea mântuitoare a lui Hristos în noi, ca Biserică<sup>17</sup>. Odată cu pogorârea Duhului Sfânt, pe lângă întemeierea Bisericii, are loc și debutul misiunii creștine. Sfinții Apostoli, plini de harul dumnezeiesc, devin vestitori ai Evangheliei și mărturisitori ai mesajului acesteia. Concomitența evenimentelor nașterii Bisericii și a misiunii în aceeași zi a Cincizecimii, scoate în evidență un fapt de o importanță decisivă: Biserica și misiunea sunt indisolubil legate una de alta. Biserica este condiția misiunii creștine, pentru că doar ea poate să facă misiune adevărată. Biserica este condiția, instrumentul, scopul și realizarea misiunii, căci Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Misiunea reprezintă o dimensiune ființială a vieții Bisericii<sup>18</sup>. Pentru sprijinirea acestei afirmații folosim documentul misionar „Go Forth Peace”, în care se zice: „Vestirea Împărăției lui Dumnezeu stă în centrul vocației Bisericii în lume. Misiunea ține de însăși natura Bisericii, în orice condiții ar trăi ea: iar fără misiune nu poate exista Biserică, fiindcă Biserica duce mai departe lucrarea de mântuire a lumii descoperită și înfăptuită de Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Numai prin revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime a devenit posibilă misiunea Bisericii, iar Apostolii au fost înzestrați cu puterea Duhului ca să vestească Evanghelia lui Hristos Cel care a murit și a înviat pentru mântuirea noastră. Venirea

---

<sup>14</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1944, trad. rom. de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1990, p. 197.

<sup>15</sup> Pr. prof. Valer Bel, *Pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt*, în „Dogmă și propovăduire”, Editura Dacia, Cluj- Napoca, 1994, p. 103.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>17</sup> *Idem*, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 73.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 78.

*Duhului în Biserică nu este un eveniment istoric izolat din trecut, ci un dar permanent care dă viață Bisericii, asigurându-i existența în istoria omenirii, făcând posibilă mărturia ei despre Împărăția lui Dumnezeu în faza incipientă. Duhul Sfânt este puterea dumnezeiască prin care Biserica este capabilă să asculte porunca Domnului înviat: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Marcu 16, 15; cf. Luca 24, 47 și Faptele Apostolilor 1, 8). Această revărsare permanentă de Cincizecime a Duhului asupra Bisericii, este o realitate în cultul Bisericii, în rugăciunea ei publică, în slujirea duminicală a Euharistiei, dar ea depășește limitele cultului eclezial și constituie dinamismul lăuntric ce dă substanță tuturor expresiilor și lucrărilor din viața Bisericii”<sup>19</sup>.*

### **3. Propovăduirea misionară a Sfinților Apostoli**

Însuși numele de „Apostol” arată natura acestei slujiri unice în Biserică: apostolii sunt acele persoane trimise în misiune (apostol = trimis). Activitatea apostolilor este însăși misiunea de a-L face cunoscut pe Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu este „Apostolul ceresc al Tatălui” (cf. Ioan 10, 36 și Evrei 3, 1).

Înainte de a fi trimisi, Sfinții Apostoli au fost chemați de către Hristos, chemare care a fost însoțită de o promisiune: ei aveau să experimenteze o transformare majoră a vieții lor, din pescari simpli, ei aveau să devină pescari de oameni (cf. Matei 4, 19). Momentul alegerii apostolilor și importanța lui este subliniată de rugăciunea lui Iisus către Tatăl: „Și în zilele acelea, Iisus a ieșit la munte ca să Se roage și a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu. Și când s-a făcut ziuă a chemat la Sine pe ucenicii Săi și a ales din ei doisprezece, pe care i-a numit Apostoli” (Luca 6, 12-13). Instituția apostolatului este cea mai importantă pentru permanentizarea misiunii Sale, bucurându-se de o harismă specială. Cei doisprezece apostoli sunt „împreună-lucrători” cu Dumnezeu la zidirea Bisericii pe temelie Care este Hristos<sup>20</sup> (cf. I Corinteni 3, 9-11). Fiul îi trimite la rândul Său pe ucenicii Lui „către oile cele pierdute ale casei lui Israel” cu misiunea clară de a predica apropierea Împărăției lui Dumnezeu, de a vindeca pe cei bolnavi, de a învia pe cei morți, căci de vreme ce harul l-au primit în dar, se cuvine ca și ei la rândul lor să dea în dar.

Iisus Hristos și-a început propovăduirea Evangheliei astfel: „Pocățiți-vă și credeți în Evanghelie” (cf. Marcu 1, 15). Sfârșindu-și misiunea pe pământ, le dă Apostolilor sarcina de a propovădui tuturor neamurilor, în numele Lui, pocăința și

---

<sup>19</sup> Go Forth in Peace, *Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by Ion Bria, World Councils of Churches, Geneva, 1982, apud. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 79.

<sup>20</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura IBM al BOR, Ediția a II-a, București, 1994, p. 35.

iertarea păcatelor. Misiunea și duhul iertător sunt două lucruri complementare în viziunea lui Tertulian, pocăința este „*un simțământ dureros al sufletului, care se naște din părere de rău pentru o hotărâre anterioară*”<sup>21</sup>. Dumnezeu Însuși Se întorsese de la mânie la milă, după pedepsirea lui Adam. Trimișii Săi (proorocii și apostolii) aveau datoria să cheme la mântuire pe păcătoși prin pocăința de păcatele săvârșite. Pocăința reprezintă o schimbare a modului de viață, pentru că ea presupune o întoarcere definitivă a omului la Dumnezeu<sup>22</sup>.

În acest moment se impune făcută o diferențiere între misiune și evanghelizare. Misiunea mesianică a lui Hristos cuprinde toate spusele, faptele și suferințele Lui, pe când evanghelizarea este doar o sarcină trasată Sfinților Apostoli. Altfel spus, misiunea nu este numai propovăduire, însă orice propovăduire este misiune<sup>23</sup>. Orice creștin are o misiune în lumea aceasta, fiecare are harisma sa. Fiecare creștin este un misionar, însă nu toți sunt evangheliști sau predicatori.

Cel care primește pe Apostoli și mesajul acestora, Îl primește pe Însuși Fiul, iar cel care Îl primește pe Fiul, Îl primește pe Însuși Dumnezeu Tatăl, după cum citim cuvintele lui Hristos: „*Adevărat, adevărat zic vouă: Cel care primește pe cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește; iar cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine*” (Ioan 13, 20). Din misiunea Fiului decurge misiunea trimișilor Săi, lucru care înseamnă participarea trimișilor la misiunea Fiului. Această participare presupune și asemănarea trimisului cu cel Care trimite: misionarii trebuie să fie sfinți, după cum este Fiul și după cum Tatăl este sfânt. Fiul Se sfințește pe Sine tocmai pentru acești trimiși, „*ca și ei să fie sfințiți întru adevăr*” (Ioan 17, 19).

Dintre ucenicii Săi, „*și-a ales doisprezece mai de frunte, ca să-i țină pe lângă Sine și să fie mai târziu învățători ai neamului*”<sup>24</sup>. Cu Sfinții Apostoli începe misiunea creștină propriu-zisă, iar Hristos le trasează Apostolilor coordonatele principale ale misiunii creștine:

- evanghelizarea, când le cere să meargă și să învețe toate neamurile;
- încorporarea sacramentală în trupul eclezial al lui Hristos, în care participăm la viața și comuniunea Sfintei Treimi, când le poruncește botezarea acestora în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh;
- îndemnul de a stăruii în dreapta credință, sfințenie, mărturie și slujire, când le cere să le învețe „*să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă*”.

Origen vorbește deasemenea, despre o participare a Sfinților Apostoli la misiunea Fiului, căci citim: „*încă înainte ca petrecerea Lui să se fi arătat în trup, El*

---

<sup>21</sup> Tertulian, *Despre pocăință*, I, 1, în trad. rom. de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, în „*Apologeți de limbă latină*”, din colecția PSB, vol. 3, Editura IBM al BOR, București, 1981, p. 207.

<sup>22</sup> *Ibidem*, V, PSB, vol. 3, pp. 212-213.

<sup>23</sup> Jürgen Moltmann, *art. cit.*, p 641.

<sup>24</sup> Tertulian, *Contra ereticilor*, XX, 2, PSB, vol. 3, p. 151.

*este Cel care a trimis pe prooroci, înainte-mergători și vestitori ai venirii Sale, iar după Înălțarea Sa la ceruri a umplut cu puterea dumnezeirii Sale pe apostoli, foști înainte vameși și pescari, poruncindu-le să străbată tot pământul ca să strângă din toate neamurile și din toate popoarele un popor credincios lui”<sup>25</sup>.*

Aceste elemente fundamentale pentru ca o misiune să poată fi numită creștină, sunt conținute în marea poruncă misionară de la Matei 28, 19-20<sup>26</sup>.

#### 4. Instituirea și misiunea Bisericii creștine

Fiul este misionarul Tatălui, El fiind trimis în lume din comuniunea eternă intratreimică<sup>27</sup>. El a asumat firea umană întreagă, mai puțin păcatul, pentru a-l elibera pe om din robia păcatului și a morții și pentru a-l readuce în comuniunea de iubire cu Dumnezeu (cf. Luca 4, 18).

Trimiterea Bisericii ține de însușirea ei de a fi „apostolică”. Biserica este apostolică pentru că este întemeiată de Mântuitorul Hristos, marele „Apostol” (cf. Coloseni 4, 4 și Evrei 3, 1), „pe temelie Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos” (Efeseni 2, 20), respectiv pe mărturisirea Apostolilor cu privire la Iisus Hristos. Învățătura adevărată este primită de Biserică de la Apostoli, iar Apostolii au primit-o de la Hristos și Hristos de la Dumnezeu Tatăl<sup>28</sup>. Teologul grec Hristu Andruitsos spunea următoarele: „Apostolicitatea se arată pe de o parte în mărturisirea aceleiași credințe pe care a mărturisit-o și Biserica primară și în identitatea conducerii, iar pe de alta, în succesiunea numită apostolică, în seria episcopilor ca urmași ai Apostolilor, când sunt instituți canonic. Ambele aceste momente stau în legătură internă, presupunându-se reciproc. Precum învățătura apostolică este baza succesiunii apostolice, tot astfel succesiunea apostolică constituie indiciul extern că o Biserică este adevărată și în armonie cu Biserica primară, în doctrină și conducere”<sup>29</sup>. Același mare teolog grec considera împreună cu Sfinții Părinți că succesiunea apostolică este o „reală” conductă prin care curge învățătura apostolică și totodată un semn de distincție între Biserica adevărată și cele false<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Origen, *Despre Principii*, II, 6, I, în trad. rom. de Pr. prof. T. Bodgea, PSB., vol. 8, Editura IBM al BOR, București, 1982, p. 142.

<sup>26</sup> Valer Bel, *op. cit.*, p. 87 și 127.

<sup>27</sup> N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ortikirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt im orthodoxer Sicht*, apud. Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, p. 139.

<sup>28</sup> Tertulian, *Contra ereticilor*, XXI, PSB, vol. 3, pp. 152-153.

<sup>29</sup> Hristu Andruitsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 294, apud. Pr. conf. Ștefan Alexe, *Însușirile și limitele Bisericii*, în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, an XXVIII, nr. 7-10, sept. - dec., 1976, București, p. 709.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Apostolicitatea Bisericii echivalează cu adevărul de credință, fiind un garant al acesteia. Apostolicitatea este atributul Bisericii care dă sensul de plenitudine a adevărului de credință, a săvârșirii tainelor și a trăirii în comuniunea de dragoste a Bisericii. Sfântul Ciprian spunea: „*Episcopul este în Biserică și Biserica în Episcop și dacă cineva nu este cu Episcopul, acela nu este cu Biserica*”<sup>31</sup>. Sfântul Irineu de Lyon întărește acest aspect spunând că episcopul „*a primit de la Apostoli, învățătura și tradiția și ne-a predat nouă tuturor una și aceeași credință*”<sup>32</sup>.

Pentru realizarea mântuirii, Hristos îndeplinește cele trei slujiri ale Sale: de profet, arhieru și împărat. Participarea Bisericii la trimiterea Fiului se realizează prin întreita slujire a Bisericii. Hristos Însuși este Cel Care continuă să exercite propria Sa întreită slujire în Biserică, până la sfârșitul veacurilor<sup>33</sup>. Hristos continuă să fie Învățătorul suprem care propovăduiește învățătura despre Dumnezeu, despre Sine și mântuirea omului, prin Duhul Sfânt. Toată Biserica este învățată de Hristos, dar este și învățătoare prin participarea la slujirea Lui învățătorească<sup>34</sup>.

Hristos continuă să fie Arhieruul veșnic Care Se dăruiește permanent Tatălui și oamenilor. Hristos este într-o stare de jertfă permanentă, prezent în Sfintele Taine și mai ales în Sfânta Euharistie. Prin împărtășirea de Jertfa Lui, noi ne dăruim Tatălui prin puterea jertfei Fiului<sup>35</sup>. Iisus Hristos continuă să fie Împăratul Care conduce cu putere spre Împărăția lui Dumnezeu pe cei răscumpărați și care continuă să fie în comuniune cu El. Omul răscumpărat are datoria să se asemene și el cu Împăratul cerurilor, biruind păcatele și patimile.

În această participare la slujirea întreită a lui Hristos, Biserica nu joacă un rol pasiv. Mădularele Bisericii sunt libere, fiecare membru având liberul arbitru. Biserica primește învățătura, jertfa și conducerea lui Hristos, Capul trupului, după care răspunde liber și pozitiv, în puterea Duhului Sfânt, învățând, jertfindu-se și conducând sau slujind. Fiecare membru încorporat în Biserică prin Tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei, are chemarea de a transmite mai departe învățătura lui Hristos, fiecare poate să se aducă pe sine jertfă vie lui Dumnezeu și aproapelui, fiecare este chemat să stăpânească peste păcate, arătându-se liber de acestea. Participarea Bisericii la trimiterea Fiului în lume (sau la întreita lui slujire) se concretizează în activitatea misionară sub toate aspectele acesteia de evanghelizare, mărturie, pastorație și diaconie<sup>36</sup>. Participarea Bisericii la trimiterea Fiului în lume este justificată de trimiterea ei de la Hristos (*cf.* Ioan 20, 21-22). Biserica este din lume datorită slujirii ei. Misiunea Bisericii în lume ține de slujire, de diaconie și nu de

---

<sup>31</sup> Sfântul Ciprian, *Epistola LXVI*, 8, CSEL, 2, p. 733, *apud.* Pr. conf. Ștefan Alexe, *art. cit.*, p. 709.

<sup>32</sup> Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, V, 201, P. G., VII, 1177, *apud.* Pr. conf. Ștefan Alexe, *art. cit.*, p. 709.

<sup>33</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 108-192.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>35</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol.1, p. 90.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 92.

stăpânire. Ontologic, Biserica este în această lume mereu evanghelică și misionară<sup>37</sup>. Această participare la trimiterea Fiului prinde contur în activitatea ei de misiune: evanghelizare, mărturisire și pastorație.

Însă la misiunea Bisericii participă și mireni, nu numai clericii. Vocația misionară a fiecărui creștin este un fapt incontestabil și ea există tot prin participare la întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos<sup>38</sup>. Orice înstrăinare a mirenilor de la viața și misiunea Bisericii este contrară stării lor de creștini și membri ai trupului tainic al lui Hristos, care este Biserica. Ei sunt împreună-lucrători cu Sfinții Apostoli la zidirea Bisericii și astfel, participă la misiunea lui Hristos (cf. I Corinteni 3, 9-11). Evanghelizarea și transmiterea misionară a tradiției creștine de către mireni are o importanță decisivă în familie<sup>39</sup>, celula societății creștine. Rolul deosebit al familiei în Creștinism este datorat faptului că Dumnezeu a sădit o necesitate interioară în om de a trăi în comunitate, dar și faptului că între Dumnezeu și omenire există o comunicare. Clement Alexandrinul spunea în acest sens: „*din casa noastră să pornească pentru vecinii noștri mărturia vrednică de credință a castității familiei noastre*”<sup>40</sup>. Familia poate fi, pe bună dreptate, considerată un mediu evanghelic sau misionar în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii.

Când vorbim despre misiunea creștină realizată în cadrul familiei creștine, trebuie avut în vedere educația dată copiilor de către părinții lor. Importanța școlii este perceptibilă în completarea importanței familiei, ambele concurând la formarea noilor generații<sup>41</sup>. Creștinismul nu putea ignora importanța educației și instrucției tineretului. Aici trebuie menționat rolul didascalilor și mai apoi al cateheților. Aceștia din urmă pregăteau deopotrivă pe adulți și pe tineri în vederea primirii Tainei Botezului. Instituția numită „școală” la greci era „*διδασκαλειον*”, iar la latini era „*ludus*”<sup>42</sup>. Inițial, școala echivala cu un răgaz rezervat studiilor, atunci când omul dorea să dobândească un maxim de cunoștințe. Termenul viza însă numai nivelurile superioare ale instrucției. Termenul apare întâia oară la Sfântul Apostol Pavel, despre care se spune că, aflându-se la Efes „*învăța zilnic în școala unuia Tiranus*” (cf. Faptele Apostolilor 19, 9).

Propovăduirea Bisericii corespunde cu cea a lui Hristos, Capul ei, fiind „*vestea cea bună*”, un cuvânt eliberator într-un limbaj eliberator. Orice limbaj cu

---

<sup>37</sup> Idem, *Dogmă și propovăduire*, p. 144.

<sup>38</sup> Idem, *Participarea mirenilor la misiunea Bisericii*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai*”, an XLVI, 2001, nr. 1-2, pp. 83-83.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>40</sup> Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, 97, în trad. rom. de Pr. D. Fecioru, PSB, vol. 4, *Clement. Scrieri. Partea I*, Editura IBM al BOR, București, 1982, p. 285.

<sup>41</sup> Mitrop. Nicolae Corneanu, *Miscellanea Patristica*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 95.



accente de constrângere, de amenințare cu represalii sociale sau cu pedepsele iadului, nu este unul adecvat misiunii<sup>43</sup>.

Totodată, Biserica reprezintă o comunitate mărturisitoare. Biserica rămâne o astfel de comunitate prin mărturisirea aceleiași credințe și comuniunea euharistică. Forma proprie a comuniunii o reprezintă Sfânta Liturghie. Se poate vorbi de o dinamică a Sfintei Liturghii. În primul rând există convocarea sau adunarea, adică acea revenire în sine a comunității euharistice pentru împărtășanie. Astfel, se realizează reconstituirea permanentă a unității interioare a poporului lui Dumnezeu și actualizarea Noului Legământ, prin participarea la Cina Domnului (cf. I Corinteni 11, 17-27). Al doilea aspect al dinamicii Sfintei Liturghii îl reprezintă trimiterea în afară pentru mărtuire, pentru misiune, jertfă și slujire. Cel chemat devine acum trimis. Euharistia este hrana lui<sup>44</sup>.

Biserica este viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt, manifestată concret prin actul credinței, prin participarea la aceleași Sfinte Taine și slujbe săvârșite de cei investiți cu puterea Duhului Sfânt. Ontologic, Biserica este participarea oamenilor la viața treimică. Vorbim astfel, de o constituție teandrică a Bisericii: cei uniți rămân însă existențe distincte - Dumnezeu și oamenii. Ca Trup al lui Hristos în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu cel în Treime și ca loc al prezenței lui Hristos cel jertfit și înviat pentru mântuirea noastră, Biserica unește în sine tot ceea ce există sau este destinată să unească tot ceea ce există: Dumnezeu și creația<sup>45</sup>.

Creația întreagă are ca scop transfigurarea prin Biserică în Împărăția lui Dumnezeu. Biserica este prezentă în lume prin întemeierea, misiunea și scopul ei. Între Biserică și lume există astfel, o solidaritate fundamentală, indisolubilă și desăvârșită<sup>46</sup>.

În concluzie, precizăm că misiunea creștină înțelegem la modul lui Hristos conține următoarele elemente indispensabile: propovăduire, trimitere, evanghelizare, Biserică, lume, Evanghelie, om, Împărăția Cerurilor, Iisus Hristos, pogorârea Duhului Sfânt.

Misiunea creștină decurge chiar din ființa divină, putând vorbi despre o „*missio Dei*”. Dinamica misiunii creștine presupune o trimitere a Fiului și a Duhului Sfânt de către Tatăl; această misiune treimică a fost extinsă în sensul trimiterii Apostolilor în lume de către Dumnezeu Fiul, prin voința Tatălui și cu lucrarea Duhului Sfânt prin misiunea Bisericii. Misiunea este fundamentată pe comuniunea

---

<sup>43</sup> Jürgen Moltmann, *art. cit.*, p. 644.

<sup>44</sup> Pr. prof. Ioan Bria, *Biserica Ortodoxă și mărturia creștină*, în „B. O. R.”, an XCIX, nr. 1-2, ian.-febr., 1981, p. 60.

<sup>45</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 208-229.

<sup>46</sup> N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ortikirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt im orthodoxer Sicht*, p. 169, *apud*. Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, p. 143.

Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și astfel a lui Dumnezeu către lume. „*Trimiterea*” misiunii este „*participare*” la trimiterea Fiului (Ioan 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (Ioan 14, 26).

O altă caracteristică importantă este legătura specială existentă între misiunea Fiului și misiunea Duhului Sfânt, arătând că prin pogorârea Duhului Sfânt se desăvârșește lucrarea mântuitoare a Fiului, omul fiind cu adevărat mântuit prin participarea lui reală și personală la viața lui/în Hristos. Duhul pregătește venirea în lume a Fiului prin lucrarea Sa de Duh al lui Dumnezeu, iar Fiul la rândul Său pregătește venirea și lucrarea Duhului Sfânt prin care se desăvârșește lucrarea mântuitoare a lui Hristos în noi, în și prin Biserică. Concomitența evenimentelor nașterii Bisericii și a misiunii în aceeași zi a Cincizecimii, scoate în evidență un fapt de o importanță decisivă: Biserica și misiunea sunt indisolubil legate una de alta.

O dată cu trimiterea Sfinților Apostoli putem vorbi despre începutul misiunii creștine propriu-zise, Hristos trasându-le Apostolilor coordonatele principale ale misiunii creștine: evanghelizarea, încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, îndemnul de a stărua în dreapta credință, sfințenie, mărturie și slujire.

Finalmente, reținem modalitatea participării Bisericii la trimiterea Fiului, ca participare care prinde contur în activitatea acesteia de misiune prin evanghelizare, mărturisire și pastorație.

## BIBLIOGRAFIE

1. **ALEXE Ștefan**, Pr. conf., *Însușirile și limitele Bisericii*, în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, an XXVIII, nr. 7-10, sept. - dec., București, 1976.
2. **BEL Valer**, Pr. prof. dr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Premise Teologice*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.
3. **Idem**, *Participarea mirenilor la misiunea Bisericii*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai*”, an XLVI, nr. 1-2, Cluj-Napoca, 2001.
4. **Idem**, *Pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt*, în „*Dogmă și propovăduire*”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
5. **BRIA Ioan**, Pr. prof., *Biserica Ortodoxă și mărturia creștină*, în „*B.O.R.*”, an XCIX, nr. 1-2, ian. - febr., București, 1981.
6. **Idem**, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
7. **CLEMENT**, Sfântul Alexandrinul, *Pedagogul*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, *Sfântul Clement Alexandrinul. Scrieri*, partea întâi, din colecția PSB, vol. 4, Editura IBM al BOR, București, 1982.
8. **COMAN**, Pr. prof. dr. Ioan Gh., *Patrologie*, vol. I-III, Editura IBM al BOR, București, 1984-1988.
9. **CORNEANU Nicolae**, Mitropolit, *Miscellanea Patristica*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001.

10. *Dicționarul Biblic*, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995.
11. **LOSSKY** Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, în traducere românească de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1990.
12. **MOLTMANN** Jürgen, *Măreția lui Dumnezeu și Misiunea Bisericii*, în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, an XXXI, nr. 5-10, mai - dec., București, 1979.
13. **ORIGEN**, *Despre Principii*, în traducere românească de Pr. prof. Dumitru Fecioru, în „*Origen. Scrieri alese*”, din colecția PSB, vol. 8, Editura IBM al BOR, București, 1982.
14. **STĂNILOAE** Dumitru, Pr. prof. dr., *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 Editura IBM al BOR, București, 1997.
15. **TERTULIAN**, *Despre prescripția contra ereticilor*, în traducere românească de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în „*Apologeți de limbă latină*”, din colecția PSB, vol. 3, Editura IBM al BOR, București, 1981.
16. **Idem**, *Despre pocăință*, în traducere românească de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în „*Apologeți de limbă latină*”, din colecția PSB, vol. 3, Editura IBM al BOR, București, 1981.



## **TEOLOGIE PRACTICĂ**



## SPIRITUALITATEA ECLESIALĂ CREȘTINĂ ÎN VIAȚA SOCIALĂ

Pr. conf.univ. dr. Ștefan POMIAN  
Catedra de Teologie Ortodoxă și  
Asistență Socială,  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

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

**Church** is the shelter and the tent where love for God and fight against everything is counter God, are on the first place because it realize the raise to God. **Church** enters theological in world, in Hristos divine-human person, as a reality, but which is incomplete yet because it isn't exteriorize and it includes only God (where we all where included). Church passes through into objective reality's domain, at tenth-fifth when it yield a unique fact in human history: the languages unite into a faith symphony, at Saint Spirit's voice.

Since than, the Spirit remains in it and comes always through Saint Mystery's paper into a dynamic movement, because it doesn't come to lay in a static form, but to live in dynamic state to be lived the faith. In this way **the Church mission** it's unfold in history; if the history changes, pass from an epoch to another, then the churches does not change. It remains in its permanent dialog with the world and it always keeps the divine message and the morality in front of the world, because Hristos remains always the same.

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

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

---

<sup>1</sup> Pr. dr. Ștefan POMIAN, conferențiar universitar în cadrul Universității de Nord, șeful Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, titular pe disciplina *Istoria și filosofia religiilor și Dogmatică*, din 1997; domiciliat în Baia Mare, Str. Traian, Nr. 22/22, Jud. Maramureș, tel. 0744.774899, E-mail: [pomian\\_stefan@yahoo.com](mailto:pomian_stefan@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://.tas.ubm.ro>).

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

Religia, cultura, societatea, chiar globalizarea premerge ca idei, ca rațiuni de a fi, înseși existenței lumii, căci fiecărei existențe îi premerge o rațiune vie de a fi, gândită mai înainte de a fi lumea de Dumnezeu în Rațiunea Sa eternă, cu alte cuvinte, în Cuvântul Său ipostatic (Coloseni 1 : 15-17)<sup>2</sup>, iar la vremea potrivită planului dumnezeiesc cu privire la existențele lumii, această rațiune de a fi este materializată în locul și-n rostul gândit ei de mai înainte, ca vreme de viață, vreme de existență a ei în lumea obiectivă. Aceasta nu-i o afirmație retorică, ci-i o aserțiune pe care o susțin scrierile biblice, ca adevăr revelat, și scrierile patristice, ca teologie.<sup>3</sup>

În lume nu există niciun lucru : spiritual sau material, amorf sau viu, neînsuflețit sau însuflețit fără să fi fost și fără să fie mereu gândit de Dumnezeu și în Dumnezeu, « *căci în El ne mișcăm, în El trăim și în El suntem* » (Fapte 17: 28). Fiecare existență ajunge în lume la vremea chemării ei, după planul dumnezeiesc<sup>4</sup> care intră în acord ontologic cu fiecare făptură, cu atât mai mult cu omul, căruia, zice Sfântul Macarie Egipteanul că nu-i cere decât *lucrul pe care-l poate face*.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Coloseni 1: 15-17: “*Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate*”.

<sup>3</sup> Ioan 1: 1-3: « *La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor* » ; Coloseni 1: 15-18 : « *Întru El au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele nevăzute, și cele văzute...toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate* »;

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B., nr. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1983, pp. 70-100 ;

Părintele Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*”, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 2003, pp. 350-352.

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri Partea Întâi. Omilii la Hexaemeron*, P.S.B., nr. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 86, arată în detaliu că Dumnezeu “*înainte de a fi cele ce se văd acum a gândit și a pornit să aducă la existență cele ce nu erau; în același timp a gândit și cum trebuie să fie lumea și ce formă trebuie să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea. Cerului i-a rânduit o natură potrivită cerului, iar formei pământului i-a dat o substanță proprie și trebuincioasă lui. Focului, apei și aerului le-a dat forma pe care a voit-o și le-a adus la existență așa cum o cerea rațiunea fiecăreia din cele create. A unit într-o proetenie nesfârșită, într-o singură unitate și armonie, întreaga lume, alcătuită din diferite părți*”.

<sup>5</sup> Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, P. S. B., nr. 34, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 84.



Deși existentă mai înainte de a fi lumea, fiecă existentă e percepută în lume abia atunci când are o existență obiectivă ce urmează graiului divin «*să fie!*» (Facere 1 :3).

În general existențele își împlinesc chemarea, omul singur mai încearcă să iasă din ea. Fără de rost însă, planul divin nu rămâne neîmplinit, nimeni nu-i de neînlocuit. Cei ce-și cultivă conștient chemarea ori răspund fără ezitare când sunt chemați își răstignesc viața împreună cu Rațiunea cea ipostatică, tocmai pentru această împlinire întrupată<sup>6</sup>, întrupată pentru ca greutatea lumii, regimurile socio-politice ori religioase, privațiunile, prigonirile să nu-i despartă de rostul lor, de dragostea de Dumnezeu și de preamărirea Lui.<sup>7</sup>

În acest sens Sfântul Apostol Petru numește pe toți cei credincioși «*neam sfânt*» și «*popor agonisit de Dumnezeu*» cu vocația preamării și a mărturisirii lui Dumnezeu, pe tot parcursul existenței lor, prin modul de viață (1 Petru 2 : 5-9).<sup>8</sup> De unde rezută, cu atâta claritate, că întru toți Dumnezeu vrea să fie preamărit și că toți cei credincioși Îl pot preamări și Îl pot mărturisi, că cei ce-și împlinesc rostul în lume pot avea «*viața ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*» (Coloseni 3 : 3).

Sunt rosturi și rosturi, planul dumnezeiesc cu lume cuprinde mai multe secvențe de planuri. Iată de ce înscriem în planul dumnezeiesc problemele religioase, sociale, cele ale globalizării și ale culturii de azi. Ele rămân probleme până când le vom rezolva. După aceea vor deveni realități de viață.

Se vechiculează azi tot mai des expresia: , *trăim într-o lume secularizată*”. Așa este. Nimeni nu contestă faptul acesta. Secularizarea se vede pretutindeni în lume. Căci pe zi ce trece, se constată cu mare amărăciune că lumea este într-o stare de înstrăinare și răzvrătire împotriva lui Dumnezeu și a principiilor Lui, iar valorile religios-morale sunt amenințate de un neo-păgânism care invadează peste tot viața întregii omeniri, iar omenirea este într-o reală dramă și acută criză moral-spirituală.

Păcatul omenesc a ajuns până acolo încât pare să distrugă creația, iar pentru a stopa această lucrare diavolească și pentru a respiritualiza umanitatea, pentru a-i reda umanizarea, chipul și asemănarea Creatorului, pentru a redobândi adevărata libertate, dreptatea, adevărul, frumusețea primordială și dreapta socoteală, cum zic Sfinții Părinți, toate religiile lumii, ar trebui să-și unească eforturile în vederea apărării

---

<sup>6</sup> După mărturia Sfântului Apostol Pavel către galateni (Galateni 2 : 20) : « *M-am răstignit împreună cu Hristos, și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine* ».

<sup>7</sup> Ideea este succint, dar și suficient subliniată de Sfântul Apostol Pavel către romani (Romani 8: 35-39): « *Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos ? Necazul sau strâmtorarea sau prigoana sau foametea sau lipsa de îmbrăcăminte sau primejdia sau sabia ? ... Sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpâniile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos, Domnul nostru* ».

<sup>8</sup> 1 Petru 2: 9: “*Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea adevărată*”.

valorilor spirituale și a le propovădui și experia cu și mai mare râvnă, pentru ca omenirea „*viață să aibă și să aibă din belșug*” (Ioan 10 : 10), altfel lumea se îndreaptă categoric spre o reală catastrofă. Toate religiile lumii „*ar trebui să devină poduri ale înțelegerii și împăcării dintre oameni și națiuni și nu ziduri de separare și surse pentru ură și dușmănie. Ideologii, culturi, rase și chiar religii, pot despărți oamenii, dar în Dumnezeu toți oamenii sunt uniți*”.<sup>9</sup>

Mitropolitul Hierotheos Vlachos dă o adevărată definiție a secularizării, când scrie că: „*secularismul este pierderea vieții celei adevărate a Bisericii, înstrăinarea membrilor Bisericii de duhul ei autentic. Secularismul este respingerea ethosului eclesial și infiltrarea așa-numitului duh lumesc în viața noastră*”.<sup>10</sup> Secularismul este introdus în Biserică ca un cal troian. Secularizarea este azi o realitate crudă care pereclitează și distruge cele mai sfinte valori ale lui Dumnezeu din oameni, valori ca: iubirea, credința, smerenia, ascultarea cea plină de pietate și nu de lingușire sau vicleșug, într-un cuvânt, fie spus, distruge spiritualitatea, făcând loc tot mai larg celor mai înfiorătoare fărădelegi ca : lingușirea, vicleșugul, arghilofilia, violența, prostituția, homosexualismul, consum de droguri, mafia și chiar crima exprimată în noțiunea modernă de terorism, care nu aduc cu ele nimic altceva decât suferință stingere și moartea credinței celei adevărate, fenomen pe care se pare că mai marii lumii de azi nu-l pot stopa.

Am greși însă dacă ne-am limita la a afirma despre secularizare că este un fenomen nou. Nu, ea nu este un fenomen nou apărut acum în lume, ci își are rădăcinile mult mai de timpuriu cu ancorare mai apropiată în liberalismul secolului al XIX-lea. Pe fondul dezvoltării tehnice a lumii, ea a renăscut în plină de forță odată cu progresul în știință și tehnologie care-i șoptesc omului că este unicul stăpân al universului, că este în centrul lui și că are dreptul să facă orice, dirijându-i conceptual orientarea spre antropocentrism. Prin urmare, secularizarea urmărește înlocuirea definitivă a divinului cu umanul, a sacrului cu profanul și a lui Dumnezeu cu omul.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Pr. Lect. Univ. dr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 109

<sup>10</sup> Mitr. Hierotheos Vlachos, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, Editura Egumenița, Galați, 2004, p. 9

<sup>11</sup> În secolul VI î. Hr. Sidhartha Gautama Budha propovăduia același concept. Siddhartha s-a născut probabil în anul 560 î. Hr., ca fiu al rahajului clanului Sakya. Era un prinț indian care căutase calea adevărată a vieții, cel care a fugit de traiul bun, cel care a renunțat la zei, dezvoltând primul concept antropologic logic structurat care este și azi pentru aproximativ 400 milioane de adepți principiu de viață fost în final zeificat. Ateul a devenit zeu! Mesajul lui prevede patru adevăruri fundamentale :

\*Orice viață înseamnă suferință. Totul este suferință: nașterea, boala, bătrânețea, moartea sunt suferințe; despărțirea de orice este suferință.

\*Izvorul suferinței este dorința. În dorință, poftă, sete (tanha), stau determinările reîncarnărilor.

\*Izbăvirea de suferință se obține prin încetarea dorinței. Eliberarea de durere ( dukkha ) constă în abolirea poftelor. Ea echivalează cu Nirvana.

\*Calea izbăvirii de suferință este Calea de mijloc a celor opt brațe: memoria dreaptă, meditația dreaptă, privirea dreaptă, judecata dreaptă, vorbirea dreaptă, purtarea dreaptă, îndeletnicirea dreaptă, faptele drepte. Buddha s-a dovedit un bun psiholog, un învățător practic, dar pentru că nu a găsit răspuns la toate problemele

Prin ea omul renunță la ajutorul lui Dumnezeu, ancorând eforturile umane numai în uman, divinul devenind neglijat, marginalizat, așezat în transcendent, în odihnă, așa cum și mărturisește scrierea lui Moise, că « *Dumnezeu S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut și le-a pus în rânduială* » (Facere 2:3). În extremă, secularizare urmărește moartea religiei în viitor. Dar precum zicea IPS Antonie : « *să lăsăm viitorul să vorbească despre aceasta, dacă va avea ce, religia nu dispare nici nu moare la ordin* »<sup>12</sup>.

Prin urmare mărturisim împotriva tuturor acestor fenomene secularizante că această reducere la tăcere și marginalizare a spiritualității creștine, a dependenței noastre de Dumnezeu, este doar în mintea și-n lucrarea omului, nu-i realitate ontologică, căci ontologic Dumnezeu este viu și nu depinde de om existența, nici lucrarea Lui, ci existența și lucrarea omului depinde de Dumnezeu. Deci secularizarea e o problemă a omului, pe care el a creat-o și care iată că îi crează probleme. Dumnezeu n-are problema aceasta. La Dumnezeu : « *nimic nu este cu neputință* » (Luca 1 : 38).

Secularizarea se muncește să aranjeze o societate fără viață în Hristos, cu o religie antropocentristă, în care se interpretează istoria umanității doar ca pe o realitate pe plan orizontal, pur umană, fără nici o implicație a divinului. Ne exprimăm însă nădejdea că promotorii secularizării contemporane vor reveni din nou la credință. Acest fenomen s-a constatat cu urmașii lui Buddha, care l-au zeificat pe învățătorul lor ateu, demonstrând nevoia de Dumnezeu. Mesajul antropocentrist budist, pentru lume, este mai întâi de toate un mesaj al suferinței. Cele așa-zise patru adevăruri fundamentale arată că viața înseamnă suferință, adică este suferință nașterea, boala, bătrânețea, moartea; sunt suferințe despărțirile de cei dragi; că izvorul suferințelor este dorința. În dorințe, în poftă, în setea de a fi, de a avea stau toate determinările. Oare acest mesaj este singular în istorie ca să fie și important?

N-a scris cu mult mai înainte Moise cum a zis Dumnezeu către Adam și Eva că va înmulți mereu necazurile din pricina păcatelor? (Facere 3: 15-19). Și prin același Moise, oare n-a dat Dumnezeu lumii, cu mult înainte porunca « *să nu dorești !* » (Ieșire 20: 17)?

Dacă la început, buddhismul cultiva încrederea în om și-n valorile umane, făcând abstracție de implicarea zeilor, cu timpul încrederea budismului în om, ca ființă superioară, începe să slăbească, având loc o trecere vizibilă de la învățătura austeră, predicată de Buddha, la o religie caracterizată de o devoțiune și credință

---

vieții, pe care a încercat să le rezolve fără intervenția unor divinități, el s-a folosit de teoria "samsara" care postulează reîncarnarea. Eliberarea "mokşa", din ciclul reîncarnării, se obține, potrivit doctrinei budiste, urmând această cale de mijloc, cu cele opt brațe. A se vedea în: Ștefan Pomian, *Întemeietori de religii*, Editura Umbria, Baia Mare, 1999, pp. 24-33.

<sup>12</sup> Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica în mers. Convorbiri cu presa 1958 – 1995, vol I*, Editura Arhidiecezane, Sibiu, 1999, pp. 104 - 106

intensă într-un mântuitor personal. În această transformare, care a avut loc îndeosebi în cadrul budismului Mahayana, apare ideea unui Bodhisattva (salvator), care prin faptele sale meritorii îi ajută pe oameni să realizeze iluminarea finală și intrarea în Nirvana.<sup>13</sup>

Tot astfel, azi tot mai mult omenirea duce o viață artificială, care nu mai vrea să țină seama de legile lui Dumnezeu, nu-l mai are pe Hristos în centru. Se încearcă înlocuirea hristocentrismului cu antropocentrismul, teandria cu tehnocrația, învățăturile lui Dumnezeu cu cele ale omului. Altfel spus, omenirea încearcă prin toate mijloacele și pe toate căile să devină autonomă, desacralizată.

Se cultivă o nouă ordine politică, economică, administrativă și chiar ecologică a Europei. Se vorbește foarte rar sau chiar de loc de instituirea unei noi ordini moral-spirituale, de o ecologizare spirituală a lumii.

Credem însă că toate demersurile acestea se cuvin însoțite, chiar împletite cu aportul credinței. Credem că fără de Dumnezeu nu vor fi sorți de izbândă. Cuvintele Mântuitorului *“Eu am biruit lumea”* (Ioan 16: 33, care se pot înțelege cu sensul că *fără Mine nu puteți face nimic* au exprimat întotdeauna adevărata stare a lucrurilor.

Credem că toate deziderate, ale omului ca individ și a omenirii ca entitate umană, se pot împlini într-o ordine moral-spirituală, ținând seamă de legile lui Dumnezeu, de implicația Lui în lucrarea de înnoire a omului, o reînnoire ce s-ar face astfel din interior spre exterior și nu invers. Când Mântuitorul a vorbit despre desăvârșirea lumii, L-a dat model pe Dumnezeu Tatăl: *« fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este »* ( Matei 5: 48 ); iar când a vorbit despre bunuri materiale a sfătuit: *« Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea, se vor adăuga vouă »* (Matei 6: 33).

Pe de o parte, în teoria secularismului se opinează că omul nu se poate împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, că Dumnezeu este un Tu îndepărtat. Pe de altă parte, creștinismul de azi se străduiește să revitalizeze sacrul ca și calitate a unei persoane, a unor locuri, a unor obiecte speciale, creștinismul promovează sfințenia în existența umană.

Suportul acestui demers este însuși Hristos care întrupându-se ca om între oameni, s-a umanizat ca să îndumnezeiască omul. Creștinismul a revelat aptitudinea participării omului la realizarea sfințeniei sale personale și a semenilor, respectiv a întregii creații, întrucât a dat posibilitatea tuturor oamenilor să devină sfinți<sup>14</sup>, creștinismul a descoperit și încă descoperă lumii capacitatea omului de a avea în mod conștient parte de infinitul lui Dumnezeu și de a înainta veșnic în acest infinit ca o

---

<sup>13</sup> Rus, Remus, *Concepția despre om în mari religii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 122.

<sup>14</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 2003, p. 269

conștiință infinită, pentru că Fiul lui Dumnezeu, lumina sau conștiința infinită, a luat firea omenească. Astfel, firea omenească a devenit mijloc de manifestare pentru lumina nesfârșită a ipostasului divin al luminii, precum se arată în prologul ioaneic, că « *întru El era viața și viața era lumina oamenilor și lumina aceasta luminează în întunec și întunecul nu o poate cuprinde* » (Ioan 1: 4).<sup>15</sup> De unde și credința Sfântului Apostol Pavel că Dumnezeu face istoria, prin oameni: « *că nu este stăpânire decât numai de la Dumnezeu* » (Romani 13 : 1) și concluzia noastră că pe Dumnezeu nu-L poate scoate nimeni afară din istorie și din creația Sa, și este singurul de năinlocuit, este singurul care rămâne mereu pe primul loc, oriunde, căci este oriunde sau pretutindeni, precum își spune Însuși pe nume « *sunt Cel ce sunt* » (Ieșire 3 : 14 ); « *sunt Alfa și Omega* » (Apocalipsa 1 : 8 ); « *sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă* » (Apocalipsa 1 : 17).

Relația omului cu Dumnezeu are ca specific libertatea de voință. Să luăm patru exemple : unul din rai, al doilea din categoriile căzute ale lumii, al treilea din revelația Cuvântului Ipostatic și cel din urmă din pridvorul Bisericii. Cel dintâi se arată libertatea lui Adam în fața poruncii dumnezeiești « *dint toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci* » (Facere 2 : 16-17) ; al doilea se arată libertatea lui Cain « *a zis Domnul Dumnezeu către Cain : « pentru ce te-ai întristat și pentru ce s-a posomorât fața ta ? când faci bine oare nu-ți este fața senină ? Iar de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască, dar tu biruiește-l ! »* » (Facere 4 : 6-7) ; al treilea exemplu, cel din cuvântul Cuvântului Ipostatic este o chemare : « *Oricine voiește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie* » (Marcu 8 : 34 ) ; iar ultimul exemplu, din pridvorul bisericii este cel a-l dialogului dintre săvârșitorul și primitorul Sfintei Taine a Botezului, din care concludentă este întrebarea : « *te unești cu Hristos?* »

Specificăm însă că participarea omului la relația cu Dumnezeu nu înseamnă numai dialog, ci înseamnă mai ales comuniune, iar această comuniune presupune mai mult decât un dialog, presupune împărtășirea cu iubirea, bunătatea, dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu. Iată contextul, iată modul în care se poate realiza o nouă ordine europeană, se poate zidi noul om, cel european care să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, prin sfințenie, angajând pe drumul către îndumnezeire și pe alți frați, pe frații dobândiți prin efectul intrării în UE, de la care poate lua anumite cadre ale ordinii și ale muncii, ale responsabilității, dar căroră le poate aduce aportul trăirii mistice a credinței, în mod plenar, căci pentru credinciosul ortodox, a trăi înseamnă a fi religios.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Idem, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 81

<sup>16</sup> Eliade Mircea o zicea astfel despre om în general. Azi însă această expresie definește pe creștinul ortodox. A se vedea în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, vol. I. p. VIII.

Se poate sta împotriva secularizării cu o viață creștină trăită plenar în Hristos și cu Hristos, după chipul aratat de Sfântul Pavel către efeseni : « *dezbrăcați de viețuirea de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftete amăgitoare, înnoiți în duhul minții, îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului, lepădând minciuna, grăind adevărul fiecare cu aproapele său, căci unul altuia suntem mădulare, următori ai lui Dumnezeu ca niște fii iubiți ceumblă întru iubire, ca fii ai luminii* » (Efeseni 4 : 22 – 32).

Acesta este chipul vieții în Hristos, despre care Sfântul Nicolae Cabasila spune că « *începe și se dezvoltă cât timp trăim pe pământ, însă desăvârșirea ei se atinge abia când vom fi ajuns la ziua aceea, căci viața de aici, trebuie să-ți fie atelierul tuturor celor viitoare* ». <sup>17</sup>

Viața în Hristos este adevărata spiritualitate a Bisericii, cum o definea părintele Ilie, azi octogenar, o « *viața creștină îndumnezeită* » <sup>18</sup> viața care se realizează în cadrul Bisericii prin care se revarsă în lume darul și darurile dumnezeiești, pe care-ntr-un cuvânt le numim har.

