



STUDII
TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL I, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2005
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

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

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

Secretar de redacție: drd. Bogdan DEDU

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

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

Tehnoredactare: Daniel-Adrian ROBU și Eliodor IFTIMIU

Corectură: prep. drd. Alexandru MIHĂILĂ

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sector IV, România
Tel. (+4) 021 335 61 17; Fax: (+4) 021 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com

CUPRINS

Precuvântare

Prea Fericitul Părinte TEOCTIST,
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,
„Slujitori ai Evangheliei harului lui Dumnezeu” 6

Aniversar

Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA,
*Omagiu P.F. Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,
la împlinirea vârstei de 90 de ani* 10

Studii

Pr. prof. dr. Gheorghe POPA,
*Teologie și ideologie. Tentația interpretării ideologice în cadrul
discursului teologic* 22

Pr. conf. dr. Constantin RUS,
*Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor hirotoniți la
starea de laici* 36

Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ,
*Sofia și Logos sau despre dialogul dintre cei doi Iisus: Hristos și Ben
Sirah* 49

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

*Tomosul sinodului constantinopolitan din mai-august 1351 –
Principalul text oficial al dogmei energiilor necreate (traducere de
Arhid. Prof. dr. Ioan I. ICĂ jr.)* 65

Din teologia ortodoxă contemporană

Georgios MANTZARIDIS,

Știința teologică și teologia științifică (traducere de Sabin PREDA).. 112

Dialog teologic

Manualul de dogmatică în seminariile teologice 124

Morala ortodoxă – o morală a existenței, nu a legilor 127

Cronica

*Lucrările primului Congres Național al Facultăților de Teologie
Ortodoxă din România, Durău, 8-10 septembrie 2003* 138

Mesaje

Prea Fericitul Părinte TEOCTIST,
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,
Mesaj adresat participanților la Congres 141

Dl. Laurențiu D. TĂNASE,
Secretar de Stat pentru Culte,
Cuvânt de salut 144

Prof. dr. Ioan PÂNZARU,
Prorectorul Universității din București,
Mesaj adresat Congresului Facultăților de Teologie 145

Î.P.S. DANIEL,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei,
*Părintele Stăniloae – creator al unei sinteze neo-patristice în teologia
ortodoxă contemporană* 146

Sesiunea I: Scopul și misiunea Teologiei în Biserică și în societate

Pr. prof. dr. Viorel IONIȚĂ,
Cooperarea dintre facultățile de teologie din Europa 151

Pr. prof. dr. Constantin COMAN,
Teologia ortodoxă românească în epoca post-Stăniloae 158

Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr,
*Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic” al teologiei secolului XX și
misiunea teologiei în Biserică și în societate* 169

*Sesiunea a II-a: Principalele probleme cu care se confruntă facultățile
de teologie ortodoxă din România astăzi*

Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA,
*Raportul dintre universitate și facultățile de teologie ortodoxă din
România* 181

Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ,
Structura învățământului teologic astăzi (planuri, programe)..... 189

Pr. prof. dr. Nicolae ACHIMESCU,
Relația dintre facultate și Biserică 194

Lect. dr. Ionel UNGUREANU,
Perspectivile așezării facultății de teologie în socialul contemporan 200

*Hotărârile primului Congres Național al Facultăților de Teologie
Ortodoxă din România* 205

*Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privitoare la
proponerile primului Congres Național al Facultăților de Teologie
Ortodoxă din România* 209

Reviste de teologie

*„Богословский Вестник” – „Vestitorul Teologic”, periodic editat de
Academia Teologică din Moscova (Nr. 4/2004)* 213

Cărți primite la redacție 218

P RECUVÂNTARE

„SLUJITORI AI EVANGHELIEI HARULUI LUI DUMNEZEU” (FAPTE 20, 24)*

Orice stăruință de a transmite, adânci și apăra învățătura cea dreaptă și mântuitoare adusă lumii de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat este o lucrare bineplăcută Domnului. Cu atât mai mult devine o asemenea strădanie astfel, când ea este inițiată chiar de către cei care poartă marea responsabilitate a formării intelectuale și duhovnicești a celor care vor deveni sfințiții slujitori ai Bisericii, propovăduitorii de mâine ai „Evangheliei harului lui Dumnezeu” (Fapte 20, 24).

Dintr-o asemenea preocupare, pentru găsirea unor modalități de îmbunătățire a învățământului nostru bisericesc superior, a apărut – în cursul primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, care a avut loc la Durău, între 8-10 septembrie 2003 – și gândul de a da un nou chip revistei *Studii Teologice*, una dintre cele trei prestigioase publicații bisericești centrale.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a manifestat și manifestă o grijă deosebită pentru reorganizarea învățământului teologic universitar, care, față de cele două Institute Teologice de Grad Universitar de până în anul 1989, este reprezentat acum de cele 11 facultăți și patru departamente de Teologie, cu specializările: Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Socială și Artă Sacră, integrate în Universități, în baza unui Protocol încheiat între Patriarhia Română și Ministerul de resort, iar acum și prin Legea Învățământului. Așa se face că, în prezent, învățământul teologic se aliniază dinamicii universitare, cu libertatea desfășurării activităților didactice în spiritul autonomiei universitare, iar în privința programului de formare a clerului, în duhul Ortodoxiei,

* Cuvânt înainte pentru apariția revistei *Studii Teologice* în noua ei formă și conținut.

cadrele didactice își desfășoară misiunea, potrivit hotărârilor Sfântului Sinod.

Prin înmulțirea facultăților de teologie deci, aceiași profesori au trebuit să predea și la noile facultăți, pentru a le alinia la exigențele universitare, dar în același timp au trebuit să manifeste și cutezanță, atât ei, cât și noua generație ce s-a format, de a menține în actualitate și a continua pe o treaptă superioară, preocuparea pentru cercetarea teologică, de deschidere și de aprofundare a cunoștințelor din acest domeniu, cerute de tinerii discipoli, care, prin setea pentru cultura și știința teologică, au determinat această înnoire în învățământul teologic și în publicistica bisericească.

Este de la sine înțeles că numărul mare de facultăți a atras după sine și sporirea numărului cadrelor didactice, cu pregătire teologică adecvată, dornice de afirmare, de la care se așteaptă și o aprofundare a studiilor teologice. Dacă la aceasta adăugăm și faptul, deosebit de important, că unii dintre ierarhii noștri, cu formație teologică solidă, ucenici ai renumiților profesori din trecut, se află în această activitate de creștere și afirmare a învățământului teologic, fie ca profesori, decani și coordonatori nemijlociți ai activităților din facultățile eparhiilor respective, rezultă și necesitatea unei colaborări și armonizări a preocupărilor universitare, care să evidențieze unitatea de scopuri și idealuri, într-o nouă formă.

Așa se face că Sfântul Sinod a inițiat organizarea unor întruniri periodice ale profesorilor, în cadrul Congreselor Facultăților de Teologie, convocate din doi în doi ani, consultări ale decanilor ori de câte ori este oportun și publicarea unei reviste speciale a Facultăților de Teologie – *Studii Teologice* –, care să oglindească preocupările actuale și de viitor din învățământul nostru teologic superior și din viața cultural-spirituală a eparhiilor. Revista *Studii Teologice*, în noua sa formă, apare deci ca o cerință imperioasă a Facultăților de Teologie, ca factor de comunicare între ele, de împărtășire a experiențelor și realizărilor, de perfecționare a activităților didactice și de cercetare teologică, la care să colaboreze toate facultățile, aducându-și astfel fiecare contribuția la ținuta și la nivelul ei științific. Ea va rămâne, așadar, revistă centrală a Bisericii, însă devine purtătoarea ideilor, dezbaterilor și preocupărilor Facultăților de Teologie, și, ca atare, se va afla în grija și responsabilitatea Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București, cu un comitet redacțional reprezentativ pentru toate Facultățile de Teologie. Tiparul și difuzarea acestei reviste rămân, în continuare, în grija Tipografiei Institutului Biblic

și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, păstrându-și și chiar înmulțindu-se abonamentele parohiilor, mănăstirilor, profesorilor de religie, studenților, credincioșilor și tuturor doritorilor de cunoaștere a studiilor și cercetărilor slujitorilor catedrelor universitare de la toate facultățile de teologie. Sperăm că în această nouă formă și pe linia de tradiție și înnoire, Revista *Studii Teologice* va continua lucrarea cea bună începută în 1929, a cărei valoare era dată de calitatea articolelor prezentate de marii dascăli de teologie ce au ilustrat învățământul teologic universitar în perioada interbelică, reușind să-i ridice și să-i mențină prestigiul, atât prin activitatea de la catedră, cât și prin cea publicistică.

Teologia noastră este Teologia speranței, a bucuriei, a iubirii, a iertării și a biruinței binelui asupra răului, pentru că Biserica este purtătoarea tuturor acestor virtuți. Teologia nu poate exista în afara Bisericii, în afara gândirii și simțirii inspirate de Duhul Sfânt. Părintele Dumitru Stăniloae arăta cum trebuie prezentată și înțeleasă Teologia, anume că „Omul are în suflet rațiunea și libertatea, dar acestea nu pot funcționa în mod deplin decât în unire cu Dumnezeu, decât adăpându-se din apa vie a Duhului Sfânt”. În această privință, rolul profesorilor de teologie de a elabora studii și cercetări aprofundate pentru întâmpinarea și înțelegerea marilor probleme ale societății contemporane și cele cerute de dialogul teologic și ecumenism va avea darul binefăcător al luminii Duhului Sfânt, Care luminează pururea sufletul cel creștinesc. De aici înțelegem de ce este nevoie ca teologii să scrie, dar să și trăiască cele scrise, să fie iubitori ai vieții liturgice și ascetice, să-și modeleze viața prin concordanța dintre vorbă și faptă, pentru că după cuvântul Sfintei Scripturi: „după cum trupul fără suflet este mort, tot așa și credința fără fapte este moartă” (Iacob 2, 26).

Revista *Studii Teologice*, prin noul ei statut, va constitui, astfel, un liant puternic între Teologie și viața Bisericii, între școală și Biserică, între profesori și studenți, între credincioși și îndrumătorii lor spirituali și sperăm că va determina o emulație în rândul autorilor, pentru elaborarea unor studii cât mai interesante și de calitate, pe măsura așteptărilor cititorilor. Și dacă cele ce s-au publicat până acum – studii și articole – au reprezentat pagini antologice ale Teologiei românești, nădăjduim ca și actualul colectiv redacțional și toți colaboratorii să confere Revistei o înaltă și profundă vorbire despre Dumnezeu, cu darul de a determina convingeri duhovnicești și o reală trăire de apropiere față de Dumnezeu și față de semenii, temelia comuniunii noastre în Duhul Sfânt.

Noile rubrici, deosebit de semnificative: *Din Sfinții Părinți ai Bisericii, Din Teologia Ortodoxă Contemporană, Dialog Teologic, Cronica Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, Reviste de Teologie* sau *Cărți primite la Redacție*, credem că vor reprezenta tot atâtea căi care să-i călăuzească pe cititorii ei – tinerii teologi, preoții din parohii și din alte domenii în care activează, profesorii ce predau Religia în învățământul preuniversitar, credincioșii însetați de cuvântul care zidește – pe calea cunoașterii adevărilor noastre de credință și a înțelepciunii. Într-o asemenea viziune, Revista *Studii Teologice*, care ne-a fost, decenii de-a rândul, hrană sufletească și care n-a lipsit din biblioteca nici unei parohii, va rămâne, în continuare, o revistă de împlinire a setei de cunoștințe, din ce în ce mai vie și stăruitoare.

Faptul că, prin demersurile Comisiei teologice și liturgice a Sfântului Sinod al Bisericii noastre, amintita inițiativă a dobândit o formă concretă, dovedește încrederea forurilor noastre bisericești că această întreprindere va contribui la dinamizarea activității de cercetare teologică, devenind un imbold al strădaniilor de sistematizare și aprofundare a disciplinelor din învățământul nostru superior.

Binecuvântând, așadar, inițierea acestei noi serii a revistei *Studii Teologice* a facultăților de teologie ortodoxă din Patriarhia Română, cu părintesc îndemn, chemăm pe toți cei care se vor osteni în această lucrare „ca întru toate să-i facă cinste învățaturii Mântuitorului nostru Dumnezeu” (Tit 2, 10), știind cât folos așteaptă de la toți cei care se nevoiesc în ogorul Domnului.

† TEOCTIST
† Teoctist

*Arhiepiscop al Bucureștilor,
 Mitropolit al Munteniei și Dobrogei,
 Locțiitor al Cezareei Capadociei și
 Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*

A NIVERSAR

Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

**OMAGIU PREA FERICITULUI PĂRINTE TEOCTIST,
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, LA
ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 90 DE ANI ȘI LA
ANIVERSAREA A 55 DE ANI DE ARHIPĂSTORIRE**

La 7 februarie 2005, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, a împlinit frumoasa vârstă de 90 de ani. În același binecuvântat an, peste o lună, la 5 martie, Părintele Patriarh Teoctist a aniversat 55 de ani de la hirotonirea Sa în treapta arhieriei. Sunt două momente de mare frumusețe și însemnătate în viața celui care conduce cu atâta destoinicie și înțelepciune destinele Bisericii Ortodoxe Române, dar ele devin momente de bucurie și de aniversare pentru toți fiii duhovnicești ai Prea Fericirii Sale, ierarhi, preoți și credincioși ortodocși români, care îl iubesc și îl prețuiesc și rămân atașați de ierarhul care și-a identificat viața și activitatea sa cu slujirea Bisericii și a poporului drept credincios. În istoria Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist este o personalitate de excepție, înscriindu-se între figurile cele mai reprezentative ale ortodoxiei românești și ale ortodoxiei universale contemporane.

Viața sa, încununată și aureolată de anii patriarhilor biblici, cu care bunul Dumnezeu l-a hărăzit din plin, slujirea în demnitatea arhierască timp de 55 de ani, dintre care 18 ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, arhipăstoria în aproape toate provinciile și eparhiile țării și în mod deosebit faptele și realizările sale în toate aceste centre eparhiale, ne grăiesc de la sine și definesc personalitatea unuia dintre cele mai reprezentative chipuri de ierarhi ortodocși români. Bogata și multilaterală activitate a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist constituie o adevărată cunună de înfăptuiri cu care puțini oameni se învrednicesc în viață.

De aceea, la un popas aniversar atât de semnificativ, cum este cel pe care întreaga Biserică Ortodoxă Română îl trăiește, o prezentare a înfăptuirilor de excepție din viața și activitatea Prea Fericirii Sale nu constituie decât un smerit omagiu pe care îl aducem cu dragoste de fii duhovnicești și cu conștiința că toate aceste împliniri, care capătă valoare de evenimente ale istoriei Bisericii Ortodoxe Române, trebuie cunoscute, pentru a fi pildă de urmat în activitatea tinerilor ierarhi, a preoților și a tuturor fiilor Bisericii noastre, dar, în același timp, și o modalitate de a ne exprima recunoștința față de contribuția și implicarea totală a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist în slujirea Bisericii.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a văzut lumina zilei la 7 februarie 1915, în satul Tocileni, pe frumoasele plaiuri botoșănene. Este cel de-al nouălea din cei zece copii cu care evlavioșii săi părinți, Dumitru și Marghioala, pe care Părintele Patriarh Teoctist îi evocă cu multă duiosie și respect, au fost binecuvântați de Dumnezeu. De la părinții săi a moștenit și a învățat credința adevărată, dragostea de oameni și de pământul natal, și, în mod deosebit, cultul muncii, cinstea și omenia. Au fost coordonate care l-au călăuzit toată viața și care au marcat atitudinea sa față de oameni și i-au trezit mereu conștiința responsabilității pentru marile sarcini încredințate de Biserică.