Viața creștinului ortodox are ca scop desăvârșirea, în și cu Hristos, adică, cultivarea valorilor morale într-o continuă deschidere, ca aceea a unui ogor bine întocmit, către primirea seminței dumnezeiești singura care asigură o cultură de tip elită.

Aceste valori cultivate, împreună cu Dumnezeu Cel întreit, rodesc în câmpul « *semenilor, de aproape și de departe, care se bucură de ele și le recunosc ca depline* <sup>19</sup> și le fac merinde pentru veșnicie » (Matei 25 : 31-46). De aceea, fiecare creștin în parte, poate avea conștiința că aceste valori îi aparțin, dar ele îi aparțin numai în măsura în care este vrednic de a le primi și a se bucura de ele, numai în măsura în care este vrednic a le împărtăși în același timp și semenilor săi. Dacă ele rămân doar valori strict personale, neîmpărtășite celorlalți, viața lui nu-i o viață creștină autentică, precum mărturisirea adesea, pe când era între noi PF. Teoctist zicând că: « *bucuria creștinului pe drumul desăvârșirii stă în capacitatea de a împărtăși aceste valori, ca daruri ale lui Dumnezeu și astfel să le înmulțească spre progresul spiritual și material al semenilor săi* ». <sup>20</sup>

Toate acestea, valorile materiale și spirituale și posibilitățile realizărilor lor sunt daruri date de Dumnezeu omului, nu doar spre păstrare, ci spre bună chivernisire și progres continuu, întrucât: « *darurile și chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua*

---

<sup>17</sup> Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 2001, pp. 21 și u.

<sup>18</sup> Pr.prof. dr. Ilie Moldovan, *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*, în rev. Studii Teologice, nr. 1 – 2, 1985, p. 135

<sup>19</sup> I.P.S. Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine, partea I*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1980, p. 123

<sup>20</sup> Ibidem, p. 124

*înapoi*» (Romani 11 : 29), de către alt om, ele rămân celui date, iar acesta are datoria de a le face dinamice (Matei 18 : 23-35).

Aici se arată darul suprem dat de Dumnezeu omului, cel al creării de valori, omul fiind singura creatură a lui Dumnezeu nu numai purtătoare de valori dumnezeiești, ci angajată în lucrare creatoare, de unde Părintele Radu vede că țința omului nu este doar iertarea, ci *creșterea în Hristos, depășind dimensiunea pământească, și năzuind spre cea eshatologică. Făptura umană, ca ființă spirituală, trăiește în timp și spațiu, dar nu numai pentru acest veac, ci și pentru cel viitor, adică pentru comuniunea veșnică și plenară cu Dumnezeu.*<sup>21</sup>

Prin urmare, ontologic viața pământească a creștinului este inseparabil trăire biologică și trăire spirituală, specifică numai lui, omului, ca ființă spirituală personală, în trup, înzestrată cu rațiune, simțire și voință liberă, purtătoare și creatoare de valori spirituale și materiale, pe care trebuie să le împărtășească și semenilor săi, ca împreună să se bucure și bucuria lor să fie deplină.

Viața fiecărui credincios are sens și valoare numai în măsura în care ea este și o preocupare pentru propria lui mântuire și o dobândire a ei în deplină comuniune prin iubire cu Hristos și în calitate de mădular al Bisericii, prin har, credință și fapte bune. De aceea, mântuirea trebuie înțeleasă, pe de o parte, ca o eliberare din robia păcatului și a morții, iar pe cealaltă parte, ca o împreună viețuire cu și în Hristos, prin lucrarea Sfântului Duh în om, mântuirea fiind *problema cea mai importantă și vitală care confruntă creștinismul tuturor timpurilor*<sup>22</sup>, implicit cel de azi.

Această împreună viețuire cu Hristos, în comuniunea iubirii de Dumnezeu și de oameni, se concretizează în viața creștină autentică prin fapte bune, ca roade ale credinței (Iacob capitolul 2), ale iubirii și expresie de împlinire a voii lui Dumnezeu, dovadă a îndreptării ca mântuire subiectivă și a îndreptării în *direcția binelui*.<sup>23</sup>

Interiorul ființei umane este determinant. Din cadrul acesta izvorește pornirea către virtute, despre acest interior a zis Domnul că este locul în care începe și împărăția lui Dumnezeu, că zice: *«împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru»* (Luca 17 : 21).

Faptele bune, săvârșite consecvent de către fiecare creștin, sunt fapte izvorâte din interiorul omului, din pridvorul Împărăției lui Dumnezeu. De aceea ele devin virtuți și de aceea în spiritualitatea ortodoxă, un rol deosebit îl are inima curată și smerită pentru care și psalmistul se ruga lui Dumnezeu (Psalmul 50 : 11).

Astfel de realizări nu se pot arăta individual, ca realizări egoiste, izolate de semenii, ci se arată ca împreună lucrare a Trupului tainic al Mântuitorului, a Bisericii

---

<sup>21</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Radu, *Trăirea creștină*, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, nr. 4, Editura Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1987, p. 30

<sup>22</sup> Idem, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Hristos*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2, 1988, p. 28

<sup>23</sup> Idem, *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1986, p. 502

și prin mijloacele pe care, în aceasta, Dumnezeu le-a așezat, în Biserică, ca de exemplu, Sfintele Taine.

În urmă cu un an am participat la o conferință internațională în țara vecină. Am constatat că există o aspirație universală spre bine, spre împăcare unde este de împăcat, spre mai multă dreptate socială între oameni ca indivizi, între popoare, între națiunile sărace și bogate, că toți doresc ca dezvoltarea umană să fie și globală. Am constatat că există ceva comun și universal în toți oamenii și dornic de lucrare în fiecare om. Acel comun și universal, comunică mesajul că toți oamenii din lume trebuie să se bucure de viață și de frumusețile ei în contextul social în care trăiesc.

Creștinii din toată lumea își urmăresc realizarea scopului vieții într-un anumit context social și cultural-spiritual, marcat de un mare număr de mutații în toate domeniile de activitate, ceea ce constituie un apel la recunoașterea unei norme morale universale. Ei nu se pot izola de comunitatea în care trăiesc și își desfășoară activitatea, dar nici nu pot face abstracție de semenii lor, de apropape sau departe, față de care trebuie să-și concretizeze faptele cele bune în perspectivă eshatologică.

Prin urmare, spiritualitatea creștină înseamnă viața de comuniune a omului cu Hristos și în Hristos; înseamnă conștiința prezenței și lucrării Lui prin noi. Când eram elev seminarist, părintele Sorin Cosma, azi profesor universitar la Timișoara ne îndemna să ne cultivăm această conștiință prin întrebarea simplă, dar care trebuie mereu repetată : *ce ar face Hristos de ar fi în locul tău ? Fă și tu asemenea!*

Creștinul înduhovnicit, aparține lui Hristos cu toată ființa sa, și cultivă apartenența semenilor săi față de Hristos, după modelul Sfântului Pavel care îndeamnă: *«Fiți mie următori, precum eu lui Hristos»* (1 Corinteni 4 : 16), ori această apartenență plină de Duhul Sfânt, care vine din comuniunea cu Hristos, îl face pe creștin disponibil pentru slujirea semenului său, cu care Mântuitorul însuși se identifică.

Spiritualitatea ortodoxă are ca țintă exprimată în teologia Părintelui Stăniloae *«desăvârșirea celui ce crede în Hristos, prin participarea lui la viața divino-umană, prin unirea după har cu Hristos și întipărirea tot mai deplină de chipul omenității Mântuitorului Hristos, plină de Duhul Sfânt în el»*<sup>24</sup> și e o țintă într-o continuă mișcare spre idealul suprem, încadrată în tradiția patristică, după cum, lăsându-l la vorbă, ne spune Sfântul Maxim relievând mișcarea creației zidite de Dumnezeu și necesitatea fiecărui om de a participa la această mișcare, dacă vrea să ajungă la desăvârșirea reprezentată prin unirea tainică cu Dumnezeu, deoarece *«tot ce se mișcă, se mișcă desigur dintr-o cauză, și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut desigur ca origine a existenței cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă a mișcării, aceiași pentru care se mișcă și spre care se*

---

<sup>24</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă pentru Institutele Teologice*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1981, p. 5



*grăbește. Dar tot ce este și se mișcă pentru o cauză, este desigur și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este desigur ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar».<sup>25</sup> iar mișcarea, continuă Părintele Stăniloae, comentând aceste vorbe subliniază «este menită în general, să ridice pe om la un nivel de mai mare bunătate și la desăvârșire».<sup>26</sup>*

Orice mișcare din univers, are o țintă, iar omul are misiunea de a participa la crearea armoniei, a civilizației iubirii din univers, prin urmare spiritualitatea creștină impune această participare ca pe o condiție *sine qua non*, pentru a ajunge la starea de desăvârșire. În acest context Părintele Stăniloae insistă pe ideea că «fiecare persoană este responsabilă de desfășurarea întregului univers fizic și spiritual. Cel mai mic gest al nostru pune lumea în vibrație și îi modifică starea. Deci, niciodată acțiunea noastră nu se înfăptuiește într-un cerc absolut închis. Dar această desfășurare nu se face la întâmplare și nu este fără țintă ».<sup>27</sup>

Spiritualitatea creștină ortodoxă nu cultivă un indiferentism față de viață, o retragere din desfășurarea ei, un eshatologism prematur, spiritualitatea creștină ortodoxă cultivă viața, iar retragerea din lume nu se face împotriva lumii, ci pentru un plus de bine al lumii, idee ce stă în pânza vremii ca un fir roșu ce străbate veacurile de la Sfântul Antonie cel Mare și până azi.

Drumul spre desăvârșirea creștină nu exclude nici o activitate, dar cere ca prin fiecare să se urmărească și dobândirea virtuților. Fiecare om, prin munca pe care o desfășoară, contribuie la înfrumusețarea creației, la binele și fericirea ei, dacă o face cu acest scop, iar această lucrare înseamnă o colaborare și o participare intensă a fiecăruia la formarea lui ca om, la umanizarea lui și a semenilor săi, la desăvârșirea întregii creații, care este și ultima țintă. Cu atât mai mult drumul spre desăvârșire poate trece prin mănăstiri.

Cea mai înaltă și mai importantă dintre virtuți pentru care se luptă omul duhovnicesc este evident iubirea. În iubire este și cunoaștere, este și trăire, este de toate și pentru toți, iar iubirea de Dumnezeu nu poate fi despărțită sub nici o formă de cea de semenii, așa precum spune Hristos în Evanghelia Sa, deoarece ea vine din izvorul iubirii, care este Dumnezeu (1 Ioan 4 : 6-12).

---

<sup>25</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B., nr. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1983, pp. 227 - 228

<sup>26</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 2002, p. 30

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 31 - 32

Spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristologic, pnevmatic și eclesial, ceea ce o deosebește de oricare alt fel de spiritualitate.

Urcușul creștinilor spre Dumnezeu are normă și cale pe Iisus Hristos după propria Sa mărturisire: « *Eu sunt Calea* » (Ioan 14 : 6 ). Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu pășind pe altă cale, decât cea a lui Hristos. Doar cu El în unire se poate ajunge la țința existenței omenești : preamărirea lui Dumnezeu și al statura bărbatului desăvârșit, statură la care a ajuns omul în Hristos.

Creștinismul, Biserica creștină are deplina convingere, că orice altă unire cu Dumnezeu, deci aceea care nu se reliefează prin și în Hristos, este o iluzie, deoarece « *Iisus Hristos este singurul Mijlocitor pe care L-a dat Dumnezeu oamenilor ca scară către Sine* »<sup>28</sup>, că: « *Unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus* » (1 Timotei 2 : 5); și singurul Mântuitor al lumii (Ioan 4 : 42); prin care Dumnezeu « *a binevoit să le împace toate cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace printr-Însul, prin sângele Crucii Lui* » (Coloseni 1 : 20); prin El « *avem și unii și alții apropiere către Tatăl* » (Efesen 2 : 18).

Iisus Hristos este puntea întinsă de Dumnezeu de la El până pe tărâmul umanității, punte ce întrunește în Sine cele două firi, cea divină și cea umană. Hristos este însoțitorul nostru pe calea nevoițelor, fără Hristos se iese din această cale, care este El. Spiritualitatea ortodoxă, are și un caracter pnevmatic-eclesial, deoarece « *acolo unde este Iisus Hristos prin Taine, acolo este și Biserica plină de Duhul Sfânt, de Duhul comuniunii în El sau numai Biserica împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor* ».<sup>29</sup>

Viața pământească a Mântuitorului este și are în acest sens o permanentă actualitate. El este mereu contemporanul oamenilor din toate timpurile și din toate locurile, și mai mult, este părtaș intim la întreaga cale a vieții umane și a vieții individului ce o personalizează, întipărindu-se spiritual în fiecare om.

Spiritualitatea creștină ortodoxă Îl face contemporan pe Hristos. Tatăl n-a plecat cerurile doar pentru generația contemporană ucenicilor Fiului Său întrupat, ci le-a plecat pentru toți oamenii dintotdeauna și de pretutindeni cu care Cuvântul ipostatic întrupat este contemporan, cum, într-o expresie deplină Sfântul Apostol Pavel cuprinde revelațional : « *Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același* » (Evrei 13 : 8). Așa se fac înțelese cuvintele: « *nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim* » (Faptele Apostolilor 4 : 12), așa se face actuală învățătura Sa și devine cale a adevăratei viețuiri în lume, așa poate deveni civilizația de azi o civilizație a iubirii de Dumnezeu și de semenii, a iertării reciproce și a armoniei, a dreaptii aprecieri a binelui și frumosului, în care Iisus este conștientizat contemporanul nostru.

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 51

<sup>29</sup> Ibidem, p. 59

## BIBLIOGRAFIE

1. **Biblia sau Sfânta Scriptură**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988 ;
2. **Arăpașu, Patriarh Teoctist**, *Pe treptele slujirii creștine, partea I*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1980 ;
3. **Himcinschi, Mihai**, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006 ;
4. **Moldovan, Ilie** *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*, în Studii Teologice, nr. 1 – 2, 1985 ;
5. **Plămădeală, Mitropolit Antonie**, *Biserica în mers. Convorbiri cu presa 1958 – 1995, vol I*, Sibiu, 1999 ;
6. **Pomian, Ștefan**, *Întemeietori de religii*, Editura Umbria, Baia Mare, 1999.
7. **Radu, Dumitru**, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Hristos*, în rev. Ort. nr. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988 ;
8. Idem, *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986 ;
9. Idem, *Trăirea creștină*, în Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic, nr. 4, Editura Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1987 ;
10. **Rus, Remus**, *Concepția despre om în mari religii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.
11. **Sfântul Macarie Egipteanul**, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, P. S. B., nr. 34, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, traducerea Constantin Cornițescu;
12. **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Ambigua*, Colecția P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, traducerea Dumitru Stăniloae ;
13. **Sfântul Nicolae Cabasila**, *Despre viața în Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001 ;
14. **Sfântul Vasile cel Mare**, *Scrieri Partea Întâi. Omilii la Hexaemeron*, P.S.B., nr. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, traducerea Dumitru Fecioru;
15. **Stăniloae, Dumitru**, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002 ;
16. Idem, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, editura Deisis, Sibiu, 2003;
17. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;
18. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003 ;
19. Idem, *Teologia Morală Ortodoxă pentru Institutele Teologice, vol. III*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981 ;
20. **Vlachos, Mitropolit Hierotheos**, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, Editura Egumenița, Galați, 2004, traducerea Tatiana Petrache.



## IMNELE LITURGICE ALE BISERICII ORTODOXE – MIJLOC DE PROPOVĂDUIRE AL DREPTEI CREDINȚE

Asist. univ. drd. Valerian MARIAN  
Catedra de Teologie Ortodoxă și  
Asistență Socială,  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

The present study, “*The liturgical hymns of the Orthodox Church – means of preaching the right faith*”, has as its purpose the presentation of the very significant role of **the hymns in the liturgical** life of the Church, in the preaching of the right faith and the protection of **the Orthodoxy against** any misinterpretation.

We initiated this theological project because the **Christian hymnology** is endowed, apart from its poetical value, with a dogmatic content and a profound theological meaning that are reinforced by a powerful capacity to project beliefs and emotions with great impact upon the human soul.

The etymology of the word “*hymn*” needed to be illustrated before speaking about the confession of the right faith through the **liturgical hymns**, as well as the fact that **the Orthodox cult** is as a rich depository of doctrine and a living catechesis, accessible to everyone. The study also includes a section presenting the historical evolution of the liturgical hymns and their usage in **the cult** in the first Christian centuries.

### 1. Noțiunea de imn

În accepțiunea generală a limbajului liturgic sub numele de *imn* înțelegem orice compoziție poetică cântată în adunările creștine.<sup>2</sup>

Termenul „*imn*” derivă de la grecescul ὕμνος, οὐ (ὁ) = cântare de laudă, imn.<sup>3</sup> Astfel, *imnul liturgic* este poezia religioasă de laudă și slăvire a lui Dumnezeu și a sfinților, care se cântă în timpul săvârșirii slujbelor în cadrul cultului bisericesc.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Valerian MARIAN, asistent universitar drd. în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, titular pe disciplina *Catehetică și Omiletică*, domiciliat în Seini, Str. Băii, Nr. 200, Jud. Maramures, tel. 0745.056298, E-mail: [marianvalerian@yahoo.com](mailto:marianvalerian@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

<sup>2</sup> Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, pag. 8.

<sup>3</sup> *Manual de Limbi Clasice*, pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, pag. 229.

<sup>4</sup> Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, pag. 214.

Frumusețea și profunzimea imnelor liturgice sunt roadele unei adânci experiențe religioase lăuntrice oglindite în lumina adevărilor de credință creștine. În imnele Bisericii „se răsfărânge simțirea și cugetarea creștină, adânc pătrunse de misterul mântuirii noastre”.<sup>5</sup>

Imnele liturgice sunt parte componentă a Sfintei Tradiții, numărându-se între cele opt izvoare ale Tradiției statornice deoarece „cuprind în ele o mulțime de învățături de interes dogmatic cu vechimea uneori de la Sfinții Apostoli”.<sup>6</sup>

## 2. Imnele liturgice – parte integrantă a cultului Bisericii Ortodoxe

Înainte de a ne ocupa de imnele liturgice ca mijloc de propovăduire a Cuvântului trebuie să precizăm că, de fapt, întreg cultul<sup>7</sup> Ortodox este un bogat tezaur de doctrină și o cateheză vie, pe înțelesul tuturor.<sup>8</sup> Experiența eclesială a credinței este de fapt ritmul liturgic al vieții Bisericii. În ortodoxie dogma exprimă experiența Bisericii, nu simple principii teoretice, iar experiența ortodoxă trimite la Biserică, la cultul divin, la Sfintele Taine.<sup>9</sup>

*Cultul Ortodox* este totalitatea manifestărilor interne și externe prin care omul preamărește pe Dumnezeu, primind binecuvântarea lui Dumnezeu. El este „evenimentul întâlnirii dintre Dumnezeu și credincioși, al intercomuniunii de viață, evenimentul taboric al transfigurării omenescului în ceea ce este dumnezeiesc prin rugăciuni, Sfintele Taine și trăirea personală”.<sup>10</sup>

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 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 rânduielele sfintelor slujbe sunt și un mijloc de propovăduire al Cuvântului lui Dumnezeu.

---

<sup>5</sup> Mircea Oros, *Valoarea și semnificația teologică a imnelor liturgice din Triod*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, pag. 9.

<sup>6</sup> N. Chițescu, Isidor Todoran, I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele Teologice, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958, pag. 184-187.

<sup>7</sup> Termenul „cult” derivă de la latinescul *colo-colere-cultum* = a cultiva, a respecta, a adora. Prin *cult* înțelegem, în general, orice formă sau act religios al cărui scop este stabilirea unei legături între om și divinitate., Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, pag. 122-123.

<sup>8</sup> Ene Braniște, *Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul II, nr. 7-8, Septembrie-Octombrie, 1949, pag. 591.

<sup>9</sup> Karl Cristian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale – înnoirea teologiei Ortodoxe contemporane*, trad. rom. de prof. dr. Ioan Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1999, pag. 49.

<sup>10</sup> Nicolae C. Buzescu, *Sfințenia ilustrată prin sfinți, în imnologia Mineelor*, în „*Ortodoxia*” – revista Patriarhiei Române, anul XXXII, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1980, pag. 84.

Cultul Bisericii noastre Ortodoxe nu este doar un ansamblu de acte liturgice, ci el exprimă în modul cel mai intuitiv doctrina teologică a Bisericii. De fapt în Biserica primară a existat 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)*.<sup>11</sup> Astfel, mărturia liturgică devine mărturie dogmatică și mărturia dogmatică devine mărturie liturgică. În acest sens spunem că Teologia Dogmatică este exprimată liturgic, iar Teologia Liturgică exprimă de fapt, prin prezența Sfântului Duh, dogma în desfășurarea ei.<sup>12</sup>

Expresia cea mai înaltă a cultului Bisericii noastre Ortodoxe, este Sfânta Liturghie.<sup>13</sup> Aceasta 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 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.<sup>16</sup>

Însăși numele de *Liturghie* are un înțeles semnificativ, provenind din termenii grecești: *λαος* = popor<sup>17</sup> și *εργον* = lucru, operă, slujire,<sup>18</sup> ceea ce înseamnă, în sens larg *slujire a poporului*, iar în sens religios: *slujire a celor sfinte*.

---

<sup>11</sup> Alexandre Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. rom. de ierom. Vasile Bârză, București, Editura Sofia, 2002, pag. 23.

<sup>12</sup> Lucian Farcașiu, *Caracterul epifanic al cultului divin. Afirmarea unei teologii a prezenței*, în „Teologia” – revista Facultății de Teologie Ortodoxă Arad, nr.1, 2002, pag. 42.

<sup>13</sup> „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”, Ilie Cleopa, *Călăuză în credința ortodoxă*, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 1991, pag. 148.

<sup>14</sup> Ene Braniște, *Liturgica specială*, manual pentru Institutelor Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, pag. 163.

<sup>15</sup> Lucian Farcașiu, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei veșnice*, în „Teologia” – revista Facultății de Teologie Ortodoxă Arad, nr.3-4, 2002, pag. 104.

<sup>16</sup> Petre Vintilescu, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în „Studii Teologice” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul II, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1949, pag. 22.

<sup>17</sup> *Manual de Limbi Clasice*, pag. 213.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 205.

Dimensiunea catehetică a Sfintei Liturghii reiese, mai ales, din prima parte a acesteia, 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.<sup>19</sup> În special lecturile biblice și predica sunt elementele principale prin care Sfânta Liturghie își îndeplinește misiunea sa *învățătoarească*. Liturghia este „*un minunat catehism popular*”,<sup>20</sup> dar, în special, Liturghia catehumenilor este „*o cateheză, o învățătură*”.<sup>21</sup> Ea este, de fapt, o dogmatică ortodoxă cântată de credincioși în fiecare duminică și sărbătoare. Însăși structura Sfintei Liturghii, presupune și solicită prezența și participarea activă a credincioșilor din biserică la săvârșirea ei. De altfel, scopul ultim al Sfintei Liturghii este unitatea tuturor credincioșilor Bisericii, în Hristos.<sup>22</sup>

Dialogul dintre preot și popor a fost conceput tocmai în vederea participării efective a credincioșilor la desfășurarea slujirii liturgice deoarece credincioșii laici sau mireni sunt cei care, alături de cler, alcătuiesc împreună Biserica.<sup>23</sup> Biserica ortodoxă, este Biserica comuniunii în rugăciune, Biserica în care credincioșii participă activ la sfintele slujbe, alături de preoți, prin replici simbolice.<sup>24</sup> Răspunsul poporului la cererile ecteniilor este: „*Doamne miluiește*”,<sup>25</sup> 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

<sup>19</sup> Valerian Marian, *Dimensiunea catehetică a Liturghiei celor chemați*, în „*Ortodoxia maramureșeană*”, revista Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență socială – Baia Mare, anul XII, nr. 12, 2007, pag. 309.

<sup>20</sup> Ene Braniște, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a buneii înțelegeri între oameni*, în „*Studii Teologice*”, – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul V, nr. 9-10, Noiembrie-Decembrie, 1953, pag. 629.

<sup>21</sup> Constantin Galeriu, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în „*Ortodoxia*”, – revista Patriarhiei Române, anul XXXIII, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1981, pag. 33.

<sup>22</sup> Lucian Farcașiu, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei veșnice*, în „*Teologia*” – revista Facultății de Teologie Ortodoxă Arad, nr.3-4, 2002, pag. 97.

<sup>23</sup> „*Credincioșii laici sunt factori activi ai cultului, iar nu simpli beneficiari ai efectelor acestuia. Ei nu profită adică numai de harul sfinților care li se împărtășește îndeosebi prin Sfintele Taine și prin ierurgiile săvârșite de membrii clerului, ci, prin însăși calitatea lor de creștini, au și dreptul și datoria de a participa activ la viața liturgică a Bisericii în general...*”, Ene Braniște, *Liturgica generală*, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, pag. 111.

<sup>24</sup> „*Față de disciplina ritualisticii apusene, Liturghia ortodoxă pare un tablou vibrant într-o permanentă agitație umană. Bisericele ortodoxe au o Liturghie fremătătoare, iar nu una statică, cerebrală. Slujbele religioase la răsăriteni sunt încărcate de gesturi și murmure colective, ea fiind imaginea însuflețirii dumnezeiești*”, Alexandru Horia, *Vorbirea în șoaptă*, București, Editura Anastasia, 1995, pag. 105.

<sup>25</sup> „*...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, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, traducere de prof. dr. Ene Braniște și prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992, pag. 46-47.



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.<sup>26</sup>

Astfel, în viața creștinului ortodox, participarea activă la cult joacă un rol primordial și esențial, deoarece „nici dogma sau doctrina, nici disciplina sau organizația bisericească, nici morala sau activitatea practică nu angajează atât de mult preocupările și interesul creștinului ortodox ca îndeplinirea și frecventarea formelor de cult”.<sup>27</sup>

### 3. Folosirea imnelor în cultul primelor secole creștine

Cântarea imnelor liturgice a fost practică întotdeauna în creștinism<sup>28</sup>, iar Sfinții Părinți, conștientizând rolul important al acesteia în desfășurarea vieții liturgice a Bisericii, au contribuit la dezvoltarea ei, concomitent cu organizarea vieții bisericești, dându-i un rol esențial în cadrul slujbelor.

Atât Sfânta Scriptură cât și Sfânta Tradiție mărturisesc limpede că, mai ales în primele veacuri ale creștinismului, Biserica cultiva cântarea de imne, obicei preluat din sinagoga iudaică.<sup>29</sup> Mântuitorul a cântat împreună cu ucenicii Săi psalmi din Vechiul Testament: „Și după ce au cântat laude, au ieșit la Muntele Măslinilor” (Matei 26, 30). De asemenea, Sfinții Apostoli se adunau în sinagogă propovăduind noua învățătură a Mântuitorului Iisus Hristos și cântând împreună cu mulțimea credincioșilor (Faptele Apostolilor 13,5). La începutul secolului al IV-lea, istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea ne dă mărturie clare despre cântarea de „imne și psalmi lui Dumnezeu” în cadrul întregii Biserici creștine.<sup>30</sup>

În cadrul Bisericii primare erau folosite imne precum cel al Sfintei Fecioare Maria: „Mărește suflute al meu pe Domnul...”; al dreptului Simion: „Acum slobozește

---

<sup>26</sup> Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. de Victor Manolache, București, Editura Bizantină, 2005, pag. 58.

<sup>27</sup> Em. Braniște, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în „*Studii Teologice*”, – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul III, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1951, pag. 6.

<sup>28</sup> N. Lungu, *Cântarea în comun a poporului în Biserică*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul III, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1951, pag. 26.

<sup>29</sup> Stelian Ionașcu, *Cântarea din cultul Bisericii Ortodoxe Române. Sintaxă; Formă și stil; Unitate în diversitate*, în „*Almanah bisericesc*”, Episcopia Giurgului, 2007, pag. 250.

<sup>30</sup> În acest sens, Eusebiu de Cezareea ne spune: „Îndemnul de a cânta psalmi în numele Domnului e observat pretutindeni... nu numai la greci, ci și la barbari... în toată Biserica, poporul lui Hristos, recrutat din toate neamurile, cântă cu glas imne și psalmi unui Dumnezeu, vestit de prooroci, încât glasurile celor ce psalmodiază se aud până afară”, Alexie A. Buzera, *Cântarea în comun, mijloc de susținere și apărare a dreptei credințe*, în „*Biserica Ortodoxă Română*” – Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, anul CVIII, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1990, pag. 100-101.

pe robul tău, Stăpâne...”; precum și imnul lui Zaharia: „*Bine este cuvântat Domnul Dumnezeul lui Israil...*”, compuse sub inspirație divină.<sup>31</sup>

De fapt, primele imne sau cântări religioase care au intrat în cultul creștin au fost psalmii biblici, fiind moșteniți din cultul iudaic.<sup>32</sup> Au fost folosiți pentru că aduceau laude lui Dumnezeu, dar și pentru conținutul lor mesianic. Cântarea psalmilor la serviciile divine alterna cu lecturi biblice, cu ectenii și cu diverse rugăciuni, după cum precizează și Canonul 17 al Sinodului local de la Laodiceea.<sup>33</sup>

Astăzi Psalmii cântați, în întregime la serviciul divin sunt relativ puțini; amintim aici Psalmul 1 („*Fericit bărbatul...*”) și Psalmii 140 și 141 („*Doamne, strigat-am către Tine...*”) din rânduiala Vecerniei sau Psalmul 136 („*La râul Vavilonului...*”), cântat ca Polieleu la Utrenie, în perioada Triodului.<sup>34</sup> Tot din Psalmi au rămas până azi o serie de fragmente care se cântă ca stihuri; de exemplu: „*Binecuvântat ești, Doamne, învață-mă îndreptările Tale...*” (Psalmul 118, 12), care se cântă la Binecuvântările învierii din rânduiala Utreniei duminicilor, sau: „*Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul...*” (Psalmul 102, 1), care se cântă ca antifon la începutul Liturghiei. De asemenea versete izolate din psalmi sunt și acele cântări scurte, numite *Prochimene*<sup>35</sup>, care se cântă înainte de citirea Paremiilor de la Vecernie, înainte de citirea Evangheliei (la Utrenie) sau înainte de citirea Apostolului (la Liturghie, ori la alte slujbe).

Pe lângă Psalmi, în cultul creștin, se folosesc și o serie de alte imne sau cântări biblice.<sup>36</sup> Astfel, dintre cele luate din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament menționăm:

a. Cântarea de mulțumire a lui Moise și a surorii sale Miriam după trecerea poporului Israel prin Marea Roșie: „*Să cântăm Domnului căci cu slavă S-a preaslăvit...*” (Ieșire 15, 1-18);<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Petre Vintilescu, *Despre poezia inmografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, pag. 8.

<sup>32</sup> Ene Braniște, *Liturgica generală*, pag. 706.

<sup>33</sup> „*Nu se cuvine a se împreuna cântarea psalmilor în adunările slujbelor dumnezeiești, ci în intervalul de după fiecare psalm să se facă citire*” (Canonul 17 al Sinodului local de la Laodiceea). Această precizare s-a făcut în scop practic, didactic și pentru a nu obosi pe credincioși. În acest scop s-a făcut împărțirea Psaltirii pe mai multe catisme., Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, București, Editura Romcart, 1991, pag. 207.

<sup>34</sup> Ene Braniște, *Liturgica generală*, pag. 709.

<sup>35</sup> Denumirea derivă de la grecescul *τροκειμενος* care înseamnă: *așezat înainte*. Sfântul Gherman I al Constantinopolului ne spune că: „*Prochimenul simbolizează descoperirea Sfintelor Taine făcută de profeți și prevestirea împărăției duhovnicești a lui Hristos pe pământ*”, Stefanos Anagnostopoulos, *op.cit.*, pag. 136.

<sup>36</sup> Cântările biblice se întrebunțează la serviciile religioase pentru că se referă la momente esențiale din istoria religiei și la adevăruri de cuprins dogmatic., Nicolae Neaga, *Poezia Vechiului Testament*, în „*Mitropolia Ardealului*” – revista oficială a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei, anul V, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1960, pag. 188.

b. Cântarea lui Moise: „*Ia aminte cerule și voi grăi! Ascultă pământule cuvintele gurii mele!...*” (Deut. 32, 1-14);<sup>38</sup>

c. Cântarea de mulțumire a Sfintei Ana, mama lui Samuil: „*Bucura-tu-s-a inima mea întru Domnul, înălțată a fost fruntea mea de Domnul Dumnezeu meu...*” (I Regi 2, 1-12);<sup>39</sup>

d. Cântarea prorocului Avacum: „*Doamne, auzit-am de fama Ta și m-am temut de punerile Tale la cale, Dumnezeule! Fă să trăiască, în cursul anilor, lucrarea Ta și, în trecerea vremii, fă-o să fie cunoscută!...*” (Avacum 3, 1-13);

e. Cântarea celor trei tineri aruncați în cuptorul de foc: „*Bindecuvântat ești Doamne, Dumnezeul părinților noștri, și lăudat și preamărit este numele Tău în veci...*” (Cântarea celor trei tineri, 1, 1-67).

În Sfânta Scriptură a Noului Testament ni se relatează faptul că la Nașterea Mântuitorului, îngerii cântau în cor: „*Și deodată s-a văzut împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire*” (Luca 2, 13-14).

Însuși Mântuitorul Iisus Hristos a cântat imne de laudă alături de ucenicii Săi: „*Și după ce au cântat laude, au ieșit la Muntele Măslinilor*” (Matei 26, 30 și Marcu 14, 26).

Sfinții Apostoli, ca urmași ai învățaturii Mântuitorului, au înălțat imne de laudă lui Dumnezeu. De exemplu Sfântul Apostol Pavel și ucenicul său Sila: „*se rugau și cântau cântări de laudă lui Dumnezeu*” (Faptele Apostolilor 16, 25). Tot Sfântul Apostol Pavel, îndeamnă pe efeseni și coloseni să mulțumească lui Dumnezeu nu numai „*în psalmi și laude*” (Efeseni 5, 19 și Coloseni 3, 16),<sup>40</sup> ci și în „*cântări duhovnicești*”.<sup>41</sup> La fel și Sfântul Apostol Iacob, îi îndeamnă pe cei cărora le scrie: „*Este cineva dintre voi în supărare? Să se roage! Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi!*” (Iacob 5,13).

---

<sup>37</sup> Pr. prof. Nicolae Neaga precizează că Moise înalță aici un imn de slavă lui Dumnezeu, cel biruitor. Cântarea constă din trei strofe: 1. Ieșire 15, 1-5; 2. Ieșire 15, 6-10; 3. Ieșire 15, 11-18, ea fiind de fapt un fel de antifon. Cânta mai întâi corul bărbaților, condus de Moise, apoi răspundeau femeile conduse de Miriam; *ibidem*, pag. 185.

<sup>38</sup> În această cântare, se expun marile probleme ale vieții: raportul dintre Dumnezeu și om, virtute și păcat, faptă și răsplată, moarte și viață, război și pace., Nicolae Neaga, *Cântările biblice – un mesaj de viață și de pace*, în „*Mitropolia Ardealului*” – revista oficială a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei, anul XXIX, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1984, pag. 168.

<sup>39</sup> Cântarea Anei este o rugăciune de mulțumire și de preamărire a lui Dumnezeu și ar putea fi intitulată: „*Elogiul vieții*” deoarece este o izbucnire a glasului de bucurie că s-a învrednicit să dobândească un prunc și să devină mamă; *ibidem*, pag. 169.

<sup>40</sup> „*Psalmii și laudele*” despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel, în aceste două texte sunt, de fapt, imne de origine scripturistică.

<sup>41</sup> Aceste „*cântări duhovnicești*” despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel nu sunt altceva decât „*creații izvorâte din însuflețirea religioasă a primilor creștini*”, Dumitru Belu, *Imnele liturgice ca izvor omiletic*, în „*Mitropolia Ardealului*” – revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului și a Episcopiei Clujului și Oradiei, anul V, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1960, pag. 254.

Din Noul Testament se folosesc în cadrul cultului imne precum:

a. Cântarea de mulțumire și proorocie a lui Zaharia: „*Binecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului Său...*” (Luca 1, 67-79);

b. Cântarea Sfintei Fecioare Maria: „*Mărește sufletul meu pe Domnul. Și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu, că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile*” (Luca 1, 46-54);

c. Rugăciunea dreptului Simeon, când a primit la Templu, în brațele sale pe pruncul Iisus: „*Acum slobozește pe robul Tău, după cuvântul Tău, în pace, că ochii mei văzură mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor. Lumina spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel*” (Luca 2, 29-32).

De asemenea, au primit calitatea de imne și anumite fragmente din Noul Testament:<sup>42</sup> „*Cu adevărat, mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovădui între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă*” (I Timotei 3, 16)<sup>43</sup> sau „*Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos*” (Efeseni 5, 14).

Trebuie menționat faptul că Sfânta Scriptură este baza întregii imnografii a Bisericii Ortodoxe, însă puține texte biblice au rămas sub forma lor scripturistică. Majoritatea imnelor liturgice poartă în alcătuirea lor idei preluate din Sfânta Scriptură. Astfel, Sfânta Scriptură este evidentă în întreaga imnografie, însă prelucrată în laboratorul Sfinților Părinți, dascăli ai Bisericii și imnografi, care au lucrat sub inspirația Sfântului Duh.<sup>44</sup>

După cum am arătat mai sus, din epistolele Sfântului Apostol Pavel, se vede clar că în cultul Bisericii primare se întrebunțau nu numai psalmii și imnele biblice, ci și acele „*cântări duhovnicești*”, care nu sunt decât creația entuziasmului religios al celor dintâi creștini.<sup>45</sup> Astfel, cărțile de cult ale Bisericii noastre Ortodoxe<sup>46</sup> cuprind, pe lângă imnele de inspirație biblică, imne care sunt creații ale unor poeți și compozitori bisericești, începând din primele secole creștine. Chiar din secolul al II-lea, pe lângă psalmii și cântările biblice, cultul Bisericii s-a îmbogățit cu o serie de creații imnologice ale unor autori inspirați. Dintre aceștia amintim pe: Sfântul Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei și Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.

---

<sup>42</sup> Ene Braniște, *Liturgica generală*, pag. 711.

<sup>43</sup> Acest imn a primit denumirea de: „*Imnul creștinătății*”.

<sup>44</sup> Sebastian Barbu-Bucur, *Cântarea de cult în Sfânta Scriptură și Sfânta Scriptură în cântările Bisericii Ortodoxe*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul XL, nr. 5, Septembrie-Octombrie, 1988, pag. 95.

<sup>45</sup> Dumitru Belu, *op.cit.*, pag. 254.

<sup>46</sup> Liturghier, Octoih, Minee, Antolghion, Triod, Penticostar, Evhologhiu, Irmolghion, Acatistier etc.

Secolele următoare au fost mai bogate în creații imnografice. Astfel, amintim pe Sfântul Clement Alexandrinul care, în ultima parte a lucrării sale „Pedagogul”, include un imn de slavă, în șase strofe, adresat Mântuitorului.<sup>47</sup>

Sfântul Antinoghen Martirul episcopul din Sevasta (secolul al III-lea), ne-a lăsat imnul „*Lumină lină*” (φοσ λαρων – lumină aducătoare de bucurie), din slujba Vecerniei.<sup>48</sup>

Sfântul Efrem Sirul supranumit și „*Lira Duhului Sfânt*”,<sup>49</sup> a compus un mare număr de imne: în cinstea Sfintei Fecioare Maria; imne închinare Nașterii Domnului; imne despre Biserică; imne împotriva ereziilor, precum și numeroase rugăciuni de o mare frumusețe care au intrat în cultul Bisericii Ortodoxe.<sup>50</sup>

Sfântul Grigorie de Nazianz nu a fost un imnolog, în mod special, însă cuvântările și predicile sale aveau texte poetice de o rară frumusețe încât imnologii le-au extras și compus melodia. Astfel, textele Sfântului Grigorie le găsim în Catavasiile Nașterii Domnului („*Hristos se naște, slăviți-L...*”), Catavasiile Învierii („*Ziua învierii, să ne luminăm popoare...*”) precum și cuvintele din Axionul Pastelui: „*Luminează-Te, noule Ierusalime...*”.<sup>51</sup>

O contribuție importantă la dezvoltarea cultului Bisericii și-au adus-o Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, prin alcătuirea și sistematizarea Sfintelor Liturghii care le poartă numele. Ei au avut, însă, preocupări și în ceea ce privește dezvoltarea și răspândirea imnelor bisericești, ambii având o aleasă cultură, formată în școlile de renume ale vremii.<sup>52</sup>

Sfântul Roman Melodul episcopul Smirnei, numit și „*Scriitorul de cântări*” sau „*Dulce-cântărețul*”,<sup>53</sup> a compus aproximativ 1000 de imne fiind considerat

---

<sup>47</sup> Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, București, Editura Sofia, 2004, pag. 29.

<sup>48</sup> Pr. prof. Ene Braniște precizează că acest imn se cânta în vechime când pe cer se ivea luceafărul de seară, iar în biserici se aprindea sfeșnicul. Textul imnului vorbește de luminarea sau sfeșnicul purtat înaintea preotului la vohodul vecerniei sărbătorilor, dar mai ales la ritul luminii (sfeșnicului) din rânduiala vecerniei unite cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. Lumina, care apărea în mijlocul credincioșilor, era ca o prezență simbolică a Mântuitorului (Ioan 8, 12), iar cântarea imnului înseamnă așteptarea și venirea lui Mesia ca luceafărul de seară, ca o stea călăuzitoare, dătătoare de nădejde., Ene Braniște, *Liturgica generală*, pag. 724.

<sup>49</sup> Irénée-Henri Dalmais, *Hymnodie et catéchèse: mimre, madrashe, kontakia*, în *L'Hymnographie*, Conférences Saint-Serge XLVI<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques Paris, 29 juin-2 juillet 1999, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000, pag. 176.

<sup>50</sup> Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, pag. 145.

<sup>51</sup> Ene Braniște, *Liturgica generală*, pag. 725.

<sup>52</sup> Nicolae Corneanu, *Pregătirea școlară a Sfinților Trei Ierarhi*, în *Patristica mirabila. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Iași, Editura Polirom, 2001, pag. 103-104.

<sup>53</sup> Sebastian Barbu-Bucur, *op.cit.*, pag. 95.

creatorul condacelor și icoaselor din cultul ortodox.<sup>54</sup> El a compus imne la sărbătorile Mântuitorului, a Sfintei Fecioare și ale sfinților.<sup>55</sup>

Sfântul Ioan Damaschinul, în secolul al VIII-lea, a compus Canoanele Învierii,<sup>56</sup> irmoase, tropare,<sup>57</sup> a îmbunătățit o mare parte din imnele existente care se cântau în biserică și a alcătuit Octoihul.<sup>58</sup>

În secolul al XI-lea s-a încheiat codificarea cărților de cult, încheindu-se, în același timp și creația imnografică, însă sporadic s-au mai compus imne și după aceea – de exemplu, în cazul canonizării unor sfinți.<sup>59</sup>

#### **4. Imnele liturgice ale Bisericii Ortodoxe – mijloc de cunoaștere a adevărilor de credință**

Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, păstrat cu sfințenie de Biserică, înseamnă nu repetarea unor formule, dogme sau rugăciuni, ci înseamnă „o contemporaneizare a Revelației”.<sup>60</sup>

Imnografia creștină, în forma în care se află ea păstrată în cărțile de cult ortodoxe de astăzi, reprezintă un tezaur de mare preț pentru Biserică. Aceasta datorită faptului că imnografia creștină are, pe lângă valoarea ei poetică, un conținut dogmatic și o adâncă semnificație teologică, fiind, de altfel, o parte componentă a Sfintei Tradiții – cel de-al doilea depozitar al Revelației divine.<sup>61</sup>

Mulți dintre Sfinții Părinți și scriitori bisericești, au arătat rolul imnelor liturgice în cultul divin, cultivându-le ca pe o expresie a pietății și ca mijloc de instruire catehetică. Ei atribuie cântării imnelor puterea de a exercita asupra sufletului omenesc o influență binefăcătoare. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare, afirma: „*Duhul*

<sup>54</sup> Mihail Voicescu, *Nașterea Domnului în creația imnografică a Sfântului Roman Melodul*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul XXXV, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1983, pag. 19-20.

<sup>55</sup> Joost Van Rossum, *Romanos le Mélode et le „Kontakion”*, în *L’Hymnographie*, Conférences Saint-Serge XLVI<sup>e</sup> semaine d’études liturgiques Paris, 29 juin-2 juillet 1999, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000, pag. 93-94.

<sup>56</sup> Dintre numeroasele Canoane compuse de Sfântul Ioan Damaschin pentru marile praznice, cel mai cunoscut este Canonul Învierii cântat în noaptea de Paști., E. Jammers, *Der Kanon des Johannes Damascenus für der Ostersonntag*, Heidelberg, 1967, pag. 275.

<sup>57</sup> Sfântul Ioan Damaschin, pe lângă alte tropare pe care le-a alcătuit, este și autorul cunoscutelor tropare de umilință: „*Miluieste-ne pre noi, Doamne, miluieste-ne pre noi*”; „*Doamne miluieste-ne pre noi, căci întru tine am nădăjduit*”; și „*Ușa milostivirii deschide-o nouă, Născătoare de Dumnezeu*”, Petre Vintilescu, *op.cit.*, pag. 70.

<sup>58</sup> *Octoihul* sau *Cartea de cântări după cele opt glasuri* nu este creația sa proprie. El doar a sistematizat rânduiala Octoihului stabilind o ordine de cântare a imnelor, subordonată unei teme dogmatice, pentru a înfățișa sistematic în serviciul divin al diminicilor, opera Mântuitorului., *ibidem*, pag. 72.

<sup>59</sup> Sebastian Barbu-Bucur, *op.cit.*, pag. 95.

<sup>60</sup> Nicolae Dură, *Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire*, teză de doctorat, 1996, pag. 63.

<sup>61</sup> IPS Laurențiu Streza, *Cuvânt înainte la Mircea Oros*, *op.cit.*, pag. 5.

*cel Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi, din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă. De aceea ce face? A unit dogmele cu plăcerea cântatului, ca, odată cu dulceața melodiei, să primim pe nesimțite și folosul cuvintelor de învățătură”.*<sup>62</sup>

Sfinții Părinți și-au dat seama de efectul benefic pe care-l au imnele și cântarea lor asupra sufletului omenesc<sup>63</sup> ca formă desăvârșită de exprimare și trăire a adevărilor și simțămintelor religioase. Ei erau convingeți de importanța imnelor bisericesti și de rolul pe care-l au acestea de a întări puterea Cuvântului și de a contribui la mișcarea inimii. De altfel melodia care se adaugă rugăciunii este mijlocul ideal prin care se exprimă sentimentul religios. Un exemplu în acest sens este Fericitul Augustin care s-a convertit la creștinism datorită imnelor religioase cântate de toți credincioșii în biserica din Milano, al cărei episcop era atunci Sfântul Ambrozie.<sup>64</sup> De altfel, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful ne spune că „*printre creștini era un lucru obișnuit folosirea imnelor întru cinstirea lui Hristos*”.<sup>65</sup>

Mai mult, ereziile,<sup>66</sup> începând chiar cu secolul al II-lea, au dat un impuls puternic în dezvoltarea unei imnografii ortodoxe.<sup>67</sup> Disputele hristologice<sup>68</sup> au dus la alcătuirea unei imnologii analitice, de conținut profund teologic și cu un pronunțat caracter explicativ. Așadar, întrebuintarea imnului liturgic ca armă de luptă împotriva devierilor de la dreapta credință a dus la imprimarea în structura lui a unei note dogmatico-morale, ca fond și a unei preocupări didactice, ca tendință practică.<sup>69</sup> De

<sup>62</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul I*, traducere de pr. Dumitru Fecioru, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 17, pag. 183.

<sup>63</sup> Efectul benefic pe care-l au imnele și cântarea lor asupra sufletului omenesc este mărturisit chiar în paginile Sfintei Scripturi: David reușea să izgonească prin cântarea sa dumnezeiască, duhurile rele ce se abăteau asupra regelui Saul: „*Iar când duhul cel rău era peste Saul, David, luând harpa cânta, și lui Saul îi era mai ușor și mai bine, și duhul cel rău se îndepărta de la el*” (I Regi 16, 23).

<sup>64</sup> Evocând amintirea Sfântului Ambrozie al Milanului, Fericitul Augustin scria: „*De câte ori n-am plâns la auzul imnelor și cântărilor tale, profund mișcat de glasurile credincioșilor tăi, care răsunau până departe! Ele pătrundeau în urechile mele și, odată cu ele, adevărul tău în inima mea. Mă cuprindea un sentiment de pietate, îmi picurau lacrimi și mă simțeam împăcat...*” (Confesiuni, IX, 6.7), apud Laurențiu Popescu, *Cântarea obștească în biserică*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 7-8, 1976, pag. 564.

<sup>65</sup> *Apologia a II-a*, c. 13, apud Dumitru Belu, *op.cit.*, pag. 254.

<sup>66</sup> Tertulian ne spune că ereticii au fost primii care au folosit imnul ca armă dogmatică și de propagandă. Gnosticii Marcian și Valentin, în sec. al II-lea, s-au folosit de o serie de imne pentru a-și răspândi erezia. La fel au făcut și Bardesan și Armoniu – gnostici din Siria., Tertulian, *De carne Christi*, cap. XVII (P.L., t.II, col.781) apud Petre Vintilescu, *op.cit.*, pag. 25.

<sup>67</sup> „*Primele imne s-au născut în vâltoarea luptei pentru dreapta credință, ca un răspuns ortodox și ca o armă împotriva imnelor compuse de ereziarhi.*”, Coman R. Stan, *Consecințele unirii ipostatice în imnografia Bisericii Ortodoxe*, în „*Orthodoxia*” – revista Patriarhiei Române, anul X, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1958, pag. 82.

<sup>68</sup> Ereticul Arie a alcătuit chiar o carte de imne eretice pentru a-și răspândi falsa învățătură., Dumitru Belu, *op.cit.*, pag. 255.

<sup>69</sup> Petre Vintilescu, *op.cit.*, pag. 24-25.

aceea cântarea de imne în Biserică a tuturor credincioșilor a fost cultivată în Biserica primară pentru consolidarea unității creștine și ca mijloc eficace de apărare a dreptei credințe în controversele doctrinare,<sup>70</sup> însă fiind, tot timpul, o formă importantă de exprimare a iubirii lui Dumnezeu.<sup>71</sup> Acest lucru, face să dispară deosebiri și dezbinările dintre credincioși<sup>72</sup> și îi unește în chip tainic, nu numai cu Dumnezeu, ci și între ei, învățându-i iubirea aproapelui și practicarea virtuților.

Cântarea de imne liturgice<sup>73</sup>, de către credincioși, în cadrul cultului are o mare însemnătate pe de o parte deoarece îi apropie pe oameni și îi unește în jurul unei idei comune<sup>74</sup>, iar pe de altă parte, imnele Bisericii constituie nu numai o formă de exprimare a sentimentului religios al omului, ci și un mijloc de a cunoaște adevărurile de credință păstrate, cu mari sacrificii, de către Biserică de-a lungul timpului.<sup>75</sup> Imnul liturgic devine astfel prilej ca adevărurile mântuitoare să fie învățate cât mai exact posibil facilitând credincioșilor și *asimilarea cunoștințelor* – în special de natură teologică – în felul acesta atingându-se și unul dintre obiectivele educației intelectuale moderne.<sup>76</sup>

Imnul liturgic transmite stări, convingeri, având o mare putere de a influența asupra sufletului omenesc,<sup>77</sup> dar mai ales transmite învățătura ortodoxă a Bisericii într-o formă clară și accesibilă.<sup>78</sup> De aici rezultă valoarea imnului de a fi normativ și de a comunica nu orice învățatură religioasă ci învățătura oficială care trebuie să-l ghideze pe cel care dorește să acceadă la mântuire. În felul acesta activitatea

<sup>70</sup> Imnele liturgice „...au fost alcătuite și introduse în serviciul cultului în bună parte cu scopul de a cânta, a lămuri, a susține și a apăra credința ortodoxă împotriva deformărilor eretice și sectare”, Ene Braniște, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire...*, p. 627.

<sup>71</sup> Stelian Ionașcu, *op.cit.*, pag. 250.

<sup>72</sup> „Cine se mai poate socoti vrăjmaș cu cel cu care a înălțat același glas spre Dumnezeu? Cântatul psalmilor aduce deci, cel mai mare bun: dragostea”, spune Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul I*, trad. rom. de pr. Dumitru Fecioru, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 17, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, pag. 184-185.

<sup>73</sup> Câteva texte scripturistice ne indică faptul că nu numai oamenii, ci întreaga zidire văzută și nevăzută trebuie să înalțe imne de laudă lui Dumnezeu: „Strigați către Dumnezeu toți locuitorii pământului” (Ps. 65,1); „Cântați Domnului împărățiile pământului și dați slavă lui Dumnezeu” (Ps. 67,33); „Lăudați pe el toți îngerii Lui!... Lăudați-L pe El soarele și luna, stelele cele luminoase... Lăudați-L pe Domnul, cele de pe pământ... munții și toate dealurile... fiarele și dobitoacele” (Ps. 148, 2-10); „Toată suflarea să laude pe Domnul” (Ps. 150, 6);

<sup>74</sup> „Cântatul împreună este ca un lanț care duce la unire; unește poporul în simfonia unui singur cor”, Sfântul Vasile cel Mare, *op.cit.*, pag. 184.

<sup>75</sup> Valerian Marian, *Contribuția cântării bisericești în lucrarea de propovăduire a Bisericii Ortodoxe*, în volumul „Biserica și problemele lumii contemporane”, coordonator pr. conf. univ. dr. Ștefan Pomian, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2008, pag. 137.

<sup>76</sup> Eugenia Popescu, *Fundamentarea pedagogică a educației religioase creștine în școala românească*, București, Editura Pedagogică, 1999, pag. 40-41.

<sup>77</sup> Judith Marie Kubicki, *Liturgical music as ritual symbol*, Leuven, Peeters, 1999, pag. 124.

<sup>78</sup> Fericitul Augustin arată că „Prin cântare, adevărurile creștine pătrund în inimă”, apud Sebastian Barbu-Bucur, *op.cit.*, pag. 87.



învățătorescă, ca și componentă fundamentală a activității Bisericii lui Hristos, se împletește strâns cu activitatea misionară și educativă. Practic acestea sunt inseparabile, se întrepătrund, completându-se reciproc.<sup>79</sup>

Doar o simplă analiză a conținutului imnelor liturgice ne descoperă o grijă deosebită pentru păstrarea adevărurilor credinței creștine, apelul la ortodoxie fiind un criteriu al pedagogiei imnelor, în scopul de a fixa, întocmai, terminologia ortodoxă.

De exemplu, învățătura despre Sfânta Treime, așa cum este cuprinsă în imnele liturgice, impresionează prin acuratețea cu care sunt folosiți termenii dogmatici, fără modificare față de Tradiția Sfinților Părinți. Astfel, formulările treimice sunt foarte frecvent folosite: „*Părinte Atotțiitorule și Cuvinte și Duhule, Fire ceea ce ești Una în trei ipostasuri, mai presus de ființă și de Dumnezeire...*”;<sup>80</sup> „*Sfânta Treime*”; „*Treimea cea Una*”;<sup>81</sup> etc. De asemenea, Persoanele Sfintei Treimi sunt menționate și separat:

Dumnezeu – Tatăl este nenăscut, neprimindu-și existența de la nimeni: „*Tatăl, Cel pururi veșnic*”;<sup>82</sup> „*Dumnezeu-Tatăl, Cel fără de început*”;<sup>83</sup> etc.

Dumnezeu – Fiul, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi se bucură de o atenție specială în imnografie. Dintre nenumăratele locuri în care apar referințe la Dumnezeu-Fiul menționăm doar câteva: referitor la nașterea din veci a Fiului din Tatăl: „*Fiului, Celui născut fără stricăciune din Tatăl mai înainte de veci*”;<sup>84</sup> referitor la Persoana Mântuitorului: „*Hristos-Dumnezeu*” (Χριστός ο Θεός);<sup>85</sup> „*Mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni*”;<sup>86</sup> „*Cel cu două firi*”;<sup>87</sup> „*Mântuitor*” (Σωτηρ);<sup>88</sup> „*Cuvântul*” (Λόγος);<sup>89</sup> „*Dumnezeu fiind și om*”.<sup>90</sup> Tot legat de Mântuitorul este menționată Maica Domnului<sup>91</sup> pentru că misterul, Taina Divină ni s-au făcut

<sup>79</sup> Vasile Timiș, *Misiunea Bisericii și educația*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujană, 2004, pag. 19.

<sup>80</sup> *Canonul Utreniei din Duminica Sfințelor Paști*, cântarea a 8-a, strofa a 4-a, în *Penticostar*, ediția a VII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, pag. 23.

<sup>81</sup> *Canonul Utreniei Cincizecimii*, cântarea a 7-a, în *Penticostar*, pag. 323.

<sup>82</sup> *Canonul Utreniei Botezului Domnului*, cântarea a 4-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2005, pag. 139.

<sup>83</sup> *Canonul Utreniei Cincizecimii*, cântarea a 7-a, în *Penticostar*, pag. 322.

<sup>84</sup> *Canonul Utreniei Nașterii Domnului*, cântarea a 3-a, în *Mineiul pe Decembrie*, ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975, pag. 405.

<sup>85</sup> *Canonul Utreniei din Duminica Sfințelor Paști*, cântarea a 8-a, strofa a 4-a, *Penticostar*, pag. 18.

<sup>86</sup> *Canonul Utreniei Înălțării Domnului*, *Penticostar*, pag. 252.

<sup>87</sup> *Canonul Înălțării Domnului*, cântarea a 8-a, *Penticostar*, pag. 258.

<sup>88</sup> *Canonul cel Mare*, cântarea 1-a, în *Triod*, ediția a VIII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, pag. 356.

<sup>89</sup> *Canonul Utreniei Nașterii Domnului*, cântarea 1-a, în *Mineiul pe Decembrie*, pag. 405.

<sup>90</sup> *Canonul Utreniei Schimbării la Față*, cântarea a 5-a, *Mineiul pe August*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, pag. 81.

<sup>91</sup> „*Mariologia ajută la înțelegerea hristologiei.*”, Michelina Tenace, *Creștinismul bizantin, istorie, teologie, tradiții monastice*, trad. rom. de Al. Cistelecan, București, Editura Cartier Istoric, 2005, pag. 136.

cunoscute prin Preasfânta Născătoare de Dumnezeu<sup>92</sup> care este numită: „Fecioară” (Παρθενος);<sup>93</sup> „Născătoare de Dumnezeu” (Θεοτοκος).<sup>94</sup>

Dumnezeu – Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi se bucură de aceeași atenție din partea imnografilor. Cu privire la purcederea Sfântului Duh din Tatăl aici vom aminti doar: „...că Fiul Te-ai născut din Tatăl, fără de stricăciune, și Duhul nedespărțit purcede”;<sup>95</sup> etc. Duhul Sfânt este: „Mângâietorul” (Παρακλητος);<sup>96</sup> și „...din Tatăl purcede și prin Fiul ne este nouă, credincioșilor, arătat”.<sup>97</sup> Lui i se cuvine aceeași închinare ca și celorlalte persoane ale Sfintei Treimi: „Treime de o ființă, Unime în trei ipostasuri, pe Tine Te lăudăm; pe Tatăl slăvind, pe Fiul slăvind și Duhului închinându-ne, unui Dumnezeu într-o fire cu adevărat...”<sup>98</sup>

După cum observăm, termenii teologici sunt transmiși exact, urmărindu-se păstrarea purității credinței, a ortodoxiei, aceasta constituind o caracteristică definitorie a creațiilor imnografice, urmărită de către toți autorii de imne liturgice. Aceasta deoarece cunoșterea dumnezeirii în forma orodoxă, cu o acuratețe cât mai mare, și cu denunțarea erorilor de credință este răspunsul Bisericii la orice formă de ignoranță. Preocuparea imnografilor pentru ortodoxia învățaturii este firească de vreme ce Ortodoxia este garanția înaintării omului pe calea mântuirii, „...pe calea cea nouă, fără rătăcire, care duce la bucuria cea neapropiată”.<sup>99</sup>

Astfel, una dintre cele mai sfinte datorii pentru un creștin este să cerceteze mereu sfânta biserică<sup>100</sup> și să asculte cu evlavie sfintele slujbe deoarece de la binecuvântarea preotului, cu care începe orice slujbă, și până la final, credinciosul are posibilitatea să se împărtășească din nesecatul izvor al înțelepciunii divine descoperită în imnele liturgice ale Bisericii noastre Ortodoxe.

## BIBLIOGRAFIE

1. *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.

<sup>92</sup> Nicolae C. Buzescu, „Panaghia Theotokos” în *imnologia Mineelor*, în „Ortodoxia” – revista Patriarhiei Române, anul XXXII, nr. 3, Iulie-Septembrie, 1980, pag. 534.

<sup>93</sup> *Canonul Utreniei Nașterii Domnului*, cântarea a 3-a, *Mineiul pe Decembrie*, pag. 405.

<sup>94</sup> *Canonul cel Mare*, cântarea 1-a, strofa a 30-a, *Triod*, pag. 357.

<sup>95</sup> *Canonul Utreniei Cincizecimii*, cântarea a 6-a, în *Penticostar*, pag. 321.

<sup>96</sup> *Canonul Cincizecimii*, cântarea 1-a, în *Penticostar*, pag. 318.

<sup>97</sup> *Ibidem*, cântarea a 5-a, pag. 320.

<sup>98</sup> *Canonul cel Mare*, cântarea a 9-a, *Triod*, pag. 377.

<sup>99</sup> *Canonul utreniei Botezului Domnului*, cântarea a 5-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, pag. 140.

<sup>100</sup> Justinian Chira, *Harul și Adevărul*, Baia-Mare, Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmarului, 1996, pag. 168.

2. *Penticostar*, ediția a VII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
3. *Mineiul pe August*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
4. *Mineiul pe Decembrie*, ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975.
5. *Mineiul pe Ianuarie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2005.
6. *Triod*, ediția a VIII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
7. **Anagnostopoulos, Stefanos**, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. de Victor Manolache, București, Editura Bizantină, 2005.
8. **Belu, Dumitru**, *Imnele liturgice ca izvor omiletic*, în „*Mitropolia Ardealului*”, – revista oficială a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei, anul V, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1960.
9. **Braniște Em.**, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în „*Studii Teologice*”, – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul III, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1951.
10. **Braniște, Ene**, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul V, nr. 9-10, Noiembrie-Decembrie, 1953.
11. Idem, *Liturgica generală*, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.
12. Idem, *Liturgica specială*, manual pentru Institutele Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.
13. Idem, *Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul II, nr. 7-8, Septembrie-Octombrie, 1949.
14. **Buzera, Alexie A.**, *Cântarea în comun, mijloc de susținere și apărare a dreptei credințe*, în „*Biserica Ortodoxă Română*” – Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, anul CVIII, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1990.
15. **Buzescu, Nicolae C.**, „*Panaghia Theotokos*” în *innologia Mineelor*, în „*Ortodoxia*” – revista Patriarhiei Române, anul XXXII, nr. 3, Iulie-Septembrie, 1980.
16. Idem, *Sfințenia ilustrată prin sfinți, în innologia Mineelor*, în „*Ortodoxia*”, – revista Patriarhiei Române, anul XXXII, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1980.
17. **Cabasila, Nicolae**, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. de prof. dr. Ene Braniște și prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992.
18. **Chira, PS Justinian**, *Harul și Adevărul*, Baia-Mare, Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmăruului, 1996.
19. **Chițescu, N.; Todoran, Isidor; Petreună, I.**, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele Teologice, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958.
20. **Corneanu, Nicolae**, *Pregătirea școlară a Sfinților Trei Ierarhi*, în *Patristica mirabila. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Iași, Editura Polirom, 2001.

21. **Dalmais, Irénée-Henri**, *Hymnodie et catéchèse: mimre, madrashe, kontakia*, în *L'Hymnographie*, Conférences Saint-Serge XLVI<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques Paris, 29 juin - 2 juillet 1999, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000.
22. **Dură, Nicolae**, *Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire*, teză de doctorat, 1996.
23. **Farcașiu, Lucian**, *Caracterul epifanic al cultului divin. Afirmarea unei teologii a prezenței*, în „*Teologia*” – revista Facultății de Teologie Ortodoxă Arad, nr.1, 2002.
24. Idem, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei veșnice*, în „*Teologia*” – revista Facultății de Teologie Ortodoxă Arad, nr.3-4, 2002.
25. **Felmy, Karl Cristian**, *Dogmatica experienței eclesiale – înnoirea teologiei Ortodoxe contemporane*, trad. rom. de prof. dr. Ioan Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1999.
26. **Galeriu, Constantin**, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în „*Ortodoxia*” – revista Patriarhiei Române, anul XXXIII, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1981.
27. **Ionașcu, Stelian**, *Cântarea din cultul Bisericii Ortodoxe Române. Sintaxă; Formă și stil; Unitate în diversitate*, în „*Almanah bisericesc*”, Episcopia Giurgiului, 2007.
28. **Jammers, E.**, *Der Kanon des Johannes Damascenus für der Ostersonntag*, Heidelberg, 1967.
29. **Kubicki, Judith Marie**, *Liturgical music as ritual symbol*, Leuven, Peeters, 1999.
30. **Lungu, N.**, *Cântarea în comun a poporului în Biserică*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul III, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1951.
31. **Marian, Valerian**, *Contribuția cântării bisericești în lucrarea de propovăduire a Bisericii Ortodoxe*, în volumul „*Biserica și probleme ale lumii contemporane*”, coordonator pr. conf. univ. dr. Ștefan Pomian, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2008.
32. Idem, *Dimensiunea catehetică a Liturghiei celor chemați*, în „*Ortodoxia maramureșeană*”, revista Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență socială – Baia Mare, anul XII, nr. 12, 2007.
33. **Neaga, Nicolae**, *Cântările biblice – un mesaj de viață și de pace*, în „*Mitropolia Ardealului*” – revista oficială a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei, anul XXIX, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1984.
34. Idem, *Poezia Vechiului Testament*, în „*Mitropolia Ardealului*”, – revista oficială a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei, anul V, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1960.
35. **Oros, Mircea**, *Valoarea și semnificația teologică a imnelor liturgice din Triod*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007.
36. **Popescu, Eugenia**, *Fundamentarea pedagogică a educației religioase creștine în școala românească*, București, Editura Pedagogică, 1999.
37. **Popescu, Laurențiu**, *Cântarea obștească în biserică*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 7-8, 1976.
38. **Rossum, Joost Van**, *Romanos le Mélode et le „Kontakion”*, în *L'Hymnographie*, Conférences Saint-Serge XLVI<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques Paris, 29 juin-2 juillet 1999, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000.
39. **Schmemmann Alexandre**, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. rom. de ierom. Vasile Bârbu, București, Editura Sofia, 2002.
40. **Vintilescu, Petre**, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*,

ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005.

41. Idem, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul II, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1949.
42. **Voicescu, Mihail**, *Nașterea Domnului în creația iconografică a Sfântului Roman Melodul*, în „*Studii Teologice*” – revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul XXXV, nr. 1-2, Ianuarie-Februarie, 1983.



## **THEOLOGIA EUROPEA**





**A NEGLECTED MASTERPIECE  
OF THE CHRISTIAN MYSTICAL TRADITION:  
THE ‘HYMNS OF DIVINE EROS’  
BY SYMEON THE NEW THEOLOGIAN (949-1022)**

**Prof. univ. dr.  
John McGUCKIN**  
Columbia University, New York<sup>1</sup>

**Undiscovered Treasure**

The Byzantine saint and poet Symeon the New Theologian<sup>2</sup> is one of the Christian world’s greatest mystics, if such a term can properly be used of ancient writers. It is here applied for the sake of convenience<sup>3</sup>, and in order to unveil the author, as it were, who is not only a visionary of the highest order within the Eastern Orthodox tradition, but equally one of the Christian world’s most lyrical and rhapsodic writers. It is a startling fact that it is only in recent years that his works have become available in English translation, and a sadder one that his name is still largely unknown to a wider public who would otherwise undoubtedly be interested in a spirituality suffused with light and hope and one of the most profound senses of the mercy and compassion of God. The situation of neglect is comparable to finding something of the quality of the works of san Juan de la Cruz<sup>4</sup> still awaiting an edition. The commentator is torn between excitement at the possibility of revealing ‘new’ literary and theological treasures, and wonder at how large the task is to contextualize the deep traditions of medieval Greek (Byzantine) spirituality in an

---

<sup>1</sup> **John McGUCKIN**, este *profesor universitar* titular la Columbia University, New York, pe disciplina *Istoria dogmelor și Studiul patristic răsăritean*, care a acceptat să fie referent al revistei *Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*, motiv pentru care, pe această cale, îi și mulțumim.

<sup>2</sup> Active mainly in Constantinople, he was called the ‘new’ theologian derisively by his enemies, to suggest that he was an innovator, but it was taken up by his supporters as an affirmation that he was a new ‘Theologian’ *par excellence*, like John The Theologian (the 4<sup>th</sup> Evangelist) or Gregory The Theologian ( St. Gregory of Nazianzus) two of the greatest theologians of the Eastern Christian tradition.

<sup>3</sup> The word *mystikos* was actually the designation of ‘private secretary’ in early Byzantine times, though it grew in significance among the 11<sup>th</sup> century theological writers to describe the innermost secrets of the heart in prayer before God. It’s English equivalent ‘Mystic’ and ‘mysticism’, however, is an early modern term that has exploded in its significance in modern times, to the point of losing some of its precision and its capacity to describe the historical record accurately.

<sup>4</sup> Who bears several points of resemblance to Symeon, not least his imprisonment by the religious authorities, and the impassioned tone of his writing.

environment of western Church history and theology within which spirituality at large has frequently been marginalised or exiled, and from which even a rudimentary awareness of Greek medieval literature has customarily been missing. It is partly to fulfil that task of reintroduction that the present essay sets out to give a brief background history of this medieval poet, monk, and controversialist, and then to introduce aspects of one of his most extraordinary works, the *Hymns of Divine Eros*<sup>5</sup>. In this extraordinary figure we find combined the vocations of radical prophet and ecstatic visionary: of poet and soul-friend. His work brings to the fore the pressing need for the Christian Church to theologize primarily from its living experience of God: the need for each believer to accept the highest vocation as ‘friend of God’, and prophet of the presence of God.

### 1. Symeon the New Theologian: Life And Times<sup>6</sup>

Symeon was born in 949 to a wealthy family of provincial aristocrats in Asia Minor. It is possible that, in accordance with the customs of the day, he was castrated as an infant for future service in the imperial palace at Constantinople, where many of the higher offices were reserved for noble eunuchs<sup>7</sup>. As an adult he laments how he

---

<sup>5</sup> More literally the ‘Erotics of Divine Hymns’ or ‘Impassioned Love Songs for God’. The title is often woodenly translated as ‘Hymns of Divine Love’, presumably to avoid the ‘scandal’ (which Symeon definitely intended) of attributing the notion of erotic desire to the monk’s relation to the deity. The title is meant to evoke the *Erotikoi Hymnoi* of Hierotheos, whom Dionysius speaks of as his mystical teacher in *Divine Names* 3.2. In the same book, 4. 15-17, Dionysius purports to give citations of the (possibly non-existent) hymns of his master. Symeon often uses Dionysian language, but it was probably Niketas Stethatos who wanted to draw the connection more tightly, presenting Symeon’s *Hymns* as the fitting representation of the ‘lost’ hymns of the master Hierotheos. Koder describes in more detail the literary connections Niketas makes between Symeon and Dionysius in the Preface he composed for his edition of Symeon’s Hymns. cf. Sources Chretiennes. Vol. 156. Paris. 1969, pp. 53-64. There is one English version: G Maloney. *St. Symeon the New Theologian: Hymns of Divine Love*. Denville Books. NJ. 1975, 1999. (Hereafter cited as Maloney).

<sup>6</sup> His own writings give several autobiographical reminiscences, which are supplemented by a *Vita* composed by the Abbot of Stoudium monastery, Niketas Stethatos, about thirty years after Symeon’s death. C.f. I Hausherr (ed) & PG Horn (tr). *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stethatos*. Orientalia Christiana vol. 12. no. 45. Rome.1928. (Hereafter cited as *Vita*).

<sup>7</sup> His eventual rank of Spathocubiculary (Gentleman Sword-Bearer of the Imperial Bedchamber) was originally a position reserved for eunuchs, though by Symeon’s day such offices were merely ceremonial, and did not have the same requirements. Nevertheless, the ranks of eunuchs still commanded certain positions in the administration, and there were eunuchs in Symeon’s close ring of disciples. He has several instructions to his monks about the problems of chastity, though this does not illuminate us one way or another (as his words are echoing Galen, and common monastic lore). The main support for his eunuch status comes from the account of a ‘vision’ which his biographer Niketas Stethatos tells that the ascetic Pilotheos had of him more than a generation after his death). Here Symeon is described as coming in a dream to bless and confirm a new recluse: ‘He saw a man with white hair, a eunuch of venerable and distinguished features, and an angelic countenance.’ *Vita*. 147. p. 218. Stethatos, however, had contact with the original disciples of Symeon, several of whom he used as sources in his *Vita*, especially the monk Theodoulos who was Symeon’s original copyist as a young boy. *Vita*. 130-131. p. 189.

never found in his family the ‘tenderness that nature should have provided’.<sup>8</sup> In places he calls his flight from them into the monastic state as a veritable exodus from Pharaoh’s Egypt<sup>9</sup>. In 960 his father brought him to Constantinople to settle him in his uncle’s care, so that the child could be educated and ‘placed’ for a court career. This was at a time of great political instability and only three years after the young Symeon began his studies a major coup overthrew the government and the general Nicephoros Phocas seized the throne. Symeon’s uncle was assassinated during the coup<sup>10</sup> and the child’s life was briefly thrown in turmoil. Soon after this setback Symeon resurfaced once more in an elevated social setting. An unknown Senator took him onto his household staff. We are told that Symeon attended the Emperor’s palace daily, and soon rose through the civil service to the rank of senator himself.

In his twenties he described himself as a rather rakish youth<sup>11</sup>, travelling to and from court on business. He first encountered the monk Symeon Eulabes<sup>12</sup> at this time, who was an unusual character attached to the great Stoudium monastery near the walls of Constantinople, and he seems to have joined in the wider group of aristocrats who formed the circle of this odd but generously charismatic figure, who functioned as their father-confessor. Symeon<sup>13</sup> visited Eulabes whenever he was in the city, and the monk gave him spiritual books to read, but clearly there was little more to the connection until the occasion, around 969, when he had an experience that he described (much later) as highly significant for him.

He tells us of a vision of lights one evening as he was saying his night prayers in his chambers: a radiance that filled the room, taking away his sense of space and time, and eventually resolving as one powerful light in the presence of another even brighter radiance. He interpreted the event as his consciousness of his spiritual father interceding for him before Christ<sup>14</sup>. From that time on the notion of mediation – how the saints can carry others into the presence of God - is central to his thought. It comes out in a variety of images, such as the notion of the Church as a golden chain,

---

<sup>8</sup> *Hymn*. 20. 98. Maloney. p. 91.

<sup>9</sup> *Hymn*. 56. 9. Maloney p. 285.

<sup>10</sup> Niketas, the biographer, says elliptically that: ‘he was ushered out of life in no ordinary manner’.

<sup>11</sup> He often hints, throughout his writings, at a somewhat dissolute life (younger Byzantine eunuchs were often regarded askance by the general populace, and later in his *Hymns* he confesses to having committed all manner of sins (enumerating them in a lurid list and insisting he is being serious – *Hymns* 24-25). Commentators have often taken this as a *topos*, a sign of humility, accusing himself of every sexual license possible, but Symeon himself seems to have no illusions about his earlier life, and places such emphasis on the virtue of repentance that we should take him more seriously than presuming he was the innocent youth of the pious biography.

<sup>12</sup> Known as Symeon the Elder, or Symeon the Pious (*Eulabes*).

<sup>13</sup> Or ‘the youth George’ as he was called before his monastic profession.

<sup>14</sup> In the *Vita* 23. p. 32. we are told how, in a vision of light, he heard Christ himself describe Symeon Eulabes as : ‘Apostle and disciple of Christ, mediator and an ambassador [for the people] with God.’

whose links are the saints in each generation<sup>15</sup>, those spirit-bearers (*pneumatophoroi*) who pass on the kerygma of salvation to each generation, not merely as a preached message, but as the only form in which God transmits charism from one soul to another, that is as the lived experience of love, and the 'sensible'<sup>16</sup> awareness of the presence of the Holy Spirit. In the course of his writings there are several other accounts of luminous visions over the course of his life, each of them in their own way remarkable, and little studied. They have in common the sense of a geographical and temporal transcendence, the enfolding in luminous grace, and the feeling of 'sweet peacefulness' in the presence of God. Symeon's disciples<sup>17</sup> later spoke of him being accustomed to seeing the light of the Spirit descend on the Eucharistic gifts during the divine liturgy<sup>18</sup>, and even of emitting light himself during his priestly service.

After his first vision of light<sup>19</sup> as a layman, however, nothing much seems to have changed in the outward circumstances of his life but it would certainly be a decisive event in retrospect; after he left the political service to enter a second life as a monastic. Seven years after his vision, in 976, when he was 27 years of age, another palace coup initiated a sequence of events that changed his life permanently. The imperial Chief Administrator Basil seized the throne on behalf of the young prince (Basil II) who was then in his minority, and Symeon's family seem to have been clearly marked out by the new administration as a hostile element. His political career was definitively terminated at this point, and he seems to have taken temporary refuge with his spiritual father at the Stoudite monastery. At this juncture he tells us that once again that he experienced an overwhelming vision of light<sup>20</sup>.

This time we are meant to understand that he saw the radiance of Christ directly, and this became for him a definitive conversion point. It marked his

---

<sup>15</sup> C.f. *Symeon the New Theologian: Theological and Practical Chapters* 3.4. (tr). P McGuckin. Cistercian Pub. Kalamazoo. 1982. p. 73. (henceforth cited as TPC).

<sup>16</sup> In the sense of 'perceived' or 'felt' (*aisthetos*), a concept which is basic to his understanding of true Christianity as distinct from 'wishful' or theoretical Christianity. In TPC 3.47. p. 85. Symeon argues that if the Christian has not already 'felt' the abiding grace of the Spirit in one's lifetime, one has little ground to hope in the vision of God after death.

<sup>17</sup> Namely, Symeon of Ephesus, and Meletios. *Vita*. 33. p. 44.

<sup>18</sup> *Vita*. 30. p. 42. PG 120. 685-688.

<sup>19</sup> There would be several more: some are listed in *Hymn* 55, enumerating their increasing brilliance: what begins as a 'glimpse of a ray of light', becomes a 'flashing brightness', then a 'cloud of fire'. Other descriptions of seemingly different occasions of luminous vision are found throughout his *Catecheses*.

<sup>20</sup> *Vita*. 19. p. 28. For a fuller discussion of the visions of light and the role they play in his autobiographic accounts, his biography, and in his theology, see: J.A. McGuckin. 'The Notion of Luminous Vision in 11th Century Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of St. Symeon the New Theologian.' in: *Work & Worship at the Theotokos Evergetis*. [Acts of the Belfast Byzantine Colloquium. Portaferry 1995 ] Ed. M Mullett. Queens University Press. Belfast, 1997. 90-123.

permanent entrance into the monastic state. In another place <sup>21</sup> I have drawn the connection between the visions of light, the timing of the political crises of his era, and the notion of repentance and ‘change of lifestyle’ (from lay aristocrat to monastic leader) which to the medieval Byzantines would have been seen as a naturally interconnected nexus. In some senses, Symeon is like a Francis of Assisi, or Ignatius Loyola after him: his *metanoia* is preceded by traumatic events, and his entrance into the monastic world (where he soon rose to prominence, and exercised a powerful leadership comparable to his status in imperial service) was one where he came into the Church with little theological or ecclesiastical ‘preparation’. It is precisely this fresh start that allows his religious voice, when it begins to be heard through his writings as an abbot, to be so distinctive and remarkable <sup>22</sup>. His theology was also apologetic and controversial from the beginning. The more the religious establishment tried to dismiss him as a crank, and as an inexperienced and uneducated man, the more strongly he took his stand on the two principles that shine through all his work: the primacy of direct spiritual experience over book-learning, and the inalienable right of the Spirit-filled to speak with authority to the Church at large, regardless of social or ecclesiastical rank. This of course would make him many enemies, and cause him endless trouble.

In a very short time after his entrance to the Stoudium, Symeon was moved out to the small adjacent St. Mamas monastery. His hagiographer, Stethatos, and those following him too trustingly (for the *Vita* is tendentious and sometime confused over details<sup>23</sup>), have seen this as an ‘expulsion’ caused by jealousy over his zeal. It ought to be read, rather, as his promotion and his permanent protection by sympathetic patrons outside the court, once his family realized that they could not persuade him to resume political life.<sup>24</sup> At St. Mamas he found a safe shelter, and was soon to rise even higher. Within three years, in 979-80, Symeon was elected abbot (*higoumen*) of the same household, and ordained priest. This rapid promotion

---

<sup>21</sup> ‘St. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism.’ in: *Mount Athos & Byzantine Monasticism*. Ed. A. Bryer. Variorum Press, Aldershot, 1996. 17-35.

<sup>22</sup> Contrary to the general tenor of the work by H Alfeyev, *Symeon The New Theologian and Orthodox Tradition* Oxford 2000, which does not sufficiently distinguish *topoi* which Symeon reproduces, from sources which really affected him. His heavy reliance on Gregory Nazianzen and Theodore Studite suggests he went late to primary schoolroom sources (such as these were in the 10<sup>th</sup> century). But his knowledge of the Macarian tradition (with its emphasis on the felt experience of spiritual charism) was indeed an electrifying ‘new’ element in his work. This Syrian strand of spirituality had recently come back into Byzantine thought with a renewed emphasis after the 9<sup>th</sup> century translations of Syrian thinkers such as Mar Isaac of Niniveh, a movement inaugurated at the monastery of Mar Saba.

<sup>23</sup> It is written 30 years after the death of the saint, based on several ‘presuppositions’ of his own, as well as on personal reminiscences from Symeon’s disciples Arsenios (*Vita*. 45. p. 58f), Symeon of Ephesus and Meletios (*Vita*. 33. p. 44)

<sup>24</sup> *Vita*. 22-23, p. 32.

indicated the significant patronage he could still bring to bear as a powerful aristocratic leader, even though now a monk.

Symeon substantially refurbished the site of St. Mamas, presumably from his own fortune acting as a renovating *Ktitor*, or founder, a role he assumed which also allowed him extensive rights to reorder the monastic *typikon*<sup>25</sup>. At this time he began to deliver the traditional morning instructions, or *Catecheses*, to the monks of the community, which have survived as the central body of his work<sup>26</sup>. Much of his approach in the *Catecheses*, where he explains the monastic lifestyle to his community, is a simple re-statement of standard and traditional Stoudite lore (as might be expected from someone who has only been a monk for three years himself), but he has his own style and emphases, and so he places a particularly strong stress on the dedicated obedience which he expects should be given to the spiritual father by all monks. He stressed the necessity for direct personal experience in the life of the Spirit; underlining the need for regular tears as a sign of the action of the Spirit within the heart of a true believer; even insisting that without tears a monk should never approach the sacrament of the Eucharist. His highly 'emotive' approach (his keyword in his spiritual doctrine is the adverb *aisthetos* – 'sensibly' or 'with feeling') and his telescoping of the roles of spiritual father-counsellor and authoritative Higoumen<sup>27</sup>, and perhaps also his introduction of a vegetarian regime<sup>28</sup> along with other quirky ideas for inculcating humility in the monks<sup>29</sup> seems to have caused no little conflict among his subordinates.

Sometime around 986-7 Symeon Eulabes died at the Stoudium monastery leaving Symeon as the new head and leader of his school of disciples, a circle that included both monastics and lay aristocrats<sup>30</sup>. A few years later, between 995 and

---

<sup>25</sup> The 'rule' observed at the St. Mamas monastery.

<sup>26</sup> C De Cantazaro (tr.) *St. Symeon The New Theologian: The Catechetical Discourses*. Paulist Press New York. 1980.

<sup>27</sup> Sometimes separated out, giving the role of spiritual counselor to an older and experienced monk. Symeon clearly introduced to St. Mamas (which was not used to it) the custom of long addresses after Matins each morning – the result is his *Catecheses*. We today may be glad to have them, but it seems his first listeners took it rather hard that a novice was so sternly teaching them the right way to be a monk, and hard feelings resulted.

<sup>28</sup> This was not necessarily observed in all Byzantine monasteries, especially in the smaller independent houses such as St. Mamas. Symeon seems to have introduced this observance as part of a tightening-up of discipline in line with that of the Stoudium whose rule he emulated. *Vita*. 35. p. 48.

<sup>29</sup> His disciple Arsenios, as an old man, 'fondly' recalls how Symeon once threw a roasted pigeon down the refectory to hit him, in order to show up the secret feelings of 'superiority' Arsenios was nurturing about his own strict observance of the vegetarian rule (*Vita*. 50. p. 66); and in order to rebuke the former bishop Hierotheos, for waste (he was now Symeon's Cellarer), he had him driven about town in a donkey cart with the drayman shouting out what an idiot he was to all and sundry (*Vita*. 56. pp. 74-75). Such 'happy memories' of the good old days might also have been the cause of why other monks at St. Mamas, who were less personally bonded to Symeon, might have rebelled against him.

<sup>30</sup> Powerful and rich men such as the Patrician Genesios *Vita*. 54-55. pp. 70-71.

998, the growing opposition to Symeon's discipline and teaching at St. Mamas broke out in the form of a revolt by 'thirty or so of his monks'. The biographer<sup>31</sup> tries to pass this off as a small number of discontented malingerers, but thirty was a sizeable body of monks anywhere for that period, and it must have represented the majority of his community. They threatened him at morning service and lodged an official complaint against him at the patriarchal court, a plea which was dismissed in the abbot's favour<sup>32</sup>. Although the *Vita* attempts to minimise the whole affair, its usual procedure when dealing with any aspect of the (large) degree of controversy that attended Symeon's life<sup>33</sup>, nevertheless the uprising possibly coincided with the death of Patriarch Nicholas Chrysoberges and the installation of the first patriarchal appointment of Emperor Basil II ruling in his own right, Patriarch Sisinnios II (995-998)<sup>34</sup>. Sisinnios was succeeded by Sergios II Manuelites (999-1019) and the latter's court also instituted legal proceedings against Symeon. These processes were more vigorously pursued and eventually would result in his exile. The first formal arraignment turned around the issue of the unofficial cult of the master which Symeon had instituted in memory of his teacher. The elder's reputation was attacked, in an attempt to discredit the younger Symeon, and after 995 the cult of Symeon Eulabes (consisting in the veneration of his icon, which was more or less a declaration of canonisation independently made from the Patriarchal synod) was forbidden at St. Mamas. The Emperor thus began to move against the younger Symeon by means of the ecclesiastical court process, chiefly employing his long-time confidant Bishop Stephen of Alexina, the patriarchal Chancellor, who from this time onwards became Symeon's relentless opponent. In 1003 an attempt was made to

---

<sup>31</sup> *Vita*. 38-39, pp. 50-52.

<sup>32</sup> The *Vita* describes how the monks were expelled from St. Mamas by the Patriarch, though several were readmitted after Symeon sought them out, and apologised 'to them' for his behaviour. Niketas (*Vita*.41. p. 54) thinks this was merely a ploy of humility, but it could also read as a genuine realization, by an inexperienced leader, that his treatment of people needed to be humanised. Niketas says that all the dissidents finally came back and lived in peace ('like gentle lambs') with the new Higoumen.

<sup>33</sup> The whole *Vita* was designed as a plea for the canonisation of Symeon, and to allow his relics to be brought back to the capital, from which, when alive, he had been ecclesiastically censured and exiled. This why it constantly explains any problem Symeon caused as being the result of his spiritual fervour being hated by the lukewarm. The cause of his synodical condemnation is given in the *Vita* as his innocent desire to have an icon of his teacher Symeon Eulabes placed in his church, which is exegeted by Niketas as showing that he was really an Iconodule, fighting once more against the iconoclast barbarians of the court. Thus, the history and the hagiographer need to be distinguished on these points. It seems abundantly clear that Symeon was censured and exiled for doctrinal reasons, as well as because he opposed the Emperor.

<sup>34</sup> Niketas' list of Patriarchs is not too sure: the issues of the chronology have been discussed, illuminatingly, by Hausherr in his introduction to the *Vita*., and by V Grumel: 'Nicholas II Chrysoberges et la chronologie de la vie de S. Syméon le Nouveau Théologien.' In: *Revue des études byzantines*. 22. 1964. pp. 253f.

entangle Symeon in a more formal theological debate concerning his Trinitarian orthodoxy<sup>35</sup>.

He returned a satisfactory answer to the charges but also took the opportunity to lambaste Stephen<sup>36</sup> (whom he always refers to as a simple monk<sup>37</sup>) for attempting to theologise without first having experienced the stature of 'living saint' which the ancient theologians<sup>38</sup> had taught was necessary before one could legitimately theologise. For Symeon this did not just mean a bourgeois piety, but rather the achievement of the highest virtues of sanctity: the acquisition of impassibility (*apatheia*) and the vision of the divine light. It was tantamount to a declaration of war, as everyone recognised in Stephen of Alexina a model of a courtly (and portly) bishop, not an ascetic hero. The war of attrition carried on for six years in all, mainly by means of letters and treatises and hymns (at this period he began his *Hymns of Divine Eros*) and it culminated in the ecclesiastical sentence of deposition issued against him in 1005, one that was endorsed by the imperial palace which placed him under house arrest, as a prelude to life-long exile.

On January 3<sup>rd</sup>, 1009 Symeon's property was confiscated and he was forcibly exiled to Paloukiton, near Chrysopolis. It was not far away from the capital but far enough over the Bosphorus straits to matter, and allowed no hope of ever returning to the city. His circle of lay supporters<sup>39</sup> soon supplied the money (whether consisting of new funds or old ones recycled it is not known) to buy the oratory of St. Marina<sup>40</sup> at Paloukiton, and some nearby lands. And so, re-established in another monastery of his own, Symeon continued to write, and was joined there by a close and loyal band of followers. It was a period that saw the production of some of his most beautiful works, including the majority of the exquisite *Hymns of Divine Eros*, which are a classic of Byzantine religious writing. In 1022, coming back home from a long journey, he contracted dysentery and died at the age of seventy three. More than

---

<sup>35</sup> He was asked the seemingly 'innocent' question: were the trinitarian hypostases to be 'really' or simply 'notionally' distinguished. It would be possible (for a hostile inquisitor) to lay heresy charges for a reply asserting either position.

<sup>36</sup> Especially in Hymns 21,52, and 58.

<sup>37</sup> On the grounds that if this bishop had renounced his own see, in order to pursue a brighter career at the court, he was no longer a bishop at all but reverted back to being a monk. Stephen's role as 'chaplain' to the patriarch, from which he applied the pressure of authority on Symeon is thus reversed: and Symeon claims higher status, both as an independent abbot, and as a God-Seer.

<sup>38</sup> See especially St. Gregory of Nazianzen (Oration 27) whose thought Symeon often reproduces.

<sup>39</sup> The aristocrat Christopher Phagouras provided funds, along with the Senator Genesios and several other wealthy Constantinopolitans who remained loyal to Symeon's cause, and circle. See *Vita*. 102. p. 140; 104. p. 142; 109. p. 152.