Simțind încă din fragedă vârstă chemarea lăuntrică a slujirii sfaturilor evanghelice și urmării chipului îngeresc, tânărul Teodor, care toată viața și-a dovedit identitatea cu numele, adică cel cu darul lui Dumnezeu, după ce a urmat clasele primare în satul natal, unde s-a distins ca un copil cuminte și dornic de învățături, a intrat în lumea monahală, la numai 14 ani, cu intenția curată de a-și închina viața slujirii lui Dumnezeu și semenilor. Primii pași, ca și primele ascultări în viața monahală, au fost înfăptuiți la Mănăstirile Vorona și Neamț, de unde, atrăgând atenția prin comportarea exemplară și prin interesul vădit pentru studiu și cultură, a fost trimis, în 1923, la Seminarul Teologic monahal, de la Mănăstirea Cernica, ctitorit de Patriarhul Miron Cristea, unde, în cei opt ani de studiu, și-a sporit comoara de cultură teologică și generală, distingându-se ca unul dintre cei mai buni elevi ai acestei școli și prin propășirea în viața duhovnicească. La 6 august 1935, de sărbătoarea Schimbării la Față, a fost tuns în monahism, primind frumosul nume de Teoctist, care, prin etimologia sa, înseamnă „cel ctitorit de Dumnezeu” sau „ctitor de lucruri dumnezeiești”. Atât momentul călugăririi, cât și numele, au fost semnificative în viața celui care a îmbrăcat chipul îngeresc, căci viața prin excelență a Prea Fericirii Sale a fost aceea de a schimba mereu

lucrurile, în bine și în frumos, și de a ctitori material și duhovnicește spre slava lui Dumnezeu.

După absolvirea seminarului, dorința de carte și de cultură teologică l-a determinat să-și continue studiile la Facultatea de Teologie a Universității din București, ilustrată pe atunci de celebrii profesori ai generației de aur a învățământului teologic universitar românesc. S-a impus atenției și aprecierii profesorilor printr-o muncă stăruitoare, prin seriozitate și prin calități intelectuale deosebite. Concomitent cu studiile universitare, a îndeplinit și diverse funcții administrative în cadrul Arhiepiscopiei Bucureștilor și a slujit ca diacon la catedrala patriarhală. Și-a luat licența în teologie, în 1945, cu calificativul „Magna cum laude”, având ca îndrumător științific pe renumitul profesor de liturgică și pastorală, Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu.

La 1 martie 1945, la cerere, a fost numit preot slujitor la Catedrala mitropolitană din Iași, fiind hirotonit ieromonah, la 25 martie 1945. Din dorința de a-și desăvârși studiile și de a-și îmbogăți zestrea culturală cu valorile tradiționale ale culturii românești și universale, ieromonahul Teoctist s-a înscris la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din Iași, frecventând cursurile doar doi ani, întrucât regimul comunist, instaurat atunci în țara noastră, i-a interzis continuarea studiilor, ca la atâția tineri care nu aveau altă vină decât că studiaseră sau studiau teologia.

Făcând dovada unei frumoase și temeinice pregătiri teologice, dublată de o autentică și pilduitoare viață călugărească, a fost ales și numit de către cărturarul mitropolit Irineu Mihălcescu, în funcția de mare ecleziarh al Catedralei mitropolitane din Iași, apoi exarh al mănăstirilor. În 1948, a fost numit vicar administrativ al Mitropoliei Moldovei și Sucevei de către mitropolitul de atunci și viitorul patriarh, Justinian Marina. A condus cu multă pricepere lucrările cancelariei arhiepiscopale, desfășurând, în același timp, o bogată și exemplară activitate pastoral-misionară și de asistență socială, în condițiile vitrege de după al doilea război mondial, ale cărui răni trebuia vindecate, distingându-se prin răbdare, sinceritate, demnitate, inițiativă, apropiere față de preoți și de credincioși. A primit și distincția de arhimandrit.

Apreciind pregătirea sa teologică, experiența administrativă bogată și activitatea pastoral-misionară și socială exemplară, ca și promptitudinea și stăruința în îndeplinirea sarcinilor încredințate, vrednicul de pomenire, Patriarhul Justinian Marina, l-a chemat pe arhimandritul Teoctist la demnitatea arhierescă, în funcția de episcop vicar patriarhal, cu titlul de „Botoșăneanul”. A fost hirotonit episcop în ziua de 5 martie 1950, în

biserica Sfântul Spiridon Nou din București, de către fericiții întru adormire Patriarhul Justinian, Mitropolitul Firmilian al Olteniei și Episcopul Chesarie al Dunării de Jos, la vârsta de 35 de ani, fiind cel mai tânăr dintre ierarhii Bisericii noastre de atunci.

Slujirea ca episcop vicar patriarhal pe lângă cel mai mare dintre patriarhii României, pururea pomenitul Justinian Marina, a fost o adevărată școală pentru tânărul episcop Teoctist, căruia i s-au încredințat sarcini de mare răspundere, pe măsura pregătirii sale, îndeplinindu-le cu responsabilitate și competență și înfăptuind lucrări de mare anvergură, pastoral-misionare, gospodărești administrative și cu caracter cultural.

Cea mai importantă dintre răspunderile încredințate a fost conducerea Institutului Teologic Universitar din București, expulzat din Universitate de către regimul comunist, în calitate de rector, în vremuri foarte vitrege în care Biserica era nevoită și-si creeze și să-si definească strategia pregătirii slujitorilor bisericești, pentru a face față propagandei atee și pentru a păstra valorile învățământului teologic românesc. Alături de marele său înaintaș, în calitatea sa de rector, a dat o nouă orientare învățământului teologic românesc universitar și seminarial, fundamentându-l pe gândirea Sfinților Părinți și ancorându-l sau legându-l de realitățile și necesitățile pastorației, urmărind cu persistență înduhovnicirea lui, prin accentuarea rolului Sfintei Liturghii în formarea viitorilor slujitori ai Bisericii. De aceea, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist poate fi socotit pe drept cuvânt ctitor al învățământului teologic românesc. De numele său se leagă acțiunile întreprinse pentru promovarea și perfecționarea învățământului teologic: alcătuirea legislației privitoare la învățământ, înlăturarea spiritului laicizant din învățământul teologic, încadrarea studenților și a elevilor seminariști în programul de rugăciune și practică liturgică desfășurat în paraclis, spovedirea și împărtășirea lor, alcătuirea planurilor de învățământ și a programelor analitice, dotarea bibliotecilor, inițierea, susținerea și dezvoltarea publicațiilor teologice, oferirea de burse de studiu și subvenții materiale, încurajarea schimbului de studenți și profesori și altele.

Acțiunea de îndrumare a clerului pentru o activitate pastoral-misionară care să păstreze și să pună în evidență valorile inestimabile ale cultului divin ortodox, să atragă și să țină pe credincioși în jurul sfintelor altare și al Sfintei Liturghii, lucrarea bogată de bună gospodărire și împodobire a locașurilor de cult, de restaurare și de păstrare a monumentelor de artă și arhitectură bisericească din Arhiepiscopia Bucureștilor, cum au fost mănăstirile Dealu, Viforâta, Sinaia, Căldărușani,

Ciorogârla, Ghighiu și altele, constituie doar câteva din multiplele sarcini și răspunderi pe care le-a îndeplinit cu deosebită competență, autoritate și devotament, ca episcop vicar patriarhal. Toate acestea însă l-au format ca ierarh destoinic, conducător bisericesc și om de cultură, atașat valorilor spiritualității românești, pe care le-a iubit și apărut întotdeauna.

Avându-se în vedere această zestre și experiența acumulate timp de 12 ani, a fost socotit vrednic de chemarea de a păstori istoricul scaun al episcopiei Aradului, Ienopolei și Hălmagiului. Aici a desfășurat, din 1962 până în 1973, bogata lucrare de îndrumare a preoților și a credincioșilor, în spiritul păstrării unității de credință, a uniformizării cultului și a promovării tradițiilor ortodoxe românești, ca și o amplă acțiune de restaurare și împodobire, în stil autentic ortodox, a sfintelor locașuri bisericești și mănăstirești. Printre lucrările realizate aici putem menționa noul paraclis de la centrul eparhial, sala de festivități și construcțiile anexe, parcul reședinței, pe care l-a împodobit cu o veche bisericuță de lemn, strămutată aici. Pentru un an, a condus și episcopia vacantă vecină a Oradiei.

La 28 ianuarie 1973, Prea Sfințitul Episcop Teoctist a fost chemat la demnitatea de arhipăstor al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Deși arhipăstoria de la Craiova n-a fost decât de aproape cinci ani, ea a fost încărcată de frumoase împliniri. A înzestrat centrul arhiepiscopal cu o biserică de lemn de mare valoare artistică, a ctitorit noul local al Seminarului teologic de la Mofleni, a sporit calitatea revistei „Mitropolia Olteniei” și s-a îngrijit îndeaproape de propășirea vieții duhovnicești a clerului și a credincioșilor, a vegheat la păstrarea unității bisericești și la apărarea dreptei credințe și a datinilor strămoșești, ca și la restaurarea monumentelor istorice și de artă bisericească.

După aproape cinci ani de păstorie la Craiova, Înalț Prea Sfințitul Teoctist a fost ales, la 25 septembrie 1977, în scaunul de arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei. La acest centru istoric mitropolitan, străjuit de umbra marilor ierarhi cărturari, Înalț Prea Sfințitul Mitropolit Teoctist a adăugat pagini de mare însemnătate și cinste în cronică bisericească a Moldovei. Acționând cu râvnă, chibzuință și hotărâre neclintită, s-a îngrijit de formarea preoților și de cultivarea tradițiilor sănătoase de pe aceste meleaguri, de ocrotirea, împodobirea și înfrumusețarea locașurilor de cult și, în chip special, de punerea în valoare a mănăstirilor din Moldova și Bucovina. Lucrările de ctitorire de mare anvergură de la Mănăstirile Vorona și Golia, reconstruirea palatului voievodal al bincredinciosului voievod Ștefan cel Mare și Sfânt de la

Mănăstirea Putna, adunarea în colecții a vechilor cărți de slujbă în limba română, ca și a manuscriselor și hrisoavelor mănăstirești, construirea de noi biserici pentru parohiile lipsite de locașuri de cult, ca și restaurarea celor vechi, împodobirea lor cu pictură nouă sau restaurarea celei existente, rămân dovezi ale vocației sale de ctitor. Seminarul Teologic de la Neamț a stat permanent în preocupările sale pentru ridicarea nivelului de pregătire a elevilor, iar Tipografia a fost modernizată, editarea și tipărirea cărților de cult și de rugăciuni, a paracliselor și acatistelor, a cărților de zidire sufletească ocupând un loc central în activitatea culturală a Mitropolitului de atunci al Moldovei și Sucevei. La acestea adăugăm grija pentru ridicarea nivelului și calității revistei „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, organizarea cursurilor cu ghizii de monumente istorice bisericești la centrul eparhial și cultivarea colaborării ecumenice, pe plan local. Toate acestea constituie realizări de mare frumusețe la această mitropolie, unde numele Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Teoctist a rămas înscris alături de cele ale marilor mitropoliți cărturari și iubitori de Biserică și țară. Ca mitropolit al Moldovei și Sucevei, a condus pentru un an și jumătate și Arhiepiscopia vacantă a Sibiului și Mitropolia Ardealului.

La 9 noiembrie 1986, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Teoctist al Moldovei și Sucevei, după ce îndeplinesc, timp de trei luni, atribuțiile de Patriarh-locotenent, a fost chemat la suprema slujire în Biserica Ortodoxă Română, aceea de Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Munteniei și Dobrogei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, fiind întronizat ca Patriarh, la 16 noiembrie 1986. Cei 18 ani de slujire ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române au fost marcați de noi și deosebite împliniri și realizări, mai ales în contextul nou creat în țara noastră, după 1989. Schimbările produse în societatea românească după această dată, au creat situații și cerințe pastoral-misionare noi, ceea ce a determinat Biserica să se adapteze la aceste cerințe sau să iasă în întâmpinarea lor. De numele Întăistătorului Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, se leagă toate inițiativele Bisericii de a răspunde cerințelor pastorale ale momentului de față. Dintre acestea amintim: prezența Bisericii și a slujitorilor ei în toate sectoarele vieții sociale, în spitale, orfelinate, azile, armată, penitenciare; crearea sectoarelor de asistență socială și întrajutorare creștină în administrația patriarhală și la centrele eparhiale și intensificarea și diversificarea asistenței sociale; reîncadrarea seminariilor teologice și a facultăților de teologie, care s-au înmulțit simțitor, în învățământul de stat, cu dublă subordonare, a Bisericii și a

inspectoratelor școlare și a universităților; reintrarea învățământului religios în școală; crearea de noi specializări la facultățile de teologie, pentru a răspunde nevoilor actuale ale Bisericii (Teologie cu asistență socială, litere – limbi moderne și clasice, limba română, restaurare și conservare, arte plastice – pictură bisericească, istorie, muzică, comunicare mimico-gestuală); înmulțirea numărului eparhiilor Patriarhiei Române, prin crearea de noi eparhii și numirea și hirotonirea de noi ierarhi tineri și bine pregătiți, care a adus după sine întinerirea Sfântului Sinod, rearondarea parohiilor și numirea de preoți tineri, pentru o mai eficientă activitate pastoral-misionară; canonizarea de sfinți români în 1992 și 2003; ridicarea de noi locașuri de cult la orașe și la sate, necesare unei mai bune desfășurări a activităților de cult și pastorale; restaurarea bisericilor și monumentelor istorice și de artă bisericească; restaurarea vechilor mănăstiri și schituri; restaurarea și mărirea centrului eparhial și a administrației parohiale; modernizarea tipografiei Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române și tipărirea cărților de cult, în ediții noi, diortosite, și a literaturii teologice etc.

Toate aceste realizări ne îndreptățesc să afirmăm că activitatea desfășurată de Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, atât ca episcop vicar patriarhal, ca episcop eparhial și mitropolit, dar mai ales ca patriarh, este unică. Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, care a păstorit în aproape toate scaunele țării și în marile centre eparhiale, a lăsat urme vizibile în toate locurile unde a fost rânduit de Dumnezeu să slujească Biserica. Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a sfințit locurile unde a păstorit, primind, în același timp, din puterea și sfințenia acestora. Această activitate, desfășurată timp de 55 de ani în slujba Bisericii și a neamului românesc îl situează în rândul marilor ierarhi luminați, cărturari și iubitori de credință și de țară, care au strălucit în fruntea Bisericii noastre. Teolog erudit, însetat permanent de dorința de a cunoaște, crescut și hrănit cu seva puternică a monahismului românesc, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a avut constant în față țelul vieții sale – apărarea și promovarea valorilor ortodoxiei românești. Acest lucru l-a făcut în toată viața sa, atât în condițiile vitrege ale regimului comunist-ateu, dar mai ales în climatul de libertate totală instaurat după schimbările din 1989. De aceea, trebuie să spunem că, dacă astăzi Biserica noastră este puternică și înfloritoare, cu o viață religioasă de înaltă și puternică trăire, cu o administrație conformă canoanelor și normelor bisericești, cu o viață monahală în plină propășire, cu un învățământ teologic de înalt nivel științific, cu ierarhi și preoți cu aleasă și

solidă cultură teologică, datorăm mult ierarhilor noștri, între care la loc de frunte se situează Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist care, înainte de 1989, au știut să aplice cu înțelepciune principiul economiei la condițiile concrete ale pastorației de atunci, strecurând corabia Bisericii printre Scila și Caribda împilărilor și umilințelor de tot felul venite din partea regimului comunist-ateu totalitar. Puțini știu câtă presiune s-a făcut asupra Prea Fericitului Sale de a muta Patriarhia română din Capitală și de a transforma istoricul deal al Patriarhiei într-o colină a prezenței și imaginii stilului arhitectonic lipsit de gust și plin de hidoșenie al construcțiilor perioadei de tristă amintire a comunismului. Prea Fericitul Sa, nu numai că nu a cedat, ci, dimpotrivă, construia noul cămin pentru studenții teologi, consolida și restaura localul Facultății de Teologie și, în același timp, salva de la demolare, printr-o abilă diplomație bisericească, Biserica Sfântul Spiridon, declarând-o laboratorul de formare a studenților. Sunt fapte de excepție din viața și activitate Părintelui Patriarh Teoctist, care trebuie cunoscute de toată lumea, cu atât mai mult cu cât ele s-au petrecut în perioada în care demonul distrugerii făcea să dispară de pe harta Capitalei monumente istorice, spitale, instituții și biserici de mare valoare istorică și artistică.

La toate aceste frumoase împliniri, adăugăm valoarea operei scrise a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, din care menționăm:

1) Lucrarea monografică *Mitropolitul Iacob Putneanul*, apărută în 1978 la Mănăstirea Neamț, 124 p.; 2) Studiul introductiv *Mitropolitul Dosoftei, ctitor al limbajului liturgic românesc*, la lucrarea *Dumnezeiasca liturghie*, Iași, 1980, care îl recomandă ca pe un mare teolog al Euharistiei, despre care a vorbit mereu admirabil studenților și elevilor seminaristi; 3) Cele 14 volume din lucrarea *Pe treptele slujirii creștine*, o adevărată frescă a Bisericii noastre în cei 55 de ani cuprinși în această lucrare. Lucrarea cuprinde cuvântări ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist rostite sub formă de predici, omilii, cateheze și meditații, cu prilejul slujirii Sfintei Liturghii în catedrala patriarhală sau în alte biserici, din eparhie sau din țară ori în diaspora ortodoxă, la hirotoniri de ierarhi și preoți, la sfințiri de noi locașuri de cult, pomeniri ale unor personalități bisericești, la hramuri de biserici, pastorale chiriarhale trimise la marile sărbători ale Crăciunului și Paștelui preoților și credincioșilor, cuvântări ocazionale și interviuri realizate la diverse evenimente din viața Bisericii și a țării, întâlniri cu ierarhi și conducători de Biserici creștine, în țară sau în străinătate, cu șefi de state și guverne, la aniversări sau comunicări ale evenimentelor și personalităților de seamă din istoria și cultura poporului

român, la evenimente legate de învățământul teologic și de educația tineretului, în general, și la orice moment în care Biserica trebuie să fie prezentă și să-și exprime punctul de vedere.

Cuvântările Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist sunt scrieri de valoare excepțională, deoarece ele se referă la momente de mare importanță din viața și activitatea Bisericii care, cu vremea, capătă valoare istorică. Ele sunt file de istorie și de cronică, un letopiseț al Bisericii Ortodoxe Române, în care cititorul urmărește ca pe o peliculă desfășurarea evenimentelor majore din viața Bisericii și mai ales din activitatea Întâistătătorului ei. Ele au o valoare documentară extraordinară, fiindcă în ele găsim date și informații privitoare la desfășurarea evenimentelor amintite și ecoul lor în epocă, legătura cu societatea și instituțiile sale, influența lor asupra diverselor categorii de oameni. Dar ele au mai ales o valoare teologică și doctrinară, fiindcă reflectă învățătura Bisericii.

Teolog cu aleasă pregătire în domeniu, cunoscător desăvârșit al tezaurului de credință al Bisericii Ortodoxe, spirit critic, mereu dornic de cunoaștere, la curent cu noutatea și scrisul teologic, Prea Fericirea Sa își fundamentează vorbirea și scrisul pe Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, din care citează cu mare ușurință. Afirmațiile și argumentările sale au caracter axiomatic, fiindcă ele sunt mereu formulate în concordanță cu învățătura Bisericii.

Cât privește valoarea și frumusețea literară a scrisului Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, acestea sunt de netăgăduit. Orator desăvârșit și scriitor experimentat, cu ușurință și cursivitate în exprimare, cu o putere uluitoare de a surprinde mereu esențialul problemelor, cu metodă de argumentare, intuitivă și din surse bine cunoscute, cu informații din toate domeniile: teologie, istorie, literatură, filosofie, aghiografie, literatură de spiritualitate, autorul celor 14 volume de carte teologică rămâne o personalitate de excepție, care mănuieste și verbul și condeiul cu multă ușurință. Cuvântul său curge firesc, precum apele unui râu, fără să se forțeze în a căuta exprimările încâlcite sau sofisticate, ci urmărind dulceața și naturalitatea graiului românesc autentic, impregnat de limba cărților de cult, a cazaniilor, a operelor de spiritualitate ortodoxă. Stilul cuvântărilor Prea Fericirii Sale este unic, cu uluitoare frumuseți de limbă, în care cuvintele vechi, neaoș românești, răsar la tot pasul ca niște perle, în care figurile de stil, comparațiile, epitetele, diminutivele și metaforele abundă. Este o fericită exprimare a limbii literare românești, în graiul cu iz arhaic, al limbajului bisericesc al

sfintelor liturghii și înmiresmat cu duhul vechilor cazanii și cronici, limpede ca izvorul cristalin al apelor de munte, dar din care nici neologismele nu sunt evitate, însă potrivit, cuminte și nuanțat folosite. Pe lângă bogăția și varietatea temelor înfățișate, limba literară îl recomandă pe autorul celor 14 volume ca pe unul dintre cei mai mari și mai talentați stilști. Opera sa scrisă a constituit unul din temeiurile fundamentale pentru a fi încununat cu supremul titlu de membru de onoare al Academiei Române.

Ca diacon, ieromonah și arhieru, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist s-a distins ca unul din marii slujitori ai Bisericii. Liturghisitor desăvârșit, iubitor al ordinii, curățeniei și fastului liturgic, predicator de recunoscută și neîntrecută măiestrie, Părintele Patriarh Teoctist este întruchiparea vocației sacerdotale prin excelență. Măreția hieratică ce se degajă din chipul Său de mare arhieru al lui Hristos, prestața fizică, eleganța și solemnitatea în mișcări și gesturi, vocea plăcută și caldă, inconfundabilă, dicția impecabilă, evlavia și pietatea cu care slujește sunt doar câteva din calitățile cu care Dumnezeu l-a încununat, făcând din părintele nostru duhovnicesc, al tuturor, chipul adevăratului slujitor al lui Hristos.

Dar personalitatea ilustrului sărbătorit nu ar fi conturată deplin, dacă nu am înfățișa și activitatea sa în contextul Ortodoxiei și al mișcării ecumenice. În anii slujirii arhieresti, și mai ales ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, a vizitat toate scaunele patriarhale apostolice, în frunte cu Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, și celelalte Biserici Ortodoxe Surori, Biserici vechi orientale, catolice și protestante, a invitat pe toți Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Surori să viziteze, în mai multe rânduri, Biserica noastră, întărind unitatea panortodoxă. Având marele merit de a păstra unitatea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române într-o vreme în care în alte Biserici Ortodoxe Surori au avut loc schisme, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a contribuit enorm de mult la păstrarea și întărirea unității panortodoxe, lucru apreciat, și în țară, și în străinătate. De aceea, se bucură de o mare prețuire, respect și apreciere din partea Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe Surori și în special a Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului, care ne-a vizitat țara în nenumărate rânduri.

Totodată, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist este un mare ecumenist, participând la întâlnirile bisericești inițiate cu diferite prilejuri de organizațiile intercreștine și internaționale, vizitând Biserici catolice și protestante, ducând pretutindeni mesajul Evangheliei, al dragostei,

înțelegerii și unității, al dorinței de colaborare, înfrățire, cunoaștere și unire. În mai 1999, a organizat istorica vizită a papei Ioan Paul al II-lea în Biserica noastră și a efectuat prima vizită oficială a unui patriarh român la Vatican, în luna octombrie 2002, eveniment fără precedent în istoria relațiilor dintre cele două Biserici, care va rămâne înscris cu litere de aur în istoria Bisericii Ortodoxe Române și în cronica vieții ilustrului nostru Întâistătător. Prin toate acestea, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a dovedit deschidere pentru dialogul teologic cu celelalte Biserici creștine, singura și unica modalitate de conviețuire și apropiere dintre Biserici. Ca prețuire și apreciere a acestei deschideri și a spiritului ecumenic de care este animat și pe care l-a imprimat întregii lucrări a Bisericii noastre, Prea Fericirea Sa a fost ales membru al unor prestigioase instituții teologice de cultură și cu caracter ecumenic de peste hotare, între care amintim Academia Teologică Ortodoxă din Creta și Fundația ecumenică „Pro Oriente” din Austria. De asemenea, i s-au decernat importante distincții și decorații străine, de stat și bisericesti.

Pe plan național, Prea Fericirii Sale i s-a acordat titlul academic de *Doctor Honoris Causa* al Universităților din Oradea, Pitești, București, Galați, Petroșani, al Universității creștine „Dimitrie Cantemir” din București și al Universităților din Craiova și Constanța.

În decembrie 1999, a fost distins cu titlul suprem de membru de onoare al Academiei Române.

Iată, așadar, câteva din marile și strălucitele împliniri ale Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, care îl situează în galeria marilor ierarhi ai neamului românesc și care atrag după sine admirația, recunoștința, respectul și iubirea fiilor Săi duhovnicești, clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române. Sunt faptele și împlinirile celui care și-a identificat viața și activitatea cu Biserica Ortodoxă Română și cu poporul drept credincios, pe care le-a slujit și le slujește cu totală dăruire. Credincios devotat Bisericii, învățăturilor și tradițiilor sale, monah desăvârșit, ierarh cu simțul responsabilității slujirii sacerdotale, cărturar erudit, slujitor și orator desăvârșit, om al echilibrului, ctitor de locașuri sfinte, iubitor de țară și de neam, apropiat oamenilor, ocrotitor al învățământului teologic, ecumenist deschis spre colaborarea cu celelalte Biserici, sunt câteva din trăsăturile caracteristice ale Întâistătătorului Bisericii noastre. Clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române socotesc ca pe o binecuvântare de la Dumnezeu arhipăstoria Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, pe care îl înconjoară cu dragoste, respect și admirație,

sorbindu-i mereu cuvântul înțelept și întraripat și sprijinindu-l în nobilul gând de înălțare a Catedralei Mântuirii Neamului, ca sfântă datorie lăsată de înaintașii săi.

La împlinirea venerabilei vârste de 90 de ani și la aniversarea a 55 de ani de slujire arhierescă, rugăm pe Bunul Dumnezeu să dăruiască celui de al cincilea patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și al 78-lea mitropolit al Munteniei și Dobrogei și arhiepiscop al Bucureștilor, deplină sănătate, ani mulți și buni și să-i înnoiască precum ale vulturului tinerețile sale, pentru a sluji cu aceeași înțelepciune, destoinicie și dăruire Biserica și poporul român dreptcredincios.

Întru mulți și fericiți ani,

Prea Fericite Părinte Patriarh Teoctist!

T
E
O
L
O
G
I
C
E

S TUDII

Pr. prof. dr. Gheorghe POPA

TEOLOGIE ȘI IDEOLOGIE. TENTAȚIA INTERPRETĂRII IDEOLOGICE ÎN CADRUL DISCURSULUI TEOLOGIC

I. Teologia și marginalizarea ei culturală

Este un fapt evident că Teologia contemporană se află într-o situație de marginalizare culturală. Unii teologi consideră că această marginalizare se datorează faptului că, în societatea actuală, prioritate nu are „cultura sufletului”, prin valorile religioase și morale, care a fost până nu demult „sufletul culturii”, ci căutarea confortului biologic și a profitului imediat. Considerăm că această explicație este insuficientă, deoarece, chiar din perspectivă teologică, căutarea confortului, ca și dorința de a trăi în această lume cât mai mult și cât mai bine, sunt expresia unei nostalgii a „Paradisului pierdut” și ca atare se strecoară pe căi foarte subtile în fiecare conștiință umană, deci și în conștiința teologică.

Epoca noastră însă, datorită dezvoltării fără precedent a capacității de stăpânire și manipulare a Omului, favorizează, mai mult ca oricând, căutarea confortului existențial și, odată cu el, stimularea celor trei tentații majore, prezente deja în cartea *Genezei*, și anume: plăcerea, averea și puterea.

Conștiința care devine tributară acestor tentații și se complace în „cercul lor de vrajă” tratează apoi cu indiferență sau marginalizează orice demers al căutării unei vocații ultime a Omului, „dincolo” de ceea ce îi oferă societatea de „consum” și „valorile” pe care ea le propune.

Căutarea unei vocații ultime sau a unui sens transcendent al existenței umane este „totuși” constitutivă Omului ca ființă purtătoare de

„logos”, adică de rațiune și sens și de aceea ea se manifestă chiar și în starea de decadentă spirituală când non-valorile sunt considerate valori și asimilate ca atare.

Experiența ne arată că „locul” sau „toposul” în care se întâlnesc și se confruntă „valoarea” și „non-valoarea” au fost dintotdeauna și sunt și astăzi „mintea” și „inima” Omului. De aceea, de „forma” și „conținutul” minții și inimii depind toate atitudinile și acțiunile Omului în călătoria sa prin timp. Modul în care este „in-formată” mintea și modul în care este „in-spirată” inima sunt esențiale pentru fiecare persoană și, implicit, pentru fiecare comunitate umană.

Până în epoca modernă „informarea” minții și „inspirația” inimii în orizontul culturii și civilizației europene s-a făcut plecând de la un anumit ideal de „Om” și anume „Omul sfânt”, Omul care prin lumina „harului” și a iubirii lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, și-a actualizat „chipul” său dumnezeiesc. Întreaga cultură și spiritualitate europeană poartă pecetea acestui ideal uman. Toate catedralele europene, toată muzica bizantină, gregoriană, preclasică sau clasică, toată pictura și sculptura religioasă din Răsăritul și Apusul Europei reprezintă expresia obiectivă a efortului pe care fiecare generație de creștini l-a făcut pentru a-și actualiza chipul său dumnezeiesc și a-și transforma ființa într-o „catedrală” vie.

Acest ideal uman, datorită unei evoluții istorice specifice, nu îl mai găsim în cultura modernă europeană. El a rămas, totuși, spațiul de „respirație” al unei minorități care, de cele mai multe ori, se retrage în turnul de „fildeș” al bucuriilor „simple” – nu simpliste – pe care le oferă, spre exemplu, comunitatea și comuniunea academică, în strânsă relație cu comunitatea și comuniunea eclesială. În măsura în care retragerea acestei „minorități” într-un turn de „fildeș” este expresia unei atitudini spirituale responsabile, și nu doar mascarea sentimentelor de marginalizare și frustrare (culturală, economică, socială), în acea măsură „minoritatea” va fi căutată, mai devreme sau mai târziu, de „majoritatea” consumeristă și utilitaristă. La această concluzie a ajuns, într-o clipă de har, și marele „disperat” al secolului trecut, Emil Cioran, care afirma că „nu există căldură decât în preajma lui Dumnezeu. De aceea tot ce este Siberie în sufletul nostru îi cere pe sfinți”¹.