<sup>40</sup> Marinos /Marina was a young woman who had spent all her life as a monk in a male monastery, and was then made to do penance for illegitimately fathering a child. On the deathbed 'he' was found to have been female all along, and to have suffered the calumny for so many years in silence. The hagiography was popular in the later Byzantine Church.



thirty years after his death, the Stoudite Abbot Niketas Stethatos<sup>41</sup> was involved in developing a popular city pilgrimage to Symeon's tomb at Chrysopolis, and composing a new 'office' for the occasion, and writing the *Vita* to prepare for the reception of Symeon's relics back into Constantinople. He had to smooth down a lot of controversy still attendant on Symeon's memory. To this end he prepared a *Vita* celebrating the life and miracles of the saint, collated the writings,<sup>42</sup> including a collection of 58 *Hymns*<sup>43</sup>, and disseminated icons suitable for a public cult.

In the years afterwards Symeon remained a relatively obscure Byzantine saint; though his memory was kept alive by those who valued teachers of the mystical life, and above all on Mount Athos where, with his stress on the need to see the divine light, and feel the action of the Holy Spirit in the heart with perceptible sensations, he was regarded as a kind of fore-runner of the 14<sup>th</sup> century Hesychast movement. A treatise attributed to Symeon in later years, which outlined a method of prayer posture, and described the correct control of breathing while reciting the Jesus Prayer, made his name especially popular on Athos<sup>44</sup>. It is really only in the 20<sup>th</sup> century that his name and teachings have become more widely available<sup>45</sup> to a larger readership, and it can be increasingly seen just how remarkable and original his vision was<sup>46</sup>. His combination of a stress on the light-filled radiance of the divine

---

<sup>41</sup> One of the theologians heavily involved in the affair of the 'great schism' between the papacy and patriarchate in 1054, that would have a longer life than anyone then expected – enduring into the continuing separation of Orthodoxy and the Western churches.

<sup>42</sup> The first collection had been prepared by Symeon himself in his late old age. *Vita*. 131. p.188.

<sup>43</sup> Including small additions of his own, and some 'commentary'. The titles for each Hymn (often not helpful) were supplied by one Alexis the Philosopher, possibly a collaborator of Niketas. c.f. J. Koder. *Syméon le Nouveau Théologien: Hymnes*. Sources Chrétiennes (SC). Vol. 156. Paris. 1969. p. 22. The critical edition of the Hymns, with French translation, is the three-volume version by Koder in: SC. vols. 156 (Paris, 1969), 174 (Paris, 1971) and 196 (Paris, 1973).

<sup>44</sup> Though, ironically, it was not written by him at all. The text entitled: *The Three Methods of Prayer*, can be found in: *Philokalia*, vol. 4. (tr. G Palmer, P Sherrard, & K Ware) Faber. London. 1995. pp. 64-75.

<sup>45</sup> The primary texts now available in English are as follows: CJ de Catanzaro (tr.). *Symeon the New Theologian : The Discourses*. [Catecheses.] Classics of W. Spirituality. Paulist Press. NY. 1980; A Golitzin. *St. Symeon the New Theologian* ( tr. of 'The Ethical Discourses'). 3 vols. SVS Press. NY. 1995-1997.[ vol. 3 is Biographical] ; P (=JA) McGuckin. *Symeon the New Theologian. Chapters and Discourses*. Cistercian Publications. Kalamazoo. 1982. (repr. 1994); G Maloney. *The Hymns of Divine Love*. (Dimension Pr.) NJ. 1975 & 1999 ; G Palmer, P. Sherrard, & K Ware. *Philokalia*. vol. 4. Faber & Faber, London. 1995.pp. 11-75.

<sup>46</sup> Recent scholarly studies include: H Alfeyev. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*. Oxford. 2000; B Krivocheine. *In the Light of Christ*. SVS Press. NY. 1987; JA McGuckin. 'St. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism.' In: *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. (ed) A Bryer, Variorum Press, London. 1996. pp.17-35; Idem. 'St. Symeon the New Theologian (d. 1022) : Byzantine theological renewal in search of a precedent.' In: *Studies in Church History vol. 33. The Church Retrospective*. Oxford. 1996; Idem. 'The Notion of Luminous Vision in 11th C Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of St. Symeon the New Theologian.' *Acts of the Belfast Byzantine Colloquium - Portaferry 1995*. (The Evergetis Project). Queens University Press. Belfast. 1997; G.A Maloney. *The Mystic of Fire and Light*. Denville. NJ. 1975; J Pelikan. 'The Last Flowering of Byzantium :

vision, with a need for the conscious awareness of the Holy Spirit, marks him out as a synthesis of two great currents of spiritual thought that were then current in 11<sup>th</sup> century Byzantium: the spirituality of light that flowed through the Origenian school as interpreted by Gregory of Nazianzus, Diadochus of Photike, and other 'Philokalic' authors, and secondly the Syrian school which emphasised the sensibility (*aisthesis*) of the Spirit in the heart, a school that had many exponents, notably Pseudo-Macarius, Gregory of Nyssa, and Isaac of Niniveh. In his *Hymns of Divine Eros* Symeon is one of the first successfully to synthesise the two great eastern traditions of prayer, and in so doing he prepares the way for the later Byzantine Hesychast movement that would come after him. He is not merely a footstool for others, however, and his *Hymns* in particular, offer many aspects of robust and original insight which surpass his teachers and his sources, as only a man who speaks directly from experience can manage to do. The level and the passion of the direct 'encounter' with Christ in the *Hymns* is unparalleled. Not least among Symeon's achievements is the immense stress he lays on the primacy of the experience of repentance (*metanoia*) in the highest levels of spiritual insight. For many of his predecessors penitence had been regarded as a preparatory step, a lowly stage of *pro-paideusis* on the way to mystical insight. For Symeon it is a spiritually advanced state that is the sole gateway of all human experience of God: and in this he is profoundly faithful to the Gospel tradition. He has been called 'The Mystic of Fire and Light'<sup>47</sup>, but it would not be amiss to call him also: 'The Mystic of Conversion and Love.' Much of this doctrine is encapsulated in the *Hymns*, and it is to these we can now turn, so as to give something<sup>48</sup> of their spirit and teaching.

## 2. The Hymns of Divine Eros

There are a total of 58 *Hymns* in the authentic corpus, amounting almost to 11,000 verses. They are all written in liturgical style<sup>49</sup> (probably with performance in mind not merely private reading) in a strongly pulsed rhythm that uses the metrical devices of either eight<sup>50</sup>, twelve<sup>51</sup>, or fifteen<sup>52</sup> syllables to the line.

---

The Mystic as New Theologian'. chapter 6 of : *The Spirit of Eastern Christendom*. Univ. of Chicago Press, Chicago & London. 1974, 1977; HJM Turner. *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Leiden. 1990; W Völker. *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden. 1974.

<sup>47</sup> By Niketas Stethatos, in the *Vita*. 27. p. 38.

<sup>48</sup> They constitute 300 pages in a modern English edition, so the essay here will be, of necessity, partial and introductory.

<sup>49</sup> He is aware of the great Byzantine liturgical poets before him, Gregory of Nazianzus, Romanos the Melodist, John Damascene, and Joseph the Hymnographer.

<sup>50</sup> 8 hymns out of the 58, several of which are irregular. Viz. 6,17,23,29,30,35, 44 & 53.

<sup>51</sup> 14 hymns: 2-5, 9-10, 20-21, 24, 37, 39, 50, 57-58.

Sometimes end rhymes and half-rhyme are used. Several have the poetic pulse that is comparable to Longfellow's epic *Hiawatha*, and they run into similar problems (for most are long) in sustaining the drive of the sense over against the soporific beat of the line: though in some cases the juxtaposition of the startling contents (visions, revelations, denunciations of enemies, and lurid confessions of sins), are exactly balanced by the mantra-like beat. No existing translation has attempted to render this either exactly or impressionistically so far<sup>53</sup>. Several of them are in the form of dramatic dialogue<sup>54</sup> which advances the conception of the soul addressing the bridegroom as the beloved (a theme taken from the *Canticle of Canticles*, especially as that foundational text had been interpreted by the Greek Fathers such as Origenes, and Gregory Nyssa). Previous editions of the *Hymns*, such as those by Pontanus<sup>55</sup> and Zagoraios<sup>56</sup> include several apocrypha, among them the famous *Hymn before Communion* which is attributed to Symeon in the Orthodox prayer book<sup>57</sup>. Of the corpus in the Koder critical edition *Hymn 5* is not exactly a hymn at all, but an 'alphabet for monks', a mnemonic device to remind them of appropriate virtues, which has also been interleaved on alternate lines by Niketas himself, adding his own parallel reflections on top of Symeon's<sup>58</sup>.

The corpus of the *Hymns* opens with a marvellous and para-liturgical *Epiclesis*, or invocation, of the Holy Spirit, to inspire and energize the poems. It rolls off in 27 repetitions of the invocation *Elthe*, 'Come!' and after that blossoms out into the significant liturgical phrase '*Eucharisto soi*'<sup>59</sup>. The hymns are thus meant as a

---

<sup>52</sup> The so-called 'political' verse of Byzantium. It is Symeon's preferred metre used in 36 hymns: 1,7-8, 11-16, 18-19, 22, 25-28, 31-34, 36, 38, 40-43, 45-49, 51-52, 54-56.

<sup>53</sup> Although there is a good attempt in the Holy Transfiguration press version of the (apocryphal) *Hymn before Communion* (see fn.56 below) which adopts a seven syllabic line. A few verses will give the effect: 'I have sinned more than the harlot/Who on learning of thy lodging/Went and purchased myrrh most precious/And with boldness she approached Thee/To anoint Thy feet and lave them...' *Service of Preparation for Holy Communion*. Holy Transfiguration Orthodox Monastery. Boston. 1986. p. 58. (No author/editor cited).

<sup>54</sup> See *Hymns* 15,17,18,22, 23, 53, 58.

<sup>55</sup> Ingolstadt. 1603. This is the (bowdlerized) edition used by JP Migne in the *Patrologia Graeca*. Vol. 120. cols. 321-668.

<sup>56</sup> Venice. 1790.

<sup>57</sup> The incipit is: '*Apo ruparon cheileon*.' It is a much later poem found in the 16<sup>th</sup> century Ms. Lavra. Ω. 1400, and its vastly expands about ten original lines from various Hymns of Symeon into a separate composition. (Elements are taken from Hymns. 13,17,19 & 41).

<sup>58</sup> Koder also regards *Hymn 21* (Symeon's attack on bishop Stephen of Alexina) as not a real hymn either, calling it a 'letter', but it is much more than poetic prose, and starting from an apologetic standpoint, becomes a lyrical celebration of the difference between genuine 'experience' of the Spirit, and formalist religion, rising on many occasions to heights of rhapsody, comparable to the best of his hymns.

<sup>59</sup> The Eucharistic preface: 'We give you thanks, we give you praise'. Symeon deliberately sets his hymns in a eucharistic context, in which the praise of the mystic is comparable to the liturgical offering of mysteries, rendered sacred by the operation and descent of the Holy Spirit at the epiclesis.

priestly eucharistic celebration, and thus the mystic starts even at the outset to celebrate the soul's unitive mystery, its access to the divine presence by the grace of the Spirit:

*Come true light / Come eternal life / Come hidden mystery / Come nameless treasure./*

*Come ineffable deed, /Come inconceivable person/ Come endless bliss,/ Come un-setting sun/ ....*

*Come untarnishing crown/ Come purple of our great King and God/*

*Come crystal belt studded with gems/ Come unapproachable sandal/*

*Come royal purple and right hand of the King/*

*Come you whom my poor soul has longed for, and longs for still.....*

*I give you thanks that you have become one single spirit with me*<sup>60</sup>

While it is true that the hymns are not liturgical compositions in the standard sense, they celebrate a para-liturgy of the ascent of the soul. And the beginning of the ascent, as Symeon emphasises in this opening *Epiclesis*, is the descending gift of the Divine Spirit that consecrates the 'mysteries' of the inner life of the disciple. It is this simple, but fundamental, principle that characterises the authentic channels of Christian spirituality and mysticism: that there is no path to God other than the path God has beaten towards us: through the economy of the revelation of the Trinity (and its high point of the encounter between flesh and spirit in the incarnation<sup>61</sup>), and through the purifying and consecratory action of the Spirit of God in the innermost recesses of human lives.<sup>62</sup>

In the *Hymns* Symeon is writing, generally, at a level of the most profound first-person intimacy. Even those several hymns which are clearly meant to be given to his disciples (where he speaks of the monastic virtues, and warns about the dangers of neglecting the spiritual elder's counsels) are couched in language that refers constantly to his own experience. This is 'personal experience' taken to a pitch, and quite unlike anything that had yet appeared in Byzantine spiritual writing. It is the visions he has had of Christ's light, shining on his mind and casting him into ecstasy; visions that have changed his soul and filled him with a burning desire to communicate this 'theology' as a confession of praise, that drive on his poetry. Some of the hymns are apologetic attacks on his enemies whom he knew were orchestrating

---

<sup>60</sup> Preface to the Hymns: 'The Mystical Prayer of Our Father Saint Symeon.' (tr) J.Koder. SC. Vol. 156. pp. 150, 152.

<sup>61</sup> See especially *Hymns* 20, 32, and 36.

<sup>62</sup> See, for example, *Hymn* 15.

his exile, but even these are turned into a discourse on the generic theme: that theology can only be experienced, not learned from hearsay (even from the most authoritative sources). Those sources themselves, the writings of the saints, only have authority because their authors had once experienced as true what they subsequently write about. In his day and age, as he never ceases to complain, it has become so standard a cry that the 'time of experience' lies in the past of the Church, and will not return, that the false conclusion is even propounded as fact: men and women today can only imagine what the acts of God were like by reference to history and tradition<sup>63</sup>. For Symeon this is the great heresy of his age. He shouts out in the *Hymns* that unless one has experienced directly, personally, in a 'sensible' or perceived manner, the working of the Holy Spirit and, what's more, perceived it in a manner that leaves not the slightest doubt in the heart that it was the Holy Spirit of God who seized and changed the soul, then there can be no basis for claiming to be a Christian.

*If you have not discerned that the eye of your mind has been opened,  
And that it has seen the light;  
If you have not perceived the sweetness of the Godhead;  
If you have not been personally enlightened by the Holy Spirit....  
If you have not sensed that your heart has been cleansed  
And has shone with luminous reflections;  
If, contrary to all expectation, you have not discovered the Christ  
within yourself;  
If you have not been stupefied, at your vision of the divine beauty;  
And have not become oblivious of human nature  
When you saw yourself so totally transfigured.....  
Then tell me – how is it that you dare to make any statement at all  
about God?*<sup>64</sup>

This, of course was fighting talk: as much then as it would be now. He immediately raised the hackles of many in the clergy who preached the virtue of a sober faith that avoided the 'highs and lows' of felt experience. Some of them took such exception to Symeon that they mounted an argument against him on the grounds that if he kept on claiming to have 'really experienced' God directly, then he was guilty of heresy, in so far as he had contradicted a basic element of Christian revelation, namely that God was unapproachable by essence and infinitely transcendent.

It was to counter this argument that Symeon returns, throughout so many of his *Hymns*, to the central importance for the Christian life, of the concept of the 'Economy of Salvation' (*Oikonomia tes Soterias*). The term in Patristic Greek meant

---

<sup>63</sup> Such as *Hymns* 1, or 21.

<sup>64</sup> *Hymn* 21. 160f. SC. Vol. 174. p. 143.

the way God had worked so that human experience could be caught up in the mystery of Christ's incarnation ( the apparently 'contradictory' joining together of godhead and humanity in the seamless unity of the Christ). For Symeon the 'Hypostatic Union' is the paradigm of how the soul can be authentically caught up in rapture, and experience God directly. To justify this, especially since it was highly controverted in his time by those who wanted to protect the transcendent 'unknowability' of the divine, over and against claims of mystics they regarded as cranks, Symeon tries to elaborate, from his experience of the encounter, just how it is that his soul entered into communion with the divine. These are passages of 'stammering theology' as he tries to express the experience in convincing metaphors. Time and again he ends by saying that the task is hopeless. Unless one has experienced it oneself the words will sound confused and meaningless: although those who have known it themselves will recognise immediately that this is the heart of the experience of all the saints. The feeble experience of the little soul that senses God's light, however, is not to be despised: a sensation of the fraction of the divine light is nonetheless an experience of the entire and luminous divinity – and in that paradoxical meeting God is known perfectly to the creature even if He cannot be comprehended<sup>65</sup>:

*What is this awesome mystery that is taking place within me?  
I can find no words to express it:  
My poor hand is unable to capture it,  
In describing the praise and glory that belong  
To the One who is above all praise,  
And who transcends every word...  
My intellect sees what has happened,  
But it cannot explain it;  
It can see, and wishes to explain,  
But can find no word that suffices,  
For what it sees is invisible and entirely formless,  
Simple, completely uncompounded,  
Unbounded in its awesome greatness.  
What I have seen is the totality recapitulated as One,  
Received not in essence but by participation.  
It is just as if you lit a flame from a live flame:  
It is the entire flame you receive.*<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> God is known in the soul's *aisthesis* (sensibility and love) if not comprehended by its *Nous* (spiritual intellect). As the medieval writer of the *Cloud of Unknowing* put it ( also following Ps. Dionysios): 'By love he may be gotten and holden, but by thought – never.'

<sup>66</sup> *Hymn*. I Koder. SC. Vol. 156. pp. 157-158.

Symeon's form of 'apophaticism' (the doctrine that the ways of God cannot be spoken of in the words of earth) is not so much a formal doctrine, as a rhetorically crafted 'stuttering' to articulate an experience he cannot describe. At times he almost gives up on his readers:

*What point is there in trying to explain all of this to you,  
Or trying to make you understand it all?  
If you yourself have not felt it by personal experience,  
You will be unable to know it.*<sup>67</sup>

And yet it is clear that Symeon, throughout the *Hymns*, is calling to all his readers to experience the mystical presence, not merely to an élite. The experience of the divine is initiated by a wholehearted response to God. It does not require great intelligence, or years of asceticism. It requires only readiness. The distinctive element in Symeon's spiritual initiation, therefore, is the great stress he places on the position of repentance as a gateway of mystical vision<sup>68</sup>. In many spiritual systems of the previous (and later) teachers, the ascent of the soul was envisaged as a three-fold progress: first one repents and begins the painful purification process where the soul withdraws from a crass and external life, to a more disciplined ethical and studious condition; secondly one learns to pray more and with greater attention and devotion, often sensing the growing the warmth of the Love of God encircling the soul and a deepening understanding of God; thirdly, after years of faithful attachment to the spiritual paths and their deepening mysteries, one finally attains to the highest 'stage' of the spiritual life, the 'Unitive'. It is at this third level alone that the word 'mystical' properly applies. The threefold ascent was given various labels: *Praxis*, *Theoria*, *Gnosis*, or in the West: *Purgative*, *Illuminative*, *Unitive*, more or less based on the taxonomy established by the great 4<sup>th</sup> century spiritual writer Evagrius of Pontus, and underlined by the 6<sup>th</sup> century theologian Dionysius the Areopagite. Symeon knows their writings, and their theory, but himself sings a different song. As far as he knows, the great wonder of the mystical illumination is that it is given by Christ to chosen disciples to call them out of darkness and into the fire of love. For him the great illumination was first given when he was in the depths of sin, and wandering in error. Not given as a reward to a soul that had shown itself ready and faithful, but given to one that was evidently unworthy, it served as the great spur of conversion of life (*Metanoia*). It was given without preceding merit, and continued on the grounds of love alone. Symeon's great contribution to Christian spirituality, therefore, is how the incomprehensibility of God is defended not by insisting on God's inscrutable absence from the earthly creation, but by celebrating the manner in which an incomprehensibly deep mercy reaches into the heart of alienation and

---

<sup>67</sup> *Hymn*. 23. Koder. SC. Vol. 174. p. 223.

<sup>68</sup> Such as *Hymns* 1,7,11,13,14, 17, 24, 37, and 41 as chief among many others.

returns the human soul to its correct purposes: the vision of the Creator. For Symeon, the sinner becomes at the moment of conversion, the recipient of God's deifying mercy:

*I was in the world like a blind man,  
Like an atheist ignorant of my God,  
But you yourself had pity on me  
And turned me back to yourself.  
You caused your light to shine  
So brightly in my darkness  
And summoned me back to you my Maker.*<sup>69</sup>

This is not merely a *topos* that God will always seek to convert us, but a specific sense that God raptured him, from sinner to saint, in the act of making his divine light radiate through the soul of the mystic. At that eschatological moment, the chasm between God and creature, between flesh and spirit, was abolished even in this present *Kairos*, and that ecstatic moment is extended in the sacramental life of the Church, where eucharistic communion celebrates the same mystery of the metaphysical transfiguration which is the communion of love :

*By what boundless mercy, my Savior,  
Have you allowed me to become a member of your body?  
Me, the unclean, the defiled, the prodigal.  
How is it that you have clothed me  
With the brilliant garment,  
Radiant with the splendor of immortality,  
That turns all my members into light ?  
Your body, immaculate and divine,  
Is all radiant with the fire of your divinity,  
With which it is ineffably joined and combined.  
This is the gift you have given me, my God:  
That this mortal and shabby frame  
Has become One with your immaculate body  
And that my blood has been mingled with your blood.  
I sense too that here I have been made one with your divinity,  
And have even become your own most pure body:  
A brilliant member lucidly transparent,  
Luminous and holy.  
I see the beauty of it all, I can gaze upon your radiance.  
I have become a reflection of the light of your grace.*<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Hymn. 37. 16-22. Koder. SC. Vol. 174. p. 460.

<sup>70</sup> Hymn. 2. Koder. SC. Vol. 156 p. 178.



Only in such an intense union, Symeon argues, as people have often dreamed of but usually set into future horizons or ascribed as something ‘for others’ or ‘for saints long ago’, will the meaning of each human life be revealed and given. Symeon constantly refutes the deadening notion that spiritual union with God is not for every Christian, and not for the here-and-now:

*Do not say that without His presence it is possible to be saved.*

*Do not say that one can possess the Spirit*

*Even if one is not consciously aware of it.*

*Do not say that God cannot be seen by human beings.*

*Do not say that humans may never see the light of God;*

*Or at least that it is not possible for this generation.*

*My friends this is never impossible.*

*It is more than possible – for those who desire it.* <sup>71</sup>

The love of God, in the hands of this extraordinary teacher, is meant to be ecstatically known in the life of each and every soul making the earthly pilgrimage. For Symeon that entire pilgrimage is only rendered meaningful if we understand that human beings are in process of a radical spiritualization, where their faculties are constantly refined (such as happens in our educational processes) and from being predominantly material beings, wrapped up in the instincts and aspirations of an animal existence, we progress to become the sacramentally embodied visionaries of God, destined to live predominantly in the radiant luminosity of the Next Age were we shall finally be made ‘like gods’ in glory. Symeon here develops the tradition Greek patristic teaching on the Economy of salvation considered as the Deification (Theosis) of the human race<sup>72</sup>. It is, as Symeon implies, possible for a human consciousness to enter into the authentic presence of the deity on earth, in so far as that condition, and possibility, has first been demonstrated and presented to the church in the mystery of the incarnate economy of the God-Man. Theosis, however, is not a ‘Next Age’ phenomenon, but the essence of the spiritual life on earth as it ought to be lived. The ineffable knowledge of the illumined mystic is thus at one with the abiding presence of the deity within:

*God heard my cries*

*And from unimaginable heights he stooped down*

*And looked upon me.*

*Once more he had pity on me and allowed me to see*

*The One who was invisible to all,*

---

<sup>71</sup> Hymn 27. Koder. SC vol. 174. p. 288.

<sup>72</sup> Further on this theme c.f. J.A. McGuckin. *Deification in Greek Patristic Thought: The Cappadocian Fathers’ Strategic Adaptation of a Tradition*. Appearing in: J Wittung (ed). *Theosis. (Papers from the Academic Conference at Drew University. Summer 2004)*. Madison. NJ. 2006. See also: J Gross. *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*. A&C Press. Anaheim Ca. 2002.

*A much as human kind can bear,  
Seeing him I was astounded,  
Me who was locked up in my tiny house of bone,  
All surrounded by darkness...  
I saw him in the midst of my tiny house,  
So quickly had he entered in, complete,  
Uniting himself to me inexpressibly  
Joining himself to me inexpressibly  
Suffusing himself in me unconfusedly,  
Just as fire can permeate iron,  
Or light shine through crystal.  
So it was he made me become like fire itself;  
Revealing himself to me as Light.<sup>73</sup>*

Like many Christian spiritual masters Symeon is greatly influenced by the imagery of the *Canticle of Canticles*, especially as that book had been given a macro exegesis by Origen in his *Commentary on Canticles*. There, Origen had interpreted the image of the lovers running through the garden at night, seeking one another in the perfumed orchard, as a symbolic narrative of the soul in its driven quest for the love of the divine Logos. Symeon takes the 'intimacy' of the encounter to new heights. The passion of the meeting is so often linked to his experience of the forgiveness of God, and the sensation of the luminous mercy, that the dazzling encounter with God's light is even described as something that startles the soul and makes it wish to run away from the divine presence and lose itself in the familiarities of the flesh:

*I see the unseeable beauty,  
That unapproachable light, that unbearable glory.  
My mind is completely astounded.  
I tremble with fear...  
I found Him whom I had seen from afar,  
The One Stephen saw when the heavens opened,  
And later whose vision blinded Paul.  
Indeed he was a fire in the center of my heart.  
I was outside myself. I broke down, lost to myself,  
And unable to bear the unendurable brightness of that glory.  
And so, I turned,  
And fled into the night of the senses.<sup>74</sup>*

Or again:

---

<sup>73</sup> Hymn 34. Koder. SC. Vol.174. p. 366-370.

<sup>74</sup> Hymn 11. Koder. SC. Vol. 156. p. 238.

*Love came down, as is its way,  
In the appearance of a luminous cloud.  
I saw it fasten on me and settle on my head.  
And it made me cry out, for I was so afraid;  
Thus it flew away, and left me alone.  
Then how ardently I searched after it;  
And suddenly, completely,  
I was conscious of it present in my heart,  
Like a heavenly body.  
I saw it like the disc of the sun...  
It closed me off from the visible,  
And joined me to invisible things.  
It gave me the grace to see the Uncreated.*<sup>75</sup>

Symeon's choice of hymnic genre to express this mystery of union, is not the liturgical *Kontakia* of the previous writers such as John Damascene and Romanos Melodos, rather the strikingly secular concept of *Erotikai*, or 'Love Songs.' The equivalent today for a theologian would be to compose explicit rap lyrics about the nature of divine love; and many in his time found this highly objectionable.

Part of his intent was to speak about the 'impassibility' (*Apatheia*) that is the state of soul of the saint who arrives at such a degree of love for God that earthly affairs and sensual distractions can no longer affect him. This was an old and traditional doctrine among the eastern monks, mainly sustaining the point that ascetical discipline and long training in prayer and fasting, can make the Christian disciple less vulnerable to temptations that would be significant for a beginner; simply because their fire of love and faithfulness renders such old temptations (sensuality, or decadence, or self-seeking) no longer attractive to them in any way. Symeon is quite unique, however, in pressing the notion of *apatheia*, so as to express it in terms of erotic passion. He tells his reader a few times not to understand him in a salacious sense<sup>76</sup>, but it is clear that his intent is to shock (a deliberate rhetorical juxtaposition of apparent opposites), for he speaks lovingly of the manner in which all the saint's bodily members are transfigured in the light of Christ's glory: fingers, eyes face all become luminous; and as he makes his list we come to the end : 'Even

---

<sup>75</sup> Hymn 17. Koder. SC. Vol. 174. p. 41.

<sup>76</sup> There are many 'erotic' images conveying the relation of the soul and the Logos Spouse in the Hymns, such as 15.220f. 'Christ gives his servant-saints impassibility and makes them his spouses. Can you understand this ? He makes such every single day; spouses are those souls whom the Creator unites to himself, and who in turn unite themselves to him. O what spiritual marriage! Consummation of such a marriage in wholly god-befitting manner!'

this penis becomes like Christ.’<sup>77</sup> The next half-line, of course, gives his (rhetorical) game away: ‘And you, reader – are you shocked at this?’ On many occasions in the *Hymns*, Symeon speaks of the soul in *vox feminina*, as raptured and ravished by the love of its beloved. His imagery presses the erotics of the ancient theme of ‘Christ’s bridal chamber’ to the limit. It will not be a theme that is common among the Christians until the female mystics of the Medieval West take up the idea several centuries after him. Perhaps it was something related to Symeon’s unique familial and psychological make-up as a Byzantine eunuch, and his relatively late and ‘emergency’ entry into monastic discipline that allowed this rhapsodic theme to emerge so early, and so passionately, in his works?

Symeon was a unique and forceful character; and few have ever written in comparable ways about the love of God. Similarly, few theologians have ever called out to the ordinary Christian to embrace the heights of union with God in a deifying light. His uniqueness as a theologian has often been described in terms of his unusual visions, and ecstatic experiences. For me, however, his real uniqueness is the manner in which he juxtaposes the infinite pity and condescension of God with the plight of the sinful creature. The heights of the spiritual life, as Symeon envisages them, are the very inner workings of the path of salvation. Our salvation is synonymous with our Theosis, or deification in light, even as we live here on earth. Deification is not, therefore, a prize for the righteous, once they have been purified, but is rather the fundamental grace of the Holy Spirit which is offered to all, to effect their mystical transfiguration into Christ’s very members.

His challenge is that if we have not achieved this exalted state as yet, it is not for want of God’s trying to communicate it to us. If we have not yet entered into the light: only the heart on our side can be wanting, since the divine gift and promise (the Holy Spirit) is already there. The ‘sting in the tale’ in his message, is that if we have not yet experienced the heights of the glory, then we have not yet even started. It was radical doctrine like this, put across so rhapsodically in his genre of popular verse (the love song), that got Symeon into such levels of trouble in his own day with the religious bourgeoisie. It is a message That is still dramatically shocking over a millennium later.

Symeon’s legacy ran on into the later 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries on Mount Athos, where he seemed like an early champion for the Hesychast movement. When that spiritual tradition (with its distinctive themes of the repetition of the Jesus Prayer<sup>78</sup>, the emphasis on the vision of the divine light of Thabor, and the veracity of

---

<sup>77</sup> ‘All our members become Christ himself – Can you not see Christ even this penis?’ – *Hymn* 15. v. 161. Koder. SC. Vol. 156. p. 290. A eunuch rhetorician could, of course, discourse on the notions of *apatheia* demonstrated in the sexual organs, in a way others could not so readily accomplish, and yet still move on from that point, to his central argument that love of God is the passion that *apatheia* seeks to stimulate

<sup>78</sup> Not explicitly to the fore in Symeon but alluded to in his constant personal petitions for the mercy of Jesus.

mystical claims to have experienced God ‘in the earthly condition’) encountered Symeon’s writings it thought it recognised itself in the songs of the earlier writer. So it was, before too long, that Symeon became the pseudonymous ‘father’ of the short, but very famous, Athonite tract describing how the Jesus Prayer ought to be conducted. The treatise *On the Three Methods of Prayer* kept his name and memory alive on Mount Athos, but fundamentally subjected his impact to that of the more famous Hesychast theologians such as Gregory Palamas of Gregory of Sinai, and that anachronistic reading of his work obscured no small part of Symeon’s own theology, not least his extraordinary stress on repentance and the possibility of the sinner to be lifted up into intimacy of God, as a dramatic demonstration that mystical perception was not earned by fidelity ( though it ought to be prepared for by discipline) but was rather an entirely graceful gift from the God of all grace.

In many respects Symeon was authentically a fore-father of the Hesychast movement, but more so than they, was inspired by deeper and older traditions he had learned from the Syrians, especially Pseudo Macarius, Mar Isaac, and Pseudo Dionysius, that the heart of the disciple was the preferred dwelling place of the Spirit of God, who would constantly seek to make the divine temple radiant with the ineffable presence. In short, for Symeon, the so-called secular life, or even the life of sin that closed the eye of spiritual awareness, was an unnatural contradiction of the inner and essential nature of a Christian. Deification, on the other hand, was the natural condition for such a soul, caught up into the great mystery of the incarnation of the Logos. To that extent, the irradiated mind and the luminous heart, were not extraordinary things: rather it was extraordinary that they had been so forgotten and were so rarely manifested among the body of disciples. Symeon’s rapturous song in the *Hymns of Divine Eros* about the glories of mystical perception, for all its own extraordinary character, is fundamentally trying to remind his readers of that startling yet simple truth: that the deified soul is to the present world like a fiery Sun, whose radiance cannot be contained. Truth will out, one way or another. The disciple is either illumined or not illumined. The difference is one between darkness and daytime; and the rebuttal of our own illusions about our spiritual status is the necessary first step to the divine encounter. And yet the systemic change Symeon is calling for here is profoundly difficult to negotiate, given our own addictions to techniques of avoidance (our convenient deafness and blindness when it comes to issues of *metanoia*) as well as the ever-present support that so many societal and ecclesial structures of delusionality can give to the state of quiescence. Symeon shouts out for the need to change; yet he also prioritizes for his readers the joys of this journey that will become a pilgrimage into communion. Sensitive of the need for an ‘elder’, and a guide, to help the believer stand up and move, Symeon sings a song

that is predominantly one of encouragement, despite all his warnings and exhortations. Even to his contemporary readers he serves as a 'spiritual father'. His message, at once deeply embedded within the structures of the Church, yet simultaneously on the prophetic margins, has much to teach us, especially in a day when living elders seem so few and far between.

### BIBLIOGRAFIE

1. **G Maloney**, *St. Symeon the New Theologian: Hymns of Divine Love*. Denville Books. NJ. 1975, 1999.
2. **I Hausherr & PG Horn**, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stethatos*, in „*Orientalia Christiana*” vol. 12, no. 45, Rome, 1928.
3. **P McGuckin**, *Symeon the New Theologian: Theological and Practical Chapters 3.4*, Cistercian Pub. Kalamazoo, 1982.
4. **J.A. McGuckin**, *The Notion of Luminous Vision in 11th Century Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of St. Symeon the New Theologian.*, in: *Work & Worship at the Theotokos Evergetis*. [Acts of the Belfast Byzantine Colloquium. Portaferry 1995 ] Ed. M Mullett. Queens University Press. Belfast, 1997, pp. 90-123.
5. **H Alfeyev**, *Symeon The New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, 2000.
6. **V Grumel**, *Nicholas II Chrysoberges et la chronologie de la vie de S. Syméon le Nouveau Théologien*, in: *Revue des études byzantines*, Nr. 22 / 1964.
7. **J. Koder**, *Syméon le Nouveau Théologien: Hymnes*. Sources Chrétiennes (SC). Vol. 156, Paris, 1969.
8. **HJM Turner**, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden. 1990.
9. **W Völker**, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden, 1974.
10. **J Gross**, *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*. A&C Press. Anaheim Ca, 2002.

## INFAIBILITATEA ORTODOXIEI -CRITERIUL ȘI TEMELIA UNITĂȚII

**Prof. univ. dr.**  
**Panaghiotis BOUMIS**  
Universitatea din Athena<sup>1</sup>

### Introducere

Spunem de multe ori despre un om că nu gândește vertical, că nu vorbește drept, nu săvârșește lucruri drepte. Sau spunem, că acest om nu este ortodox. Cum putem însă să ne încredințăm de aceasta? Și de unde putem ști dacă crezul nostru, sau ceea ce îndeplinim, este vertical, drept, sau ortodox? Sau poate e de ajuns, numai spre buna noastră dispoziție, să fim ortodocși sau să lucrăm vertical, pentru a fi într-adevăr ortodocși sau a lucra vertical, corect? De asemenea, astăzi, afirmăm de multe ori, că zilele noastre sunt critice. Dar, de ce le caracterizăm așa? De ce sunt critice? Cine este acela care le face să fie critice, sau ce ne face să le considerăm critice? Care este criteriul, care este măsura judecății noastre, a părerilor noastre, a faptelor noastre, a trăirilor noastre...?

Mulți spun că criteriul este ideea noastră, opinia noastră, logica noastră, „minte noastră”. Însă, cum va fi considerată ideea noastră, opinia noastră, ca să se ia o decizie, dacă sunt verticale sau eronate? Și cum ne putem da seama, dacă ideea sau gândirea noastră funcționează vertical? Și cine ne va asigura de fiecare dată de aceasta? Și în afară de aceasta: este corect ca judecătorul să fie contemporan și criteriu? Trebuie ca judecătorul să fie contemporan și legislator? Și dacă de multe ori se întâmplă aceasta, este pentru că judecătorul este imparțial? Sau va judeca în acord cu ceea ce dorește să hotărască? Și poate astfel, de multe ori și fără să-și dea seama, va cădea într-o dictatură, într-un totalitarism. Să considerăm însă că trece de acest obstacol. Cum va fi sigur că gândește sau judecă vertical, drept?

Acestea, dar și alte întrebări similare, se află –sau ar trebui să se afle – în fiecare om. Mai mult, astfel de întrebări am înfruntat și noi de multe ori, în importantele dialoguri purtate cu tinerii. Pentru aceasta, am hotărât ca în concluziile de față, să cercetăm și să dezvăluim o judecată dreaptă, precum și un criteriu

---

<sup>1</sup> **Panaghiotis BOUMIS**, este profesor universitar titular la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Athena, specialist în *Drept canonic și legislație bisericească*, coordonator de Studii doctorale în cadrul Universității de Stat atheniene.

infaibil, cu ajutorul căruia vom putea să lămurim părerile noastre, cuvintele noastre, faptele noastre, trăirile noastre etc.

Însă, am constatat că între oameni, este imposibil să se descopere infaibilitatea judecării. De ce? Pentru că înainte de toate, omul nu este preaînțelept, nici atâteștiutor, nu cunoaște toată creația. Și nu va cunoaște toată creația pentru că nu este creatorul ei, nici nu este posibil să se afle pretutindeni.

În afară de aceasta, prin păcat, omul a înnegrit chipul său, mintea sa, rațiunea sa. Mai mult este influențat de dorințele sale, de mediul în care trăiește, de relațiile sale cu ceilalți etc. Astfel, omul nu poate să presupună întotdeauna pe cele imparțiale, corecte și drepte, și bineînțelese, nici să judece vertical.

Din această cauză nici legile omenești nu sunt veșnice și permanente. Pentru că nu sunt perfecte. Pentru că sunt cu lipsuri și insuficiente. Din acest motiv sunt schimbate permanent. Deoarece oamenii încearcă să le găsească pe cele mai perfecte, pe cele mai corecte. Și pentru că sunt imperfecte, de aceasta se impun de către stat în mod obligatoriu. Pentru că de multe ori oamenii nu le acceptă, și nu le aprobă, pentru că le consideră după logica lor și nu le găsesc drepte, iar mai departe se împotrivesc la aplicarea lor.

### **1. Infaibilitatea legislativă**

Numai, așadar, Acela care este Creatorul a toate, Acela care este Atotcunoscător și Atotștiutor, Acela care are o cunoaștere deplină și sferică a lucrurilor, din trecut, prezent și viitor, numai Acela poate să fie infaibilitatea legislativă sau judecător. Și pentru creștini, Acesta este Dumnezeu.

Cunoscând bine aceste lucruri, „numai când întrebăm pe Dumnezeu și Acela ne răspunde”, numai când „coboară” Dumnezeu pe pământ, numai atunci putem să avem garanția că vom avea un răspuns și o judecată infaibilă, dreaptă și autentică.

Însă se naște întrebarea: Cum vom ști cu siguranță dacă Dumnezeu ne-a răspuns într-adevăr la aceasta, sau pentru acest sau acel lucru, adică, că a „coborât” pe pământ. Din fericire, pentru noi ortodocșii, aceste probleme sunt aranjate și rezolvate. Singurul lucru de care trebuie să ne interesăm, este să ne însușim cunoștințele, accesibilitățile și conștiința „unora” pentru alții. Astfel:

1. Trebuie să știm că Dumnezeu a vorbit și a dat lui Moise, profeților, precum și altor bărbați drepti din Vechiul Testament, poruncile Sale, legile Sale, preceptele Sale. Aici putem să amintim răspunsul lui Avraam, din Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr: „*au pe Moise și pe profeți, de aceștia să asculte*” ( *Lc. 16,29*). Și face această afirmație, deoarece acest cuvânt al lui Dumnezeu este adevărat: „*Cuvântul Tău este adevărul*” ( *In. 17, 17*), după cum o adeverește însuși Iisus Hristos, și acest adevăr al Vechiului Testament, l-a primit în continuare Biserica creștină.



2. De asemenea, trebuie să cunoaștem, că a „coborât” și a venit însuși Dumnezeu pe pământ, a venit Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, „*chip de rob luând*” ( *Filip. 2,7*). Din această cauză, pentru a marca aberația omenească, zice: „*Dar voi acum căutați să Mă ucideți pe Mine, Omul care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu*” ( *In. 8,40*). Și acest adevăr, Iisus Hristos, l-a dat Sfinților Apostoli, și aceștia urmașilor lor, episcopilor Bisericii.

3. Dar, și după Înălțarea Domnului la ceruri, Dumnezeu trimite pe Mângâietorul, „*Duhul Adevărului*” ( *In. 14, 16-17 și 15, 26*), în interiorul Bisericii, „*care vă va călăuzi la tot adevărul*” ( *In 16, 13*).

În Biserică, așadar, se găsește adevărul. În aceasta nu există îndoială. De acest lucru ne încredințază și Sfântul Apostol Pavel, care zice despre Biserică, că este „*stâlp și temelie a adevărului*” ( *I Tim. 3, 15*). Cu alte cuvinte, Biserica este Trupul lui Hristos ( *Efes. 5, 23 și Colos. 1, 18*). Aceasta înseamnă că trupul, acest organism al Bisericii, are cap pe Hristos. Și, în timp ce, Hristos ca Dumnezeu este infailibil, și Biserica ca și totalitate are infailibilitatea, este infailibilă.

Astfel, conchidem că astăzi, deasupra pământului, deasupra lumii întregi, infailibilitate legislativă, învățătură și judecată, este Biserica, acest organism divino-uman, a Unei, Sfinte, Sobornicești și Apostolice Biserici. Când, așadar, Biserica se expune ca și totalitate, se prezintă infailibilă.

După toate acestea apare următoarea întrebare: Când se prezintă Biserica ca totalitate? Răspunsul este simplu și cunoscut. Când se arată și se hotărăște în Sinod Ecumenic. Acest răspuns însă, se arată simplu și cunoscut, însă înțelegerea lui, și mai mult decât atât, reușita lui, nu este atât de simplă. Cum Sinodul Ecumenic reprezintă totalitatea Bisericii, și de ce reprezintă toată Biserica? Cum se reușește aceasta? Această problemă vom încerca să o lămurim în cele ce urmează:

În primul rând, un Sinod Ecumenic se alcătuieste prin participarea tuturor ierarhilor Bisericii. Aceștia reprezintă pe creștinii eparhiei lor, și astfel, toți împreună, reprezintă totalitatea Bisericii pământești, „*triumfătoare și luptătoare*”, partea văzută a Bisericii.

Însă acești ierarhi, ca să alcătuiască un Sinod Ecumenic care să reprezinte toată Biserica, trebuie să fie alcătuit nu numai din creștinii vii, ci și din cei trecuți în veșnicie. Cu alte cuvinte, trebuie să reprezinte și Biserica celor din ceruri. Însă, cum poate avea loc acest lucru? Aceasta, cu siguranță, se realizează, când episcopii reprezintă și părerea celor trecuți în veșnicie. Mai mult decât atât, atunci când sunt cu părerea lor, când sunt de acord cu părerea bisericii triumfătoare, a bisericii cerești. Și această părere a bisericii triumfătoare, putem să spunem cu siguranță că se exprimă în Sinoadele Ecumenice.

Ca urmare, hotărârea unui Sinod Ecumenic, ca să devină hotărârea unei Biserici întregi, trebuie să fie de acord cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice

precedente. Nu poate să nu fie în acord cu acestea, oricât ar dori să reprezinte toată Biserica, triumfătoare și luptătoare.

Aici putem să mai insistăm puțin pentru a accentua: Fiecare Sinod Ecumenic ce urmează, este obligat să fie în acord cu cele precedente. Contradicția nu poate să fie acceptată, deoarece nu poate să se realizeze. Biserica triumfătoare este cea care a plecat de pe pământ, se află deasupra pământului. Tot ce a avut de spus, a spus, și nu mai poate schimba ceea ce a afirmat. Ca urmare, biserica luptătoare, adică fiecare Sinod ecumenic nou, este obligat să accepte și să fie de acord cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice precedente.

Cu alte cuvinte, am putea să stabilim și să spunem că un sinod ecumenic, pentru a fi ecumenic și infailibil, trebuie să îndeplinească două condiții:

- a) Sobornicitatea în profunzime și verticalitate
- b) Sobornicitatea în lățime și orizontală

Prima înseamnă că trebuie să reprezinte toți creștinii, care au trăit de-a lungul veacurilor, înăuntrul Bisericii, și să-i reprezinte după cum aceștia s-au exprimat în hotărârile Sinoadelor Ecumenice precedente.

A doua condiție înseamnă că trebuie să reprezinte și Biserica contemporană, care există în toate părțile pământului, din tot timpul și locul.

Dar nu este de ajuns nici aceasta. Sinodul ecumenic trebuie să fie recunoscut ca ecumenic și de Biserica luptătoare. Hotărârile acestuia trebuie să fie acceptate ca infailibile, de către toată biserica viețuitoare pe pământ. Și mai mult decât atât, acest rezultat va fi garantat atunci când un sinod ecumenic ulterior, va accepta hotărârile acestuia. Numai astfel, hotărârile unui sinod ecumenic, sunt acceptate ca infailibile, ca judecător autentic.

## **2. „Mărturii” autentice**

Dificultatea lucrării însă, se află în faptul că judecata infailibilă nu este posibil să se convoace, să se întrunească și să se stabilească continuu, în fiecare zi. Și chiar dacă s-ar întruni neîntrerupt, iarăși nu ar fi posibil să se discute toate temele și să se răspundă la toate nevoile personale ale tuturor bisericilor.