¹ Emil CIORAN, *Lacrimi și sfinți*, București, 1937, pp. 65-66.

Un alt gânditor român, Anton Dumitriu, într-una din cărțile sale², se întreba pe bună dreptate, de ce Europa modernă nu a preluat acest ideal de Om și dacă abandonarea lui nu a condus la o „scădere calitativă a culturii europene în întregul ei”.

Evident că nu ne-am propus să răspundem la această întrebare, însă, totuși, am dori să subliniem că marginalizarea culturală a Teologiei este și ea o consecință a abandonării idealului de sfințenie umană. De aceea astăzi în mediul academic și în spațiul mai larg al culturii, Teologia este receptată incorect și considerată ca „superstructura ideologică”³ a unei instituții – instituția eclezială –, care ar dori să-și impună, în mod constrângător, sistemul său de valori religioase, morale, spirituale, culturale etc.

II. Teologia ca „superstructură ideologică”

De ce totuși Teologia este receptată incorect și considerată o „superstructură ideologică”? Se știe că orice proces de receptare a unui sistem de valori implică, în primul rând, pe cei care-l transmit. De aceea, atunci când analizăm procesul de receptare incorectă sau de marginalizare culturală a Teologiei, se cuvine să analizăm, mai întâi, în ce măsură teologii înșiși au contribuit la apariția și dezvoltarea acestui proces. Am analizat acest aspect într-o lucrare în care ne-am ocupat de procesul de secularizare al lumii moderne⁴. Revenim aici cu alte considerații din perspectiva Teologiei morale, o disciplină care a contribuit, prin unii dintre reprezentanții săi, la transformarea Teologiei într-o structură ideologică.

Dacă facem o evaluare a modului în care au fost asumate, interpretate și prezentate valorile morale creștine în cadrul acestei discipline, mai ales în ultimele secole ale mileniului trecut, putem constata că el a fost mai mult mimetic și juridic, decât ontologic și existențial. Acest lucru se poate observa ușor dacă deschidem manualele de Teologie morală sau de Etică creștină publicate în Facultățile de Teologie din tot spațiul european creștin (ortodox, catolic sau protestant). În aceste manuale descoperim afirmații de genul: „Omul trebuie să-și împlinească

² Anton DUMITRIU, *Homo Universalis*, Editura Eminescu, București, 1990, p. 7.

³ René SIMON, „Question et méthodes nouvelles en Théologie morale”, în *Le Point Théologique*, nr. 1, Beauchesne, Paris, 1971, p. 8.

⁴ Pr. Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000.

scopul său ultim printr-o activitate personală în conformitate cu norma îndepărtată (obiectivă) și cea apropiată (subiectivă) a acțiunii morale, adică în conformitate cu legea și conștiința⁵; sau „legea morală este o prescripție ori o dispoziție cu caracter durabil, dată și promulgată de către autoritatea legitimă în scopul promovării binelui obștesc”⁶.

Analizând aceste afirmații, unii teologi contemporani⁷ consideră că ele trezesc reacții critice nu doar în spațiul teologic contemporan, ci și în rândul psihologilor. Teologii consideră că viața morală creștină nu se structurează, în primul rând, printr-o lege morală impersonală, ci prin așezarea ei în orizontul misterului Revelației iubirii lui Hristos față de lume. Psihologii, la rândul lor, nu pot accepta că Omul este un individ izolat, care-și construiește și trăiește sistemul său axiologic doar în relație cu un criteriu abstract (legea) și un criteriu subiectiv (conștiința). Dimpotrivă, după ce a trecut prin ceea ce psihologia modernă numește conflictul sau complexul lui Cain și complexul lui Oedip, Omul conștientizează faptul că ceea ce motivează în mod fundamental sistemul său de valori și atitudinea sa morală nu este „legea” în dimensiunea sa juridică sau chiar „morală”, ci este căutarea unei relații cu „Altul”. „Altul” devine referință ultimă dincolo de „lege”, iar aceasta rămâne, totuși, criteriul axiologic pentru stabilirea și păstrarea unei relații corecte cu „Altul”. Atunci când ordinea se inversează, când „legea” morală devine referință ultimă, așa cum s-a văzut din manualele citate, asistăm la o regresie în planul vieții morale. Omul, în acest caz, nu mai reacționează decât din interes sau din frică, mai precis din frica de pedeapsă: „dacă tu faci ceea ce este interzis, vei fi pedepsit”.

Evident că în formarea caracterului moral, cel puțin într-o anumită etapă, aceste imperative pot fi mijloace de prevenire a unor atitudini sau fapte imorale, însă dacă se instituie în metode unice de educație morală și religioasă, ele așază conștiința în afara orizontului iubirii lui Dumnezeu. În această situație, mai devreme sau mai târziu, Dumnezeu (și implicit teologii care „vorbesc” despre El) va fi privit ca o Ființă care constrânge și înspăimântă. Conștiința morală este, astfel, în-formată cu ideea că Dumnezeu este un „jandarm” care vede totul și pedepsește în mod exemplar.

⁵ Marc ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Ed. Fayard, Bordeaux, 1964.

⁶ *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 89.

⁷ vezi Marc ORAISON, *op.cit.* sau Christos YANNARAS, *La liberté de la Morale*, Labor et Fides, Genève, 1982.

Există însă un lucru și mai important legat de acest aspect. Raportată doar la o lege morală impersonală, ca referință ultimă și nu ca expresie a iubirii lui Dumnezeu față de Om, conștiința morală se falsifică și se înstrăinează de adevărata relație cu „Altul”. Trăind mereu cu sentimentul fricii de pedeapsă, ea poate deveni o conștiință nevrotică⁸ sau, pentru a se justifica, poate deveni „jandarmul Celorlalți” care nu împărtășesc același sistem de valori.

Experiența noastră pedagogică sau experiența pastorală de astăzi ne arată că, în cele mai multe cazuri, relația cu „Altul” – cu semenul sau cu Dumnezeu – poartă amprenta unei crispări moraliste a „supra-Eului” sau a Eului narcisist, structurat în funcție de un anumit mediu social în care, pe parcursul timpului, tensiunile și conflictele s-au redus la minim. În contextul globalizant și pluralist de astăzi, „Altul” – semenul – pe care-l întâlnim – la nivel personal sau colectiv – are totuși o istorie diferită, o experiență de viață diferită și un univers cultural, spiritual și moral diferit, structurat în funcție de sistemul său de valori sau, poate, de non-valori. Problema care apare în fața conștiinței noastre este aceasta: suntem pregătiți să înțelegem acest univers al „Altuia”, fără a relativiza sau abandona propriul nostru univers axiologic? Avem puterea să acceptăm – nu doar formal, ci în deplină sinceritate – că există și alte sisteme de valori sau alte perspective decât cele pe care ne-am citorit propriile certitudini?

Pentru mulți dintre noi, acest lucru este posibil în mod formal, dar imposibil din punct de vedere existențial și afectiv. Neputința sau blocajul nostru afectiv merge până la refuzul „celuilalt”, la distanțarea de el, pentru a nu-l „vedea”, a nu-l „auzi” sau „asculta”, sau a-l considera ca și inexistent! Această neputință „afectivă” și „mentală” (Dostoievski definea iadul ca neputință a Omului de a-L iubi pe Dumnezeu și pe semenii) este însoțită uneori de o agresivitate „moralistă” prin care credem că ne putem apăra „identitatea” noastră precară, constituită doar prin raportarea la o „lege” în sine și nu prin comuniunea reală cu o Persoană. Această

⁸ La acest nivel se situează, probabil, instanța descoperită de psihanaliză numită „supra-Eu”. Supra-Eul este direct dependent de mediul în care fiecare Om se naște și crește, un mediu constituit din obiceiuri, prejudecăți, convenții sociale, interdicții, care, apoi, se interiorizează și devin instanța morală subiectivă ce menține – sau nu menține – într-un anumit echilibru comportamentul moral. Din această perspectivă, „supra-Eul” nu reprezintă conștiința unei relații trăite ca subiect în comuniune cu alte subiecte, ci suma interdicțiilor impuse din afară.

agresivitate nu este justificată din punct de vedere creștin. În mod deosebit, Sfântul Pavel a argumentat că în Hristos și Biserica Sa nu se poate cultiva disprețul față de „Altul” și nici agresivitatea, din motive de rasă, de clasă, de cultură, de doctrine politice sau chiar religioase. Dacă cineva se hotărăște în mod liber și conștient să devină „teolog” și martor al iubirii lui Hristos – dar și al dreptății Sale – față de lume, el trebuie să depășească, în intimitatea conștiinței, toate aceste distincții pentru a-l întâlni pe „celălalt” și a-l respecta în identitatea sa specifică. Evident că maturitatea necesară unei asemenea atitudini nu se dobândește ușor, dar în spațiul teologic această maturitate este absolut necesară pentru a transforma percepția incorectă a discursului teologic și a elimina confuzia care, așa cum am văzut, se face între teologie și ideologie.

III. Dimensiunea ideologică a discursului teologic

Deși Teologia nu este Ideologie, totuși discursul teologic are o dimensiune ideologică. Pentru a înțelege corect acest lucru trebuie să precizăm, mai întâi, conceptul de ideologie. În acest sens, vom face apel la Paul Ricoeur, care s-a ocupat de acest aspect într-o lucrare tradusă și în limba română⁹ și în care analizează trei aspecte ale ideologiei:

1. Ideologia ca distorsiune sau disimulare a realității

Acest aspect este prezent în scrierile din tinerețe ale lui Marx. El a preluat conceptul de ideologie de la filosofii francezi, discipoli ai lui Condillac, care se autointitulau *ideologi*. Însă, în viziunea lor, ideologia însemna o „analiză a ideilor formate de spiritul uman”¹⁰. Tânărul Marx a dat o altă interpretare acestui concept, influențat desigur de Feuerbach, care în lucrarea sa *Esența creștinismului*, afirma că în conștiința religioasă, în care realitatea este distorsionată, unele proprietăți (pe care el le numea predicate) ce aparțin subiectului uman sunt proiectate într-un Subiect divin imaginar. Marx a văzut în această proiectare paradigma tuturor inversărilor de ordin ideologic. Marx merge mai departe cu această idee și stabilește o legătură între reprezentările ideologice și realitatea vieții, pe care o numește *praxis*. Ideologia dobândește, în viziunea sa, un sens general conform căruia există mai întâi viața reală a oamenilor – praxis-ul – și apoi o reflectare a ei în imaginația lor –

⁹ Paul RICOEUR, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, București, 1995.

¹⁰ *Ibidem*, p. 275.

ideologia. „Ideologia devine astfel procedeul general prin care procesul vieții reale – praxis-ul – este falsificat de reprezentarea imaginară pe care și-o fac oamenii despre acest proces”¹¹.

Marx și-a întemeiat concepția despre „revoluție” pe această definiție a ideologiei. Întrucât este o imagine deformată sau o disimulare a vieții reale, practica revoluționară are ca scop reșezarea pe picioarele sale a omului care merge în cap și coborârea „ideilor” din cerul imaginarului pe pământul praxis-ului¹².

Analizând critic definiția marxistă a ideologiei, Paul Ricoeur îi descoperă trei fisuri care-i zdruncină credibilitatea.

Marx considera că „ideile clasei dominante devin idei dominante luând forma unor idei universale”¹³. Cu această afirmație, Marx depășea simpla noțiune de răsturnare și disimulare a realității și asocia ideologia fenomenului însuși de dominație a unei clase asupra altei clase, deoarece „orice dominație vrea să se justifice și o face recurgând la noțiuni capabile să treacă drept universale, adică valabile pentru toți”¹⁴.

Mijlocul prin care se realizează această justificare, care maschează de fapt dorința de dominație este, în viziunea lui Paul Ricoeur, *retorica*. Acest mijloc era cunoscut încă din antichitate. Platon, spre exemplu, considera că nu există tiranie fără sprijinul unui sofist. Deci retorica devine ideologie atunci când este pusă în slujba procesului de legitimare a autorității. Din această perspectivă, ideologia, înainte de a fi un act de disimulare, este un instrument de funcționare, evident plin de capcane, dar indispensabil pentru echilibrul social.

Deci orice sistem de „control” social se sprijină pe o activitate *ideologică* pentru a-i legitima autoritatea. „Acolo unde există putere, există o revendicare de legitimitate și în această revendicare se află, în opinia lui Ricoeur, cea de a doua fisură a ideologiei marxiste, legată nu de ideea de disimulare, ci de cea de *legitimare*”.

2. Ideologia ca legitimare a autorității

Acesta este un fenomen pe care nu-l putem evita deoarece orice sistem de autoritate depășește ceea ce pot oferi membrii săi în termeni de credință. „Nu cunoaștem decât sisteme de autoritate care derivă din

¹¹ *Ibidem*, p. 276.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 277.

¹⁴ *Ibidem*, p. 278.

sisteme de autoritate anterioare, dar nu asistăm niciodată la nașterea fenomenului de autoritate”¹⁵. De aici rezultă și funcția de integrare socială a ideologiei și în aceasta constă a treia fisură în înțelegerea marxistă a ideologiei.

3. *Ideologia ca funcție a integrării sociale*

Pentru a exemplifica această funcție a ideologiei, Paul Ricoeur vorbește de ceremoniile comemorative prin care o comunitate își reactualizează evenimentele fondatoare ale propriei sale identități. Pentru a realiza acest lucru, orice comunitate are un limbaj și o structură simbolică a memoriei sale sociale. În acest caz, ideologia are funcția de a trezi și menține convingerea că evenimentele întemeietoare sunt constitutive memoriei sociale și, prin ea, identității comunității. Rezultă de aici că actul întemeietor „nu poate fi re trăit și reactualizat decât prin intermediul unor interpretări care ulterior îl remodelează neconținut, și evenimentul fondator însuși se prezintă *ideologic* conștiinței comunității”¹⁶.

Paul Ricoeur consideră că fenomenul ideologic nu este posibil decât prin înțelegerea corectă a tuturor celor trei aspecte enumerate mai sus. Primul aspect – *disimularea* – este necesar deoarece entuziasmul trezit de evenimentul întemeietor nu se poate menține în conștiința posterității. De aceea apare „convenția”, ritualizarea, schematizarea, care se interferează cu entuziasmul și spontanietatea afectivă a credinței și care are nevoie de *legitimare*, mai precis, de *legitimarea autorității* într-o comunitate. Legitimarea autorității permite, apoi, comunității să se prezinte ca un „macro-individ” pe scena istoriei. În momentul în care autoritatea, legitimată prin ideologie, nu mai păstrează nimic din entuziasmul momentului întemeietor, transformă comemorarea acestui moment într-o simplă ritualizare, schematizare și argumentație stereotipă. În această transformare se află, implicit, o tentație pentru reprezentanții autorității legitime. Ei nu-și mai asumă autoritatea ca slujire a comunității, ci ca instrument de putere și dominație a ei. Tentația aceasta a devenit realitate mai ales în sistemele totalitare în care funcția de manipulare și control ideologic a devenit prioritară. Paul Ricoeur consideră că, totuși, această degenerare ideologică n-ar trebui să conducă la negarea rolului pozitiv al ideologiei deoarece „totdeauna un grup își

¹⁵ *Ibidem*, p. 279.

¹⁶ *Ibidem*, p. 280.

reprezintă propria sa existență prin intermediul unei idei, al unei imagini de sine idealizate, care-i consolidează identitatea”¹⁷.

Dacă analizăm acum discursul ideologic din perspectiva propusă de Paul Ricoeur, putem constata că și în cadrul Teologiei găsim, mai mult sau mai puțin, toate aspectele fenomenului ideologic. Există, deci, o dimensiune ideo-logică a discursului teologic, însă, din punctul nostru de vedere, Teologia nu este Ideologie, iar discursul său nu este ideologie în sensul actual al acestui termen.

În primul rând, Teologia nu este ideologie deoarece nu este o expresie a „imaginarului social sau cultural”, ci este conștiința reflexivă a Bisericii în lucrarea ei de păstrare, actualizare și transmitere a Revelației lui Dumnezeu în lume, manifestată deplin în jertfa de pe cruce a Mântuitorului Iisus Hristos. De aceea, funcția Teologiei nu este una „ideologică”, ci una slujitoare. Teologia s-a născut în sânul Bisericii, adică al comunității creștine, și este călăuzită de credința și viața duhovnicească a tuturor generațiilor de creștini, care s-au străduit în timpul trecerii lor prin lume să-și sfințească viața nu în mod izolat și egoist, ci în comuniune cu întreaga Biserică și, prin ea, cu Mântuitorul Iisus Hristos, Întemeietorul Bisericii.

În al doilea rând, Teologia nu este ideologie pentru că nu este un act de disimulare și determinare a vieții reale sau a „praxis-ului” așa cum o definea Marx. Conceptul de „praxis” există, evident, în Teologie. Însă el are o altă conotație. „Praxis-ul” sau etapa practică a Teologiei are ca scop eliberarea omului de patimile egoiste și egocentriste pentru a deveni un martor fidel al iubirii și dreptății lui Dumnezeu față de lume. Acest aspect l-a subliniat Sfântul Atanasie cel Mare în lucrarea sa *Despre întruparea Cuvântului*. Așa cum un om care vrea să vadă lumina soarelui, se afirmă în această lucrare, trebuie să-și purifice ochiul pentru ca acesta să devină lumină, la fel și „cel care vrea să înțeleagă gândirea «teologilor» trebuie să-și purifice modul său de a trăi pentru ca, unit cu ei prin conduita vieții, să poată înțelege și ceea ce Dumnezeu le-a descoperit”¹⁸.

Observăm din acest citat că Sfântul Atanasie cel Mare considera că Teologia implică atât un efort practic, moral și spiritual, cât și un efort intelectual. Ideea aceasta o regăsim și la Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul care a subliniat, ca și Sfântul Atanasie, importanța unui demers

¹⁷ *Ibidem*, p. 281.

¹⁸ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „De incarnatione Verbi”, 10, 1-2, în *Sources chrétiennes*, 199, p. 298.

reflexiv în Teologie, dar a accentuat și exigențele practice pe care trebuie să le respecte teologul pentru a-și îndeplini vocația sa: „Nu aparține oricui, scria el, să filosofeze despre Dumnezeu (...) iar cel care filosofează (adică teologhisește) nu poate să facă acest lucru pretutindeni, nici înaintea tuturor, ci în anumite împrejurări, înaintea anumitor persoane și cu o anumită măsură (...); el trebuie să consacre în mod real mult timp pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu și atunci când are ocazia favorabilă să exprime cu bună credință adevărata Teologie. Înaintea cui? Înaintea celor care tratează cu seriozitate această problemă și nu înaintea celor pentru care Teologia este o vorbărie plăcută”¹⁹.

Deci Teologia nu este o reflectare a „praxis”-ului în imaginația teologilor, ci un efort de sistematizare și conceptualizare a vieții creștine întemeiată pe comuniunea cu Hristos, Logosul lui Dumnezeu întrupat. Fără acest efort, identitatea vieții creștine nu poate fi păstrată și transmisă fidel de la o generație la alta. Fără un efort uman de conceptualizare și sistematizare, Teologia sau, mai precis, teologiile nu pot evita tentațiile ideologice și, ca atare, discursul teologic poate deveni, la un moment dat, un discurs ideologic. Acest aspect îl vom analiza succint în cele ce urmează.

IV. Când Teologia devine ideologie?

Teologia devine ideologie când funcția sa slujitoare nu este asumată ca proces de „legitimare” a Adevărului, ci ca legitimare a „autorității” unei instituții și a structurilor sale de „putere”. Revelația iudeo-creștină, păstrată în Sfânta Scriptură și transmisă în Biserică, ne arată că autoritatea în Biserică este participativă și se manifestă ca iubire și slujire a comunității de credință. În fața unei puteri exterioare, juridice și constrângătoare, spre exemplu, puterea imperială romană, autoritatea iubirii Mântuitorului Iisus Hristos nu avea nici o „putere”. Totuși această autoritate atrăgea mari mulțimi de oameni, lucru ce a trezit suspiciunea, invidia și ura puterii imperiale. Timp de trei sute de ani autoritatea „lipsită” de putere a iubirii creștine s-a manifestat în comunități diverse din punct de vedere cultural și etnic, dar unite printr-un sentiment de fraternitate și solidaritate, instituind prin atitudinea lor premisele unei

¹⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, „Cuvântarea a I-a, 27, 3”, în *Sources chrétiennes*, 250, p. 276.

culturi creștine „fără frontiere”, care va constitui, în timp, sufletul civilizației europene.

După trei secole de persecuție, puterea discreționară a împăratului și-a recunoscut totuși propria-i relativitate și a permis comunităților creștine să-și manifeste în mod liber propria lor identitate. Însă, în mod paradoxal, prima tentație care a apărut în unele comunități creștine nu a fost consolidarea libertății lor spirituale și a vocației lor transfiguratoare prin comuniune cu Hristos, ci dorința lor de a dobândi „putere”. Această dorință a fost susținută și de anumite condiții istorice, dar și de unii teologi care, prin lucrările lor, pe tot parcursul Evului mediu, au deschis calea unei devieri a discursului teologic spre discursul ideologic. Spațiul acestui studiu nu ne permite să analizăm toate aspectele acestui proces. Teologii care s-au ocupat de el au ajuns la concluzia că teologia contemporană trebuie să-și regândească discursul său pentru ca ceea ce se numește astăzi „societatea civilă” să nu-l mai recepteze ca un discurs ideo-logic, autoritar și constrângător.

Cu toate acestea, tentațiile unor interpretări ideologice, în cadrul discursului teologic, există și se manifestă în mod deosebit în anumite curente teologice cum ar fi: teologia politică, teologia eliberării, teologia speranței, teologia neagră, teologia feministă etc. Hermeneutica acestor curente, de care ne-am ocupat tangențial într-o altă lucrare²⁰, este inspirată de hermeneutica științelor sociale, mai ales de sociologia critică²¹. Problema principală de la care pleacă demersul hermeneutic al acestor curente teologice este de ordin practic și nu teoretic. Toate încearcă să promoveze o interpretare critică a unor practici sociale care au condus, în timp, la foamete, sărăcie, nedreptate, șomaj, disperare, subdezvoltare etc.

Aceste practici sociale și structurile care le-au dat naștere au fost uneori justificate chiar cu argumente teologice. De aceea, în viziunea teologilor genitivului, așa cum se numesc curentele teologice amintite, este nevoie astăzi de o reflecție critică asupra praxis-ului politic, economic și social, plecând, desigur, de la Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos.

În lumina Evangheliei, lupta actuală a creștinilor și a necreștinilor pentru dreptate socială nu este o idee abstractă, ci o necesitate impusă de inegalitatea care există între țările bogate și țările sărace și subdezvoltate.

²⁰ Pr. Gheorghe POPA, *op.cit.*, pp. 206-238.

²¹ Klauspeter BLASER, *La Théologie au XX^e siècle, Histoire-Défis-Enjeux*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1995.

Mizeria economică a acestor țări este interpretată de unii teologi, mai ales latino-americani, din perspectiva „teoriei dependenței” elaborată de reprezentanții sociologiei critice. Conform acestei teorii, monoculturile impuse de economia mondială globalizantă au un efect negativ asupra economiilor locale. Masele mici de proprietari sunt expropriate progresiv și acest lucru permite unei minorități bogate să acumuleze o avere considerabilă însușindu-și plus-valoarea generată de munca săracilor. Această acumulare de bogăție pentru unii merge împreună cu sărăcirea altora și ea își găsește apoi expresia spațială în polarizarea „centru-periferie”. Centrul este caracterizat printr-o concentrare a funcțiilor de control, de decizie și de gestiune la nivel economic, dar și prin instituirea și difuzarea codurilor sociale, a sistemelor simbolice și a stilurilor de viață la nivel cultural. Periferia, în schimb, este cea care asigură „mâna de lucru”, dar adesea puțin calificată. Din această cauză, autonomia și puterea ei de decizie este redusă la minim. Periferia este „obligată astfel să accepte valorile impuse de centru”²².

Deci acest model „centru-periferie” creează o dependență structurală, dar și ideologică, și poate da naștere nu doar la inegalitate socială, ci și la alte forme de opresiune. De aceea, teologia contemporană, consideră reprezentanții teologilor genitivului, trebuie să se angajeze în această „luptă” de eliberare față de orice formă de opresiune, iar angajamentul ei trebuie să fie, în primul rând, de ordin practic: lupta pentru „eliberare”, consideră ei, înainte de a fi secularizată de filosofie, științele sociale și mișcările de eliberare, este prezentă în limbajul biblic și limbajul credinței. Ea trebuie și astăzi interpretată de teologi ca „luptă” pentru eliberarea de păcat și de toate consecințele sale la nivel structural: social, politic, cultural și economic.

* *
*

Din scurta analiză pe care am făcut-o demersului hermeneutic al teologilor genitivului se poate observa clar o „schimbare de paradigmă” în cadrul discursului teologic contemporan, care poate aduce un suflu nou în activitatea pastorală și misionară a Bisericii. Cu toate acestea, această „schimbare de paradigmă” nu este scutită de tentația ideologizării discursului teologic, mai ales când acesta se folosește, fără discernământ, de instrumentarul conceptual al științelor sociale.

²² *Ibidem*, p. 226.

Accentul pus pe „eliberarea” omului de orice formă de opresiune exterioară și așezarea pe un plan secund a „mântuirii” sale din robia păcatului poate să conducă, în timp, la diminuarea structurilor care lezează libertatea și demnitatea omului. Însă, atitudinea opresivă față de „Altul” ar putea apărea din nou chiar în conștiința celor „eliberați”. Mai mult, mântuirea însăși a omului riscă să nu mai fie înțeleasă ca rod al comuniunii cu Hristos prin Duhul Sfânt în Biserica întemeiată prin jertfa Sa, ci mediatizată prin lupta politică, revoluția socială sau o distribuire echitabilă a puterii.

Deci problema teologică principală care se pune astăzi în contextul acestei „schimbări de paradigmă” hermeneutică este: în ce măsură o teologie a istoriei (orice formă ar îmbrăca ea) nu amestecă într-un mod inadmisibil conceptele clasice ale Teologiei creștine – cum ar fi conceptul de mântuire – cu concepte preluate din domeniul teoriilor și practicilor sociale; în ce măsură poate să evite ea confuzia dintre istoria mântuirii, care poartă pecetea crucii, adică a răstignirii egoismului și egocentrismului uman, personal sau colectiv, și istoria politică, economică și socială a lumii, invitată la transfigurare prin evenimentele istoriei mântuirii.

Evident că cele două „istorii” nu sunt două realități paralele. Am putea spune că, de fapt, există o singură „istorie” a Omului care se desfășoară în funcție de modul în care acesta înțelege și interpretează vocația sa în lume: împreună cu Dumnezeu sau fără Dumnezeu. Așa cum ne arată experiența istorică, această înțelegere și interpretare este întotdeauna relativă, ambiguă și plină de tentații ideologice, adică de „distorsiuni și disimulări prin care ne ascundem nouă înșine poziția noastră de clasă, modul nostru de apartenență la diferitele comunități la care participăm” și prin care „ne protejăm statutul social, cu toate privilegiile și nedreptățile pe care le comportă”²³.

În concluzie, putem spune că Teologia nu este o ideologie în sensul actual al acestui concept, însă limita precisă dintre ele este greu de trasat deoarece ea nu se află „în afara”, ci în intimitatea conștiinței fiecărui teolog. Ea se poate intui prin „faptele” concrete ale acestuia, însă, cu siguranță, ea va deveni transparentă deplin la judecata finală a Istoriei.

²³ Paul RICOEUR, *op.cit.*, p. 275.

Summary: Theology and Ideology. The Temptation of Ideological Interpretation within Theological Discourse

In the contemporary academe, but also in civil society at large theological discourse is generally perceived in an incorrect manner and considered an ideological upper-structure. In order to overcome this erroneous perception, some theologians have engaged in a hermeneutic enterprise inspired by certain theories of social praxis, especially by critical sociology. This change of paradigm within theological hermeneutics can be noticed in some theological trends called “theologies of the genitive”, such as: political theology, theology of liberation, black theology, feminist theology etc.

The author of this study critically analyses this “change of paradigm”, highlighting the distinction between Theology and Ideology, between theological discourse and ideological discourse. He warns us that Theology can change into Ideology at some point, thereby losing its identity and vocation. Still, the author admits that the border-line between Theology and Ideology is not always clear enough, because it passes through the consciousness of the theologian, who sometimes can perfectly mask his ideological intentions.

E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. conf. dr. Constantin RUS

**TEORIA PERPETUĂRII EFECTELOR HIROTONIEI:
REVENIREA CLERICILOR HIROTONIȚI LA STAREA DE
LAICI**

Pentru a formula corect tema indicată în titlul prezentului studiu, trebuie să încercăm să elaborăm o investigație critică asupra acestui subiect deoarece materialele neprelucrate scoase din Istoria bisericească nu asigură un răspuns de netăgăduit. Mai mult, trebuie să avem în vedere că această problemă nu a mai fost ridicată niciodată în Răsărit înainte de a fi fost expusă influenței apusene din secolul al XVI-lea înainte¹. Unii teologi romano-catolici cred că ortodocșii sunt inconsecvenți deoarece în Biserica Răsăriteană putem găsi multe cazuri de restaurare a clericilor depuși. După teologii romano-catolici, o asemenea acțiune implică în mod necesar credința în existența unui caracter indelebil², dar, după cum vom vedea, pentru canoniștii și teologii ortodocși, această deducție pare să fie foarte problematică.

Înainte de secolul al XIII-lea, conceptul caracterului indelebil al treptelor sacramentale a devenit o învățătură comună printre teologii creștinătății apusene. Acest punct de vedere stă într-o contradicție ascuțită cu acela din Evul Mediu și chiar cu ezitarea lui Petru Lombardul și Grațian din secolul al XII-lea³. În timpul antichității creștine nu se poate descoperi nici o urmă a acestei învățături⁴ cu excepția aceleia a Fericitului Augustin care recurge la acest argument în polemica sa împotriva donatiștilor; dar

¹ J. M. GARRIGUES, M. J. LE GUILLOU și A. RIOU au încercat să demonstreze că ideea caracterului indelebil este exprimată printre alte texte în lucrările unor Sfinți Părinți. Totuși, această încercare nu este convingătoare în special cu privire la înțelesul termenului „sphragis” care în literatura liturgică-canonice exprimă adesea ideea de „caracter”: „Le caractere sacerdotal dans la tradition de Peres grecs”, în *Nouvelle Revue Theologique*, 93, 1971, p. 801-820.