Ori, atunci am putea afirma: În această situație ce putem să facem? Cum ne dăm seama, în fiecare problemă cu care ne confruntăm, cine ne arată dreptatea? Cum ne vom da seama de fiecare dată, dacă suntem pe drumul cel bun, pe calea cea adevărată? Să stăm însă liniștiți. De acest lucru, Biserica Sinoadelor Ecumenice ne-a încredințat prin infailibilitatea canoanelor de credință și de viață, teorie și faptă, adevăr și iubire. Ne-a înmănat cu multă purtare de grijă, aceste criterii infailibile, ca să le avem la îndemână, ca să le putem aplica oricând dorim, oricând avem nevoie. Și aceste criterii infailibile sunt, canonul Sfintei Scripturi ( a Vechiului și Noului

Testament), scrierile sfinte și hotărârile canonice ale Sinoadelor Ecumenice, acelea care au fost promulgate, care au fost ratificate de acestea.

Asupra acestui fapt, precum și în orice hotărâre a Sinoadelor Ecumenice, dorim să insistăm, spre o lămurire a multor creștini, care aparțin și de Biserica Ortodoxă. Așadar, spun că acceptă cu plăcere criteriile dogmatice și simbolurile de credință ca infailibile, însă nu pot să accepte și canoanele bisericii, ca infailibile. Acestea, afirmă ei, nu au putere și autoritate absolută asupra criteriilor dogmatice.

În acest caz am putea să răspundem astfel:

- cuvintele „criteriu” și „canon”, alternează de multe ori în hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Ca urmare, acest fapt nu oferă un argument de bază pentru o deosebire absolută între criteriu și canon.

- nu este inteligibil sau hotărâtor, ca criteriul dogmatic să fie infailibil, iar celălalt criteriu, canonul vieții, să nu fie infailibil, în timp ce amândouă provin din același organism, din același izvor, și de multe ori, din același Sinod Ecumenic.

- fiecare Sinod Ecumenic ne informează și ne asigură, că canoanele lor sunt divine, că s-au alcătuit „sub luminarea Duhului Sfânt”. Pentru aceasta, bineînțeles, se stabilește și respectarea neclintită a întregului lor conținut și se interzice orice falsificare sau încălcare a lor.

Așadar, aceste criterii infailibile, în totalitatea lor, rezultă și din tradiția bisericească, din știință, din autenticitatea tradiției bisericești. Și accentuăm aceasta, deoarece această tradiție, este tradiția Bisericii, a întregii Biserici, și nu numai a unei părți. Toate celelalte „tradiții”, care probabil circulă în interiorul bisericii, nu au dreptul să se numească tradiție bisericească, cel puțin până în prezent.

Din același motiv, canoanele bisericii, adevăratele canoane, canoanele care ne arată dreptatea, direcția cea dreaptă, sunt numai acele canoane care au fost promulgate sau au fost ratificate de către Sinoadele Ecumenice, adică de către toată Biserica. Toate celelalte enciclice sau ordine canonice, care au fost elaborate de către un sinod local sau de către o persoană a Bisericii, nu pot să se numească canoane ale Bisericii, cât timp nu au fost ratificate de către puterea bisericească.

Așadar, din tradiția bisericească, oficialitatea și autenticitatea tradiției bisericești, rezultă și baza Ortodoxiei, a adevărului și iubirii, a credinței drepte și a faptelor, a adevăratei vieți. Aceasta dă rezultat acriviei în interiorul Bisericii. Aceasta suntem obligați să o cunoaștem, în aceste dogme suntem datori să credem, aceste canoane suntem datori să le aplicăm și acest adevăr suntem datori să-l trăim. Sau, cu alte cuvinte, această acrivie sau exactitate suntem datori să o respectăm, să o păzim și să o urmăm.

Din această acrivie rezultă și criteriul, în baza căruia va putea analiza fiecare și gândurile, și ideile, și cuvintele, și faptele, și lucrările sau mijloacele de existență, și ale sale și ale altora, dacă dorește să fie, pe cât este posibil, mai ortodox, mai

imparțial. Altfel, riscă să cadă în înșelăciune, în nedreptate, în subiectivitate, „îngâmându-se zadarnic cu închipuirea lui trupească” ( Col. 2,18). Și când spunem că baza acestora trebuie să cuprindă cuvintele și faptele celorlalți, se subînțelege, nu numai ale poporului simplu, ale creștinului de rând, ci ale clerului și ierarhului, ale patriarhului și ierarhiei, a fiecărei ființe.

### 3. O extindere și o cercetare

Bineînțeles, aici trebuie să facem și o lămurire necesară: când spunem că aceste criterii, aceste texte, aceste mărturii, sunt autentice și infailibile și că acestea rezultă din tradiția cea adevărată și exactitatea din interiorul Bisericii, nu înseamnă că toate celelalte sunt eronate. Mai mult decât atât, nu înseamnă că toate celelalte lucrări sau scrieri ale Părinților Bisericii, ale episcopilor, ale asceților, ale teologilor, ale simplilor creștini, sunt inutile. Poate să conțină greșeli, dar nu sunt greșite în totalitate. Mai mult decât atât, pot fi și infailibile, însă este singurul lucru de care nu putem fi siguri, adică că sunt infailibile. Adică, nu avem garanția unui Sinod Ecumenic, care este vocea autentică a Bisericii, că aceste scrieri sunt infailibile.

Dacă însă insistăm, că toate părerile și hotărârile marilor părinți ai Bisericii sunt infailibile, atunci suntem în pericolul de a cădea în extrema cealaltă, sau fără să înțelegem, suntem de acord cu infailibilitatea lui papa. Pentru că atunci, este posibil și foarte logic, să ne facă observații vreun romano-catolic: De ce să acceptăm părerile unor Sfinți Părinți și să nu acceptăm infailibilitatea papei de la Roma. Este, așadar, vorbire fără rost. Adică, este posibil să se greșească, însă nu este obligatoriu să fie acceptate vorbele și textele bărbaților și sfinților Bisericii. Astfel de texte pot să fie tâlcuiri ale Sfintei Scripturi, analize ale învățăturilor de credință, erminii sau aplicări ale sfintelor canoane, însă pot să fie și experiențe sau trăiri ale vieții bisericești și ascetice, în Hristos. Și acestea, dau rezultat tradițiilor, însă nu sunt tradiții, deoarece nu au fost ratificate de întreaga Biserică.

În acest gen de tradiții pot să fie incluse și părerile duhovnicilor noștri, rânduielile și ordinele episcopului, sau a sfântului sinod. Așadar, ce vom face? Le vom asculta, le vom accepta, le vom aplica? Sunt, așadar, obligatorii? Sau putem să nu le recunoaștem? Răspunsul este următorul: sigur sunt obligatorii, doar să nu vină în contradicție cu Sfânta Scriptură sau cu hotărârile Sfintelor Sinoade, precum și împotriva tradiției bisericești. Sfântul Apostol Pavel afirmă: „*Ascultați de mai marii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre...*” (Evr. 13, 17).

Dacă însă știm bine, că aceste păreri sau ordine vin în contradicție cu tradiția bisericească, atunci suntem datori, cu multă diplomație și respect, să spunem părinților noștri bisericești care ne conduc, că greșesc, deoarece sunt în contradicție cu tradiția ortodoxă, și ca urmare, că nu putem să fim de acord și să urmăm astfel de

greșeli. Exemplu de acest gen, ne-au arătat și Apostolii când au spus: „*Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni*” (Fp. Ap. 5, 29).

Există însă și un caz special, în care , chiar dacă nu se găsesc ordine, recomandările, părerile organelor bisericești competente, în acord cu tradiția Bisericii, cu acrivia, suntem obligați să le urmăm sau să le acceptăm, și să nu le mai criticăm cu asprime. Această situație o întâlnim atunci când organul bisericesc competent, aparține de tradiția canonică bisericească, de acrivia problemelor ne dogmatice. Aceasta este situația acordării sau aplicării economiei bisericești. Când, așadar, o parte a Bisericii se răcește în credință sau aplicare, sau în sănătatea sufletească sau trupească, sau se pocăiește amarnic pentru vreun păcat al său, Biserica nu cere întotdeauna respectarea acriviei. Nu cere acrivia în respectarea ordinelor și canoanelor sale, însă aduce iubirea de oameni, preferând să întâmpine un rău mai mare și să-l aducă pe calea cea dreaptă pe cel rătăcit.

În continuare trebuie să prezentăm și câteva aspecte privind unele probleme, despre care Biserica încă nu a hotărât nimic și despre care nici părinții duhovnicești ai Bisericii nu au discutat prea amănunțit. Atunci ce vom face? La aceasta am putea răspunde astfel: În primul rând nu este nevoie să intrăm în amănunte. Este destul doar, să aranjăm și să pregătim terenul prin rugăciune și smerenie, ca să lumineze Dumnezeu Biserica, astfel încât, și Biserica să poată hotărî ceea ce este bun și demn de îndeplinit în aceste probleme.

Din această situație putem să ne dăm seama cât de mare importanță au și restul scrierilor bisericești, părerile părinților bisericii, viețile asceților și a tuturor creștinilor. Deoarece între acestea pot să existe și să se ivească răspuns la o problemă cu care ne confruntăm, sau rezolvarea unei probleme de care se preocupă Biserica.

Însă până în acest timp și până la găsirea unei soluții, vom avea răbdare. Ne vom lupta spre a găsi rezolvare, însă nu vom fi învinși: „*Prin răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre*” (Lc. 21, 19), spune Domnul. Nici nu vom rătăci cu diferite păreri personale ale fețelor bisericești și de multe ori contrare între ele. Și nu este nevoie să fim învinși sau să rătăcim, deoarece trebuie să știm, că acolo unde nu există lege, nu există nici ilegalitate, nu există infracțiune și păcat. Să ne amintim de Sfântul Apostol Pavel care spune: „*păcatul nu se socotește când nu este lege*” (Rom. 5, 13), și „*nu am cunoscut păcatul, decât prin lege...căci fără lege, păcatul este mort*” (Rom. 7, 7-8). Deci, acolo unde nu există lege, suntem liberi să facem după cum ne îndeamnă conștiința noastră (cf. Rom. 2, 14-15), sau după sfatul a doi sau trei creștini, după cum vedem la Matei 18, 20: „*că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*”.

#### 4. Diferite lămuriri și considerații necesare

În acest capitol, trebuie să arătăm, că prin ceea ce am afirmat mai sus, nu înseamnă că oriunde există lege bisericească, sfinte canoane, sfaturi scrise, acolo nu există libertate. Aceste îndemnuri scrise sau canoane bisericești, după cum am spus, sunt mărturiile dumnezeiești infailibile. Ca urmare, canoanele ne prezintă adevărul, sunt adevărul. Iar dacă sunt adevărul, contribuie la libertatea omului. Acest lucru îl adevărește și Domnul, când spune: „și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (In. 8, 32). Lucru afirmat și de Sfântul Apostol Iacov: „Cine s-a uitat, însă, de aproape în legea cea desăvârșită a libertății și a stăruit în ea...” (Iac. 1, 25).

Și cu adevărat, scrierile bisericești autentice, aplicate de către Biserică și cu ajutorul lui Dumnezeu, ne îndepărtează de eroare și ne conduc spre adevăr, către perfecțiune, către sfințenie, către îndumnezeire. Și trebuie să accentuăm, că, cu cât un om se perfecționează și se sfințește mai mult, cu atât depășește trupul și patimile omenești, cu atât se înalță mai mult spre înțelegerea legilor fizice. Cu cât se înduhovnicește mai mult, cu atât devine mai duhovnicesc, și cu atât mai mult și mai ușor poate să depășească materia și ca urmare, se eliberează tot mai mult, devine liber. Pentru aceasta și Sfântul Apostol Pavel spune: „Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (II Cor. 3, 17).

Probabil înainte de a încheia această temă, ar trebui să amintim și alte deosebiri sau diferențe, arătând și alte păreri corespunzătoare vremurilor noastre. Spunem de multe ori, acesta este conservator, altul este tradiționalist, altul progresist, altul liberalist, altul regenerator etc. Se naște însă întrebarea: Folosim corect aceste criterii sau predomină o confuzie în folosirea lor? Spre exemplu spunem că acela care păstrează tradiția este conservator. Dar poate este mai corect să-l tratăm drept tradiționalist.

La fel caracterizăm de multe ori drept tradiționalist, pe acela care vrea să respecte și să păstreze toate tradițiile care circulă în interiorul Bisericii, și tradiția Bisericii autentice și alte tradiții, care nu țin de Biserică. Dar este corect să-l numim tradiționalist, sau ar trebui să-l numim simplu conservator?

Pe de altă parte, considerăm liberalist pe acela care nu vrea să păstreze tradiția și desigur autenticitatea sau pe acela care vrea să țină numai anumite tradiții iar pe celelalte să nu le păstreze. Însă aici suntem datori să aducem o lămurire. Poate trebuie să-l considerăm liberalist (prietenul libertății), mai mult pe tradiționalist, pe acela care îmbrățișează și se supune tradiției autentice, adică adevărului, care eliberează, care dăruiește libertatea adevărată. În orice caz, noi cunoaștem că nu pot să se numească liberaliști aceia, care resping tradiția autentică, aceia care părăsesc calea cea adevărată, a adevărului, și urmează alte tradiții și practici omenești, care nu conduc la descoperirea adevărului real și nu ajută în izbânda adevăratei libertăți.

De altfel, credem că tradiționaliștii pot să se numească și regeneratori. Adică, cu cât stau mai mult la baza tradiției autentice, au curajul să deosebească lucrurile și să îndeparteze păreri greșite care circulă în interiorul Bisericii, păreri care ascund și înnegresc adevărul.

Pentru același motiv, tradiționaliștii pot să fie caracterizați ca progresiști, însă nu pot să se numească progresiști aceia care resping împreună cu tradițiile omenești și pe cele bisericesti autentice, și caută dreptatea, fără îndrumător și fără criteriile obiective. Așadar, în acest mod putem să ne gândim, să prețuim și să ne gândim cum să folosim de fiecare dată, fiecare opinie prezentată în cele de mai sus.

Dincolo însă de acestea și de cele prezentate la început, în care am acceptat și am fost de acord că ortodoxia e pe primul loc, putem să le aplicăm și să le folosim și în legăturile noastre cu lumea de care se găsește în afara ortodoxiei. Spre exemplu, este posibil ca din aceste principii să rezulte baza de control a celorlalte învățături bisericesti care nu sunt recunoscute, sau a vieții diferitelor credințe cu care nu suntem în comuniune.

În primul rând ne referim la situația Bisericii Romano-Catolice. Acolo unde este cunoscut, a fost introdusă dogma despre purcederea Sfântului Duh și de la Fiul (Filioque). Această dogmă, însă din păcate, vine în contradicție cu Sfânta Scriptură, care spune clar: „*Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede*” (In. 15, 26), precum și cu hotărârile Sinoadelor ecumenice. Ca urmare trebuie să se înțeleagă, că nu poate să fie acceptată de Biserica Ortodoxă, această învățătură dogmatică. De asemenea, romano-catolicii, după cum cunoaștem, acceptă, cel puțin teoretic, infailibilitatea episcopului Romei, a papei, adică infailibilitatea unui om. Însă, dincolo de aceasta, vedem că și această dogmă, nu se sprijină pe vreo hotărâre a unui Sinod Ecumenic, adică pe tradiția bisericii autentice, nici nu este posibil – după cum am arătat și la începutul studiului – destul de logic, ca un om să fie infailibil, motiv pentru care și această dogmă, nu poate să fie acceptată de către un sinod ortodox, de către o gândire creștină dreaptă.

În afară de mărturiile Bisericii Romano-Catolice, există și diferite mărturii protestante, care acceptă diferite păreri ale teologilor contemporani, considerate drept autentice, în timp ce tradiția Bisericii nu le acceptă. Aici intervine întrebarea: Ce criteriu infailibil au pentru acceptarea și adoptarea uneia și respingerea alteia? Probabil cu aceasta nu reușesc altceva decât să vină într-o subiectivitate fără condiții. Și poate chiar din acest motiv există atâtea categorii de protestanți. Și atunci unde se găsește în mod obiectiv, dreptatea? Și care dintre toate prezintă adevărul?

De altfel, câteva dintre aceste grupe protestante cad și în următoarea eroare: Acceptă și se sprijină pe Sfânta Scriptură, pentru a-și susține învățătura lor, în timp ce resping Tradiția bisericască. Dar Sfânta Scriptură nu este păstrată și propovăduită de Biserică? Biserica nu este aceea care a aranjat și împărțit cărțile Sfintei Scripturi de

mulțimea altor cărți false și ni le-a predat ca autentice și sfinte? Nu aceasta a instituit canonul Sfintei Scripturi? Ca urmare pare puțin inconsecvent și absurd să acceptăm aceste cărți ale Sfintei Scripturi, și să nu acceptăm Tradiția bisericească autentică, care ne-a dat Sfânta Scriptură. Să acceptăm fructele și să nu acceptăm pomul, care dă fructele.

**Traducere din lb. greacă**  
***Drd. Ioan POPOVICI***<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> **Ioan Popovici**, originar din Rona de Jos, Maramureș, începând din 1 noiembrie 2004 este bursier la Ministerul de Externe din Grecia, iar cu începere din 15 noiembrie 2006 urmează cursurile de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Atena, Grecia, cu o teză de doctorat, intitulată: *Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe Române în vigoare și izvoarele sale. Analiză critică pe baza sfintelor canoane.*



## **TEOLOGIE SOCIALĂ**



## CALITATEA LOCUIRII VÂRSTNICILOR DIN MUNICIPIUL BAI A MARE

**Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA**  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

The following hypothesis will be tested in this study. The satisfaction of living of the aged in the **city of Baia Mare** is determined to a great extent by its objective quality. This hypothesis will be tested by association two aggregate indices: the first, that of satisfaction with the dwelling, and the second, the aggregate index of living (both indices result from the aggregation of the values of some simple indices of the satisfaction of living, as well as of the living conditions, surfaces, equipment, the overall quality of the building).

The higher **the value of the index** of the objective quality of living is, the higher the satisfaction with the living conditions will get.

As shown before, most of the aged people included in the study are confronted with average or below average living conditions, while the equipment of the dwellings is average too. The poor quality of living, highly related to health problems leads to anxiety and to the loss of self-respect, all these generating in the increased costs of medical and social assistance.

Interesul oamenilor, din diverse domenii, față de o calitate a vieții mai bună și implicit, față de aspectele și consecințele îmbătrânirii este reflectat în mulțimea de definiții, mai mult sau mai puțin contestate, clasificări și numeroase studii care pot fi întâlnite răsfoind miile de pagini din literatura de specialitate. Cu toate că există o mulțime de teorii care explică cu succes unele aspecte ale procesului de îmbătrânire, nici una dintre ele nu este acceptată ca fiind o explicație definitiv valabilă.

Imaginea bătrâneții care este vehiculată într-o anumită societate este importantă pentru modul în care persoanele vârstnice sunt percepute de către ceilalți

---

<sup>1</sup> **Pr. dr. Marius NECHITA**, *lector universitar* titular pe disciplina *Formare duhovnicească și Terapia familiei*, în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, din 2003; domiciliat în Baia Mare, Str. Bogdan Vodă, Nr. 2, Jud. Maramures, tel. 0745801154; E-mail: [pr\\_nechita@yahoo.com](mailto:pr_nechita@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

și se percep pe ele însele. Creșterea numărului persoanelor de vârstă a treia, atât la nivel național, cât și la cel mondial, aduce în discuție problema ageismului, discriminării și stereotipurilor despre vârstă a treia. Dar, înainte de a considera adevărate stereotipurile și miturile despre această etapă a vieții este necesar să se cunoască atât nevoile cu care se confruntă vârstnicii, cât și resursele de care dispun pentru a satisface aceste nevoi.

În acest studiu va fi testată următoarea ipoteză:

1. Satisfacția locuirii este puternic determinată de calitatea obiectivă a locuirii.

Această ipoteză va fi testată prin asocierea indicelui agregat al satisfacției față de locuință și indicele agregat al locuirii (cei doi indici sunt construiți prin agregarea valorilor unor indici simpli atât ai satisfacției locuirii cât și ai condițiilor de locuire, suprafețe, dotări, calitatea generală a construcției). Cu cât valoarea indicelui calității obiective a locuirii este mai mare, cu atât satisfacția față de condițiile de locuire crește.

## I.1. Concepte folosite și operaționalizarea lor

### Calitatea locuirii

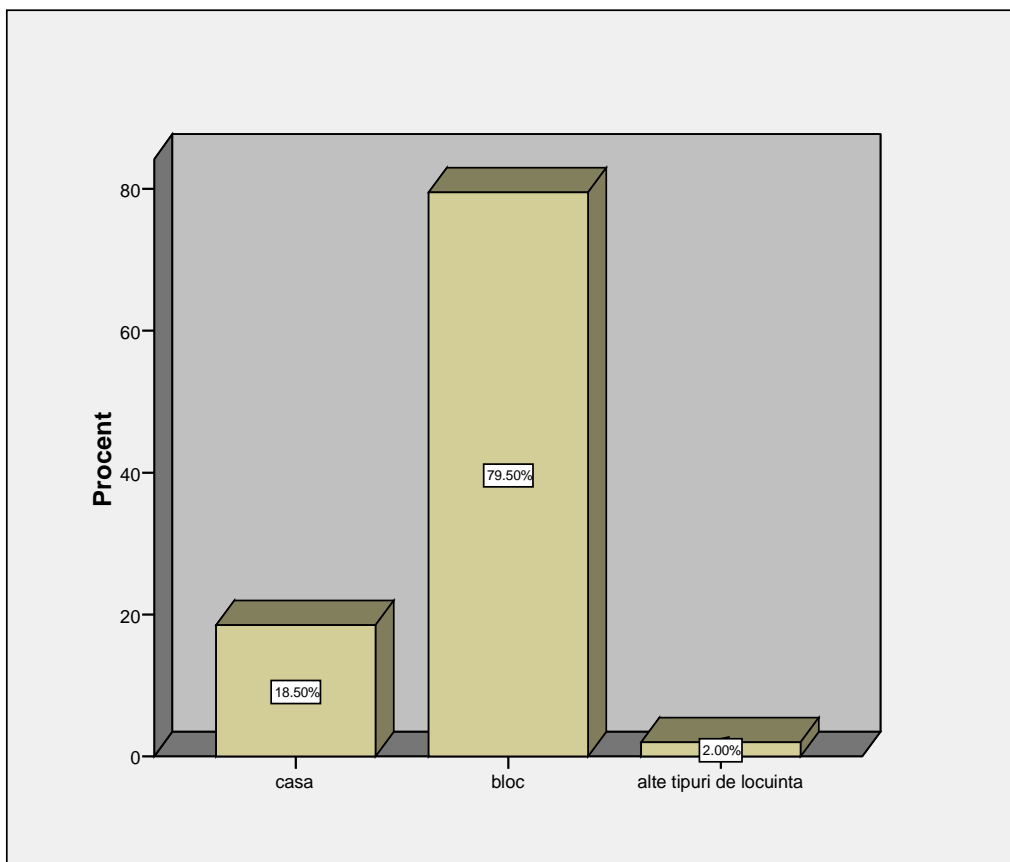
- *tipul locuinței*, operaționalizat prin locuirea la casă, bloc sau alt tip de locuință;
- *compunerea locuinței*, operaționalizată prin numărul de camere din locuința vârstnicului;
- *suprafața locuinței*, exprimată prin numărul de m<sup>2</sup> ai locuinței vârstnicului;
- *suprafața camerei de dormit*, exprimată prin numărul de m<sup>2</sup> ai camerei unde doarme persoana vârstnică ;
- *alte persoane care dorm în cameră*, exprimat prin numărul de persoane care dorm în aceeași cameră cu persoana vârstnică;
- *indicatorii calității subiective a locuirii*, operaționalizați prin gradul în care persoana vârstnică apreciază calitatea generală a locuirii, mărimea suprafeței locuinței, încălzirea locuinței, alimentarea cu apă și gaze a locuinței, dotarea generală a locuinței și starea generală a locuinței.
- *modernitatea gospodăriei*, operaționalizată prin dotarea gospodăriei cu autoturism, telefon fiz, frigider, TV color, mașină de spălat, mașini agricole, calculator, telefon mobil, antenă parabolică, cuptor cu microunde.

## I.2. Condițiile locuirii

În ceea ce privește tipul locuinței, s-a constatat că cei mai mulți dintre participanții la studiu locuiesc la bloc. Analizând **Figura 1**, se poate observa că 18.5% din persoanele de vârstă a treia intervievate locuiesc la casă, 79.5% locuiesc la bloc, iar restul de 2%, în alte tipuri de locuință. Având în vedere că studiul s-a realizat

În mediul urban și date fiind condițiile istorice trecute, era de așteptat ca cei mai mulți dintre participanți să locuiască la bloc. Anii de dinainte de 1990 poartă amprenta perioadei comuniste, în care se punea un accent foarte mare pe construirea blocurilor pentru cetățeni. În unele cazuri, casele cetățenilor din mediile urbane au fost demolate pentru a lăsa loc unor imense blocuri.

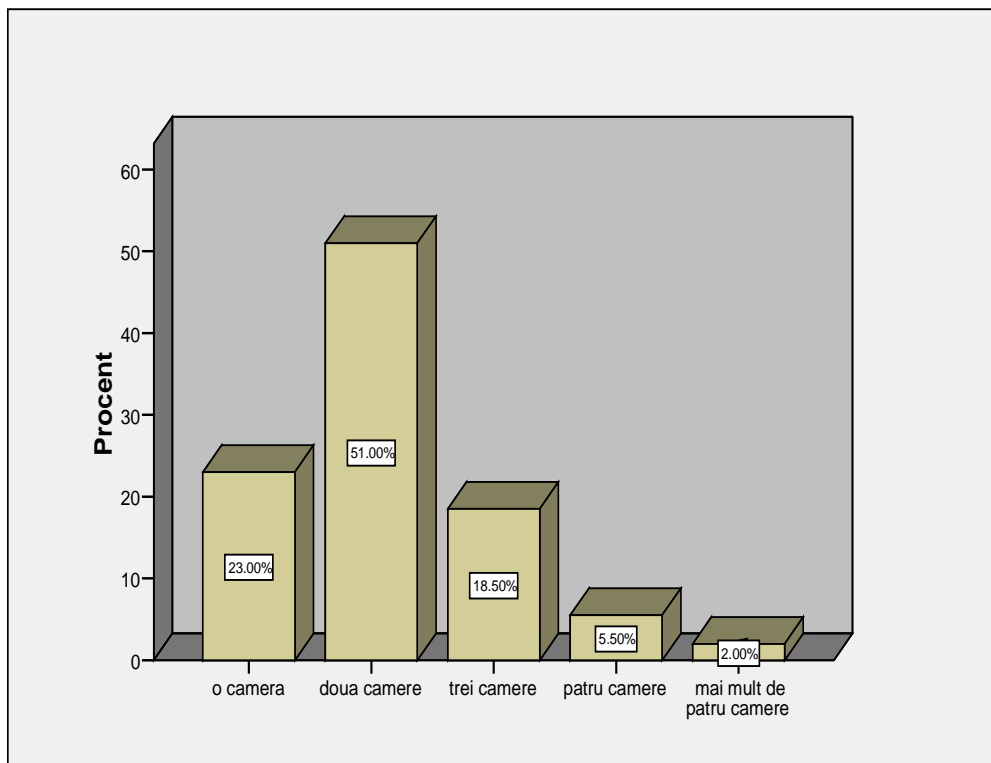
Tipul locuinței



**Figura 1.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul tipului de locuință (N=200)

Aproximativ jumătate dintre participanții la studiu (51%) au locuințe alcătuite din două camere (vezi **Figura 2**). În cazul a 23% dintre participanți locuința lor este alcătuită dintr-o singură cameră, iar la 18.5% din trei camere. Un procent scăzut dintre participanți (5.5%) posedă locuințe cu patru camere, iar doar 2 % au locuințe alcătuite din mai mult de patru camere. Aceste rezultate sunt în concordanță cu cele anterioare deoarece majoritatea locuiește la bloc, iar cele mai multe dintre apartamente au două camere.

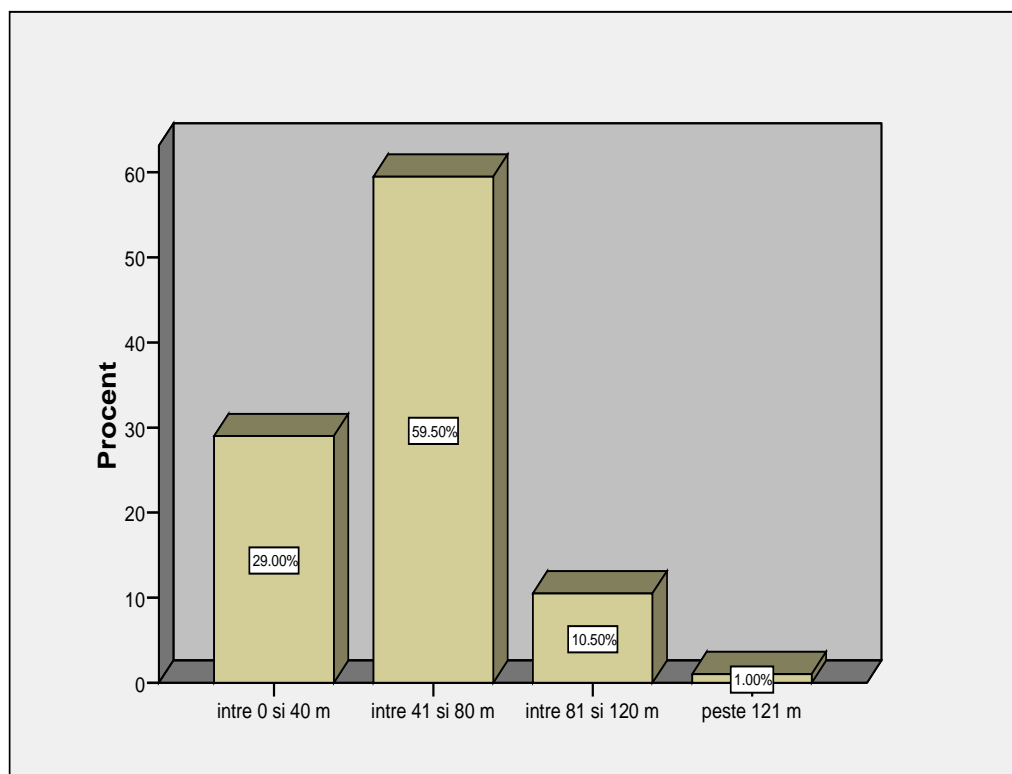
**Din cate camere este compusa locuinta dvs.?**



**Figura 2.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul numărului de camere din care este compusă locuința (N= 200)

Cele mai multe dintre locuințele participanților au între 41 și 80 de m<sup>2</sup>, suprafața fiind caracteristică locuințelor alcătuite din două și trei camere. 29% dintre participanți au locuințe cu o suprafață de până la 41 de m<sup>2</sup>. După cum se vede și din **Figura 3**, cei mai mulți participanți au locuințe cu suprafața cuprinsă între 41 și 80 m<sup>2</sup>, 10.5% au locuințe cu o suprafață destul de mare, între 81 și 120 m<sup>2</sup>. Un procent scăzut dintre participanți posedă locuințe care au suprafața mai mare de 121 m<sup>2</sup>. În medie, suprafața locuințelor vârstnicilor oferă posibilitatea unei calități bune a vieții la vârsta a treia, spațiul fiind suficient pentru a aduce o viață decentă sub acest aspect.

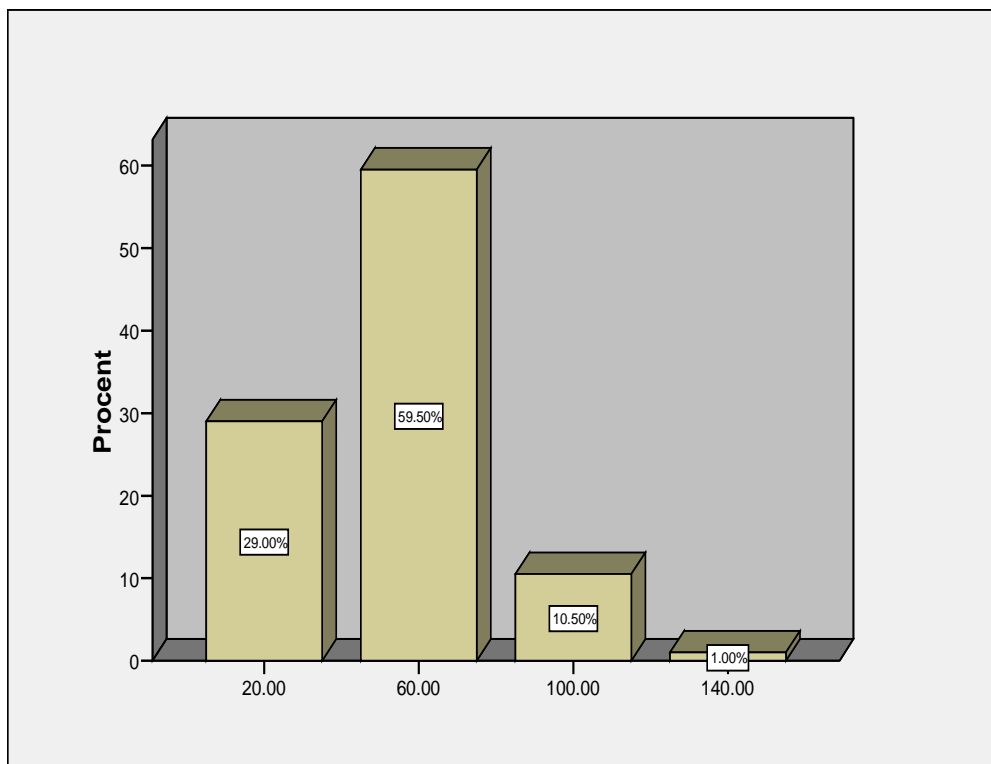
### Ce suprafața are locuința



**Figura 3.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul suprafeței locuinței (N=200)

Cele patru categorii de suprafețe ale locuinței au în medie următoarele dimensiuni: 20m<sup>2</sup> pentru prima categorie, 60 m<sup>2</sup> pentru cea de-a doua categorie, 100 m<sup>2</sup> pentru cea de-a treia categorie și 140 m<sup>2</sup> pentru ultima categorie. Din analiza **Figurii 4** reiese faptul că, în medie, locuințele celor mai mulți dintre participanții au 60 m<sup>2</sup>. Sub aspectul suprafeței medii a locuinței, majoritatea participanților la studiu nu au locuințe cu suprafețe mici în care să nu își poată desfășura activitatea de zi cu zi. Totuși, un procent oarecum mare, 29%, au locuințe cu o suprafață medie de 20 m<sup>2</sup>, acest spațiu fiind foarte mic în cazul în care persoana vârstnică mai locuiește cu cineva.

#### Suprafata medie a locuintei

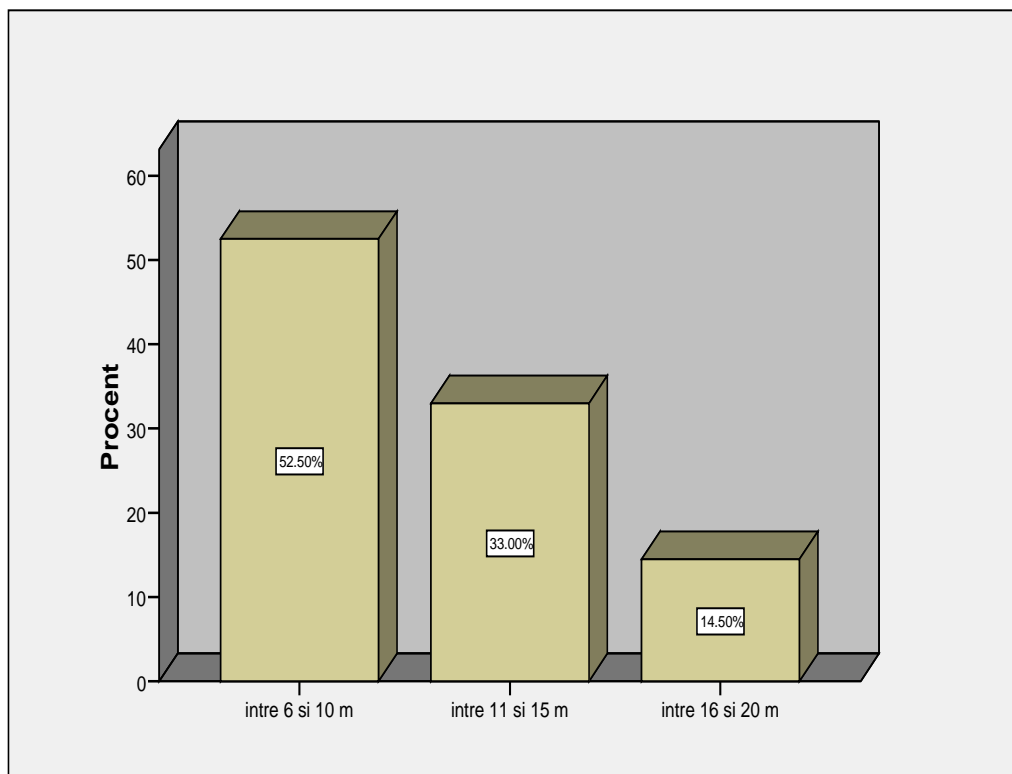


**Figura 4.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul suprafeței medii a locuinței (N=200)



Cei mai mulți dintre participanții la studiu (52.5%) au suprafața camerei în care dorm cuprinsă între 6 și 11 m<sup>2</sup>; 33% dintre participanți dorm în camere cuprinse între 11 și 15 m<sup>2</sup>, iar 14.5% dorm în camere care au suprafața cuprinsă între 16 și 20 m<sup>2</sup> (vezi **Figura 5**). Nu au existat participanți care să doarmă în camere cu de până la 5 m<sup>2</sup>, nici între 21 și 25 m<sup>2</sup> și peste 25 m<sup>2</sup>.

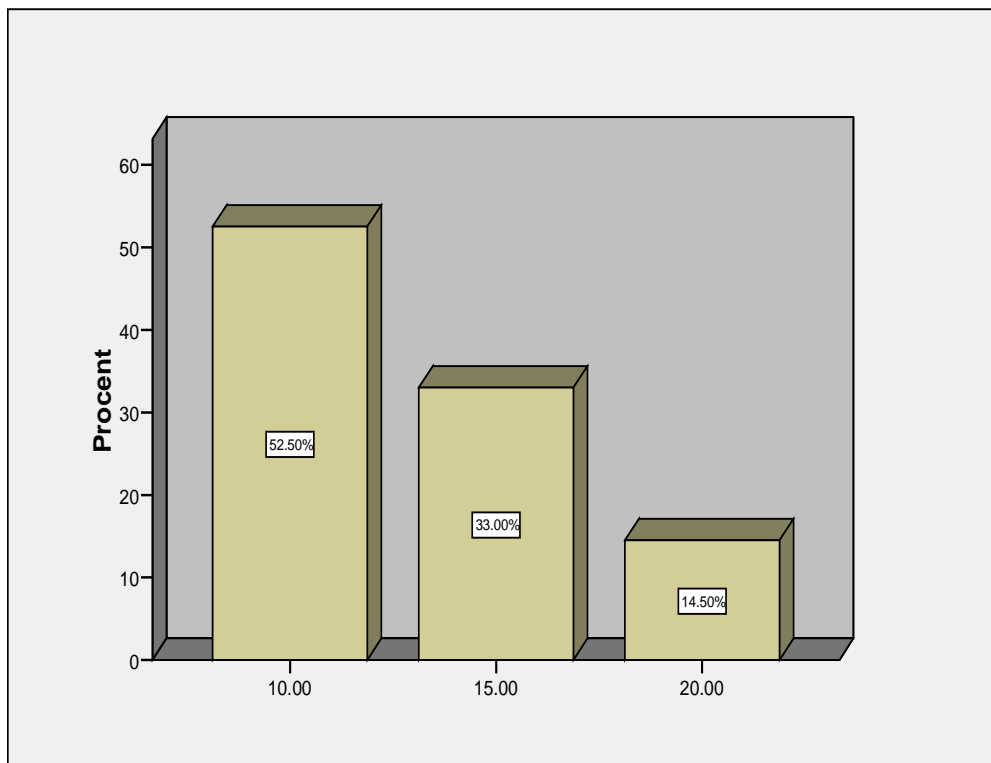
### Ce suprafața are camera în care dormiți?



**Figura 5.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul suprafeței camerei de dormit (N= 200)

Cei mai mulți dintre participanți au, în medie, o cameră cu o suprafață de 10 m<sup>2</sup>. Distribuția participanților sub aspectul suprafeței medii a camerei de dormit este identică cu cea a distribuției participanților sub aspectul suprafeței camerei de dormit. Deci, 52% dintre participanți au, în medie, suprafața camerei de dormit de 10 m<sup>2</sup>. 33% dintre vârstnicii chestionați au camere de dormit cu o medie de 15 m<sup>2</sup>; 14.5% dintre persoanele de vârstă a treia incluse în studiu au camere de dormit a căror suprafață este în medie de 20 m<sup>2</sup> (vezi **Figura 6**).

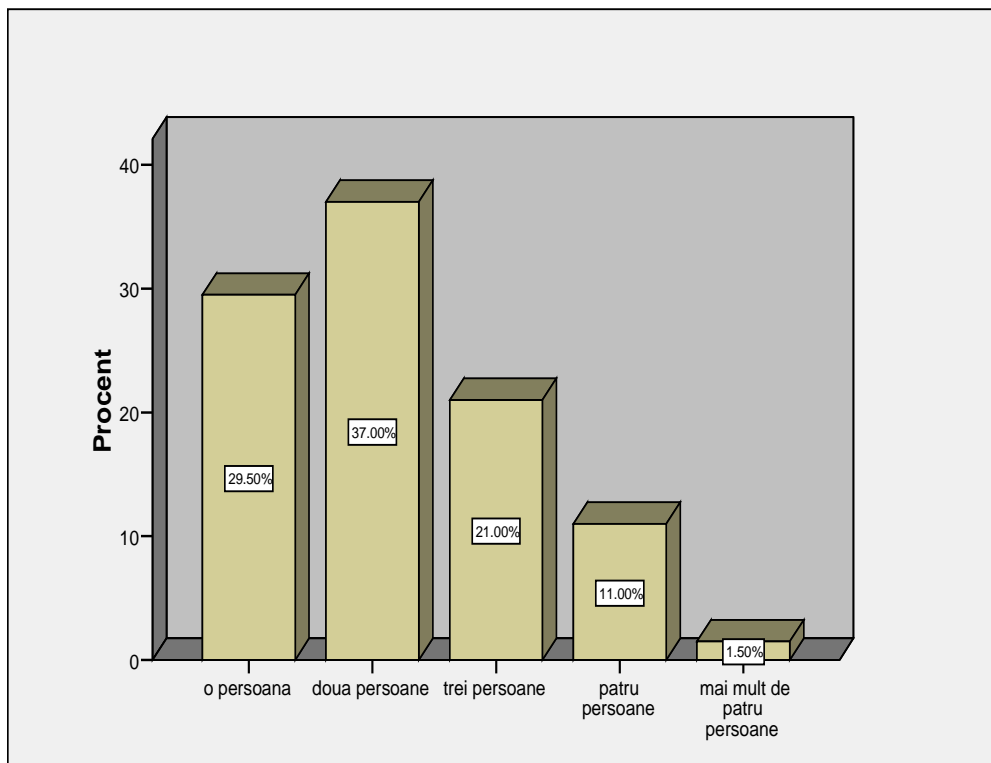
### Suprafata medie a camerei in care doarme



**Figura 6.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul suprafeței medii a camerei de dormit (N= 200)

Fiind întrebați câte persoane dorm în acea cameră de dormit, participanții au răspuns în felul următor: 29.5% dorm singuri, 37% dorm cu încă cu o persoană, iar 21% au răspuns că dorm cu încă alte două persoane. 11% dintre persoanele de vârsta a treia interviewate dorm cu încă alte patru persoane în aceeași cameră. Un procent scăzut dintre persoanele de vârsta a treia, incluse în studiu, dorm cu mai mult de patru persoane în aceeași cameră. Din **Figura 7** se poate observa că cei mai mulți dintre participanții la studiu dorm cu încă o persoană în aceeași cameră.

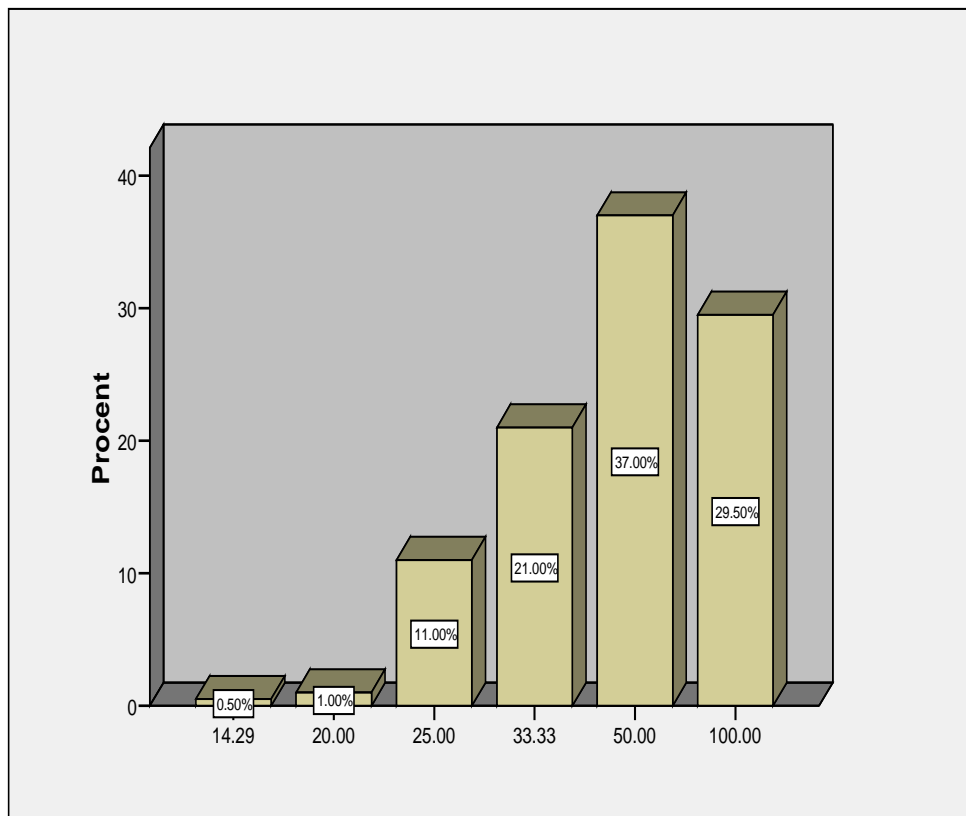
#### In total, cate persoane dorm in aceasta camera?