² M. JUGIE, *Theologia ... Orientalium*, tom. I, 2, Paris, 1930, p. 430-434.

³ P. POURRAT, *La theologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 212-222.

⁴ Despre acest punct de vedere, vezi: C. VOGEL, *Ordinations*, 1-167 și 149-181. A se vedea și W. RORDORF, *Liturgie, foi et vie des premiers chretiens*, Paris, 1986, p. 126-128.

episcopul din Hippo nu elaborează sistematic acest punct de vedere, deoarece el își concentrează atenția asupra botezului⁵.

Când ideea că hirotoniile valide produc un caracter indelebil a devenit o învățătură fermă în teologia scolastică, următorul pas a fost previzibil, adică promovarea unei învățături la rangul de învățătură oficială, de dogmă. Acest lucru a fost îndeplinit de Sinodul de la Florența din noiembrie 1434. Decretul de unire stipulează următoarele: „*Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile*”⁶. Este bine cunoscut faptul că Luther și alți reformatori au adoptat o poziție fermă împotriva conceptului naturii sfînșitoare a preoției Bisericii. Punctele lor de vedere includ desigur o respingere a noțiunii de caracter indelebil, iar Conciliul Tridentin a reafirmat învățătura despre un caracter indelebil „*qui nec deleri nec auferri potest*”⁷. Când punctele de vedere protestante au fost cunoscute în Răsărit, ortodocșii au reacționat și și-au exprimat punctul lor de vedere în special în legătură cu ecleziologia și teologia sacramentală. Teologii au folosit în mod abundent materialele scoase din scrierile apusene ale Contra-reformei protestante.

Cel mai important document simbolic este *Mărturisirea de credință ortodoxă* alcătuită de Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1633-1646), și aprobată oficial de patru patriarhi răsăriteni în anul 1643⁸. Acest document, care este influențat în mod semnificativ de teologia tridentină romano-catolică, se ocupă, între altele, de treptele sacramentale; cu toate acestea, autorul nu menționează de caracterul indelebil.

Pentru a înlătura perceperea unui punct de vedere asemănător între Ortodoxie și Protestantism, Dositei, Patriarhul Ierusalimului, a publicat o *Mărturisire de credință* în anul 1672. Și acest document scoate în evidență o mare influență latină⁹ și găsim o relatare despre caracterul indelebil (*charaktera anexaleipton*) realizat prin hirotonie¹⁰.

⁵ Vezi, de exemplu, „Contra epistulam Parmeniani”, II, 13, 30, în *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 28, Paris, 1963, p. 346-350.

⁶ DENZINGER – SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum*, p. 1313.

⁷ *Ibidem*, p.1767.

⁸ Despre acest document vezi părerea lui G. FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, part one, Belmont, Ma., 1979, p. 74-78. Pentru textul mărturisirii, a se vedea: John N. KARMIRIS, *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes Orthodoxon Katholikes Ekklesias*, vol. II, Athens, 1953, p. 593-686.

⁹ John KARMIRIS, *op.cit.*, p. 746-773.

¹⁰ *Ibidem*, p. 760.

Este demn de atenție faptul că în traducerea rusească, publicată în anul 1838, această frază a fost omisă. Oricum ar fi, de acum înainte părerea despre caracterul indelebil al preoției a avut susținători în Biserica Ortodoxă, în special în cea de limbă greacă¹¹.

Să încercăm să găsim ce factor inițial conduce la credința despre caracterul indelebil al hirotoniei. Indubitabil el derivă dintr-un fapt atestat de la începutul creștinismului și ulterior confirmat de dreptul scris, care interzicea repetarea unei hirotonii conferite legal. Mai mult, această dispoziție a fost legată adesea de cazul botezului, despre al cărui caracter indelebil se afirmă în tradiția patristică¹². De fapt, nici unul dintre Părinții Bisericii, cu excepția Fericitului Augustin, nu deduc din nerepetarea botezului că interzicerea rehirotoniei ar trebui scoasă din imprimarea unei peceti asupra celor hirotoniți. Pe bună dreptate a observat S. L. Greeslade „poate că el (Fericitul Augustin, n.n.) nu a reflectat suficient dacă vreo distincție între o taină sau alta a rămas posibilă sau necesară”¹³. Într-adevăr canonul 48 al Sinodului de la Cartagina, referindu-se la o hotărâre luată de către un sinod plenar ținut în Capua, interzice cu totul botezări din nou, hirotoniri din nou și transferări de episcopi¹⁴. Canonul 68 apostolic stipulează: „Dacă un episcop, sau preot, sau diacon va primi a doua hirotonie de la altcineva, să se caterisească și el și cel ce l-a hirotonit, afară de cazul că ar dovedi că are hirotonia (întâia) de la eretici. Căci cei ce sunt botezați sau hirotoniți de unii ca aceștia nu este cu putință să fie nici credincioși, nici clerici”¹⁵. Autorul acestui canon nu ne spune de ce o persoană ar dori să primească o altă hirotonie. În comentariul său la acest canon, Zonaras prezintă două ipoteze: fie că acest cleric nădăjduiește să primească mai mult har prin a doua hirotonie,

¹¹ P. PANAGIOTAKOS, *The Priesthood and its nomocanonical consequences*, Athens, 1951.

¹² Vezi, de exemplu, Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, XVI, „sphragis hagia akatalyptos” (P. G., 33, 360 A); XVII: „sphragida ... anexaleipton” (P. G., 33, 365 A). A se vedea și Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, traducere din greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 15, 17.

¹³ S. L. GREESLADE, *Schism in the Early Church*, London, 1953, p. 175.

¹⁴ „Ut non liccat fieri rebaptizationes, reordinationes, ut translationes episcoporum”, în *Concilia Africae, Corpus Christianorum*, S. L., CCIX, p. 187.

¹⁵ Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Kovinci și Dr. Nicolae Popovici, vol. I, part. 1, Arad, 1930, p. 287. A se vedea și Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1990, p. 40.

fie, părăsind preoția, el dorește din nou să îndeplinească funcțiile sacre și deci să fie hirotonit din nou. Balsamon înclină spre această ipoteză din urmă și adaugă în comentariul său la acest canon că oricum s-ar întâmpla ca cineva să fie de două ori hirotonit pentru unul și același grad ierarhic, să se caterisească, și el, și episcopul care l-a hirotonit din nou¹⁶. În orice caz, acești canoniști nu permit existența unui caracter indelebil. Comentând acest canon, Sfântul Nicodim Aghioritul (†1809) respinge ideea caracterului indelebil al preoției, deși recunoaște că foarte mulți teologi greci din timpul său împărtășesc păreri opuse¹⁷.

De asemenea, merită să notăm că episcopul Nicodim Milaș, în comentariul său la același canon, nu se referă la caracterul indelebil al preoției¹⁸. Totuși trebuie să evităm cu grijă să tragem o concluzie eronată din faptul că, în Tradiția răsăriteană, nu apare conceptul despre caracterul indelebil al preoției. Acest lucru nu implică o înțelegere protestantă a preoției ca pur și simplu un oficiu printre poporul lui Dumnezeu. Un asemenea punct de vedere deformat este inconsecvent cu evidența prevăzută de literatura liturgică, ce face întotdeauna distincție între un cleric și un laic (παντος του κληρου και του λαου). Accederea la treptele ierarhice superioare necesită o separare, o consacrare, iar această lucrare este inițiată de Dumnezeu însuși. Această realitate este înfățișată cu tărie în cuvintele folosite pentru promovarea la una din treptele ierarhice sacramentale: „Dumnezeiescul har, cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, rânduiește (προχειρισεθαι) pe cucernicul (ipodiaton, diacon, preot N... în diacon, preot, episcop)...” Mai mult, această consacrare preoțească presupune să aibă în mod normal un efect de durată. După rânduiala hirotoniei întru preot, episcopul dă Trupul Domnului noului preot, zicând: „Primește acest Odor (την παρακαταθηκην αυτην) și-L păstrează pe El până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos când are să-L ceară de la tine”¹⁹. Cu toate acestea, acest dar (η της ιερατειας χαρις) poate să fie

¹⁶ G. RALLI și M. POTLI, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. II, Atena, 1860, p. 87-88 (în continuare: *Sintagma Ateniană*).

¹⁷ D. CUMMINGS, *The Rudder*, Ed. The Orthodox Christian Educational Society, Chicago, 1957, p. 119-120.

¹⁸ Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 1, p. 287-289.

¹⁹ *Arhieraticon*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 79, 82. A se vedea și GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venice, 1730, p. 243.

pierdut ca urmare a unui păcat grav. Acest punct de vedere al Tradiției ortodoxe este exprimat ambiguu de către literatura canonică. De exemplu, această idee se fundamentează pe cuvintele canonului 31 al Sfântului Vasile cel Mare și este articulat clar în canonul 27 al aceluiași Sfânt Părinte, care, referindu-se la depunerea unui preot, spune: „să aibă parte de împreună ședere cu preoții, dar de celelalte lucruri să se rețină; căci destulă este unuia ca acestuia iertarea. Iar cel ce este dator a purta grijă de rănilile sale e nepotrivit a binecuvânta pe altul (*anakoluthon*); căci binecuvântarea este împărtășire de sfințenie; iar cel ce nu are aceasta, din cauza greșelii neștiinței, cum o va da altuia?” Nu putem să afirmăm că aceste cuvinte reprezintă o părere personală a Sfântului Vasile deoarece ele sunt reproduse în canonul 26 al Sinodului IV ecumenic.

Din această cauză trebuie să investigăm natura caterisirii și să examinăm efectele sale. Depunerea sau caterisirea poate să fie definită ca un act de privare al cuiva în mod permanent de treapta sa, de a-l pedepsi pentru unele păcate grele. Această definiție se aplică la toate felurile de depunere. Următoarele caracteristici simbolizează în mod exclusiv depunerea: Depunerea are totdeauna caracterul unei pedepse (*poena vindicativa*) și este impusă numai de către o instanță de judecată bisericească competentă. Prin urmare, un cleric nu poate să se hotărască din propria sa inițiativă să se întoarcă la starea de laic. Cel mult, el poate cere să fie deprivat de funcțiile sale dacă el face cunoscut existența vreunui păcat pe care l-a comis și care, fără îndoială, constituie un impediment pentru exercitarea slujirii preoțești²⁰. Cererea de demisie din preoție pentru a obține un avantaj contravine principiului legal și moral exprimat de dictonul: *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest*. Deoarece Dreptul canonic înfățișează exercitarea funcțiilor sacramentale ca pe o îndatorire pentru toată viața, nu se ia în considerare renunțarea unilaterală și voluntară la preoție. Acest punct de vedere este stipulat foarte clar în canonul 3 al Sfântului Chiril al Alexandriei, care hotărăște următoarele: „...nu este în conformitate cu legiuirile bisericești ca unii dintre preoți să dea scrisori de demisie. Că de sunt vrednici de a sluji, să rămână în această slujbă, iar dacă nu sunt vrednici, să nu iasă prin demisie, ci mai vârtos osândiți fiind pentru fapte, în privința cărora cineva i-ar fi acuzat că sunt împotriva a toată rânduiala”²¹. Comentând

²⁰ Vezi: C. VOGEL, *op.cit.*, p. 82-86.

²¹ Canonul este un fragment dintr-o scrisoare adresată în anul 443 lui Domnus al II-lea al Antiohiei. Textul critic, în V. N. BENESEVIC, *Syntagma XIV titularum*, vol. I, St.

acest canon, Balsamon a remarcat că demisia dintr-o poziție clericală este contrară „cu acrivia și Tradiția Bisericii“ (ακριβειαν και ακολουθιαν εκκλησιαστικην). Cu puțin timp înainte, Sinodul III ecumenic de la Efes din 431, prezidat de Sfântul Chiril al Alexandriei, blamase pe Eustatie, un om în vârstă, care din frică a demisionat din poziția sa episcopală²². Totuși, găsindu-i circumstanțe atenuante, Sinodul a cerut sinodului local de la Pamfilia să-l ierte și să-l restabilească pe bătrânul episcop în demnitatea sa episcopală și chiar în mod discret a sugerat că pe viitor va primi un loc vacant. Zonaras, care în mod constant este unul dintre susținătorii principiului acriviei, caută să minimalizeze importanța acestei hotărâri²³. Balsamon însuși subliniază că acesta este un act de iconomie și adaugă că o măsură luată prin iconomie nu se poate invoca drept exemplu și considera drept normă pentru viitor²⁴. În orice caz, nici Dreptul canonic scris, nici obiceiul tradițional al Bisericii nu permit clericilor hirotoniți să se întoarcă la starea de laici la cerere, altfel spus din propria lor inițiativă. Acest punct de vedere este înfățișat cu tărie de către episcopul Nicodim Milaș în comentariul său la canonul 9 al Sinodului III ecumenic²⁵. Totuși, la drept vorbind, actualmente Biserica Ortodoxă a adoptat, de obicei, o atitudine nehotărâtă referitoare la această problemă sub influența diferiților factori. Desigur, acest fenomen trebuie considerat într-un cadru mai larg. El afectează în mod special catolicismul cu toată învățătura sa despre caracterul indelebil al preoției²⁶. O cercetare a motivelor sociologice sprijinite pe această tendință ar fi în afara scopului studiului nostru. Este suficient să menționăm, printre altele, o împotrivire de a lua o hotărâre pe viață. Oricum ar fi, autoritățile competente ale Bisericii trebuie să se ocupe de cererile frecvente de reîntoarcere la starea laică, ceea ce în limbajul curent înseamnă laicizare.

În Dreptul penal al Bisericii Ortodoxe, destituirea de puterile preoției atrage după sine diferite consecințe statutare care rezultă din

Petersburg, 1906, p. 564-567; *loc. cit.*, p. 567. Împărțirea în trei canoane s-a făcut mai târziu. Vezi: Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 394.

²² Ed. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I, 1, 7, p. 123-124.

²³ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 208-213.

²⁴ *Ibidem*, p. 213-215, în special p. 214.

²⁵ Autorul prezintă această problemă de mai multe ori. Vezi: Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. 2, p.166-184.

²⁶ M. SOUCKAR, „Return to Ministry of Dispensed Priest”, în *The Jurist*, 54 (1994), p. 605-616. Acest autor vorbește despre „un exod în masă” în perioada de după Conciliul II Vatican.

gravitatea infrațiunii săvârșite. În general vorbind, putem distinge trei feluri de destituire. Prima categorie constituie cea mai blândă formă de depunere, deoarece efectele sale sunt limitate strict la oprirea de a săvârși funcțiile cerute de puterile preoției. Acest fel de depunere redusă este practic echivalentă cu o suspendare pe viață și aplicată în cazurile unor greșeli intenționate sau a unor delikte comise în circumstanțe agravante. În astfel de cazuri, clericului depus i se permite să stea în Sfântul Altar cu ceilalți clerici. Această pedeapsă este menționată în următoarele canoane: canonul 1 Ancira; can. 9, 10 Neocezareea; can. 3, 26 Trulan; can. 27 Sfântul Vasile cel Mare. Cu privire la preoți, diaconi și ipodiaconi, care încheie o căsătorie după hirotonie, Novela 79 a împăratului Leon al VI-lea (886-912) statutează: „O pedeapsă suficientă va fi numai excluderea din treapta (υποχωρησει της ταξεως) în care a fost înainte de căsătorie, dar ei nu vor fi condamnați pentru a fi privați complet de aspectele clericale externe și pentru îndeplinirea funcțiilor care nu sunt pentru ei ilegale de a le săvârși (adică de îndatoririle sacramentale)”²⁷. Această lege imperială, acceptată și de Biserică, a fost introdusă în *Sintagma* lui Matei Vlastares din anul 1335²⁸. Acest autor adaugă însă o specificare, și anume că legea se aplică probabil clericilor care după hirotonie încheie a doua căsătorie.

A doua categorie de depunere este aplicată cel mai des. Ea implică retragerea permanentă a dreptului de a îndeplini îndatoririle bisericesti și, mai mult, deprivarea de identitatea clericală marcată prin eliminarea de pe lista clerului. Aceia care sunt supuși acestei pedepse sunt, după cuvintele canonului 21 al Sinodului VI ecumenic, „aruncați înapoi în starea laicilor” (εν τω των λαικων απωθουμενοι τοπω)²⁹. Posibil îi putem pune într-o categorie aparte de caterisire definitivă. În mod normal, clericii care se fac vinovați de această pedeapsă nu sunt excomunicați, deoarece Biserica mișcată de compasiune aplică principiul exprimat în Sfânta Scriptură: „să nu urgisești de două ori pentru același lucru” (Naum 1, 9). Acest principiu este menționat în canonul 25 apostolic și în canoanele 3 și 51 ale Sfântului Vasile cel Mare. Totuși există unele excepții pentru delictele socotite foarte grele. De exemplu, canonul 30 apostolic prescrie o pedeapsă dublă „dacă un episcop, servindu-se de stăpânitori lumești, s-ar face prin ei stăpân peste o Biserică, să se caterisească și să se afurisească, de asemenea și toți

²⁷ P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Nouvelles de Leon VI le Sage*, Paris, 1944, p. 273-275.

²⁸ „Sintagma Alfabetică”, litera 3, cap. 4, în *Sintagma Ateniană*, vol. VI, p. 156.

²⁹ Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, part. 2, p. 376.

părtașii lui”. Canonul 51 apostolic prescrie o pedeapsă similară pentru clericii care au tendințe encratite.

După spiritul Bisericii, deprivarea de harul preoției se realizează prin greșeala însăși, iar actul canonic al depunerii constituie numai o recunoaștere oficială a acestei situații. O asemenea înțelegere se întemeiază pe hotărârile canoanelor 8 și 27 ale Sfântului Vasile cel Mare. Mai mult, această idee este mai explicită în canonul 21 al Sinodului VI ecumenic. Despre clericii depuși noi găsim următoarele cuvinte: „dacă însă de bună voie pornind spre întoarcere (pocăință) leapădă păcatul pentru care au căzut din har (της χαριτος εμπειτωκασι) și se fac pe ei cu desăvârșire străini de acela, atunci să se tundă în chipul clerului”³⁰. În mod evident, o astfel de abordare este de înțeles numai în cadrul punctului de vedere sacramental și harismatic al Dreptului canonic, care după Rudolf Sohn a prevalat în Biserică până în secolul al XII-lea³¹. În această perspectivă nu este loc pentru concepția unui caracter indelebil distinct al harul preoției. După cum am văzut mai sus, Fericitul Augustin a lansat această idee în încercarea sa de a respinge argumentele donatiștilor. Vorbind despre poziția luată de cercetătorii apuseni, Bernard Cooke observă: „Pentru cei mai mulți dintre teologii Evului Mediu învățătura despre un caracter conferit prin preoție este folosită ca o cheie pentru explicarea eficacității lucrărilor sacramentale săvârșite de către un preot nevrednic. Și în mod clar ea este rădăcina pentru efectul hirotoniei pe viață și a nerepetării hirotoniei”³². În tradiția Bisericii primare, păstrată în Dreptul scris al Bisericii Ortodoxe, *autenticitatea* unei hirotonii este determinată de legitimitatea ei, adică de respectarea normelor de bază ale canonicității³³. De exemplu, Părinții Sinodului II ecumenic de la Constantinopol din anul 381, prin canonul 4 au hotărât: „Despre Maxim Cincul și despre dezordinea făcută de el în Constantinopol hotărâm că: Maxim nici nu a fost făcut episcop, nici nu este și nici cei hirotoniți de el în orice treaptă din cler; și sunt nule toate câte s-au făcut de el și prin el” (ακυρωθεντων; *in irritum*)³⁴. Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325

³⁰ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 112.

³¹ Rudolf SOHN, *Kirchenrecht*, vol. I, Leipzig, 1892.

³² Bernard COOKE, *Ministry to Word and Sacraments*, Philadelphia, 1976, p. 580.

³³ Ch. J. N. BAILEY, „Validity and Authenticity: The Difference between western and orthodox views on orders”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8 (1964), p. 86-92.

³⁴ În jurisprudență „nulitate absolută” și „inexistență” sunt sinonime. Despre istoria lui Maxim, vezi: H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils of the undivided Church*, Grand Rapids, Michigan, 1977, p. 179-181.

prin canonul 6 stipulează următoarele: „...Este de obște evident că dacă cineva s-ar face episcop fără încuviințarea mitropolitului, marele sinod a hotărât că unul ca acesta nu trebuie să fie episcop”. În comentariile lor la acest canon, Zonaras, Balsamon și Aristen declară cu tărie că un asemenea om „nu este episcop”³⁵. Referindu-se la problema hirotoniei absolute, canonul 6 al Sinodului IV ecumenic stipulează următoarele: „Iar cei ce se hirotonesce fără destinație (απολελυμενος), Sfântul Sinod a hotărât ca acest fel de hirotonie să fie fără tărie și nici unde să nu poată lucra spre ocară celui ce a hirotonit”. Citând aceste texte, considerăm că sunt relevante pentru subiectul nostru deoarece ele ilustrează faptul că Dreptul canonic ortodox clasic nu face o distincție clară între ceea ce mai târziu s-a numit în teologia solastică *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*³⁶. În Apus, când s-a stabilit cu fermitate doctrina despre distincția clară între aceste două puteri, depunerea a fost privită ca o pierdere a puterii jurisdicționale, în timp ce puterea sacramentală a rămas neatinsă din cauza presupusului caracter sacramental al indelebilității. Astfel, în Biserica Romano-Catolică, ridicarea depunerii nu prezintă dificultăți teoretice. Scaunul Romei are dreptul să restaureze puterea jurisdicțională de care a fost lipsit clericul depus³⁷. Mai mult, se poate găsi această specificare în Codul de Drept Canonic al Bisericii Romano-Catolice, care stipulează: „Nu există nici o astfel de pedeapsă despre deprivarea de puterea sacramentală, ci numai interzicerea de a o exercita sau interzicerea unor lucrări ale ierarhiei”³⁸.

În Tradiția ortodoxă, cum a fost cazul în Apus până în secolul al XII-lea, nu găsim o distincție așa de clară între *puterea sacramentală* și *puterea jurisdicțională*. Aceasta înseamnă că aplicarea acestei distincții ar fi extrem de neadecvată cu privire la creștinătatea veche și deci la partea răsăriteană? Credem că această problemă cere un răspuns calificat: Desigur, pe de o parte, existența unei astfel de distincții nu este tratată în vechile documente canonice și deci nu există termeni care să explice aceste concepții. Pe de altă parte, practica Bisericii pare să reprezinte un

³⁵ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 129-131.

³⁶ Yves CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 148-149.

³⁷ *Code of Canon Law*, Collins William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983, can. 293, p. 50.

³⁸ *Ibidem*, canonul 1338, paragraful 2, p. 238. Vezi și A. BORRAS, *Les Sanctions dans l'Eglise*, Paris, 1990, p. 124-147.

punct de vedere controversat³⁹. Este suficient să prezentăm un singur exemplu. Respingând orice fel de distincție în această problemă ar face de neînțeles diferența dintre îndatorirea de supraveghere (*phrantis – sollicitudo*), atribuită mitropoliților, și autoritatea (*exusia – potestas*) exclusivă imediată a episcopilor locali⁴⁰. În epoca contemporană, unii canoniști ortodocși nu au ezitat să vorbească despre *hierarchia ordinis* și *hierarchia jurisdictionis*. Astfel este cazul episcopului Nicodim Milaș⁴¹. Oricum ar fi, în Răsărit teologii și canoniștii nu au tras în mod sistematic concluzii din această distincție, așa cum a fost cazul în creștinătatea apuseană începând cu secolul al XIII-lea. Mai mult, ideea unei peceti indelebile conferite prin hirotonie este acceptată fără reținere în Răsărit numai de acei teologi și canoniști expuși influenței latine. În această ordine de idei amintim, de pildă, punctul de vedere al profesorului Hristos Andrutsos care consideră această învățătură cel mult ca „o teologumenă” și, cu siguranță, nu ca o dogmă⁴². Susținătorii acestei teorii argumentează că acceptarea ei este o condiție necesară pentru a explica cum ar fi ridicate unele destituiri. De asemenea, putem găsi ortodocși, actualmente cei mai mulți ruși, care afirmă că o hotărâre de destituire pronunțată legal este ireversibilă; dar această poziție nu rezistă în fața unei cercetări minuțioase deoarece evidența istorică arată contrariul⁴³. Mai mult, ambele teorii sunt false pentru că ele se bazează pe premise distincte, cu alte cuvinte realitatea sau inexistența unui caracter indelebil. Această dilemă are o concluzie firească: poate un cleric destituit să săvârșească valid, deși ilegal, funcțiile preoțești?⁴⁴ După cum am văzut mai sus, asemenea ipoteze nu sunt susținute de nici o evidență istorică și nu se potrivesc cu punctul de vedere axiomatic care preva în creștinătatea primară despre unitatea Bisericii în cer și pe pământ. În Evul Mediu târziu, această credință este reafirmată insistent de către Biserica bizantină prin Simeon al Tesalonicului (†1429) care afirmă următoarele: „Nu există decât numai

³⁹ Peter L'HUILLIER, „Rapport entre pouvoir d'ordre et de jurisdiction dans la Tradition orientale”, în *Revue de Droit Canonique*, 23 (1973), p. 281-289.

⁴⁰ Canonul 9 Antiohia; cf. canonul 34 apostolic.

⁴¹ Dr. Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de D. Cornilescu și Vasile Radu. rev. de I. Mihălcescu, București, 1915, p. 194-202.

⁴² H. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 314-315.

⁴³ A se vedea, A. CATOIRE, „L'absolution de la kathairesis”, în *Echos d'Orient*, 17 (1914-1915), p. 111-119.

⁴⁴ P. PANAGIOTAKOS, *op. cit.*, p. 55-56, n. 11: Despre validitatea îndatoririlor preoțești săvârșite de clericii bulgari caterisiți după schisma din 1872.

o singură Biserică în cer și pe pământ (*mia Ekklesia ano te kai kato*)⁴⁵. Acest punct de vedere implică o înțelegere strictă a promisiunilor făcute de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos așa cum sunt descrise la Matei 16, 19 și 18, 18 despre puterea de a lega și dezlega.

De asemenea, am văzut că există diferite feluri de destituire în conformitate cu gravitatea greșelilor săvârșite și deci nu se poate egaliza în fiecare caz destituirea și întoarcerea la starea de laic. În cele din urmă, cuvintele canoanelor înfățișează uneori acest fapt; să amintim numai canoanele 15 și 62 apostolice și canonul 27 al Sinodului VI ecumenic. Cu privire la primul caz, ideea unei retrageri a preoției este autorizată. În Novela 79, împăratul Leon al VI-lea menționează o lege mai veche care prescrie că ipodiaconul, diaconul și preotul care se căsătoresc după hirotonie trebuie excluși din treaptă, dar nu complet din cler, deoarece „ceea ce s-a oferit odată lui Dumnezeu nu trebuie scos afară”⁴⁶. Această remarcă ne amintește de tipul cel mai îngăduitor de destituire și nu ar fi corect ca să fie aplicată la destituirea totală. Este important să amintim că legiuitorul nu folosește verbul *δυνασθαι* care înseamnă: *a putea să; a fi în stare să*, ci verbul *δειν* care înseamnă *trebuie*.

Dezbaterea referitoare la o posibilă restaurare dintr-o destituire este tratată adeseori greșit din cauza controverselor inutile despre existența sau inexistența unui caracter indelebil. Să încercăm să clarificăm această problemă. Trăsătura comună a fiecărui fel de destituire este, cel puțin în principiu, durată sa veșnică în contradicție cu *suspendarea* (*αργία*). Motivul pentru această permanență trebuie găsit în natura delictului săvârșit de inculpat. De obicei ea rezultă dintr-o greșeală care, săvârșită în mod neregulamentar, împiedică exercitarea funcțiilor sacramentale. În cazurile unor delict grave și cunoscute de către toți, restaurarea preoției celui vinovat ar putea produce un mare scandal în Biserică. Așa a fost cazul cu așa-numita „Schismă Mochiană”: preotul Iosif, care binecuvântase căsătoria lui Constantin al VI-lea în anul 797, a fost destituit, dar mai târziu, în anul 806, a fost restabilit⁴⁷. Este clar că disputa dintre patriarhul Nichifor și studiiți nu s-a sprijinit pe o chestiune teoretică, adică a ști dacă sau nu ridicarea acestei destituiri a fost posibilă. Studiiții au considerat această ridicare ca greșită din punct de vedere moral. Dar avem și alte cazuri când destituirea fusese pronunțată pentru delict care, pedepsite

⁴⁵ SIMEON AL TESALONICULUI, *De sacro templo*, 131, în P. G., 155, 340 A.

⁴⁶ Cf. supra nota 27.

⁴⁷ V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, nr. 368 și 377.

canonic prin această pedeapsă, nu sunt atât de grave. Prin urmare, restabilirea treptelor sacramentale se poate face prin aplicarea *iconomiei*, așa cum demonstrează datele istorice⁴⁸.

Cum putem înfățișa reactivarea puterilor sacramentale pentru un cleric destituit legal fără a presupune permanența unui caracter indelebil? În legătură cu această problemă, profesorul Hamilcar Alivizatos ne oferă o explicație concludentă: „Biserica este tezaurul și cea care împărtășește Sfintele Taine. Deci, prin actul destituirii, slujitorul penalizat încetează să mai posede această putere bisericească. Dacă mai târziu autoritățile competente ale Bisericii consideră potrivit să restabilească prin *iconomie* pe clericul depus, această acțiune presupune că acesta este împuternicit din nou de către Biserică să îndeplinească îndatoririle sfinte”⁴⁹.

Am văzut că, în afară de un singur caz, clericii nu trebuie să ceară să fie trecuți în rândul laicilor sau cel puțin să ceară ei din proprie inițiativă să se elibereze de îndatoririle lor. De fapt, o asemenea mișcare presupune o înțelegere profesională a preoției care ignoră complet sfințirea implicată în noțiunea de „cler”, care înseamnă „a fi ales” printr-o lucrare exclusivă a lui Dumnezeu⁵⁰. Prin urmare, renunțarea voluntară la preoție reprezintă o acțiune în dezacord cu acrivia canonică, și Biserica nu poate folosi o procedură uniformă care ar oferi o înfățișare decentă unei asemenea renunțări. În ce măsură poate Biserica restaura *iconomia*? Să fim siguri, există, în special astăzi, situații care cer această punere în aplicare a principiului *iconomiei*. Totuși nu trebuie să uităm că *iconomia* nu este un remediu, ci constituie numai o excepție care nu abrogă o normă canonică existentă. În legătură cu această problemă, canonistul Zonaras zice: „Nu considerăm ca o lege a Bisericii ceea ce se întâmplă adeseori”⁵¹. Coborârea la starea laică poate să fie o măsură de pocăință și de compasiune, dar nu trebuie privită ca un drept sau privilegiu; acest punct de vedere este foarte clar în diferitele texte ale sfintelor canoane⁵².