**Figura 7.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul numărului total de persoane care dorm în camera vârstnicului (N= 200)

Cele mai multe dintre persoanele intervievate (37%) sunt caracterizate de un indice al locuirii, obținut prin raportul dintre o cameră și numărul de persoane înmulțit cu 100, care are valoarea de 50 (vezi **Figura 8**). Cu cât numărul de persoane care locuiesc în aceeași cameră cu vârstnicul este mai mare, cu atât este mai mic indicele locuirii. Mai mult de jumătate dintre persoanele incluse în studiu sunt caracterizate de un indice al locuirii egal și mai mare de 50. 0.5% dintre participanții la studiu sunt caracterizați de un indice al locuirii de 14.29. 1% dintre persoanele vârstnice sunt caracterizate de un indice al locuirii de 20. Un procent de 11% dintre vârstnici se caracterizează printr-un indice al locuirii de 25, iar 21% dintre participanți prezintă un indice al locuirii de 33.33. 29.5% dintre persoanele de vârstă a treia participante la studiu sunt caracterizate de un indice de locuire care are valoarea 100. Ultimele două valori ale indicelui locuirii arată faptul că majoritatea persoanelor de vârstă a treia incluse în studiu locuiesc cu încă o persoană sau singure. Rezultatele sunt în conformitate cu cele existente în literatura de specialitate, care ne arată că cele mai multe dintre persoanele vârstnice locuiesc cu încă o persoană (soțul sau alt partener de viață) sau singure.

## Indicele locuirii (o camera pe numar de persoane imultit cu 100)

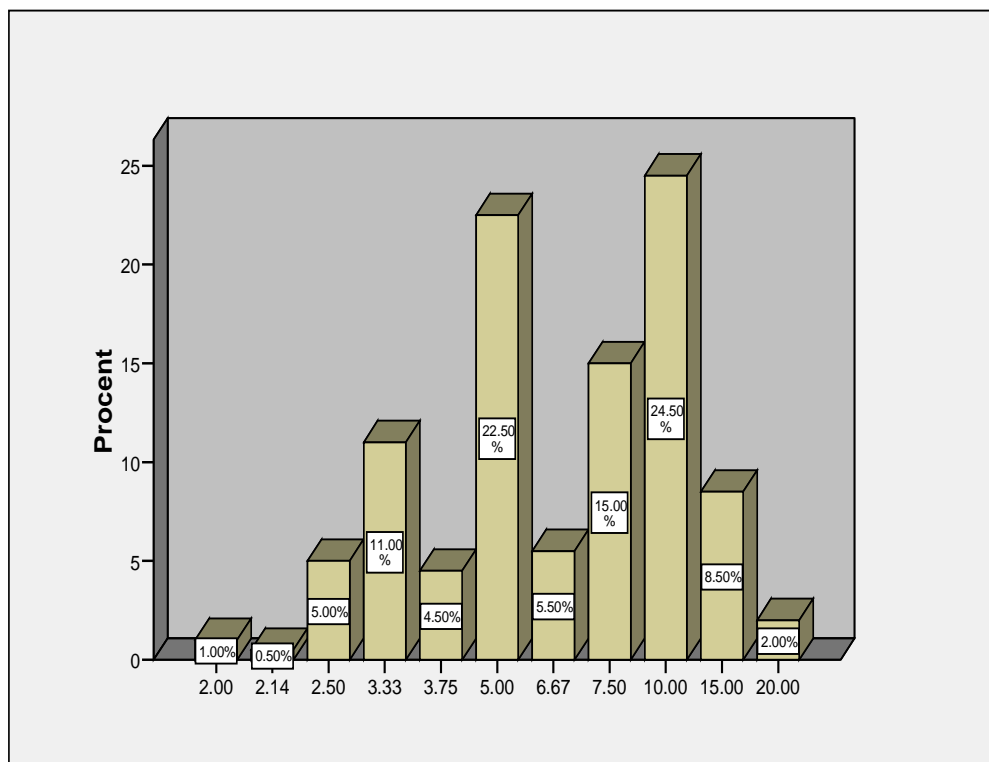


**Figura 8.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul indicelui locuirii (N= 200)

Calcularea indicelui suprafeței camerei de dormit pe o persoană (suprafața camerei de dormit împărțită la numărul de persoane care dorm în această cameră) sugerează faptul că cei mai mulți dintre participanții la studiu (24.5%) sunt caracterizați de un indice al locuirii de 10 (vezi **Figura 9**). Valoarea acestui indice crește cu cât crește suprafața camerei de dormit și scade numărul persoanelor care dorm în această cameră. Procente scăzute din persoanele de vârstă a treia investigate sunt caracterizate de valori diferite ale indicelui suprafeței camerei pe persoană. 1%

dintre participanți sunt caracterizați de un indice de 2, 0.5% sunt caracterizați de un indice de 2.14, 5% sunt caracterizați de un indice de 2.5. Un procent mai ridicat, 11%, este caracterizat de un indice de 3.33. 4.5% dintre vârstnici sunt caracterizați de un indice al suprafeței camerei pe persoană de 3.75. 22.5% dintre participanți sunt caracterizați de un indice de 5, iar 5.5% de o valoare a acestui indice de 6.67. Un procent de 15% dintre persoanele de vârstă a treia se caracterizează printr-un indice al suprafeței camerei pe persoană de 7.50%. Aceste valori ne indică faptul că persoanele din aceste categorii au camerele de dormit cu suprafețe mai mici în care dorm mai multe persoane. Puține dintre persoanele vârstnice intervievate (8.5% și 2%) sunt caracterizate de o valoare mai mare a acestui indice 15, respectiv 20. Vârstnicii din aceste categorii au suprafețele camerelor de dormit mai mari și dorm cu mai puține persoane în cameră sau singuri.

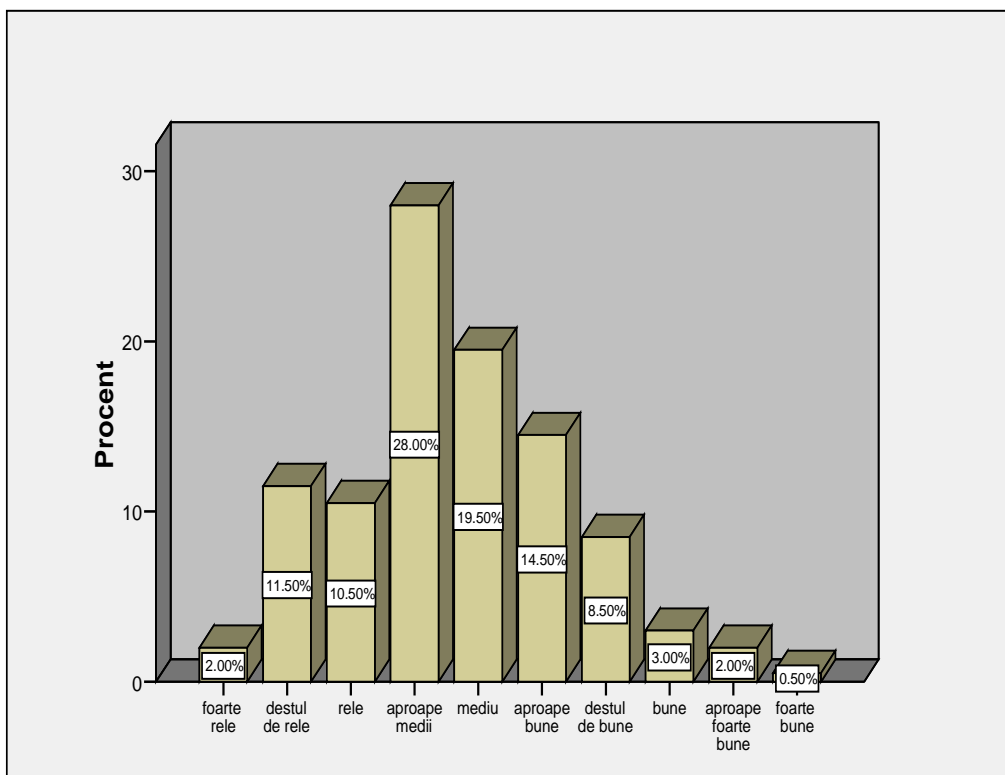
**Indicele suprafeței camerei pe persoana (suprafata camerei impartita la numarul de persoane)**



**Figura 9.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul indicelui suprafeței camerei pe persoană (N= 200)

În ceea ce privește calitatea generală a locuirii, 2% dintre participanții la studiu apreciază condițiile generale ale locuirii lor ca fiind foarte slabe (vezi **Figura 10**).

**Pe o scara de la 1 la 10, cum apreciați calitatea generală a locuirii?**



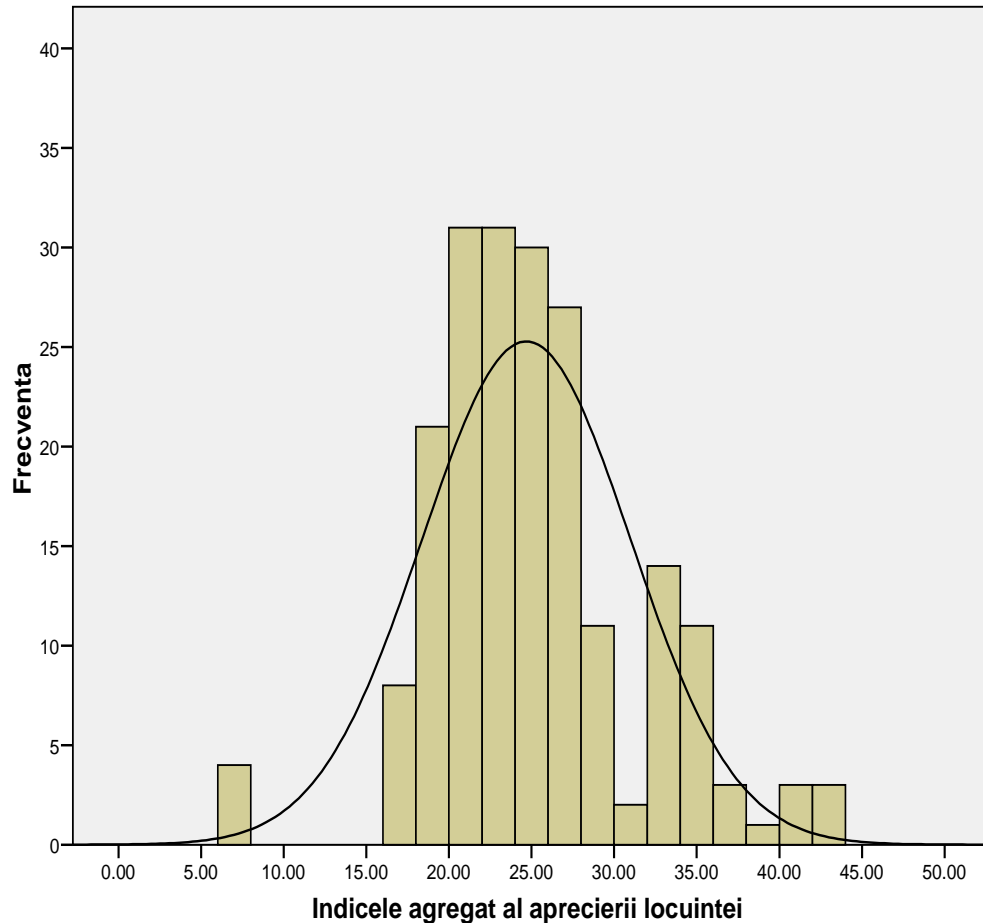
**Figura 10.** Distribuția pe procente a participanților la studiu sub aspectul aprecierii calității generale a locuirii (N= 200)

11.5% apreciază calitatea generală a locuirii ca fiind destul de rea, iar 10.5% ca fiind rea. Cei mai mulți dintre participanți (28%) consideră calitatea generală a

locuirii ca fiind aproape medie. Dintre cei 200 de participanți, 19.5% evaluează calitatea generală a locuirii ca fiind de nivel mediu iar 14.5% o evaluează ca fiind aproape bună. Doar 8.5% dintre persoanele de vârstă a treia raportează o calitate generală a locuirii destul de bună. Un procent foarte mic (3%) consideră că au o calitate generală a locuirii bună, 2% raportând o calitate generală a locuirii aproape foarte bună. Doar o persoană dintre cele 200 participante la studiu a raportat o calitate generală a locuirii foarte bună. În conformitate cu literatura de specialitate, puține persoane de vârstă a treia apreciază o calitate generală a locuirii de la aproape bună la foarte bună.

Suma aspectelor locurii evaluate în studiu alcătuiește indicele agregat al aprecierii calității locuinței. El este obținut prin însumarea valorilor itemilor 7, 8, 9, 10 și 11. Valoarea maximă a indicelui este de 50. În grupul evaluat valoarea medie a acestui indice este de 24.68 . Astfel, persoanele de vârstă a treia sunt caracterizate de un indice al locuirii mediu. (vezi **Figura 11**). Indicele de oblicitate al distribuției este cuprins în intervalul [-.80; .80], ceea ce arată existența unei distribuții simetrice, ceea ce înseamnă că cei mai mulți dintre participanții la studiu relatează o calitate a locuirii de nivel mediu.





**Figura 11.** Distribuția frecvenței participanților la studiu sub aspectul indicelui agregat al aprecierii locuinței (N= 200)

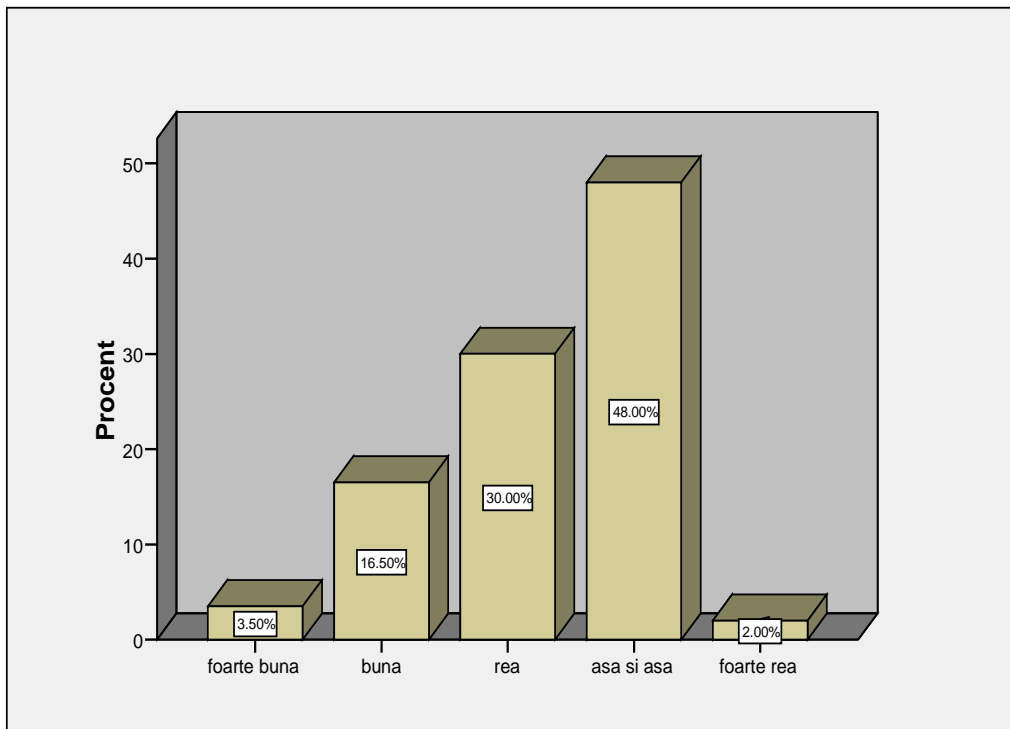
Clasificarea vârstnicilor în funcție de calitatea locuirii a fost realizată prin aplicarea unei analize cluster prin metoda k-mean. Au fost constituite 5 categorii, alcătuite din:

1. vârstnici care apreciază calitatea locuirii lor ca fiind foarte bună (prima clasa clusterială). Aceștia sunt în număr de 7 și reprezintă 3.5% din totalul participanților (vezi **Figura 12; Tabel 1**).

2. persoane de vârsta a treia care raportează o calitate a locuirii bună (a doua

clasă clusterială). Vârșnicii din această categorie sunt în număr de 30, reprezentând 16.5% dintre totalul participanților la studiu

### Clasificarea varșnicilor in functie de calitatea locuirii



**Figura 12.** Clasificarea participanților la studiu în funcție de aprecierea calității locuirii (N= 200)

**Tabel 1.** Centrii finali ai clusterului pentru indicele agregat al aprecierii locuinței (N= 200)

VARIABILA	CLUSTER				
	1	2	3	4	5
Indicele agregat al aprecierii locuinței	41.29	33.12	19.18	24.75	7.00
Cazuri	7	33	60	96	4

3. persoane vârstnice care raportează o calitate a locuirii rea. Participanții din această clasa clusterială sunt în număr de 60, reprezentând 19.18% dintre vârstnicii incluși în studiu

4. vârstnicii care consideră calitatea locuirii ca fiind nici bună, nici rea. Cei mai mulți dintre participanții la studiu sunt incluși în clasa a patra clusterială. Ei sunt în proporție de 48%.

5. persoane de vârsta a treia care apreciază calitatea locuirii lor ca fiind foarte rea (ultima clasă clusterială). Numărul participanților din această clasă este redus, doar 4 cazuri, reprezentând doar 2 % din totalul participanților.

Majoritatea persoanelor incluse în studiu (80%) se confruntă cu diverse probleme legate de locuire, cum ar fi suprafața redusă a locuinței, încălzirea, alimentarea cu apă și gaze, dotarea generală și starea generală a locuinței. Intervențiile pentru îmbunătățirea calității vieții la vârsta a treia ar trebui să țină cont de acest aspect.

După cum am văzut majoritatea persoanelor de vârsta a treia incluse în studiu se confruntă cu condiții ale locuirii medii și aflate sub medie iar dotarea locuințelor este și ea una de nivel mediu. Proasta locuire, aflată în strânsă legătură cu problemele de sănătate, conduce la anxietate și pierderea respectului de sine, ceea ce are ca efect creșterea costului asistenței medicale și celei sociale.

Studiile arată că există o mare variabilitate și individualitate în ceea ce privește experiențierea procesului de îmbătrânire, și, implicit, în ceea ce privește experiențierea diverselor nevoi și satisfacerea acestora.

## BIBLIOGRAFIE

1. **Ahraham, P., Crăciun, A. & Rizon, L.** (2003). *Legislație în asistența socială. Grupul Editorial Național*, Editura pentru Științe Naționale, București.
2. **American Psychiatric Association** (2003). *Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale DSM-IV-TR 2000*. Editura Asociației Psihiatrilor Liberi din România, București.

3. **Gârleanu-Șoitu, D.** (2006). *Vârsta a treia*. Editura Institutul European, Iași.
4. **Glass, J. C. Jr.** (coresp.). *Factors affecting learning in older adults*, 359-372.
5. **Gordon-Salant, S.** (2005). *Hearing loss and aging: New research findings and clinical implications*. Journal of Rehabilitation Research & Development, 42, p. 9-24.
6. **Grundy, E. & Sloggett, A.** (2003). *Health inequalities in the older population: the role of personal capital, social resources and socio-economic circumstances*. Social Science & Medicine, 56, 935-947.
7. **Guvernul României** (2005). *Strategia Națională de Dezvoltare a Sistemului de Asistență Socială pentru Persoanele Vârstnice*, adoptată prin Hotărârea de Guvern nr. 541 din 9 iunie 2005, publicată în Monitorul Oficial al României Nr. 541 din 27 iunie 2005.
8. **Neamțu, G. & Stan, D.** (coord.) (2005). *Asistență socială. Studii și aplicații*. Editura Polirom, Iași, p. 160-162.
9. **Neubeck, K. J. & Mary Alice Neubeck** (1997). *Social problems. A Critical Approach*. Editura McGraw-Hill Companies, Boston.
10. **Secui, M.** *Vârșnicii în societate*, în Bonchiș Elena, Secui Monica (coord.) (2004). *Psihologia vârstelor*. Editura Universității din Oradea, Oradea.
11. **Seidler, R. D.** (2006). *Differential effects of age on sequence learning and sensorimotor adaptation*. Brain research Bulletin, 70, 337-346.
12. **Sorescu, Maria Emilia**, *Asistența socială a persoanelor vârstnice*. Editura Universității din Craiova, Craiova, 2005.
13. **Șchiopu, U. & Verza, E.** (1997). *Psihologia vârstelor. Ciclurile vieții*. Editura Didactică și Pedagogică, R. A., București.
14. **Tierney, L. M., McPhee, S. J. & Maxine A.** (2001). *Papadakis. Diagnostic și tratament în practica medicală*. Ediție internațională, Editura McGraw Hill, London, Madrid, Lisbon, Paris.

## PROBLEME APĂRUTE ÎN LEGISLAȚIA AZILULUI ÎN ROMÂNIA ÎN CAZUL MINORILOR NEÎNSOȚIȚI

**Drd. Julia MRAVIOV<sup>1</sup>**

Facultatea de Drept  
Academia de poliție Al. I. Cuza, București

### Abstract

Within the Convention concerning **the refugees' status**, concluded in Geneva on July 28, 1951, there is no special provision regarding the refugee' status on age criteria. The definition of refugee is equally applied to all persons, irrespectively of their age.

**Law 122/2006** with subsequent completions and amendments regulates the method of asylum **in Romania**. According to the **definition which legislation** in the field gives to the unaccompanied minor, this represents "**the minor**, foreign citizen or stateless, who arrived in Romania unaccompanied by parents or by a legal representative, or who is not in care of another person, according to the law, and also **the minor left unaccompanied** after entering into **the Romanian territory**". During the asylum procedure, unaccompanied minors constitute a particular category of asylum seekers, due to their special condition.

In view to assist the asylum seekers with special needs, implicitly of unaccompanied minors, Romanian **Office for Immigrations** can collaborate with NGO's, which activate in this field. These NGO's would rather use instead of the term "**unaccompanied**" the term of "**separate**", whereas it is considered that the latter expresses in an objective manner the real situation of this category of asylum seekers. We refer to the fact that these persons do not benefit from the parents' care and protection or from a legal representative and, consequently, due to this separation, they suffer social and **psychological traumas**.

Luarea unei decizii cu privire la un minor neînsoțit trebuie să ia în considerare opinia copilului în funcție de vârsta și dezvoltarea sa psihică. Această categorie de solicitanți de azil au dreptul la același tratament și au aceleași drepturi ca și minorii cetățeni din țara pe al cărei teritoriu se găsesc. Înainte de toate, nu trebuie omisă esența lucrurilor, faptul că aceștia sunt copii și trebuie tratați ca tere. Minorii neînsoțiti, ca de altfel toți azilanții, au dreptul să li se asigure, în condițiile în care sunt intervievați sau este necesar accesul la diverse proceduri și servicii, traducători

---

<sup>1</sup> **Julia MRAVIOV**, este *doctorand* la Academia de poliție „Alexandru Ioan Cuza” din București, Facultatea de Drept, Secția de Ordine publică și siguranță națională, domiciliată în Timișoara, Str. Gh. Lazăr 46/29; tel: 0741010800; E-mail: [mraviov@yahoo.ca](mailto:mraviov@yahoo.ca)

corespunzători, care vorbesc limba lor maternă sau o altă limbă pe care aceștia o cunosc, la alegere.

Toți factorii implicați în procedura de azil a minorilor neînsoțiți, trebuie să colaboreze pentru a se asigura respectarea drepturilor acestei categorii de azilanți. Este necesar ca, acțiunile și deciziile referitoare la minorii neînsoțiți, atunci când este posibil, să aibă în vedere consecințele pe termen lung și bunăstarea copiilor. Cererile de azil ale minorilor neînsoțiți trebuie analizate cu prioritate, având în vedere faptul că, perceperea trecerii timpului de către copii se face într-un mod cu totul diferit decât în cazul adulților.

Conform OG 44/2004 privind integrarea socială a străinilor care au dobândit o formă de protecție sau un drept de ședere în România, precum și a cetățenilor statelor membre ale Uniunii Europene și Spațiului Economic European, minorul neînsoțit beneficiar al unei forme de protecție este considerat caz special, având „un potențial redus de autoîntreținere, generat de factori de natură obiectivă și independent de voința sau dorința acestora”. Potrivit aceluiași prevederi legale, din această categorie a cazurilor speciale mai fac parte persoanele cu handicap, persoanele care au atins vârsta pensionării și nu beneficiază de pensie, victimele torturii și familiile monoparentale cu copii minori.

Conform legislației în domeniul azilului, „în cazul străinului minor, interesele acestuia sunt apărute de către reprezentantul său legal. Străinul minor depune cererea de azil prin reprezentantul legal, iar în cazul minorului care a împlinit vârsta de 14 ani, cererea de azil poate fi depusă personal. În cazul străinului minor neînsoțit care și-a manifestat voința de a obține azil, în scris sau oral, în fața autorităților competente, acesta va fi înregistrat ca solicitant de azil, urmând ca cererea de azil să fie depusă la momentul numirii reprezentantului legal”. (Legea 122/2006 privind azilul în România (mod.), art. 39 alin.1,2,3).

Astfel, pe parcursul procedurii de azil, minorul neînsoțit are dreptul la un reprezentant legal care îl asistă în toate fazele de procedură. Persoana desemnată de către direcția generală de asistență socială și protecție a copilului (DGASPC) pentru a susține drepturile copilului și a participa alături de acesta la întreaga procedură de azil trebuie să se asigure, în primul rând ca toate deciziile cu privire la copil să aibă în vedere interesul superior al acestuia, cererile formulate de către copil să fie soluționate cu celeritate, iar copilul să aibă acces la informații în limba lui. Reprezentantul legal îl informează pe minorul neînsoțit a cărui vârstă este declarativă (nu este probată cu documente) despre posibilitatea efectuării unei expertize medico-legale de stabilire a vârstei reale; de asemenea, tot reprezentantul legal îl informează despre scopul și consecințele susținerii interviului personal și întreprinde demersurile necesare pentru pregătirea minorului în vederea susținerii interviului. Mai mult,

atunci când este cazul, reprezentantul legal reprezintă interesele minorului neînsoțit în fața instanțelor de judecată.

În momentul în care, procedura de azil se finalizează, din păcate încetează și mandatul reprezentantului legal și, pe cale de consecință există posibilitatea ca minorul neînsoțit devenit acum străin beneficiar al unei forme de protecție să se găsească în situația de a nu mai avea un reprezentant legal în cazul în care acesta refuză măsura mutării sale în regim de urgență într-un centru de tip rezidențial aflat în subordinea direcției generale de asistență socială și protecție a copilului teritoriale. Această limitare în timp a mandatului reprezentantului legal prevăzută în legea specială în domeniul azilului, crează inconveniente în situația în care procedura de azil se finalizează prin acordarea minorului neînsoțit care a împlinit vârsta de 16 ani, a unei forme de protecție, iar acesta optează pentru cazarea într-unul din centrele regionale de cazare și proceduri pentru solicitanții de azil din cadrul Oficiului Român pentru Imigrări.

Astfel, minorul neînsoțit continuă să aibă reședința în cadrul centrului regional de cazare și proceduri pentru solicitanții de azil din cadrul Oficiului Român pentru Imigrări, urmând să aștepte preluarea sa în cadrul sistemului național de protecție al copilului pe cale judecătorească. Acest proces poate să dureze câteva săptămâni sau chiar luni de zile, perioadă în care, cu toate că, teoretic, responsabilitatea direcției generale de asistență socială și protecție a copilului, ca instituție, nu încetează, întrucât în esență este vorba despre un copil, totuși acesta nu are desemnat nominal nici un reprezentant legal, iar atâta timp cât minorul nu se află cazat într-un centru de tip rezidențial pentru copii, realizarea în mod real a ocrotirii acestuia de către autoritatea competentă este îngreunată. Pe cale de consecință se ridică problema asumării responsabilității față de minor, acesta fiind asimilat copilului lipsit temporar sau definitiv de ocrotirea părinților săi.

Conform Legii 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului, minorul poate fi plasat în regim de urgență într-un centru de tip rezidențial din subordinea direcțiilor generale de asistență socială și protecție a drepturilor copilului. Bineînțeles, în luarea acestei decizii se ține cont și de părerea străinului – minor neînsoțit în cauză. Este posibil ca, după câteva luni în care acesta a locuit pe parcursul procedurii de azil în cadrul unui centru regional aparținând Oficiului Român pentru Imigrări, acesta să-și manifeste dorința de a locui în continuare în aceleași condiții, chiar dacă măsura mutării sale într-un alt loc ar fi în avantajul său.

Această situație nu există în cazul minorului neînsoțit care nu a împlinit vârsta de 16 ani, întrucât în acest caz, prin Hotărârea Guvernului nr. 1251/2006 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii nr. 122/2006 privind azilul în România, se stabilește foarte clar în art. 58 punctele (3) și (4) „cazarea solicitanților de azil minori neînsoțiti care nu au împlinit vârsta de 16 ani, se face

potrivit dispozițiilor art. 74 din Legea 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului cu modificările ulterioare” și „opinia solicitantului de azil minor neînsoțit cu privire la locul în care va fi cazat este luată în considerare și i se acordă importanța cuvenită, în raport cu vârsta și cu gradul de maturitate al acestuia”.

În cadrul Legii nr. 272/2004, capitolul IV este consacrat protecției copiilor refugiați și a copiilor în caz de conflict armat. Astfel, art. 74 al acestei legi se referă punctual la cazarea copiilor neînsoțiți solicitanți de azil, precizându-se că până la soluționarea definitivă și irevocabilă a cererii de azil, cazarea acestei categorii de minori „se realizează într-un serviciu de tip rezidențial prevăzut de prezenta lege, aparținând direcției generale de asistență socială și protecție a copilului (DGASPC) sau unui organism privat autorizat.” În cadrul aceluiași articol la punctul 2, se prevede că minorii care au împlinit vârsta de 16 ani pot fi cazați și în centrele de primire și cazare aflate în subordinea Oficiului Român pentru Imigrări.

Se remarcă faptul că împlinirea vârstei de 16 ani reprezintă criteriul de bază în vederea cazării în mod obligatoriu a minorului neînsoțit solicitant de azil sau beneficiar al unei forme de protecție (statut de refugiat sau protecție subsidiară) într-un serviciu de tip rezidențial din cadrul DGASPC. Luarea în considerare a vârstei minorului neînsoțit în ceea ce privește cazarea acestuia, are la bază necesitatea aplicării în mod corespunzător a prevederilor Rezoluției din 26 iunie 1997 a Consiliului Uniunii Europene, care se referă la posibilitatea plasării minorilor neînsoțiți împreună cu adulții numai în situații în care aceștia au împlinit vârsta de 16 ani.

Problemele mai sus menționate ar putea fi rezolvate prin numirea reprezentantului legal pentru minorul neînsoțit solicitant de azil, nu doar pe perioada procedurii de azil, ci până la împlinirea vârstei de 18 ani. Astfel, s-ar evita neplăcerile create de realizarea efectivă a ocrotirii minorului în perioada cuprinsă între data încheierii procedurii de azil prin acordarea unei forme de protecție și momentul preluării acestuia în sistemul național de protecție al copilului. Prin numirea reprezentantului legal până la împlinirea vârstei majoratului de către copil, îngrijirea acestuia s-ar putea realiza în condiții optime, indiferent de locul unde ar avea stabilită reședința.

## BIBLIOGRAFIE

1. Legea 122/2006 privind azilul în România, cu completările și modificările ulterioare;
2. HG 1251/2006 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii nr. 122/2006 privind azilul în România;
3. *Convenția de la Geneva* din 1951 privind statutul refugiaților;
4. *Protocolul de la New York* din 1967 privind statutul refugiaților;



5. OG 44/2004 privind integrarea socială a străinilor care au dobândit o formă de protecție sau un drept de ședere în România, precum și a cetățenilor statelor membre ale Uniunii Europene și Spațiului Economic European;
6. Legea 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului;
7. *Convenția cu privire la drepturile copilului*, adoptată de Adunarea generală a ONU la 20 noiembrie 1989;
8. *Constituția României*;
9. *Manual pentru implementarea Legii 272/2004* privind protecția și promovarea drepturilor copilului;
10. *Manual referitor la proceduri și criterii de determinare a statutului de refugiat* al Biroului Înaltului Comisariat al Națiunilor Unite pentru Refugiați, reeditare, Geneva, 1992.



## PRIORITĂȚI ÎN ORGANIZAREA PREVENIRII CRIMINALITĂȚII PRIN MIJLOACE NEPENALE

**Lect. univ. drd.**  
**Ioan Ștefan TOHĂȚAN<sup>1</sup>**  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială  
Universitatea de Nord, Baia Mare

### Abstract

Au sens large, la prévention de la **criminalité** représente l'ensemble d'activités entreprises par de organes de **poursuite judiciaire** (organes d'enquête de la police et des parquets), par les **instances judiciaires** et par les établissements où **les sanctions** de droit pénal sont exécutées (**pénitentiaires**, centres de rééducation pour les mineurs, lieux de travail, etc.), de même certaines activités sociales qui visent l'élimination des causes qui déclenchent ou favorisent la perpétration **des infractions**.

Au sens restreint, **strictement criminologique**, on considère que la prévention de la **criminalité** vise seulement les mesures préventives destinées à éviter l'incidence du droit pénal. Il s'agit des actions prévenant la perpétration des faits **incriminants** par la loi **pénale** en tant **qu'infractions**.

### 1. Conceptul de prevenție a criminalității

În sens larg, prevenția criminalității înseamnă ansamblul de activități întreprinse de organele de urmărire penală (organele de cercetare ale poliției și parchetele), de instanțele judecătorești și de către stabilimentele în care se execută sancțiunile de drept penal (penitenciare, centre de reeducare pentru minori, locurile de muncă în care se execută unele pedepse etc.), cum și unele activități sociale care vizează înlăturarea cauzelor care generează sau favorizează săvârșirea infracțiunilor.

În sens restrâns, strict criminologic, se consideră că prevenția criminalității cuprinde doar acele măsuri preventive care sunt destinate a evita invocarea (incidența) dreptului penal. Cu alte cuvinte, este vorba de acțiunile menite a preveni săvârșirea unor fapte încriminate de legea penală ca infracțiuni.

---

<sup>1</sup> **Ioan Ștefan TOHĂȚAN**, este *lector universitar* doctorand, cadru didactic titular la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială, pe disciplina *Drept și legislație în câmpul muncii*; domiciliat în Baia Mare, Str. Horia, nr. 38; tel: 0744858457; E-mail: [ioantohatan@yahoo.com](mailto:ioantohatan@yahoo.com) (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

## **2. Inițiative și priorități în cadrul Consiliului Europei pe linia organizării prevenirii criminalității în statele membre**

"Comitetul European pentru Problemele Criminalității" (CEPC), organism de specialitate al Consiliului Europei, la cea de-a 32-a sesiune plenară din 1983 a stabilit crearea unui comitet restrâns de experți care să facă propuneri privind organizarea prevenirii criminalității prin alte mijloace decât cele juridico-penale

Comitetul restrâns de experți, în baza studiilor efectuate, a întocmit un raport asupra organizării prevenirii criminalității și un proiect de recomandări în această problemă. Raportul și proiectul de recomandări au fost dezbătute și aprobate de CEPC, dispunându-se publicarea expunerii de motive (preambulul) al proiectului de recomandări. Ulterior, Comitetul de Miniștri al Consiliului Europei, la a 410-a reuniune din septembrie 1987 a adoptat Recomandarea nr. R(87)19 privind măsurile ce urmează a fi luate de către statele membre pentru organizarea prevenirii criminalității.

## **3. Principalele idei cuprinse în preambulul Recomandării nr. R(87)19 din 1987 privind organizarea prevenirii criminalității**

Dintre ideile cuprinse în preambulul recomandării respective menționăm:

a) Creșterea preocupării opiniei publice pentru scăderea numărului infracțiunilor înregistrate la organele judiciare (criminalitatea aparentă), evitarea supraîncărcării sistemelor de justiție penală din toate țările Europei cu cauze penale și efectul limitat al măsurilor represive penale luate

b) Necesitatea optimizării resurselor disponibile prin elaborarea unei strategii vizând reducerea victimizării populației și ușurarea sarcinilor impuse justiției penale

c) Necesitatea și posibilitatea abordării variate a problemei prevenirii criminalității, în sensul ca

- este posibilă o prevenție socială, constând în măsuri care să tindă la influențarea factorilor sociali (economici, educaționali etc.) care au legătură cu geneza comportamentului infracțional;

- este posibilă și o prevenție situațională constând în măsuri vizând reducerea ocaziilor pentru comiterea infracțiunilor (așa-zisele "ocazii infracționale" sau "situații infracționale") și creșterea riscului pentru delincvenți de a fi descoperiți;

- se impune dezvoltarea unor politici omogene și coordonate, pe plan național și internațional, în domeniul prevenirii sociale și situaționale, cu accentul pe ultima, a cărei valoare a fost pusă în evidență de cercetarea criminologică;

- este necesară organizarea unor acțiuni de prevenire la mai multe nivele, ținând seama de particularitățile locale și de anumite tipuri specifice de infracțiuni;
- este necesară o politică de prevenție la care să participe activ colectivitatea, poliția și alți agenți publici sau privați, care să fie coordonați de organisme specialitate în problema prevenirii criminalității;
- contribuția poliției și a altor factori la prevenirea criminalității nu trebuie să afecteze funcțiile poliției și nici să nu compromită libertățile individuale sau ordinea publică;
- scopul activității de prevenire a criminalității poate fi realizat numai în condițiile cunoașterii aprofundate a datelor și concluziilor cercetării fenomenului infracțional.

#### **4. Măsuri preconizate prin Recomandarea nr. R(87)19din 1987**

La ideile cuprinse în preambulul recomandărilor trebuie adăugate însăși măsurile recomandate, dintre care menționăm

a) Recomandarea pentru guvernele statelor membre, de a include prevenția criminalității printre misiunile lor permanente, întocmind programe guvernamentale de luptă împotriva criminalității, cu acțiuni concrete, cu alocarea creditelor necesare susținerii acțiunilor și cu precizarea exactă a responsabilităților organismelor guvernamentale .

b) Recomandarea pentru guverne, de a încuraja, pe plan național regional și unor organisme de prevenire a criminalității, cu sarcini privind:

- strângerea informațiilor referitoare la criminalitate și tendințele acesteia, asupra grupelor de populație care prezintă riscuri sporite de victimizare, asupra experimentelor și a rezultatelor obținute în domeniul prevenirii;
- întocmirea și realizarea unor planuri și programe proprii de acțiuni preventive;
- coordonarea activităților preventive ale poliției și ale altor organisme de prevenire a criminalității;
- studierea problemei participării active a publicului la prevenirea criminalității și informarea publicului asupra necesității și mijloacelor de acțiune ale acestuia;
- cercetarea problemei sprijinului și cooperării mass-media la activitățile de prevenire;
- realizarea și încurajarea unor acțiuni de cercetare criminologică. specializate pe anumite tipuri de criminalitate și pe anumite probleme referitoare la prevenirea criminalității;
- colaborarea cu factorii de decizie pentru realizarea unor politici penale raționale și eficiente;

- valorificarea unor programe întocmite de specialiștii în domeniul prevenirii criminalității.

c) Recomandarea, pentru statele membre, de a promova programe care să vizeze criminalitatea specifică fiecărei țări pentru reducerea posibilităților de săvârșire a infracțiunilor și pentru mărirea riscului pentru infractori; în acest sens se au în vedere următoarele măsuri:

- identificarea caracteristicilor criminalității și a victimizării în sectoare demografice determinate;

- evitarea unor studii criminologice pe domenii vaste, slab definite și axarea acestora pe domenii speciale, bine definite (spre exemplu, domeniul furturilor din locuințe etc.);

- identificarea infracțiunilor a căror săvârșire poate fi influențată prin măsuri de prevenire;

- identificarea situațiilor (ocaziilor) infracționale care incită la săvârșirea infracțiunilor;

- identificarea obstacolelor ce se ivesc în fața acțiunilor de prevenire; spre exemplu, lipsa de încredere, apatia populației, rivalități sau lipsă de coordonare între diferite organisme etc.;

- obținerea sprijinului și colaborării din partea organismelor destinate de a iniția și organiza activități de prevenire;

- urmărirea permanentă a coordonării programelor de prevenire;

- informarea permanentă a publicului cu programele puse în aplicare pentru combaterea criminalității și îndemnarea acestuia la o colaborare activă în susținerea acestor programe.

d) Se atrage atenția statelor membre asupra necesității de a promova și încuraja cercetările în domeniul prevenției sociale și situaționale, cu acordarea unei atenții speciale evaluării programelor, în sensul:

- definirii clare a criteriilor de eficacitate;

- asigurării unor elemente de comparație între un sector experimental și altul martor, sau între o situație anterioară și alta posterioară acțiunii de prevenire;

- studierii deplasării sau evoluției criminalității după realizarea acțiunii preventive,

- evaluării costurilor și beneficiilor măsurilor de prevenire întreprinse

e) Se considera necesare măsuri de ameliorare a structurii și conlucrării principalelor organisme cu atribuții în executarea programelor de prevenire, în acest sens:

- se recomandă statelor membre de a promova, revizui și completa reglementările legale privitoare la atribuțiile stabilite, autorizările periodice și

inspecțiile sistematice ale autorităților publice asupra altor organisme de securitate socială, de supraveghere și de incitare a acestora la un proces de auto-reglementare;

- în cazul în care autoritate de stat conferă atribuții de prevenire a criminalității altor organisme, sa se stabilească unele norme de desfășurare a activității acestora, spre exemplu, purtarea unor uniforme dar diferite de cele ale autorităților de stat, emiterea unor legitimații, obligativitatea unei pregătiri profesionale minime (cu noțiuni de drept penal, tehnici de supraveghere și de securitate etc.), stabilirea drepturilor și obligațiilor, precum și a responsabilităților pentru personalul acestor organisme, modul de comportare în special față de populație etc.;

- se recomandă încurajarea relațiilor pozitive între organele de poliție și societățile de supraveghere și securitate în așa fel încât acestea din urmă să ajute organele de poliție la prevenirea criminalității

f) Se mai recomandă ca statele membre sa ia /masuri necesare pentru cooperarea internațională în vederea aplicării coordonate a tuturor masurilor de organizare a luptei împotriva criminalității prin prevenția socială și situațională.

Așa cum se observă, recomandările arătate la lit. a și b de mai sus se referă la organizarea și desfășurarea prevenției sociale, iar cele arătate la lit. c-f se referă la prevenția situațională.

### **5. Dimensiuni actuale ale prevenirii criminalității**

Statisticile din toate țările lumii relevă amplificarea, cantitativă și calitativă, fără precedent, a fenomenului infracțional Creșterea criminalității demonstrează că măsurile represive au un efect limitat, așa încât se impune o mai bună susținere și canalizare a eforturilor colectivităților umane în direcția organizării unei ample prevenții prin mijloace nerepresive, care să suplinească și/sau să completeze măsurile penale (represive).

Creșterea criminalității a condus, pe de o parte, la instalarea unui sentiment acut de insecuritate în cadrul anumitor sectoare ale publicului, care determină o deteriorare a vieții sociale, iar pe de altă parte, a provocat o încărcare, din ce în ce mai greu de suportat, a activității sistemelor judiciare penale, care se reflectă negativ în calitatea activității acestora.

Sentimentul de insecuritate al oamenilor cinstiți, care reprezintă marea majoritate a populației, îi determină pe aceștia să-și modifice comportamentul normal, mergând până la refuzul de a ieși din locuință la ore târzii și de luare a unor măsuri de autoapărare la domiciliu.

Încărcarea activității organelor judiciare atrage dificultăți în descoperirea, constatarea, instruirea și tragerea la răspundere penală promptă și corectă a infractorilor, suferind astfel atât promptitudinea cât și calitatea intervenției organelor

judiciare, aceste organe controlând tot mai greu criminalitatea cu toate eforturile financiare făcute chiar în țări occidentale dezvoltate pentru sporirea efectivelor poliției.

La întârzierile considerabile în judecarea cauzelor penale, cu consecința prelungirii duratei arestării preventive, se adaugă ineficiența sistemului de executare a pedepselor, privative sau neprivative de libertate și cel al reinsertiei sociale care, din cauza numărului mare de condamnați, nu mai pot fi conduse și controlate satisfăcător

S-a considerat, nu fără temei, că este deosebit de grav faptul că deși în unele țări europene condițiile economice și de securitate socială s-au ameliorat simțitor în ultimele două decenii, criminalitatea nu a scăzut.

În consecință, responsabilii politicii penale, cercetătorii în domeniul criminologiei și cei din domeniul altor științe penale au simțit necesitatea ca, paralel cu eforturile de perfecționare și optimizare a sistemelor penale, să se apeleze tot mai mult și la alte cai. nepenale, de combatere a criminalității. În acest sens, s-a considerat că resursele umane și financiare alocate sistemelor represive ar trebui orientate, canalizate în direcția mijloacelor nepenale de prevenire a criminalității

Această nouă orientare, împreună cu strategii aferente, rezultă din concluziile Rezoluției nr. 2 din 1984 a celei de-a 14-a Conferințe a miniștrilor europeni de justiție de la Madrid, în care s-a subliniat, în mod deosebit, importanța și actualitatea prevenției nepenale a criminalității.

Ideea că este mai ușor și mai avantajos să previi criminalitatea decât să-i repare daunele nu este nouă, iar o serie de state au luat unele măsuri pentru împiedicarea săvârșirii anumitor categorii de infracțiuni.

Astfel, statele europene s-au preocupat de regândirea politicii penale și a politicii de prevenire, instituind și punând în aplicare programe naționale, regionale și locale de luptă împotriva criminalității, alocând fonduri de susținere și instituind un sistem de autorități și organisme speciale, cu dotări materiale și umane corespunzătoare scopului urmărit

Conceptul de prevenire a criminalității poate fi abordat din mai multe unghiuri de vedere, și anume:

- din unghiul de vedere al acțiunii măsurilor represive, sancțiunea penală exercitând o acțiune de inhibare, de oprire a individului de a comite unele infracțiuni, în consecință, legea penală exercită o acțiune de prevenție generală față de toți cetățenii încă de la adoptarea acesteia, cum și o acțiune de prevenție specială asupra condamnatului pe care îl împiedică de la recidivă, prin aplicarea legii penale la faptele săvârșite, adică prin aplicarea măsurilor represive;

- din punctul de vedere al aplicării măsurilor nepenale, prevenirea criminalității îmbrăcând formele, mai importante, ale prevenției sociale și ale prevenției situaționale.



Prevenția socială are la bază observația, consemnată în numeroase cercetări sociologice și rezultată din statisticile judiciare, ca exista o relație indiscutabilă între condiții sociale ale infractorului și săvârșirea infracțiunii, în consecință, în vederea prevenirii infracțiunilor trebuie modificate, în sensul îmbunătățirii, condițiile defavorabile de viață ale individului mai mult sau mai puțin predispus (biopsihologic) la devianță. Cu alte cuvinte, prevenția socială, prin mijloace clinice, vizează, în special, ameliorarea generală a condițiilor din domeniile sănătății publice, ale educației, ale condițiilor de locuit și de muncă, de transport, a condițiilor de petrecere a timpului liber etc., scontându-se că aceste ameliorări vor antrena o reeducare a delincventului și o reducere a criminalității. Or, s-a observat că ameliorarea condițiilor sociale, economice și spirituale generale, în special în ultimele două decenii, în unele țări dezvoltate (S.U.A., Japonia, țările Comunității Economice Europene) nu au condus la reducerea, ci la agravarea criminalității, apărând forme mai subtile și rafinate, mai grave, ale devianței infracționale.

Față de ineficiența prevenției sociale clasice (constând în ameliorarea condițiilor sociale generale), s-a preconizat o nouă viziune a prevenției sociale, în sensul canalizării prevenției spre o anumită țintă, axată pe o anumită "situație microsocioală" generatoare de delincvenți potențiali. În acest sens, cercetările criminologice efectuate în plan orizontal, al corelațiilor între indicii criminalității și anumiți factori socio-culturali, au scos în evidență faptul că există o strânsă corelație între educația din copilărie, eșecul școlar și integrarea tinerilor într-o profesie, pe de o parte, și creșterea criminalității juvenile iar apoi a celei adulte, pe de altă parte. De aceea, și Recomandarea nr. R (87)19 din 1987 a Consiliului Europei a preconizat efectuarea unor cercetări pe aspecte strict specializate cum ar fi familia și mediul ei, școala, contextul școlar, contextul profesional al potențialilor

Infractori, cercetări care, deși s-au întreprins în unele țări, nu au condus, până în prezent, la rezultate demne de remarcat.

Prevenția situațională are la bază ideea, rezultată din observațiile specialiștilor, că anumite infracțiuni se săvârșesc, cu precădere, în anumite împrejurări (circumstanțe), la anumite ore și în anumite locuri, împrejurările favorabile, prin ele însele, constituind factori de declanșare a activității infracționale.

Astfel, în practica poliției din unele țări occidentale s-a constatat că sporește numărul actelor de violență, de trafic ilicit de droguri și de infracțiuni la viața sexuală în zilele de vineri seara (după terminarea săptămânii reduse de muncă) în fața sau în jurul discotecilor și a altor localuri de divertisment, în gări, săli de așteptare, stații de metrou etc. În consecință, s-a considerat că este mai ușor și mai convenabil să se organizeze supravegheri speciale în zilele, la orele și în locurile respective, care constituie situații criminogene, prin reeducarea potențialilor delincvenți în scopul

evităm devianței infracționale specifice (mai ales a tinerilor aflați în stare de ebrietate sau sub influența consumului de droguri).

În ideea prevenției situaționale, este importantă identificarea, situarea (în timp și spațiu) și organizarea neutralizării situațiilor criminogene, în chiar mediul fizic și social în care se manifestă, obținându-se pe această cale, reducerea fenomenului infracțional. Un exemplu recent (din decembrie 1993) îl poate constitui inițiativa poliției și a unor patroni de magazine din New York de a oferi o recompensă (100 de dolari sau 75 dolari, în numerar) celor care, înaintea sărbătorilor de iarnă, depun arme de foc la poliție, scontându-se pe o reducere a numărului de acte de violență săvârșite cu arma în perioada sărbătorilor, când se consumă și cantități mari de băuturi alcoolice (acțiunea s-a soldat cu depunerea a peste 3 000 de arme)

Pe de altă parte, prevenția situațională urmărește crearea, pe structura situațiilor criminogene, a unor sisteme de supraveghere apte să sporească substanțial capacitatea organelor de ordine în depistarea și prinderea făptuitorilor posibili, creându-se un risc major pentru aceștia.

Pentru evitarea comitem unor infracțiuni în anumite situații sau zone critice, autoritățile de stat, în colaborare cu diferite organizații de supraveghere și securitate, când este posibil, pot lua orice măsuri practice. Astfel, pentru evitarea riscurilor de săvârșire a unor infracțiuni poate fi limitată vânzarea băuturilor alcoolice în localuri, închiderea anumitor localuri în timpul nopții, prelungirea transportului public până noaptea târziu, desfășurarea mai multor agenți de poliție în "zonele fierbinți", organizarea unor filtre (în circulația rutieră nocturnă) și baraje etc.

Prevenția situațională poate întâmpina dificultăți ca urmare a reacției defensive din partea infractorilor, care pot alege alte zile, ore sau zone, precum și a altor situații favorabile săvârșirii infracțiunilor, decât cele vizate de organele de ordine.

Aceasta nu înseamnă că trebuie să se renunțe la genul respectiv de prevenție, deoarece:

- pe de o parte, riscul schimbării timpului, locului și împrejurărilor favorabile nu se realizează întotdeauna, mai ales la infractorii specializați;

- pe de altă parte, organele de ordine pot și trebuie să se adapteze și ele noilor situații intervenite, depistându-le și luând măsuri corespunzătoare noilor situații infracționale ivite

Din cele arătate rezultă ca prevenția situațională se bazează pe ideea ca o infracțiune se săvârșește atunci când un infractor motivat (predispus, hotărât) întâlnește o victimă sau un obiect vulnerabile, în absența sau insuficiența unei supravegheri adecvate, în această relație sunt angrenați trei factori care, fiecare în parte, trebuie avuți în vedere, și anume: infractorul, victima și supravegherea.

a) În legătură cu infractorul trebuie arătat că în practica din diferite țări se folosesc variate căi de neutralizare a infractorilor potențiali, dintre care amintim:

- într-o largă perspectivă, învățământul obligatoriu, diversele forme de organizare sau ocupare a timpului liber ori a timpului de muncă, pot fi considerate și ca mijloace de împiedicare a indivizilor să comită infracțiuni;

- în unele țări se încearcă ținerea infractorilor potențiali cât mai departe de obiectivele urmărite, de victime sau de situațiile criminogene, prin folosirea pașapoartelor, a codurilor cifrate ș.a., în combinație cu cazierul judiciar, listele negre și alte mijloace similare pentru împiedicarea intrării în țară a persoanelor indezirabile, expulzarea teroriștilor internaționali sau a infractorilor profesioniști;

- conceperea terenurilor sportive sau a diferitelor sisteme de date în așa fel încât să nu permită săvârșirea unor infracțiuni;

- pentru cazurile în care infractorii potențiali nu pot fi îndepărtați sau deplasați din preajma țintelor urmărite, se practică suprimarea mijloacelor de săvârșire a infracțiunilor prin adoptarea unor legislații restrictive cu privire la manipularea drogurilor, deținerea sau portul armelor de foc, interzicerea portului în public a armelor albe (cuțit), confiscarea permiselor de conducere auto sau a pașapoartelor în cazul comiterii anumitor încălcări de lege etc.;

- completarea eforturilor educative și sociale pentru schimbarea motivației de comitere a unei infracțiuni, cu măsuri de ordin situațional, cum sunt: reducerea profitului realizat din săvârșirea infracțiunilor (spre exemplu, expunerea spre vânzare în magazine numai a încălțărilor de pe piciorul stâng, marcarea anvelopelor pentru autoturisme, confecționarea unor sacoșe antifurt pentru transportarea unor valon etc.) sau deturnarea infractorului potențial de la ținta aleasă (spre exemplu, măsuri de organizare a unor activități atractive pentru petrecerea timpului liber - excursii, activități sportive, culturale etc. -, diverse sisteme de alarmă sau alertă publică, alte măsuri strict specializate - spre exemplu, în Suedia lampadarele de pe străzi sunt astfel concepute încât se sting la o simplă izbire, după care se reaprind de la sine, eventualii doritori de distrugere a acestora fiind distrași de la producerea unor mici stricăciuni);

b) în legătura cu victimele, s-a constatat că există o tendință de victimizare a unor categorii ale populației prin reacții paradoxale, pornind de la apatie, indiferență sau retragere și până la autoapărare sau chiar provocare.

Politica penală și educația criminologică încearcă să combată tendința de victimizare a unor categorii de cetățeni prin stimularea interesului publicului pentru adoptarea unei atitudini mai active, când este posibil conjugată cu activitatea autorităților, la descoperirea, identificarea și tragerea la răspundere penală a infractorilor, cât și la aplicarea unor măsuri active de prevenire. Pe această linie, prezintă o mare importanță activitatea de informare și sfătuire a victimelor potențiale

asupra unor situații criminogene existente sau posibile, a măsurilor de prevenire posibile, a unor sisteme posibile de evitare, protecție și apărare de natură a anihila posibilitățile de acțiune ale infractorului.

Se impune și o cât mai largă cooperare a publicului la susținerea unor programe speciale de prevenție situațională.

Pot fi practicate nu numai măsuri de îndepărtare a infractorului potențial de victimă, ci și îndepărtarea victimei de infractor, în acest sens se practică unele măsuri cum sunt:

- separarea suporterilor echipelor adverse la manifestările sportive;
- închiderea ambasadelor în scopul protejării personalului acestora;
- schimbarea, în ultimul moment, a traseului de deplasare a unor personalități, pentru prevenirea atentatelor;

- organizarea unor întâlniri sau vizite incognito, în același scop;
- diferite metode de protecție a obiectelor de valoare, spre exemplu, scoaterea mărfurilor de valoare din vitrine pe timpul nopții, înlocuirea obiectelor de valoare originale expuse în vitrine cu copii fidele dar fără valoare, organizarea plății salariilor prin virament, eşalonarea plății pensiilor pe tot parcursul lunii, transportarea unor mari sume de bani sau a altor valori importante în mașini blindate și plasarea lor sub mecanisme sofisticate de alarmă și pază, folosirea unor sisteme de zăvorâre și blocare a volanului la autoturisme (care, în Germania, spre exemplu, a dus la scăderea cu 60% a furturilor de autoturisme), dublarea cecurilor cu cărți de identitate a solicitantului unei plăți (care, în Suedia, spre exemplu, a dus la reducerea substanțială a numărului fraudelor prin cecuri) ș.a.

c) În ceea ce privește supravegherea este de menționat că în toate țările dezvoltate activitatea poliției este dublată de sisteme complementare de supraveghere.

Cea mai generală formă de supraveghere este cea realizată de organele poliției, la care se adaugă forme complementare de supraveghere, cum sunt:

- supravegherea realizată de societăți private de supraveghere;
- supravegherea vecinătății, realizată, spre exemplu, de locuitorii unui cartier,
- supravegherea exercitată de salariații unei întreprinderi (prin paznici, portari, controlori de tichete, responsabili de stadioane, supraveghetori de parcuri, ștranduri etc.),

- supravegherea naturală, realizată prin metode arhitectonice sau de gospodărie comunală (spre exemplu, evitarea construirii unor clădiri joase, iluminatul public corespunzător, amenajarea corespunzătoare a cailor rutiere etc.);

- supravegherea specială, constând în crearea unor condiții perfect adaptate prevenirii situațiilor criminogene specifice (spre exemplu, folosirea unor mijloace de transport special amenajate pentru transportul unor valori sau personalități, folosirea

unor sisteme de alarmă, a unor mijloace de supraveghere audio-video, a unor detectori, a unor câini dresați pentru detectarea stupefiantelor etc.) și.

## 6. Programe de prevenire a infracțiunilor

Programele de prevenire pot fi împărțite în mai multe categorii, și anume:

a) Programe susținute la nivel guvernamental, departamental sau local, vizând prevenția socială de ansamblu prin promovarea unor măsuri sociale, economice și culturale în direcția educării cetățenilor, a formării lor profesionale, a organizării serviciilor, a ameliorării condițiilor de locuit, a bunei desfășurări a activităților administrative și a organizării petrecerii timpului liber.

b) Programe de prevenire a unor forme determinate de criminalitate prin conjugarea eforturilor unui număr de faeton, spre exemplu, programe de prevenție a delincvenței juvenile, a efracțiilor și a spargerilor, în general, a toxicomaniei etc.

c) Programe orientate, cu precădere, în direcția prevenției situaționale, urmărind obiective cum sunt:

- creșterea dificultăților de atingere a țintei de către infractor, spre exemplu, prin instalarea unor sisteme antifurt la autoturisme;

- eliminarea țintei urmărite de infractor, spre exemplu, prin sfătuirea publicului de a nu lăsa în autoturisme obiecte de valoare;

- eliminarea mijloacelor de săvârșire a infracțiunilor, spre exemplu, prin interzicerea portului sau deținerii de arme;

- reducerea profitului de pe urma infracțiunilor, spre exemplu, prin marcarea unor obiecte în așa fel încât să devină imposibil de valorificat de către infractor;

- asigurarea unei supravegheri formale, spre exemplu, prin amplasarea unei gărzi de pază;

- asigurarea unei supravegheri naturale; spre exemplu, prin iluminarea corespunzătoare a parcurilor;

- asigurarea unei supravegheri în interiorul întreprinderilor, spre exemplu prin intermediul unor salariați proprii, a televiziunii interne etc.;

- amenajarea adecvată a mediului ambiant, spre exemplu, pe stadioane.

## 7. Organisme de prevenire a infracțiunilor

Prevenirea eficientă a infracțiunilor nu este posibilă fără o mobilizare sistematică și coordonată a tuturor resurselor sociale.

În majoritatea statelor moderne s-au creat organisme naționale, în forme și structuri vâdate, cu atribuții de organizare, planificare și coordonare a activităților de prevenire a infracțiunilor la toate nivelele. Aceste organisme cuprind reprezentanți ai serviciilor publice și private, precum și ai diferitelor categorii ale populației și au menirea de a pune în practică programe de cercetare și prevenire în domeniul

prevenirii infracțiunilor, precum și de a oferi informații și sfaturi utile autorităților care exercită politica penală

Astfel, în Franța s-a creat, în 1983, Consiliul Național de Prevenție prezidat de primul ministru, compus din 5 parlamentari, 35 primari și 25 personalități în cadrul Consiliului Național există patru sectoare, și anume viața socială, instrucția, poliție-justiție, cercetare-comunicații. În mod corespunzător, la nivel regional funcționează consilii departamentale compuse din reprezentanți ai mai multor autorități și prezidate de comisarul republicii pentru regiunea respectivă. La nivel local funcționează comisii comunale prezidate de primari.

În Danemarca, în cadrul Ministerului Justiției s-a înființat, în 1971, Consiliul pentru Prevenirea Criminalității al cărui obiectiv este promovarea prevenirii prin mijloace practice de securitate și educare a publicului, coordonarea societăților care concurează la prevenire, a cercetării de profil și a prevenției generale și specifice. La nivel regional funcționează 5 divizii de prevenire a criminalității, iar la nivel local funcționează unități de contact în 54 districte de poliție

În Suedia s-a înființat, în 1974, Consiliul Național de Prevenire a Criminalității, care funcționează ca agenție de stat independentă în cadrul acestui Consiliu Național, ca și la nivel local, funcționează secții de prevenire ale poliției. De asemenea, la nivel local funcționează diferite organizații (servicii sociale, organizații de tineret etc.).

În Anglia s-a înființat, în 1966, Conferința Permanentă a Ministerului de Interne pentru Prevenirea Criminalității, care reunește reprezentanți ai Ministerului de Interne, ai altor ministere, ai unor asociații de autoritate locală din sectorul voluntar, privat, comerț și industrie Separat, funcționează un Serviciu al Ministerului de Interne pentru Prevenirea Criminalității, care reunește reprezentanți ai Ministerului de Interne, ai mai multor ministere.

## BIBLIOGRAFIE

1. Constituția României;
2. Codul Penal Român;
3. **Pavel Abraham**, *Legislație în asistența socială – Note de curs*, Ed. National – 2002;
4. **Octavian Loghin**, **Tudorel Toader**, *Drept Penal Român – partea specială*, Ed. Sansa SRL București – 1999, pp. 129-214, pp. 524-601
5. **Ion Pitulescu**, *Delicvența Juvenilă*, Ed. MI – 1995;
6. **Ioan Bus**, *Psihologie Judiciară – Note de curs*, Universitatea Babeș Bolyai, Cluj Napoca – 2001;

7. **Vasile Popa, Ioan Dragan, Lucian Lapadat**, *Psiho-Sociologie Juridică*, Ed. Luminalex, Timișoara – 1999;
8. **Tiberiu Bogdan**, *Comportamentul uman în procesul judiciar*, Ed. MI – 1983;
9. **Nicolae Crăciun**, *Drepturile omului – instrumente juridice internaționale*, Ed. MI – 1992;
10. **Sergiu Bogdan**, *Drept penal- partea specială*, vol.1, Ed. Sfera Juridică, Cluj-Napoca, 2007;
11. **Idem**, *Criminologie*, Ed. Sfera Juridică, Cluj-Napoca, 2006;
12. **Sergiu Bogdan, Florin Doru Tohătan**, *Drept penal –partea specială. Caiete de seminar*, Ed. C.H. Beck, București, 2008.





## MISCELANEEA



## TAUMATURGIA CUVÂNTULUI LIRIC LA VASILE VOICULESCU

**Masterand Marius BUDEA**  
Catedra de Teologie Ortodoxă  
și Asistență Socială  
Universitatea de Nord, Baia Mare<sup>1</sup>

### Abstract

La poésie de **Vasile Voiculescu** est une nourriture de l'esprit. Le contenu intrinsèque qui fait la substance lyrique de son **univers poétique** surprend quatre principaux thèmes: la nature, l'amour, la religion et la condition du poète dans le monde. Il a assumé **la noble vocation** de enrichir le trésor de valeurs qui appartient à tous.

La lumière de **la poésie fend l'obscurité** de notre pensée et à la fois ouvre la raison au infini divin. La puissance du mot provient en dernière instance du Mot souverain. Voilà donc la fonction de **la poésie**: soulever l'homme par un mot dit dans une forme humaine jusques à **Verbe**, c'est-à-dire **le Fils de Dieu**.

De fiecare dată când ascult sau citesc vreo poezie scrisă de Vasile Voiculescu mă încercă o stare de isihie. Nu știu cum, dar acest poet-medic buzoian a reușit să mă învâluie în farmecul său unic ca într-o mreajă din care nu mai pot ieși, dar în care îmi place să stau. Mai mult decât o religiozitate confesională sau declarativă, lirica sa mistică îmi creează o pace lăuntrică sui-generis. Mă adulmecă spiritul său ca un gând ce nu-mi dă pace: „Să-ți spun acum, ci nu pentru vreo caină,/ Această sfântă,-nfricoșată taină:/ Oricând gândești la Mine cu iubire/ E-o clipă din a doua Mea venire!” (Cu voi sunt până la sfârșitul veacurilor).

Poezia, după afirmația episcopului Justinian Chira al Maramureșului și Sătmarului, e cea dintâi dintre arte. Ea ocupă locul de căpetenie între bogățiile spiritului omenesc. Chiar sfinția sa a declarat, într-un cadru solemn, în urmă cu un an, că, pentru el, poetul e un profet. El străvede taine viitoare prin ochiul curățit de

---

<sup>1</sup> **Marius BUDEA**, student masterand în cadrul cursurilor aprofundate de Masterat, intitulat: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, din cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, anul I (2008-2009). Studiul de față reprezintă apofundarea personală susținută în cadrul seminarului de Teologie morală și spiritualitate ortodoxă, sub coordonarea P.C. Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. Paul, care a și dat avizul să fie publicat.

Duhul. Poetul sincer nu eludează realitatea lumii, ci o transfigurează prin metafore și alegorii. El scoate la iveală latențe suave care sălășluiesc în adâncimile sufletului. Dar această naștere a poeziei se face cu efort, cu greutate, asemenea unei femei care se zvârcolește în durerile nașterii, ajutată de o moașă să aducă pe lume rodul pântecelui său. Însăși etimologia poeziei se bazează pe un verb incoactiv. Facerea, realizarea, crearea zămisirea poeziei nu e lipsită însă de un factor haritologic, adică de o asistență dumnezeiască. Alții o numesc talent sau talant. De profundis, poetul are la îndemână doar cuvântul cu ajutorul căruia sporește tezaurul de valori în lume. Asta dacă e folosit în scop pozitiv. Cuvântul poate și doborî și înălța. E ambivalent. Dar cuvântul care aparține Cuvântului poate numai zidi. În Cuvânt făcut trup, deci incorporat, numai „da” a fost (II Cor. 1,19).

Eficiența unui mesaj transmis prin formă poetică depinde de maniera în care emițătorul îl lansează și cum îl îmbracă pentru a atinge țelul urmărit. Faptul că poezia se alcătuieste după niște norme fixe (nu am în vedere poezia albă) presupune, evident, o înclinație spre capacitatea de a sesiza idei superioare, elevate și de a le transpune în versuri. Caracterul sentențios, lapidar, succint al stihurilor exprimă recomandarea anticilor: non multa, sed multum. În cuvinte puține se concentrează o mulțime de sensuri și înțelesuri potrivit cu multitudinea de virtualități pe care sufletul uman e capabil să le actualizeze. Complexitatea atâtor relații și interacțiuni de care e împânzită lumea, sine nulla dubione, postulează un izvor unitar și atotcuprinzător din care să provină. Aceasta e Rațiunea sau Logosul lui Dumnezeu în care preexistă paradigmele tuturor ființelor și lucrurilor, după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul.<sup>2</sup> În fond, toate descoperirile omenirii (până în prezent și cele care vor mai fi) se conțin în structura contingentă a lumii. Oamenii doar aduc la lumină ceea ce există în sânul creației în baza acțiunii inițiale a lui Dumnezeu. Desigur, aceste revelații sau descoperiri indică flexibilitatea sau maleabilitatea Universului care permite intervenția celor doi factori (Dumnezeu și omul). Deși, pe de o parte, omul este supus unor legi asupra cărora nu-și poate exercita puterea, pe de altă parte, el are menirea unificării părților extreme prin sinteza celor sensibile și a celor inteligibile, din care se observă doar rațiunea care unește și leagă părțile cu întregul și între ele.<sup>3</sup>

Primul care a arătat în Sine unirea fără confuzie a celor două lumi a fost Hristos. El a surpat peretele din mijloc al vrajbei, desființând vrăjmășia în trupul Său, prin cruce, și a atras spre Sine cele ce se îndepărtaseră, nu prin fire, ci prin voința liberă (Ef. 2, 14-16). Acest adevăr, al desființării dușmăniei prin cruce ni-l înfățișează, ca pe o perlă de mult preț, Biserica, prin minunatele și duhovniceștile ei imne. Unul dintre ele este plin de gingășie spirituală și bogăție dogmatică: „Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai primit răstignire de bunăvoie, spre învierea

---

<sup>2</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, București, 2006, p. 122.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 202.

cea de obște a neamului omenesc și prin trestia crucii sângerându-Ți degetele cu vopsele roșii, Te-ai milostivit a iscăli pentru noi, ca un Împărat, cele ce sunt de iertare, nu ne trece cu vederea pe noi, cei ce suntem amenințați iarăși cu depărtarea de la Tine, ci Te milostivește, Unule Îndelung-Răbdătorule, spre poporul Tău, cel ce este în nevoi și Te scoală și biruiește pe cei ce se luptă împotriva noastră ca un Atotputernic” (stihira de la Slavă..., glasul al III-lea, din Duminica a treia a Sfântului și Marelui Post). Iată, Hristos a iscălit pentru noi și în locul nostru (aici se aplică principiul „Unul pentru toți”) zapisul care era asupra noastră prin care diavolul ne ținea în amara robie ca unul care ne învinovățea punându-ne actul( documentul penal) înainte și în fața căruia toată gura amuțea, neavând ce spune ca dezvinovățire. Prin această imagine juridică( pe care Sfinții Părinți o folosesc) ne avea la mână diavolul înaintea lui Dumnezeu. Venind dar Hristos Arhiereu al bunurilor viitoare( Evr. 9,11) s-a împlinit profeția cea grăită în psalmi, cum că toată fărădelegea își va astupa gura sa( Ps. 106,42). E ideea recapitulării tuturor în Ipostasul preexistent al Cuvântului formulată încă din secolul al II-lea de sfântul Irineu al Lugdunului. Aceasta reiese din interpretarea soteriologică a Răscumpărării pe care o dă Sfântul Chiril al Alexandriei: „Stricându-se (corupându-se) astfel firea oamenilor, S-a milostivit Făcătorul de noi; drept aceea S-a făcut Unul-Născut om și a purtat trup supus prin fire morții, ca suportând pentru noi moartea ce atârna asupra noastră, să desființeze păcatul și să oprească pe Satana care ne acuza, întrucât am achitat în El pedepsele vinovățiilor pentru păcat... S-a desființat, așadar, păcatul odată ce Hristos a pățimit pentru noi și în mod necesar nu se mai strigă împotriva celor sfințiți prin Hristos”.<sup>4</sup> Căci, într-adevăr, lătra vrăjmașul cumplit contra oamenilor, vîrsându-și veninul răutății prin mușcătura păcatului și stăpânindu-ne prin frica morții toată viața( Evr.2). Milostivindu-se Hristos de neamul tiranizat al oamenilor, a binevoit, din inefabila-I munificență, să Se pogoare la noi, rămânând prin fire Stăpân și făcându-se prin fire rob pentru mine, ca să mă facă stăpân al celui ce mă stăpâna în chip dilnic prin amăgire.<sup>5</sup>

Hrănită din contemplație, poezia respiră aerul eternității. Înnobilează spiritul, înalță sufletul spre cele sublime, desprinzându-l de imundul prozaic al lumii. Voiculescu e un poet al inimii. El elogiază viața lăuntrică a inimii care „suferă așijderi unui prieten credincios”. Tocmai această discreție a experienței interioare e expresia liricii sale. Sonetele sunt în exclusivitate un imn al dragostei călitate în focul durerii, transcenzând voluptățile de humă ale corpului: „*Te mistuie iubirea? Credeai că-i o păpușă,/ Să-ți faci un joc cu toane, ca în copilărie,/ Când ea-ți cerea o fire de salamandră vie,/ În tainica văpaie să arzi fără cenușă./ Ea nu stă-n trup: stăpână a*

---

<sup>4</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare și slujire în duh și adevăr*, col. PSB, vol.38, EIBMBOR, București,1991, p.109.

<sup>5</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p.74.

*cărnii și-a plăceii,/ Înflăcăratu-i spirit, urgie, le consumă;/ Își cată-n noi duh  
geamăn și, de-o îmbii cu humă,/ Rămâi o biată urnă cu zgurile durerii.../ Te ispitește  
jindul să-mbraci și fericirea/ Cum pui, pentru petreceri, o rochie de brocarte?/ Dar  
trebuie-nfruntată cu spaimă, ca o moarte.../ Căci ea, ca să pătrundă, îți sparge-  
alcătuirea,/ Preface în genune lăuntru tău, anume/ Ca să încapă-acolo, cu ea,  
întreaga lume” (Sonetul 19). Accentul este mutat pe planul inteligibil. Sufletul nu se  
mulțumește cu scurte și spasmodice zvâcniri de voluptate efemeră, mereu insașiabilă,  
ci caută unirea neclintită cu Suverana Libertate. Versurile finale par a face trimitere  
la cuvântul Mântuitorului- regăsirea Împărăției lui Dumnezeu în inimile noastre- prin  
asumarea rugăciunii în Duh unde „*Inima se roagă nesimțit, fără cuvinte,/ Fără  
gânduri, neștiind ce-i hodina/ Arde numai pururi ca o candelă cuminte/ A cărei  
singură rostire este lumina*”( Rugăciunea cordială). Poetul liturghisește jertfa  
proaducerii pe altarul gândului. Euharistia verbală sau vitalitatea slujirii Cuvântului  
este evocată cu discernământ într-o poezie intitulată „Pâinea punerii înainte”. În  
fapt, ea constituie un prinos de mulțumire închinat Părintelui ceresc pentru darul  
primit: „*Din pârga roadelor mele, Părinte,/ Pe masa înțelegătorului Tău jertfelnic,/*  
*N-am alte daruri a-Ți pune înainte/ Decât aceste versuri- prinos sfielnic-/ Le-am  
frământat adânc ca pe o pâine/ Coaptă-n cuptorul inimii. Ci ia-le,/ Primește-le,  
sfințește-le, Stăpâne,/ Ca ale Tale dintru ale Tale*”.*

Aceste versuri amintesc de interpretarea pe care o dă un autor din Filocalie  
despre sensul deplinei și autenticei rugăciuni. Potrivit pasajului din Ps. 67,31 unde  
David roagă pe Dumnezeu să certe fiarele din trestii, sfântul filocalic afirmă că acela  
săvârșește rugăciune adevărată care închină lui Dumnezeu primul gând sau prima  
răsărire a gândului fără a fi mușcate de fiarele ascunse în trestii, adică patimile  
răzvrătirii. Aceste gânduri, care echivalează cu o jertfă binemiroitoare, se aduc pe  
altarul minții unite cu inima în cel mai adânc ungher unde se află sălășluit Hristos  
încă de la Botez în stare latentă, dar care așteaptă să se ridice vălul literei și să se dea  
la o parte perdeaua care acoperă, ca o păclă fără contur, deschizătura inimii. De  
aceea, îndată ce se naște gândul, până a nu fi corupt de fantezia păcătoasă a  
subiectivității umane, se cuvine adus sacrificiu în templul minții luminate de  
strălucirea harului, ca de niște lămpi sau sfeșnice. Socotesc că acest lucru îl exprimă,  
învăluit și îngroșat, dispoziția din Lege de a înfățișa Domnului orice întâi-născut de  
parte bărbătească. Iar gânduri întâi-născute a numit pe cele ce nu apar într-a doua  
cugetare a inimii, ci sunt aduse îndată, de la prima aruncare și răsărire în inimă, lui  
Hristos. Căci cele ce I se aduc din vâlmășagul cugetării le-a numit Scriptura  
șchioape, oarbe și pocite, și de aceea ele nu sunt primite ca zeciuieli de către  
Arhiereul ceresc și Stăpânul Hristos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în F.R., vol.I, EIBMBOR, București, 2008, pp. 339-341.

În sensul acesta e preot al Cuvântului poetul ca unul ce aduce, drept răsplătă a dăruirii, lui Dumnezeu ceea ce aprimit de la Dumnezeu. Orice cuvânt sau vorbă pe care omul o folosește provine din nevoia unui răspuns față de Instanța supremă care generează cuvântul. Chiar dacă deviază de la normalitate, orice om se simte îndatorat să se pună într-o relație de dialog cu Creatorul, întrucât experiază o presiune plină de solitudine căreia nu i se poate sustrage. Puterea cuvântului ca răspuns provine din Cuvântul puterii ca izvor( Ale Tale dintru ale Tale- sentimentul dependenței noastre de Dumnezeu, starea de smerenie a făpturii). Eficacitatea cuvântului ca mijloc de comunicare și comuniune, liant ce unește suflete și solidifică prietenii o evidențiază și Sf. Ap. Pavel când recomandă ca voba noastră să fie plăcută, dreașă cu sare, ca să știm cum trebuie să răspundem fiecăruia( Col. 4, 6). Cuvânt bun răspuns-a inima mea.

Ținta spre care ne mișcăm este Centrul. Toate periferiile migrează într-o neostoită înaintare spre Unime. Nimic nu m-alină, nimic nu-mi astâmpără dorința de integrare decât conștiința că Tu cu mine călătorești, că Tu ești totodată Cale și Călător, Oaie și Păstor, jertfă și Arhiereu, Rob și Împărat, Om și Dumnezeu. Tânjesc să ies de sub sclavia gravității corupției și să mă agăț, ca un fruct copt ce spânzură suav pe ramura unui pom, de Tine, Doamne al puterilor: „ *Pe orbita unui cuget despre Tine/ Mereu m-alung și mă-nvârtesc în hău:/ Fără să ies o clipă din mine/ Simt că mă rotesc orbește-n jurul Tău./ Neabătut din a slavei Tale cale/ Aprig mă lupt în orice clipă pentru/ Smulgerea din orice lege-a robiei universale;/ Să atârnam numai de frumusețea Puterii Tale/ Neclintitule, Atotstătătorule-al Eternităților Centru*” (Rugăciune către Centrul eternei gravități)<sup>7</sup>. Imaginea mișcării cosmice a tuturor făpturilor spre stabilitatea mobilă sau mobilitatea fixă( idee preluată din viziunea Sf. Grigorie al Nyssei asupra caracterului nehotărnicit al binelui sau epectazei) străbate ca un laitmotiv învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul e capabil de o veșnică înaintare în Dumnezeu, de un etern urcuș prin energiile dumnezeiești necreate, cu toate că nu e infinitul în el însuși( altfel nu s-ar putea explica tendința lui de îmbrățișare a Atotcuprinzătorului), dar fiind „ capax infiniti”. Calea însă e Hristos. Numai cu El și cuprinși în El putem și noi să parcurgem drumul spre eternitate, care de fapt e dat, în arvună, încă de aici prin Duhul Său în Biserică. Dacă legii universale a gravității se supun toate corpurile, în schimb lui Hristos trebuie să I se supună toți cei ce sunt al Lui. Hristos domnește și acum, dar nu în mod deplin, pentru că așteaptă să I se supună toți vrăjmașii Săi și apoi va preda Împărăția Tatălui ca să fie El totul în toate( I Cor. 15, 28). Așadar, creația în întregul ei e imprimată de un dinamism. Ținta încă nu e atinsă. Toate se găsesc în mișcare,

---

<sup>7</sup> Ca fapt informativ, adaug că pr. prof. Constantin Galeriu a evocat personalitatea marcantă a lui Vasile Voiculescu făcând referire directă la această poezie într-o predică pe care cucernicia sa a susținut-o în Duminica a XXII-a după Rusalii sau a bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr.

Biserica însăși se zidește spre plenitudine( Ef. 4,11-12), lumea călătorește spre pământul făgăduinței, pământul celor vii( Ps. 141,5).

Răspunzând la întrebarea egumenului Talasie, în ce sens spune Iisus Hristos despre Tatăl Său că lucrează( In.5,17), o dată ce în cele șase zile ale creației a terminat de adus la existență toate categoriile de ființe din care se alcătuește lumea, el zice: „ Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile prime și esențele generale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi nu numai susținând acestea în existență, ci și aducând la actualitate, desfășurând și constituind exemplarele particulare date virtual în esențe, apoi asimilând exemplarele( singulare) particulare cu esențele universale, până ce, folosindu-se de rațiunea cea mai generală a ființei raționale, sau de mișcarea exemplarelor particulare spre fericire, va uni pornirile de bunăvoie ale tuturor. În felul acesta le va face să se miște armonios și identic între ele și cu întregul, cele particulare nemaiaivând o voie deosebită de a celor generale, ci una și aceeași rațiune contemplându-se în toate, neîmpărțită de modurile de a fi și de a lucra ale acelora, cărora li se atribuie la fel. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate”<sup>8</sup>. Deci totul este în mișcarea spre stabilitatea ultimă când își vor fi găsit odihna, precum cântă psalmistul: „*Întoarce-te, suflète al meu, la odihna ta, că Domnul ți-a făcut ție bine*”( Ps. 114,7).

Sentimentul van al zădărniceii și nimicnicia vieții sunt reliefate, cu o acută profunzime lirică, în poemul „Păstorul rău”. Asemenea altui mare poet și teolog al Bisericii, Sf. Grigorie Teologul, care dorea, urmând dumnezeiescului Pavel, să se descătușeze de mrejele cărnii( nu pentru că ea ar fi însuși păcatul, ci pentru că înlesnește sau favorizează producerea lui prin detronarea minții din calitatea și rolul ei de judecător drept al ființei umane), poetul trăiește intens inutilitatea zilelor risipite în lucruri pământești: „*Viața mea întreagă? O văd și mă-nfior:/ Hrănite din pășunea păcatelor în floare,/ Cirezi de zile sure gonesc, neștiutoare,/ Spre infernalul abator./ Le sunt păstor? Poți spune casapul lor, mai bine!/ Stăpâne, Doamne, vino-mi degrab în ajutor,/ Să mân, măcar pe-aceste ce-mi mai rămân, puține,/ La plaiul Tău mântuitor*”. Observăm că fiecare dintre cele două strofe conțin un epilog cu conotații opuse, contradictorii.

Direcțiile spre care poate să se îndrepte libertatea omului sunt acestea două: infernalul abator sau plaiul mântuitor. E sugestivă asemănarea zilelor cu cirezile care mărșăluiesc spre locul de jertfă. Păstorul rău e chiar mintea care-și denaturează scopul pentru care a fost făcută. Casapul e călăul care execută fără milă porunca judecătorului. Poetul cere lui Dumnezeu să oprească grozăvia gâdelui care intenționează să măcelărească atâtea gânduri-oi. E un alt fel de a striga: Oprește, Doamne, ceasornicul cu care ne măsoară destrămarea! (cf. Lucian Blaga). Poezia are

---

<sup>8</sup> Pr. prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București, 2002, pp. 30-31.



următoarea dedicație: „Prea cuviosului părinte stareț Sofian”. De asemenea, ea surprinde cât se poate de tranșant starea de alienare sau înstrăinare confirmată, cu o pecete mai mult decât persuasivă, în parabola fiului risipitor. Și acela experiază cumplita depărtare de Părintele îndurărilor și a toată milostivirea, aflându-se în țara foametei. Finalul parabolei indică reconvertirea din ceasul al unsprezecelea. Cei ce străbat calea acestei vieți fără nicio preocupare sau interes de ceea ce îi așteaptă se aseamănă cu niște oi ignorante care se zoresc cu grămada spre junghiere, precum s-a scris. Și psalmistul îi deplânge cu jale adâncă pe unii ca aceștia (Ps. 31,10).

E demn de reținut portretul pe care mitropolitul-cărturar Bartolomeu Valeriu Anania îl conturează poetului Vasile Voiculescu, mai ales că amintirea sa se încadrează în genul mărturiilor literare: „Autorul Poemelor cu îngeri mi s-a furișat în viață, ca și-n amintiri, cu acea discreție cu care, probabil, s-a strecurat printre semeni de-a lungul unui veac de om. Sunt ani de când îmi solicit memoria și încă nu-mi pot oferi icoana clipei în care l-am cunoscut, când am stat față către față și când ar fi trebuit să fiu fericit că strâng mâna poetului pe care-l citisem cu ardoare. Sunt în stare să alcătuiesc, în amănunt și nuanță, momentele primelor mele întâlniri cu un Arghezi, Blaga, Papilian sau Ion Luca, dar nu pot să dau de momentul Voiculescu. Mă trezesc dintr-o dată cu el la mine în casă, pe Intrarea Patriarhiei, ca și când ne-am fi știut de când lumea sau ducându-mă eu la el, pe str. Dr. Staicovici, în odaia în care-și avea cărțile de citit, patul de odihnă, și câteva scaune pentru prieteni, într-o singurătate de eremit. De sfânt bizantin era și chipul său prelung, uscățiv, adiat de o frunte inteligentă, luminat de barba albă, îngrijită- pe care însă foarfeca o neglija în vremea iernii-, a cărui odihnitoare blândețe se cumpănea cu genele ochilor cosmici, izvorătoare de lumi. În mersul său domol, trupul firav era ca un plaur, purtat pe ape cu sufletul arzând în trestii”<sup>9</sup>. Și, continuând seia evocărilor literare, adăugăm: „Voiculescu trăia simplu, foarte simplu, în casa lui din care își păstrase o singură odaie, înghesuit între cărți, multe și foarte felurite, îndesate în rafturi pe câte două și trei rânduri, de jos până-n tavan, într-o aparentă neorânduială...Nu se plângea însă niciodată, nu învinuia pe nimeni. Mai mult, starea lui de sărăcie era o opțiune deliberată, ca într-un vot monahal, și se conjuga cu sentimentul demnității.... Într-adevăr, omul acela nu era în stare să supere pe nimeni. Nu l-am auzit niciodată vorbindu-l pe cineva de rău, clevetind, insinuând. Sufletul său avea o bunătate atotcuprinzătoare...Rar am întâlnit o inimă atât de castă. Aceasta nu înseamnă că nu știa să fie și tăios atunci când avea de apărut dreptatea unei idei. Când opoziția lua în brațe absurdul, prefera să se închidă în sine și să plece.”<sup>10</sup>

Iată câteva din mărturiile sau depozițiile scriitorului-ierarh care, în chip nepărtinitor și obiectiv, elogiază figura de sihastru a poetului isihast. Ca rod al

---

<sup>9</sup> Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși*, ed. Limes, Cluj Napoca, 2005, p.190.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp.191-192.

lecturii filocalice și sub înrâurirea revitalizantă a mișcării de la mânăstirea Antim, Voiculescu și-a asumat solitudinea în mijlocul vacarmului, urmând îndemnul Sf. Ap. Pavel: „Rugați-vă neîncetat!” (I Tes. 5,17). A înțeles, când a izbucnit tăvălugul prigoanei comuniste, să-și ridice, asemenea Mântuitorului, crucea pe umeri și să fie gata în orice clipă să-și dea viața schimb. De aceea, durerea e una din temela liricii sale. Durerea însă nu povârnește voința, în opera lui Voiculescu, spre disperare, nu topește sufletul în deznădejdea ucigătoare. Dimpotrivă, ea căleşte spiritul, „*pe doborâți ridică din iaduri izbăviți*” (Sonetul 71). Durerea e o scară către bucurie. Are un sens ascendent. Ea purifică, îndepărtează zgura de pe aur. Crucea e semnul sacrificiului: „*Cu ce să-mi vindec, Doamne, al îndoielii ulcer?/ Mi-s voile și gândul zădarnică-alifie,/ Balsamul rugăciunii n-ajunge-n carnea vie.../ Și n-a fost leac pe lume ori plastur, ca să nu-l cer!/ Mi-ai mai rămas Tu singur, Tu Cel fără' de prihană,/ Împunsule în coastă, Bătutule în cuie,/ Tu știi ce-i chinul: Ia-mă, pe Crucea Ta mă suie,/ Cu Duhul Crucii Tale să-mi arzi spurcata rană*”(Crucea-remediu). În suportarea cu bărbăție a durerii e o mare putere, o deplină biruință. Dacă violența generează violență, răbdarea întru necazuri este o irecuzabilă victorie a spiritului. Nădejdea răsplătirii îi întărea pe mucenici. Mai mult, erosul divin se pogora către erosul uman și-l fortifica, îi deschidea perspectiva veșniciei. O poezie plină de delicatețe în care remarcăm smerenia autorului contemporaneizează episodul Intrării triumfale a Domnului în Ierusalimul pământesc, astfel: „*Crud, vrăjmaș, fățarnic, sterp ca țintirimul/ Cu trufașe ziduri fui Ierusalimul.../ Ferecat în neagra buche a vieții/ Am ucis în mine solii și profeții./ Dar o bucurie soră cu vecia/ Îmi surpă-ngrădirea, mistui urgia./ Azi deschid cetatea pașilor asinii./ Intră, Te întâmpin, Doamne al Luminii./ N-am stâlpări, nici straie să-Ți întind la poale/ Zdreanța unei inimi Îți întind în cale*” (Întâmpinare).

Uzitând de figura tropilor prin corespondență (metonimia, sinecdoca, alegoria), el asemuiește sufletul cu un cimitir îngrădit în care zac oasele celor uciși: solii și profeții, adică rațiunile pe care Dumnezeu ni le dă să le contemplăm în structura unitară a lumii, dar pe care noi le acoperim cu josnicele noastre preocupări. Sufletul, închis multă vreme între zidurile propriilor meschinării, se oferă Luminii când își dă seama de versatilitatea existenței mundane. Atunci se deschide Domnului, așteptând ca El să intre și să găzduiască acolo, să cineze cu noi și să ne împărtășească lăuntrica Sa pace. Cât o dorea David și cât tânjea după ea! (Ps.72,26). Dacă noi nu putem cumpăra mirul cel de mult preț ca să ungem picioarele Mântuitorului, așijderea femeii păcătoase, Domnul primește și zdrențele terfelite ale faptelor scâlciate, ca banii văduvei. Esențial e să ne dăm pe noi înșine și unii pe alții lui Hristos Dumnezeu.

Durerea, ca expresie geamănă a pocăinței și vidul neîmplinirii constituie tema poeziei „Cătuia”. Poetul imploră pe Dumnezeu să zidească în el o viață nouă. Și

proorociei muștrău poporul că nu se înnoiesc. De pildă, Ieremia admonestează cetatea fărădelegii, zicând: „, Spală de răutate inima ta, Ierusalime, și te vei curăți! Până când se vor sălășlui întru tine cugete necredincioase?” (4,14). O stare neutră nu există: inima (simbolul intimității omului) ori e umplută de har și iubire, ori e deșertată de ură și răutate: „, *Doamne, inima mea stinsă cățuie/ Cădește zadarnic în piept:/ Fir de cărbune în ea nu e,/ Fum de mireasmă nu suie.../ Goală, spre Tine-o îndrept și aștept./ Toarnă-i, umple-o cu jarul iubirii./ Și-n loc de smirnă s-o podidească/ Duh umilit, jertfa zdrobirii.../ Arză-mi-o dorul Tău și-al sfințirii/ Chiar de-ar fi, Doamne, să mi-o topească*”. Efectul ultim al pocăinței este regenerarea spiritului.

Poetul cere cu insistență repunerea în starea originală, revenirea la obârșie (regressum ad uterum) din „*cumplita cădere ce umple infinitul*”. Sfințenia, asemănarea cu Dumnezeu, e dorința finală a vieții omului: „, *Am căzut, fiindcă m-ai smuls Tu din Tine.../ Pentru că m-ai zvârlit am căzut.../ Așa strigă toată eternitatea din mine./ Umple-mă cu păcat, umple-mă cu rușine,/ Sfânt am fost, sfânt rămân, ca la-nceput,/ Vina mea s-a iscat în lut./ A patra-Ți ipostază, țip din ruine:/ Cine, Doamne, mă va pune la loc? Cine?/ Nu dragoste, nu milă, nu iertare.../ Vreau dumnezeiasca mea stare/ Dă-mi-o! Dă-mi înapoi ceea ce am avut,/ Întregește-mă și întregește-Te, Doamne, iar, cu mine*” (De profundis). Refacerea unității pierdute prin neascultare și orgoliu a adus-o Iisus Hristos, Logosul coetern cu Tatăl și Omul consubstanțial cu noi. Toată mijlocirea se săvârșește în Persoana Sa, după cuvântul apostolic (I Tim. 2,5).

Reînnoirea legăturii originare cu Părintele ceresc este evocată, printr-o imagine sugestivă ce trimite la episodul Schimbării la Față: „, *Suflete, fii gata să urcăm Taborul;/ Soarele și luna au orbit în piscuri/ Când, atunci, splendoarea și-a vărsat zăporul/ Peste spăimântate, negrele lor discuri./ Ci pe noi, schimbații mai presus de îngeri,/ Vipiile sacre slobozi azi ne lasă.../ Doar atât să spunem, tari, fără de-nfrângeri:/ Noi, copii Slavei, ne-nturnăm acasă*” (Taborul). Lumina ce iradia din trupul lui Hristos a copleșit strălucirea firească a astrilor, iar pe ucenicii prezenți i-a învăluit într-o tainică bucurie. Slava care și-a vărsat zăporul( șuvoiul, torentul de lumină) este dovada peremptorie a dumnezeirii Sale. Această slavă e finalitatea fapturii raționale. Spre ea ne îndreptăm ca spre o vatră părintească. Ea e căminul de unde am ieșit odinioară ca fiul mezin din sânul casei ocrotirii paterne. În acea slavă aflăm libertatea deplină a Duhului, odihna și desfătarea primordială (II Cor. 3,17).

Icoana Bunei Vestiri se așază în fața ochilor noștri nu în culori, ci în versuri în care se incorporează adâncă admirație și venerație a poetului pentru Preacurata Feciaoră Maria, care primește, contrar Evei în rai, evanghelia Întrupării Verbului. Modul în care poetul surprinde apariția îngerului( anghelofania) amintește sau, mai degrabă, conduce spre momentul Pogorârii Sfântului Duh în vuiet și vijelie. Năpraznica venire nu înspăimântă, ci însuflețește, fortifică, încurajează. Îngerul

Bunei Vestiri o salută reverențios pentru puritatea făpturii ei și-i transmite că va naște pe Fiul lui Dumnezeu: „*Fecioara sta-n lăuntric pisc alb de rugăciune/ Cu ceru-ntins la poală ca marea sub o navă/ Un vânt suav deodată venit cu repejune/ O adumbri cu taina în cântece de slavă:/ Primește Nenceputul, nemuritoarea Plasmă,/ Tu, binecuvântată, prea-sfântă-ntre femei.../...Și adiindu-i vestea, prelung, ca pe-o mireasmă,/ Îmboacea un înger, a colo-n fața ei*” (Lauda). Tot un elogiu îi aduce poetul Maicii Domnului într-un altă alcătuire: „*Acolo, la Potirul mistic ce tenchipuie pe tine/ Și unde Dumnezeu acuma spre Sfânta Jertfă iar pogoară/ Cu mâna ta mai radioasă ca aripile serafine/ Călăuzește-mă, Fecioară./ Măreața taină a-ntrupării Celor de sus să nu m-alunge,/ Dă-mi ocrotire să m-apropiu și să-L ating îmi dă tărie,/ Tu, cea dintâi împărtășită cu al Său Trup și Sânge,/ Marie!*” (Invocație).

În această viziune, Maica Domnului este prima care experiază în chip tangibil Intangibilul. Ea sesizează și trăiește experiența empirică a sălășluirii și nașterii Logosului supraființial din pântecul ei feciorelnic. Maria e în maxima apropiere de Fiul lui Dumnezeu. Petul reliefează, prin analogie Euharistia instituită de Hristos în Joia Patimilor și Împărtășania antecedentă a Maicii Domnului. Dacă noi ne împărtășim de Trupul și Sângele Domnului oarecum nedeplin, insuficient, ea a gustat în interior dulceața Celui pe care L-a purtat. De fapt, El din ea și-a format trupul; sângiuirile ei virginală au constituit materia trupului Său, nu prin lucrare firească (potența seminală virilă), ci prin contribuția Sfântului Duh. ... „El nu se mai poate folosi de persoanele umane care se nasc unele din altele. El Își produce Sieseși din Fecioara Maria o natură omenească proprie, ca subiect uman. El însuși Se naște ca om. Acesta e nu numai un act nou, ci și un început cu totul nou, care se produce în istoria umanității. Acest început nu se putea produce din inițiativa umană, ci din cea dumnezeiască”.<sup>11</sup> Astfel ea s-a făcut colaboratoarea lui Dumnezeu când a răspuns inițiativei Părintelui de a trimite pe Fiul Său Unul-Născut în lume, pe Îngerul de mare sfat (Is. 9,5). Acel fiat este, în esență, răspunsul întregii omenirii care ajunsese la disponibilitatea de a se oferi pe sine (predispoziția spre jertfă) ca factor complementar în lucrarea Sfintei Treimi de a o ridica din starea de corupție în care

<sup>11</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2003, p.81. Pentru combaterea poziției nestorienilor care refuzau Fecioarei Maria calitatea de Născătoare de Dumnezeu și prin aceasta puneau grav la îndoială deplinătatea firii omenești a Persoanei preexistente a Cuvântului, deci implicit răscumpărarea omenirii din blestemul de odinioară, opera Sf. Chiril al Alexandriei aduce o prețioasă și irefutabilă argumentație. De asemenea, Sf. Proclu al Constantinopolului a luptat înverșunat contra nestorienilor, fiind considerat un însemnat părinte bisericesc a cărui mariologie a constituit o învățătură de bază acceptată de Biserică. Textele sale mariologice au intrat în canonul iconografic liturgic fiind socotite adevărate perle ale genului omiletic. Recomandăm, în acest sens, pentru bogata și profunđa interpretare hristologic-mariologică a textelor biblice, lucrarea „Omili la Nașterea Domnului”, ed. Sophia, București, 2008, în traducerea Paraschevei Grigoriu. Aceste omili sunt, alături de altele, o pletoră genială a encomionului liturgic.

căzuse. Ca una care se află în cea mai strânsă intimitate cu Fiul ei pentru că I-a oferit materia trupului pe care și L-a format (configurația pnevmatică) dintr-înșea (așadar, e adevărat că ea s-a împărtășit cea dintâi, în carne și oase, empiric, tangibil, concret de El ca Persoană divino-umană- că Dumnezeu S-a arătat în trup (I Tim. 3,16), ba chiar Cuvântul S-a făcut trup (In. 1,14), Fecioara Maria e pururea solitoare (icoana Deisis e elocventă și pertinentă cu privire la mijlocirea ei alături de „omul cel mai mare între cei născuți din femeie”).

Discreția, delicatețea, suavitatea, fecioria-maternitatea, smerenia sunt atributele cele mai reprezentative ale ei. În ea omenirea și-a atins apogeul smereniei. Ea constituie fructul bine înmiresmat al arborelui genealogic adamic. Lumea o oferă pe ea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu Îl oferă, prin ea, pe El, lumii. În ea se înfăptuiește logodna dintre Dumnezeu și omenire. Ea Îl arată lumii pe El și o întoarce spre El, pentru că nu este dat alt nume sub cer în care să fie mântuirea decât Iisus Hristos (F. Ap.4,12). Cea mai potrivită icoană care să o reprezinte pe Maica Domnului se zugrăvește în înșeși cuvintele ei: Să faceți orice vă va spune El, adică pe El să-L urmați și să-L ascultați, căci și eu mă mântuiesc prin El și întru El. Având, desigur, și ea lipsă de mântuire, în baza creaturalului ei, cu toate că a fost copleșită în mod maxim de harul dumnezeiesc, ea așteaptă de la El izbăvirea. Minunea inefabilă: Fdiul o răscumpără pe Maica Sa și o face Împărăteasa cerului și a pământului. De aceea, ea ocupă locul al doilea în iconomia mântuirii. La otpusturi e totdeauna pomenită înaintea altor sfinți. Rugăciunea sa e ca un bumerang care izbește inima Fiului său și se întoarce spre lume încărcat de bogăția milelelor Lui: „*Ceresc bumerang al sufletelor noastre./ Fulger țintit de inimă spre Dumnezeu./ Tu, rugăciune, biruitoare mereu/ Peste orice înfrângeri, orice dezastre./ Străbați genuni, la Domnul te sui/ Și de-L atingi te-ntorcă îndată/ Înapoi la cei ce te-au trimis, încărcată/ De toate bogățiile milelor Lui*” (Rugăciunea). În consecință, ea e lamura omenirii și se bucură de vrednicia laudei.

Vasile Voiculescu e un poet al sublimului. Poezia capătă caracterul cathartic în măsura în care reinnoiește eșafodajul lănced al memoriei, al minții. Revitalizarea judecății axiologice corecte este imperioasă pentru cel ce se pregătește de a începe o viață nouă. Trebuie să îmbrățișeze o reconversie radicală în care se angajează voluntar, dar decisiv, hotărât, definitiv. E nevoie de înlăturarea multor prejudecăți false și de preconcepții înguste, inadecvate funcției cognitive simple și unitare: „*Să-mi înflorească ochii cei veșnici pe care/ Mi-i făgăduise cuvântul Tău cel mare*” (Orbul). Starea jalnică în care a căzut mintea, cedând în fața iluziilor și utopiilor e pictată, ca într-un tablou grav, în poezia „Judecata” Voiculescu osândește trădarea cruntă a minții: „*Te-am urmat cu frică.../ Sahedrinul, iată,/ Ferecându-și poarta, Te-a-nhățat de ceață./ Mintea, mare preot, strălucit Caiafă,/ Te târăște-n față-i iar la judecată./ Mint, mișel, afară-n preajma stinsei vetre.../ Doamne, dă-mi și mie, cu*

*puteri nenfrânte/ De trei ori cocoșul inmie să-mi cânte/ Ca atunci, în toiul tăgădei lui Petre”.*

Spiritualitatea ascetică răsăriteană cunoaște faza stârnirii patimilor din mărturiilor marilor pustnici trăitori în mediul monahal. Minte e ademenită din fermitatea și neclintirea ei prin false raționamente aparent justificatoare. Dacă momeala sau atacul este primul semnal pe care-l trimite conștiinței un rebel răsculat, însoțirea e faza în care cugetarea îi descoperă rațiunea și îndreptățirea; și făurind astfel în favoarea ei argumente, se convinge să treacă total sau cu anumite rezerve, de partea ei. E faza de investire cu temeuri raționale, mai bine zis, cu false temeuri raționale, a poftei trezite, ca, pe urmă, în faza consimțirii, să-și dea și voinșa adeziunea ei la o mișcare ce și-a câștigat o investitură din partea rațiunii și care, prin acest fapt, precum și cu trecerea fiecărei clipe de la trezirea sau de la apariția ei în conștiință, adică de când zăbovește rațiunea asupra ei, a crescut tot mai mult în intensitate.<sup>12</sup> Pretinsele pretexte pe care pofta le aduce rațiunii ca s-o detroneze, s-o determine să alunece de la poziția ei și să consimtă în săvârșirea vreunui act împotriva ei izvorăsc, în fond, din latura pătimitoare a firii noastre, mai precis din iubirea față de plăcere și din repulsia față de durere. Prin aceasta adâncim filafia și ne mișcăm în cercul vicios al durerii și al plăcerii din care nu putem ieși. Astfel, prin mijlocirea afectelor intrate în fire după cădere, convingem rațiunea să adere la săvârșirea răutăților de teama de a nu fi păgubiți de plăcere de care ne legăm foarte strâns și nu preferăm durerea, nu de dragul ei, ci pentru a ieși din rotația complementară a acestora. De aceea spune un părinte filocalic: „Începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine, iar sfârșitul este mândria. Iubirea trupească de sine este iubirea nerațională față de trup. Cine a tăiat-o pe aceasta a tăiat deodată toate patimile care se nasc din ea”.<sup>13</sup>

Acest înțeles îl are, așadar, versul „Minte...te târăște-n față-i iar la judecată”. Reiese autonomia și orgoliul rațiunii care refuză supunerea față de învățătura lui Hristos. De aceea mintea e capabilă să renunțe la nădejțile viitoare de dragul plăcerilor efemere actuale. Oare nu rațiunea arbitrară și unilaterală a omului modern a decretat moartea lui Dumnezeu și a făurit un dumnezeu după chipul și asemănarea ei? Tentația iluzorie a autosuficienței n-a murit nici azi. Viclenia luciferică sădește încă îndoială în suflet. Șiretenia diavolească aruncă, sub masca politeței mieroase, sămânța rebeliunii în minte. Bine spune Sf. Sofronie al Ierusalimului că vrăjmașul, atunci, în eden, a introdus în mintea Evei teza poilitismului, aruncând omenirea într-o elucubrație și confuzie deplorabilă: veți fi ca niște dumnezei cunoscând binele și răul. Aici, în făgăduința găunoasă, fără acoperire, e începutul polimorfismului

---

<sup>12</sup> idem, *Ascetica...*, p.117.

<sup>13</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III,57 în F.R. vol.II, E.I.B.M.O., București, 2008, p.119.

politeist. Toate formele de idolatrie sunt efectul acestuia. Din naufragiul iscat pe marea vieții nescoate însă Corăbierul care conduce cârma Bisericii în Duhul Sfânt. Când Îl vedem în depărtare în negură și avem impresia că e o nălucă, El ne strigă, ca oarecând, lui Petru: Vino la Mine. Atunci să ne sculăm numaidecât din păcatul ce grabnic ne împresoară( Evr.12,1) și să pornim călcând bărbătește pe namilele de valuri care se ridică să ne scufunde, având în noapte<sup>14</sup> făclia și farul călăuzitor spre malul vieții și să auzim: „ Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?(Mt.14,31).Iată, Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacurilor”( Mt. 28,20).

Poezia voiculesciană se adresează deopotrivă minții și inimii. Cu bunătatea-i firească și-a împărțit în zori inima sa la toți fiecare luând câte o bucătică, după măsura priceperii sale. Poezia sa îndreaptă spre tenebrele albe ale sufletului, vrea să dezlănțuie spiritul încătușat în temnițe de răutăți, să dezvăluie lumina latentă de acolo, să reorienteze busola rătăcită, să fie un vehicul spre veșnicie.

„Numai ținându-se seama, pe de o parte, de rara experiență spirituală a lui Voiculescu și, pe de alta, de subtilitatea limbajului său poetic, vom ajunge să intuim mai mult decât literatura unui mare talent: lirica unui harismatic”<sup>15</sup>. Voiculescu s-a așezat, ca o icoană de amintire pe un perete de casă veche, în panoplia geniilor literaturii noastre și de acolo ne aruncă, din când în când, un licăr de lumină prin oceanul vocației poetice de unde își revendică prețuirea onestă a lectorilor serioși care înalță, aidoma poetului, mâini de dor către Domnul: „ *Nu am pași de-o leghe să Te-alerg prin lume,/ Nu am șase aripi să Te prind în zbor,/Din abisul vieții doar Te strig pe nume.../ Nu mai am nici suflet: tot sunt numai dor./ Veci de veci la Tine n-ajung a urca,/ Până peste creștet m-ai zidit în tină;/ Bietele-mi atingeri nu Te vor spurca./ Doamne, însă nu mă poți împiedica/ Să-Ți sărut cu gândul Mâna de lumină*”( Mâna).

Mășăluim, în pas de rugă sfântă, spre Pruncul tăcut în care, după Sf. Efreem Sirul, sunt ascunse toate graiurile. Poetul ne propune să reiterăm parcursul celor trei magi spre peștera unde se circumscrie Lumina infinită: „ Am obosit de-atâta așteptare/ Cu ochii sus pe cer.../ Și steaua vieții tot nu mai răsare./ De astăzi însă n-o mai cer;/ Plec singur spre locașul de-nchinare,/ Spre Staulul râvnitului Mister./

<sup>14</sup> Vom reproduce stihira care se cântă în Miercurea Patimilor la Liturghia darurilor mai înainte sfințite unde se arată inutilitatea păcatelor, dar se evidențiază folosul faptelor bune: „ Doamne, femeia ceea ce căzuse în păcate multe, simțind dumnezeirea Ta, luând rânduială de mironosiță, și tânguindu-se, a adus Ție mir mai înainte de îngropare, zicâns: Vai mie! Că noapte îmi este mie înfierbântarea desfrâului și întunecată și fără de lună pofta păcatului. Primește izvoarele lacrimilor mele, Cel ce scoți cu norii apa din mare ; pleacă-Te spre suspinurile inimii mele, Cel ce ai plecat cerurile cu nespusa plecăciune ca să sărut preacuratele Tale picioare și să le șterg pe ele iarăși cu părul capului meu. Al căror sunet auzindu-l cu urechile Eva în rai în amiază, de frică s-a ascuns. Cine va cerceta mulțimea păcatelor mele și adâncurile judecăților Tale, Mântuitorule de suflete, Izbăvitorul meu? Să nu mă treci cu vederea pe mine, roaba Ta, Cel ce ai nemăsurată milă”

<sup>15</sup> Bartolomeu Anania, *Poezia religioasă română modernă. Mari poeți de inspirație creștină*, în rev. S.T., nr.1-3/1994, p.23.

Luceafărul menit ca să-mi răsară/ Atât a zăbovit,/ Că nu mai vreau să știu dacă s-a stins,/ Ori eu dac-am orbit.../ Nu mai aștept lumina din afară:/ O alta-n mine tainic s-a aprins/ Și arde-n fund pojarnica ei pară,/ Văpaie noaptea, ziua stâlp de fum-/ Cu ochii-ntorși spre ea pornesc la drum”( Noul mag). Pentru cei ce bâjbâie încă în bezna lumii și orbecăie ca niște sobolisub pământ, pentru cei ai căror ochi n-au înfcorit credința cea izbăvitoare și au până astăzi șovăiala în gând și se înșoțesc pretutindeni cu îndoiala și cu necredința, pilda lui Toma le stă înainte: „De-aș fi fost de față, Doamne, când pe rană/ I-ai chemat să-și pună degetul de-a rândul/ Și-ai lăsat ca mâna lor cea grosolană/ Să-ți atingă semnul, iarăși sângerându-l/ Tremurând de milă că sporesc-nainte/ Chinul unor plăgi nevindecate,/ Înălțam spre Tine buzele-nsetate/ Și-aș fi pus pe rană gura mea fierbinte...”( Dumnieca Tomii).

Poezia reprodusă înfierează cutezanța celor care vor să măsoare credința cu liniarul sau să experimenteze în laborator tainele iubirii altruiste. Ea corespunde excelent cu câteva stihuri din Sonetul 62: „Tu ai numai ureche de-ți trebuie cuvinte?/ Alt soi de graiuri nu simți?/Cu inima n-auzi?/ Vai celor ce au sftenic doar creierul cuminte/ Și pentru taina lumii doar ochii călăuzi...” E ceea ce spune David într-unul din psalmi: „Nu fi ca o viperă surdă care-și astupă urechile sale( Ps.57,4). Quod erat demonstrandum!

## BIBLIOGRAFIE

1. **ANANIA Bartolomeu**, *Rotonda plopilor aprinși*, ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005.
2. **BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ** tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București,1988.
3. **TRIODUL**, EIBMBOR,1970.
4. **Sf. CHIRIL al Alexandriei**, *Închinare și slujire în duh și adevăr*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. P.S.B., vol. 38, EIBMBOR, București, 1991.
5. **Sf. MARCU ASCETUL**, *Despre Botez*, în Filocalia românească, vol.I, EIBMBOR, București, 2008.
6. **Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL**, *Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006.
7. **IDEM**, *Capete despre dragoste*, în Filocalia românească, vol. al II-lea, EIBMO, București, 2008.
8. **Sf. PROCLU al Constantinopolului**, *Omilii la Nașterea Domnului*, trad. de Parascheva Grigoriu, ed. Sophia, București, 2008.
9. **IDEM**, *Poezia religioasă română modernă. Mari poeți de inspirație creștină*, în rev. S.T., nr.1-3/1994.
10. **STĂNILOAE Dumitru**, pr. prof. dr., *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București, 2002.
11. **IDEM**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*( vol.II), EIBMBOR, București, 2003.
12. **VOICULESCU Vasile**, *Opera literară. Poezia*, ed. Cartex 2000, București, 2004.



## RECENZII



## DAN PURIC, DESPRE „OMUL FRUMOS”

Drd. Stelian GOMBOȘ<sup>1</sup>

*Motto: “Dan Puric n-a apărut întâmplător acum.  
Cu o vorbă a lui Iorga: Vremea l-a scos în cale”*

*Omul frumos Dan Puric* este un personaj misterios, talentat și tulburător. Cu el și datorită lui, poți căuta și chiar ai șansa de a găsi frumusețile și adevărurile ascunse în spatele lucrurilor vizibile. Mi-am imaginat întotdeauna că undeva ar putea exista un monument, care să reprezinte Omul, cu O mare, adică Omul frumos. M-am întrebat ce ar scrie el la baza acestui monument sau, de fapt, ce a putut scrie în cuprinsul celei de a doua cărți a lui, cu acest sugestiv titlu? Cu toate aceste gânduri și stări m-am dus la Ateneul Român – la conferința (de fapt, întâlnirea de suflet și comuniune) și la prezentarea ori lansarea cărții despre “*Omul Frumos*”. Și acolo, în întâlnirea respectivă precum și în carte ape care am citit-o de-a lungul unei nopți, așezate și blânde de februarie 2009, am găsit răspunsul, precum și într-o declarație a sa de suflet, în care își asuma o identificare a lui cu harul pe care i l-a oferit Dumnezeu, acea scânteie divină ce arde în el, purururea, și niciodată nu se (mai) stinge. „Nu știu dacă acest monument ar putea fi construit în afară - a declarat artistul. Dacă ar fi așa, ar fi ceva mort. El ar trebui să fie în sufletul nostru. Și dacă trebuie spus ceva, ar trebui spus în gând. În sensul că, neștiind de unde vii și nici încotro te duci, păstrezi acea scânteie divină din tine, și în acel timp binecuvântat nu mai poți fi încălecat nici de doctrine, nici de ideologii și nici de interese economice. Pentru că stăpânul tău suprem, în sensul bun, este acest mare anonim căruia îi spunem Dumnezeu. Și atunci multe lucruri s-ar anula, și iată, în acest fel, este un monument al Omului, închinat permanent lui Dumnezeu, fiindcă El ne-a lăsat acea scânteie divină din noi, ca să putem să ne desăvârșim.”

Și, uite așa “După atâta amar de bășcălie și desnădejde, de autoflagelare, a sosit ceasul să spună cineva, pătrunzător și adecvat, că nu este chiar o nenorocire să fii român (ba chiar să fii și frumos). *Dan Puric (Maestrul, Apologetul și Mărturisorul delicat și sensibil)* are o alcătuire orfică. Aceasta fiind opusul retoricii. Flautul său fermecat vine din adâncurile nației, având afinități organice cu interogațiile pe care și le-au pus în același sens intelectualii interbelici. Numai că el nu folosește semnul întrebării. Spre deosebire de cărturarii prezentului, *Dan Puric* aduce cu sine afirmația, lăsând dubiile și aporiile pe seama belferilor. Recurge la

---

<sup>1</sup> **Stelian GOMBOȘ**, *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă “Andrei Țaguna”, Universitatea “Lucian Blaga” din Sibiu, *consilier* în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte.

memorie și reamintește că în trecutul nostru recent există gropile comune ale unor martiri pe care le opune gropii de la Glina, carnavalului și mășcărilor mediatice. Leagă nația de Dumnezeu cât se poate de strâns și nu vede în români indivizi, ci personae. Este greu de clasificat în categorii (și registre ori compartimente) culturale *omul și fenomenul Dan Puric*. Și aceasta deoarece Cultura nu mai există decât sub formă de “nișe”; tranșee obturate, ce nu comunică nici între ele, nici cu oamenii, deveniți “ținte” (“targets”). Iar formele de cultură sunt “produse”, întocmai ca telefoanele mobile și pasta de dinții (ori detergenții și înălbitoarele de rufe). *Dan Puric* sfidează (ignoră și contestă) atomizarea zilelor noastre, și, întocmai ca Biserica, potrivit învățaturii Sale, nu parcelează (nu fragmentează nici fărâmițează) întregul, ci și-l asumă. Li se adresează românilor (frumoși) ca întreg, în felul în care un romancier ori un mare dramaturg nu scrie pentru “ținte”, “nișe”, ci trimite în lume cărți, nu “produse”. De aceea, *Dan Puric* are curajul susținerii discursului ontologic. Rapsod și propovăduitor ori propagator al bucuriei, intelectual ce se poate adresa unui mare număr de oameni, actor care adaugă ingredientele vocației în mesaj, mărturisitor ortodox și îmbisericit...” –conform remarcilor făcute de către Dan Ciachir în *Prefața* cărții. Fiecare dintre acestea și toate la un loc – iată *întregul și rotundul fenomen Dan Puric* – dăruit și dedicate prezentului și, mai ales viitorului, adică posterității.

Între celelalte titluri și compoziții spirituale ale cărții, la un moment dat, undeva la pagina 113 a lucrării, exprimând oarecum o concluzie ori o definiție, *Actorul și Regizorul Creștin Dan Puric* mărturisește că “A vorbi despre *Omul Frumos* în contextul în care trăim, într-o lume mutilată, a omului urât, într-o lume schilodită, într-o lume confuză, pe care, iată, o gustăm din plin, ce provocare extraordinară! Lumea de azi se găsește într-un continuu process de urâțire. În noul imperiu al urâtului, frumosul este doar o amintire, care abia mai murmură sub marșul triumfal al unei lumi schilodite, aflată în plină ofensivă. *Omul Frumos* este ultimul strigăt de salvare, este ultima redută a umanității, în luptă cu oceanul de neomenesc care vine. *Omul Frumos* este ultimul suspin hristic pentru o lume aflată în cădere definitivă. De fapt, lucrul cel mai important, în epoca pe care o trăim, este să avem capacitatea să recunoaștem *Omul Frumos*. *Omul Frumos* nu mai este la modă. La modă este omul util, la modă este omul eficient, pragmatic.” *Dan Puric – Apologetul și Mărturisitorul*, autentic și neipocrit, care gândește cu propriul său cap, inclusiv atunci când vine vorba despre Biserica Ortodoxă – în care putem găsi sau regăsi *Omul Frumos* – al cărui Model Suprem este Iisus Hristos Domnul, dimpreună cu sfinții săi, o recunoaște și o mărturisește, ca unul care în Ea a fost botezat, făcând acest lucru cu simplitate și încredere, deoarece el este convins că credința se asumă... Ori, ca și iubirea, credința se trăiește - așa cum se vede în permanență la *Dan Puric*; se mărturisește. Pentru că învățătura ei este revelată de Dumnezeu și formulată sub cea mai înaltă egidă spirituală - a Duhului Sfânt - de către Sfinții Părinți ai Sinoadelor

Ecumenice. Nu prea ai ce să discuți asupra dogmei, a "adevărului revelat" și descoperit nouă, cei mult neputincioși și slugarnici. Tot ce poți face este să te lupți pentru ca el să fie păstrat intact, atunci când apare tentativa de corupere sau de ispitire. Căci, n-ai ce discuta cu ereticii și cu atât mai puțin despre mistificări grosolane gen "Codul lui Da Vinci" ori "Evanghelia lui Iuda". Aici nu încap opoziția vechi/nou în felul disputei dintre clasici și romantici. Însă intelectualul "pune botul" prin natura formației sale și prin teama de a nu fi considerat obscurantist ori demodat – potrivit afirmațiilor, pline de responsabilitate făcute deseori de către *Dan Puric*.

După cum spunea, într-o altă împrejurare, scriitorul ori publicistul creștin Dan Ciachir: pe vremuri, mulți se temeau să intre în biserică pentru nu a fi dați afară din partid. Nu era "politic" să fii perceput și catalogat drept credincios. Iar astăzi nu este "european" să bați mătâni și să te închini la icoane. Și atunci, cu excepțiile de rigoare, intelectualul român recurge la jumătățile de măsură: toarnă sifon în vinul mărturisirii și obține un sprit (ori un spirit) ridicol, penibil și mizerabil. Face hermeneutică, istorie și sociologie a religiilor, denunță lungimea slujbelor ortodoxe și a parastaselor, îi declină babei Floarea frecventarea bisericii și asumarea Tainelor, ba îi mai și smintește pe unii clerici, cu înclinația și predispoziția lui pentru "dezbateri sincere"... Dar teologie nu știe. Fiindcă teologia nu se deprinde numai în bibliotecă, tot așa cum excursiile nu se fac doar pe hartă. Intelectualul nostru nu mai are priza la popor fiindcă nu-i cunoaște (și mai ales nu-i împlinește) credința. N-o are de o sutăcincizeci de ani și de aceea n-a avut niciodată dialog cu masele. Din același motiv n-a putut să existe la noi un sindicat numit generic "Solidaritatea". Pentru că între popor și persoanele oficiale sau oficializate nu avem, mai nou, decât dialogul surzilor.

În schimb, *Apologetul Dan Puric* apără și mărturisește, prin toate formele și cu toate mijloacele mass media. O face firesc și integral. Și s-ar putea să facă și școală, atrăgând prin sinceritatea, autenticitatea și prin inteligența sa, luminată de Duhul scripturistic, patristic și istoric. Este un apologet și un propovăduitor strălucit. Unul de care comunitatea de credință și iubire a Bisericii noastre poate avea realmente, nevoie. Cu alte cuvinte, *Maestrul Dan Puric*, tonifică destinând și (re)consolidând, descoperindu-ne și arătându-ne, în acest chip spontan, credință, luciditate, creativitate, forță și atitudine de structura stâncii, ce ne cheamă și ne îndeamnă pe fiecare să alegem, să fim: ce altceva dacă nu Omul frumos!...

Potrivit afirmațiilor profesorului Gheorghe Ceaușu din *Postfața* cărții "*Dan Puric* are o forță inexpugnabilă, și anume forța cuvântului, în acest vacarm de voci el fiind un om al cărui adevăr provine din curajul de a fi liber. Eu cred că este unul dintre pușinii oameni liberi din această țară. E drept că el este simpatizat, este apreciat de mii de oameni, majoritatea fiind tineri, dar nici celor mai în vârstă nu le este indiferent... Eu cred că *Dan Puric* răspunde unei nevoi, unei așteptări. Și anume, auzindu-l și citindu-i cartea observăm că el are modele România interbelică și

România posibilă, dezirabilă, care trebuie reconstruită pe terenul milenar al ei. El exercită o funcție compensatorie, vine cu o valoare lipsă. Și are două mari surse: marii creatori, cu care noi ne mândrim pe drept cuvânt, pentru că au dimensiune universală, și martirii din temnițele comuniste, pentru că martirii, prin jertfa lor, sunt modele de patriotism (autentic), de demnitate și de sfințenie. Acestea dunt modelele la care el se referă și pe temeiul cărora propune să construim o Românie dezirabilă, profundă. Procedul lui este similar cu cel al unui arheolog, reconstruind și restituind *chipul omului răsăritean*, pe care-l propune fără să-l impună, cum cred unii denigratori ai lui, ca model de conduită și comportament. Îmi aduce aminte de Cuvier, mare naturalist francez, care a reconstruit întregul unui animal dintr-o mandibulă și un femur. Acest act s-a numit corelarea organelor. Și aici, se reconfigurează în această carte un tip de om frumos și bun, într-o societate aflată în disoluție și dezmembrare a micilor comunități, o societate în care instituțiile nu funcționează și unde presa clamează autismul, neputința și imoralitatea conducătorilor... O problemă reală a culturii noastre actuale, care răzbate în textele lui Dan Puric, este aceea privitoare la atitudinea noastră față de trecut, care există sculptat și brodat în acțiuni, fapte și obiecte simbolice. În ceasul acesta al istoriei trebuie să ne edificăm mental asupra optativelor și imperativelor lui, având în vedere faptul că trecutul este realitatea de care mai mult noi avem nevoie decât are ea de noi. Revenind la *Dan Puric*, remarcăm că el face apel la memorie ca să știm cine suntem, pentru că identitatea, oricare identitate, și a unui individ, și a unui neam, și a unei colectivități își are sursa (și resursa) în trecutul ei... De aceea, eu susțin că *Dan Puric* este deosebit de complex și (totodată) foarte necomplicat. Actoria este profesia lui de bază, dar el este cu mult mai mult decât atât. Prin discursul său teoretic (cu aplicații concrete în practică), verbal și în scris, dar și prin creația lui artistică, acestea având o unitate simfonică și fiind complementare ca limbaj, se instituie, se prezintă ca un asanator de reziduri mai vechi ori mai recente, din perspectivele ortodoxiei răsăritene, pe calea asumării integrale a trecutului, însă cu discernământ. Obiectivul său principal, sau inamicul lui de văză, este uitarea, și nu atât oamenii, înșiși. Pentru că *Dan Puric* este pașnic, își iubește foarte mult semenii, face totul pentru ei și pentru țară. Este unul din cei mai curajoși oameni ai timpului nostru pe care îi cunosc, fiind preocupat permanent de regenerarea spiritualității românești și a conduitelor oamenilor de astăzi. El are ca teză și ipoteză de lucru, faptul că o condiție a definirii identității și a asumării acestei identități este păstrarea și cultivarea *demnității creștine*. Aceasta este calea, terapia pe care o oferă (cu timp și fără timp), spre a reconstrui modelul nostru cultural, afectate și deteriorate: generarea sau regenerarea, reactualizarea de noi reflexe și respingerea reflexelor denaturate. El este un acuzator public al nemerniciei, al celor investiți electoral și al lașității, când nu fac și nu decid ceea ce trebuie, ori din incompetență, ori din rea voință, pentru binele întregii țări.

Toți vorbesc de binele țării, toți folosesc formule demagogice, dar nu se observă o îmbunătățire a ansamblului social. Eu cred că *Dan Puric* este un exponent al spiritaulității românești care va să fie, care ar trebui să fie... În altă ordine de idei, întrucât lucrarea de față este o carte aparte, adică mai puțin obișnuită, iar autorul ei este arhicunoscut, nu putem presupune că imboldul elaborării ei ar fi putut să fie nevoia de afirmare și audiență, ci, mai degrabă, o stare temătoare, teama că omul ar rămâne captiv caruselului în care a fost atras. Nu ne rămâne altceva, decât să credem că este un act în și prin care se manifestă (doar) sentimentul datoriei...

Cartea este una de antropologie culturală și în ea se conturează un vis – visul lui *Dan Puric*. El visează nu numai pe scenă, ci și în scris. În visul acesta, căci, să nu uităm, există o sintagmă foarte circulantă, și anume “visul American”, pe care Mircea Eliade a înțeles-o ca mit al mentalității americane, adică “mitul progresului infinit”, se portretează un tip de om așa cum ar trebui să fie. În felul acesta, visul la care ne referim ne apare ca o speranță luminoasă pusă în fața unei populații amnezice. Acest model este afirmativ, pozitiv, nu este îndreptat împotriva unui alt model și nici nu este impus, ci sugerat în mod cât se poate de elegant, dorit, năzuit. *Maestrul Dan Puric* sparge și modifică structural tiparul existent (neoriginal și superficial), și ca orice novator, face acest gest negratiuit în virtutea unui tipar verificat îndelung (autenticat ca fiind cel original și originar), tipar ca model de viață verificat istoricește, ce se opune, bine înțeles, tendințelor haotice actuale. Altfel spus, este o propunere de unghi și de perspectivă asupra omului, la care ar fi bine să (ne) gândim și care ar putea fi un reper pentru conduita și comportamentul fiecăruia dintre noi. Ceea ce se afirmă în carte și se descrie, se realizează printr-un text captivant, deoarece însuși autorul este o persoană charismatică. Aceste date, idei și titluri ale cărții și ale *omului frumos – autorul ei Dan Puric*, au fost validate de către cititorii primei cărți: “*Cine suntem*”, al interviurilor – pe care el a continuat a le acorda, apoi de către ascultătorii talk-show-urilor de la posturile de televiziune (ce sunt, poate singurele, așteptate cu sincer și viu interes ori plăcere) și de către numărul mare de spectatori, ce l-au aplaudat... Autorul, ca un adevărat sculptor, a rafinat cu tandrețe și acuratețe portretul omului întreg (și, deci, și frumos), tinzând și aspirând mereu prin simțire și sfințire, cuget și faptă, solidar reunite către desăvârșire, sau, cu alte cuvinte, omul cum ar trebui să fie. Acestea ne permit să considerăm cartea, pe drept cuvânt, ca o mărturisire de credință, cristalizată într-un construct, în care se împletesc și se îmbină poiesis-ul cu poetica virtualității și intensiunea cu extensiunea sufletească...

Configurarea *Omului frumos de către artistul Dan Puric* are implicit un urcuș spre altitudinea stadiului moral și religios, presărat, nimbant și însoțit de o smerenie și umilință active, fiindcă are de învins vrășmași și dușmani redutabili cum ar fi: uitarea, oportunistul, lașitatea, ipocrizia, slugărnicia, indiferența, ignoranța, sfidarea valorilor autentice, aroganța, zeflemeaua, bășcălia și, mai ales, ateismul. Prin urmare,

cu toții suntem chemați la reșezarea în locul acestora a virtuților și aspirațiilor curate și sincere, fapt ce presupune cultivarea unei atitudini ferme și curajoase, plină de responsabilitate și spirit de jertfă ori sacrificiu, ceea ce ne-ar arăta fața senină și frumoasă a acestui om. *Omul frumos* este acela care va zâmbi în mod natural și firesc, iar nu crispat ori prefăcut, ca acum, care va vorbi limba curată românească și nu cea murdărită de mitocani, analfabeți, inculți și țoape. Lui i se opun însă, cu subtilitatea lecturilor trecutului pe care-l detestă, (și) intelectualii autoititulați, epigonii cu pretenții fără fundament, pe care, dacă îi radiografiem și-i citim, în amonte, nu sunt decât urmașii școliți și rafinați ai ideologiei brutale și perfide, comuniste, de care am crezut că am scăpat cu totul și definitiv. Aceasta probează încă o dată forța și inerția prejudecăților, la care vine în întâmpinare semnalele de alarmă și sensul ori rostul discursului *Mărturisorului Dan Puric...*”

Așadar, *Dan Puric, ca om, ca persoană*, este captivant și fermecător, ca vorbitor în public este fascinant, ca actor sau regizor este original și inspirat, ca pedagog este un model elastic și flexibil, spiritual dar sobru și ferm ori categoric, chiar cât se poate de tranșant, însă nu radical dus la extrem. El însuși este un model și un exemplu pentru ceea ce aspiră și năzuiește să devenim toți, adică să ne primenim, revenindu-ne din zăpăceala și din dezorientarea care ne stăpânește și ne caracterizează în aceste vremuri și răstimpuri. Pe de altă parte, el este o conștiință vie și asumată, ori aceasta înseamnă dedicare voluntară în spațiul acesta fără limite, însă fertil și fecund, al neliniștii, îngrijorării și preocupării. Prin ce face pe scenă și prin ceea ce afirmă în fața miilor de oameni și tineri ce îl aclamă entuziasmați, și prin aceste două cărți deja, el nu face altceva decât să destindă spiritul românesc, adică să îl însenineze cu umorul său profund, neaș și tandru, însă în același timp, îl cheamă la renaștere, revenire, reînviere și regenerare, la a fi, cu alte cuvinte, ceea ce este prin și în esență, trimițând la demnitatea și la sfidarea istoriei nefaste; practic vorbind, din punct de vedere duhovnicesc, el a ajuns să curățe poteca spre Biserică. Toate acțiunile și demersurile sale, mai cu seamă în și din ultimii ani, cuprind subiecte și probleme de o actualitate dureroasă și, totodată, foarte prioritară, așa încât ea poate fi considerată o strădanie arheologică și istorică încercată și reușită a etnicului românesc. Problema și ideea de identitate este abordată de către el în mod analitic și din mai multe puncte de vedere, insistând asupra tensiunii: mutilare, deteriorare, degradare versus dăinuire și eternizare ori permanentizare și înveșnicire, apoi exterminare și excludere versus tăria și icluziunea credinței creștine. Națiunea și neamul ori poporul în cuprinsul acestui discurs sunt una și împreună, sinergetice, fac o valoare supremă pentru noi, dar care poate fi, cum sugerează el, fără orgoliu, o pildă pentru alții, demnă de luat în seamă.

În încheiere -că tot ne aflăm în aceste zile, binecuvântate de Dumnezeu Preabunul- la ceas și moment aniversar – al împlinirii a cincizeci de ani de viață, îi



dorim *Maestrului și Artistului, Apologetului și Mărturisorului precum și Omului frumos Dan Puric* – să-i dea Atotputernicul Dumnezeu ani buni în continuare, binecuvântați și rodnici, cu mult folos și cu multe împliniri duhovnicești!... Un sincer și călduros **“La Mulți și Fericiți Ani!”...Maestre!**



„STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS –  
THEOLOGIA ORTHODOXA”

Anul I, Nr. 1, ianuarie-iunie 2009

**CONTENT**

**BLESSING LOCUTION**

- Justinian Chira**, Bishop of Maramureş and Sătmar ..... p. 9  
**Adrian Gh. Paul**, *Apprenticeship* ..... p. 13

**PUBLISHING**

1. **Priest conf. dr. Adrian Gh. Paul**, *Theology - Revelation and life  
in Christ* .....p. 19

**BIBLICAL THEOLOGY**

1. **Vasile BORCA**, *The Word of God and the secularized world* ..... p. 33  
2. **Eusebiu BORCA**, *Origen’s preoccupation with the Holy Scripture* ..... p. 47

**HISTORICAL THEOLOGY**

1. **Cristian ŞTEFAN**, *The Christian living in Denmark  
up to the 17th century* ..... p. 71  
2. **Bishop Justin SIGHETEANU**, *The Romanian Orthodox clergy’s  
contribution to the events from 1918* ..... p. 79  
3. **Dorinel DANI**, *The Orthodox Church of Maramureş and her relations  
with the State and other religious confessions* ..... p. 89

**SYSTEMATIC THEOLOGY**

1. **Adrian Gh. PAUL**, *The Isihasm and Jesus’ prayer  
in the east spirituality* .....p. 111  
2. **Claudiu POP**, *Missio Dei. A doctrinaire substantiation of God’s mission  
into the world – the Holy Trinity* ..... p. 141

**APPLIED THEOLOGY**

1. **Ştefan POMIAN**, *The ecclesiastical Christian spirituality  
in the social life* ..... p. 159  
2. **Valerian MARIAN**, *The Orthodox Church’s hymns – a preaching mean of  
the right faith* ..... p. 173

**THEOLOGIA EUROPEA**

1. **John McGUCKIN**, *A Neglected Masterpiece of the Christian Mystical  
Tradition: The „Hymns of Divine Eros” by Symeon the*

- New Theologian (949-1022)* ..... p. 193
2. **Panaghiotis BOUMIS**, *The Orthodoxy's infallibility – the criterion and the foundation for unity* ..... p. 215

#### **SOCIAL THEOLOGY**

1. **Marius NECHITA**, *The living quality of the old people within Baia Mare municipality* ..... p. 227
2. **Julia MRAVIOV**, *The issues met in Romania's asylums legislation in the unaccompanied infants* ..... p. 245
- Ioan Ș. TOHĂȚAN**, *Priorities over organizing prevention of delinquency using non-penal means* ..... p. 251

#### **MISCELANEEA**

1. **Marius BUDEA**, *Vasile Voiculescu's lyric word taumaturgy* ..... p. 267

#### **BOOK REVIEWS**

1. **Stelian GOMBOȘ**, Dan Puric, *About the "Aesthetic Human"* ..... p. 283

## **REVISTA**

**“STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS  
–THEOLOGIA ORTHODOXA”**

Apare cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului **Justinian Chira**,  
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmărilor

și

a Preasfințitului **Justin Hodea Sigheteanul**  
Arhiepiscopul vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmărilor

și

cu sprijinul financiar integral al

**SOCIETĂȚII**  
**“ASOCIAȚIA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE**  
**DIN ROMÂNIA”**  
**(SSTOR)**

---

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele (dactilografiate sau pe support electronic) pe care le trimit redacției revistei “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”.

Abonamentele se fac la sediul Redacției din incinta Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din Baia Mare, Str. Crișan nr. 5-7, jud. Maramureș, sau la sediul Asociației **SSTOR** din Baia Mare, Str. Valea Roșie, Nr. 2, contraevaluarea lor depunându-se în Cod IBAN: **RO14RNCB0182034083210004**, cu mențiunea: pentru “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”, revista Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord, Baia Mare.

---

*Redacția:* Editura Universității de Nord, Baia Mare, Str: Dr. Victor Babeș, nr. 62A, cod: 430083; Tel: +40-262-218922; Fax: +40-262-276.153;  
E- mail: [rectorat@ubm.ro](mailto:rectorat@ubm.ro) sau pe pagina web [www.ubm.ro](http://www.ubm.ro)

*Administrația:* Tipografia S.C. Designprint S.R.L.; 4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș, nr. 3/2; Tel: 0740417892; E-mail: [designprint\\_ro@yahoo.com](mailto:designprint_ro@yahoo.com)

*Sediul* Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din Baia Mare, Str. CRIȘAN, Nr. 5-7, Jud. Maramureș, pagina web a Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială este: <http://tas.ubm.ro>