⁴⁸ *Ibidem*, nr. 1134, din anul 1177.

⁴⁹ H. ALIVIZATOS, *The iconomy according to the Orthodox Canon Law*, Athens, 1949, p. 79-81.

⁵⁰ Articolul „Clergy, Clerics” de A. BERNARDINO, în *Encyclopedia of the Early Church*, vol. I, New York, 1992, p. 181-183.

⁵¹ Comentariul la canonul 17 al Sinodului I-II de la Constantinopol, în *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 702.

⁵² A se vedea materialele citate de C. VOGEL, *op. cit.*, p. 64-79.

Summary: The Theory of the Perpetuity of the Effects of Ordination: the Return of Ordained Clerics to Lay Status

In order to address correctly the topic indicated in the title of the present study we must try to conduct a critical enquiry because raw materials drawn from Church History do not provide an incontrovertible answer. Moreover we should bear in mind that this issue was never raised in the East before its exposure to western influence from the sixteenth century onward. Some Roman Catholic theologians think that the Orthodox are inconsistent since in the Eastern Church we can find many occurrences of restoration of deposed clerics. According to those Roman Catholic theologians, such an action necessarily implies the belief in the existence of an indelible character but, as we will see, for the Orthodox canonists and theologians, this deduction appears to be highly problematic. At this point, we should investigate the nature of deposition and examine its effects and we will also see that there are different kinds of deposition according to the seriousness of the transgression and therefore it is not possible to simply merely equate in every case deposition and return to the lay state.

We will see that, except in one case, clerics must not ask to be laicized or even less to take themselves the initiative to rid themselves of their functions. In fact, such a move supposes a mere occupational understanding of the priesthood which completely ignores the consecration implied in the notion „of clergy”, i.e. „being set apart” for the exclusive service of God. Therefore, voluntary abandonment of the priestly Orders represents an action at variance with canonical exactness and the Church cannot use uniform procedure which would give an appearance of respectability to such a renunciation. To what extent can the Church resort to *oikonomia*? To be sure, especially nowadays, there are situations requiring its implementation. However we should not forget that *oikonomia* is not a panacea and constitutes only an exception which does not abolish the norm.

Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ

**SOFIA ȘI LOGOS SAU DESPRE DIALOGUL DINTRE CEI
DOI IISUS: HRISTOS ȘI BEN SIRAH**

Înțelepciunea și-a zidit sieși casă. Omul este casa de lut a înțelepciunii, dar numai atunci când adună în sine rațiunile sau înțelepciunile tuturor celor create pentru sine. Iată o perspectivă nouă în care trebuie să fie circumscris exegetic referatul antropogenezei. În această perspectivă omul este mărturisit ca având ca telos un orizont sofianic, părtășia la înțelepciunea divină, părtășie din care se naște faptic (ortho-praxic) asemănarea cu Dumnezeu. Nu ar fi de prisos să introducem aici discursul oracular profetic al lui Isaia despre darurile Duhului Sfânt, cel din capitoul 11, 2-3, și aceasta numai din dorința de a remarca faptul că un asemenea om este câmpul real de manifestare a Duhului Sfânt, ori Duhul Sfânt lucrează ca Hristos să ia chip înlăuntrul nostru sau ca noi să devenim chip al ecleziei Sale și astfel vom înțelege că telosul creației este unul eclesial, unul en-theotic. Iar dacă Sf. Maxim ne vorbește despre darul sensibil de a sesiza rațiunea divină a fiecărei făpturi, înseamnă că omul-eclisia vede și trăiește realitatea divină din fiecare și le face prin sine convergente spre eclesializarea lor veșnică. Acest discurs ne apropie de înțelegerea lui Hristos-Biserică și a omului-biserică, ambele realități personale trans-teoretice. Dar un asemenea corpus de trăiri naște verbal din om apropierea continuă de rostirea și rostuirea revelată. Iată în ce chip a iubit Domnul pe fiii Săi prin Ben Sirah.

După căderea în păcatul strămoșesc, omul caută armonie și binecuvântare, sesizează accentul dramatic al păcătuirii și-și înalță durerea înspre Creator în forme lirice stilizate, care prezintă potențialitatea armoniei existente în sine¹.

Revelația exprimată în chip poetic are o notă aparte de receptivitate. Tonul liric, mai mult decât cel epic, avea capacitatea de a cuprinde ființa umană în întregime într-un fior sacru, sfințitor, coborând har peste cel dăruit cu har. De aceea, vorbim în cazul revelației poetice de cel puțin

¹ Pr. Prof. Dr. Ioan CHIRILĂ, „Arhiepiscopul Bartolomeu, un om cuprins prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației”, în vol. *Logos*, închinat Arhiepiscopului Bartolomeu la împlinirea vârstei de 80 de ani, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p.120.

două trepte ale realizării actului cunoașterii: despre treapta răpirii în duh și despre treapta înțelegerii cu inima. Lirica biblică este o culme a rostirii cuvântului revelat în structurile liturghiei veșnice. Este matricea adunării noastre din risipire².

Mulți înțelepți ai lumii vechi ne-au lăsat pagini minunate dedicate înțelepciunii³, din care zilnic ne putem adăpa și noi. Vechea cultură elenă și a popoarelor orientale umplu de admirație și astăzi pe cititori, prin frumusețea și adâncimea învățaturii lor.

Producțiile literaturii ebraice, sacre, ocupă un loc aparte. Sfânta Scriptură reprezintă pentru noi, creștinii, o carte a înțelepciunii prin excelență, căci ea ne învață la tot pasul cum să ne purtăm în lume, pentru a fi de folos semenilor și pentru a ne desăvârși viața. Din cuprinsul ei desprindem că, într-adevăr, înțelepciunea are în vedere cu deosebire ținuta cu adevărat frumoasă și cu folos a oamenilor, privește relațiile armonioase și ziditoare dintre ei⁴.

Înțelesul actual al cuvântului *înțelepciune* în contextul Vechiului Testament și al Iudaismului timpuriu poate fi împărțit în trei aspecte ale gândirii, discursului și acțiunii.

Gândirea. Este un act al perceperii înțelepciunii, centrat pe dobândirea cunoștinței și pe înțelegerea vieții și a realității. Ea include observații psihologice; analize ale relațiilor umane; ale relațiilor sociale; realizează observații asupra condiției omului și a femeii, ca și creaturi evidente ale lui Dumnezeu, (de exemplu, în mortalitatea lor); cu privire la poziția altor națiuni față de poporul ales sau cu privire la rânduielile creației.

Discursul. Înțelepciunea este comunicată prin predare (propovăduire), prin povățuire și prin evaluarea comportamentului personal și al semenilor. De aceea, omul trebuie să fie orientat în sensul dobândirii înțelepciunii (Pild. 13:20; 19:20; 23:19; Iov 33:33; Întel. 6:10; Sir. 6:18; 39:1) și în sensul lucrării-întrupării ei în fapte concrete, iar aceasta este *acțiunea*.

² *Ibidem*, p. 121.

³ Pentru Platon, „sophia” formează obiectul filozofiei, iar ea trebuie identificată cu adevărata cunoaștere a Ideilor. Pentru Aristotel, „sophia” este suprema virtute intelectuală, deosebită de „phronesis” (plan gândit, mod de acțiune) sau înțelepciune practică, la stoici, „înțeleptul” devine idealul de virtute. A se vedea Francis E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 253.

⁴ D. STAMATOIU, „Sensul noțiunii de înțelepciune în cărțile didactice ale Vechiului Testament”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-9, 1977, p. 555.

Acțiunea. Înțelepciunea poate fi privită ca o acțiune cu centrul pe comportament, ca o consecință a percepției corecte, a purtării coresponzătoare în viața de fiecare zi și a existenței puterii de muncă. Povestirile sapiențiale adesea evidențiază stăpânirea limbii, capacitatea de a rămâne tăcut la timpul potrivit, autocontrolul în fiecare zi (stăpânirea mâinii, modestia contra mândriei, cumpătarea în băutură, cumpătarea sexuală), prudența în comportamentul zilnic (hărnicia contra leneviei, evitarea răului) și solidaritatea familială, ca acțiuni concrete de întrupare a sofiei.

Astfel, înțelepciunea a fost definită ca fiind „căutarea stăruitoare a căilor specifice prin care se realizează asigurarea bunăstării și punerea în aplicare, în existența zilnică, a descoperirii sophiei” (Crenshaw).

Un element remarcabil al tradiției iudaice sapiențiale este *personificarea înțelepciunii* (Pild. 8; Iov 28; Sir. 24; Înțel. 8-9), în special în cazul în care se vorbește de funcția sa de mediator al creației. Înțelepciunea este prima născută (Pild. 8:22-31); înțelepciunea a fost creată „din eternitate până la începuturi” (Sir. 24:9); înțelepciunea a fost prezentă când Dumnezeu a creat lumea (Pild. 8, 27-30; Înțel. 9, 9); Dumnezeu a întemeiat pământul prin înțelepciune (Pild. 3, 19; 8, 30); înțelepciunea este „implicată în cunoștința lui Dumnezeu și în lucrările Sale” (Înțel. 8, 4). Savanții obișnuiesc să considere această imagine a înțelepciunii ca un exemplu al substanței, ca atribuire a existenței materiale sau spirituale unui concept. Mai recent, s-a dovedit că această înțelepciune divină, câteodată numită „Înțelepciunea Dame”, nu trebuie înțeleasă ca o existență intermediară între Dumnezeu și creație, atâta vreme cât înțelepciunii nu-i este dat statutul unei entități independente. Înțelepciunea „de deasupra” este mai degrabă o clară personificare poetică exprimând apropierea, acțiunile și chemarea personală a lui Dumnezeu⁵ pe care o adresează creaturii.

Termenul de „hokmah” a existat la evrei și înainte de apariția cărților didactice, dar avea o accepțiune mult mai largă. Moise mărturisește că bărbații aleși să confecționeze veșminte preoțești pentru Aaron și fiii săi au fost „plini de duhul înțelepciunii și al priceperii” (Ieș. 28, 3)⁶. La fel citim și despre cei doi meșteri, Bețaleel și Oholiab, precum și alți meșteri care au lucrat la Cortul Sfânt, că au fost înzestrați cu darul

⁵ <http://www.geocities.com/jamesfrankmcgrath/DictPaul/intelepciune.htm>, *Dictionary of Paul and his Letters*, p. 967 – 973, Traducere de Bogușel Codruța.

⁶ Erau considerați ca niște harismatici; cel ce produce opere menite sfințeniei, e mult mai mult decât un simplu meșteșugar, nota infrpg. b, *Biblia BVA*, p. 108.

„înțelepciunii și al priceperii” (Ieș. 35, 30)⁷. În aceste cazuri termenul „hokmah” e echivalent cu „abilitate și dibăcie pentru artă”⁸. Ca „bărbat înțelept – iș hokmah”, adică drept și împlinitor al Legii, este caracterizat Solomon de către David pe patul de moarte (I Reg. 2, 9). Odată cu apariția cărților didactice, expresia „hokmah” revine tot mai des, și conținutul ei se conturează tot mai mult, încât în Proverbele lui Solomon, ea stă în centrul ideilor religios-morale, deschizând drumul unei noi literaturi de o importanță deosebită pentru dezvoltarea istorică a religiei revelate a Vechiului Testament și influențând viața din primul secol al cugetării creștine⁹.

Astfel, prin „hokmah” din Proverbele lui Solomon se face un pas înainte față de concepția despre „hokmah” din Cartea lui Iov. În Iov 28, 20.23-28, concepția despre „hokmah” este foarte vag subliniată. În afară de faptul că apare ca ceva deosebit de Dumnezeu, nu se precizează nimic în legătură cu originea, ființa și rolul ei, așa cum se face în Proverbe. Dar, pe de altă parte, și față de Proverbe, o precizare mai clară cu privire la „hokmah”, ca persoană individuală, preexistentă, născută din ființa divină, având un rol la crearea lumii, o vom găsi în Cartea lui Isus, fiul lui Sirah (cap. 1 și 24), și în Cartea Înțelepciunii lui Solomon (cap. 7)¹⁰.

Analizând modul în care este prezentată înțelepciunea în aceste scrieri, deși nu dăm aici o expunere exegetică, ci una ideatică, putem spune că în mediul iudaic s-a pregătit într-o mare măsură drumul spre Logosul Sf. Ap. Ioan, căci de la „hokmah” până la logos nu mai era decât un pas, întruparea¹¹.

Raportul dintre înțelepciunea umană și divină. Atât la greci, cât și la creștinii evului apostolic, existau două înțelepciuni: una omenească și una dumnezeiască. Origen citează un pasaj din Scrisoarea a VI-a a lui Platon, unde filozoful face deosebire între înțelepciunea propriu-zisă, divină, cunoașterea supremă a Ideilor – „această frumoasă înțelepciune”, cum îi spune el – și înțelepciunea omenească, cea care păzește pe oameni de cei răi și nedrepți, și care are puterea de a opri de la ce nu trebuie.

⁷ Teodor BURCUȘ, „Sensul înțelepciunii în cărțile didactice al Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 7-8, 1966, p. 435.

⁸ F. VIGOUROUX, „Sagesse”, în *Dictionnaire de la Bible*, V, col.1350.

⁹ Diac. Lect. Mircea CHIALDA, „Învățăături moral-sociale în Proverbele lui Solomon”, *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1955, p. 8.

¹⁰ Pr. Prof. Vasile MIHOC, „Înțelepciunea teoretică și practică în V.T.”, *Mitropolia Ardealului*, nr.1-3, 1980, p. 83.

¹¹ Diac. Lect. Mircea CHIALDA, *op.cit.*, p. 9.

Între acestea trebuie să se stabilească un echilibru: nici înțelepciunea adevărată să nu fie neglijată, nici cea omenească și necesară să preocupe mai mult decât trebuie. Pentru creștinii din epoca apostolică, sunt, de asemenea, două înțelepciuni: una dumnezeiască, revelată total în Hristos cel întrupat, și una omenească, numită „înțelepciunea lumii”, care e nebulie în fața lui Dumnezeu.

Chiar înainte de secolul IV, Origen declară că însușirea înțelepciunii divine e condiționată de însușirea înțelepciunii omenești. Înțelepciunea lui Dumnezeu, zice el, prin harul lui Dumnezeu, care o dăruiește, asistă pe cei ce se pregătesc să o primească și mai ales pe cei care cunoscând deosebirea dintre cele două înțelepciuni, zic în rugăciunile lor către Dumnezeu: „Oricât ar fi cineva de desăvârșit între fiii oamenilor, dacă îi va lipsi înțelepciunea cea de la Tine, drept nimic va fi socotit” (Întel. 9, 6). Înțelepciunea omenească e un exercițiu al sufletului, pe când cea divină e o culme¹².

Înțelepciunea divină e o hrană tare, pentru cei desăvârșiți. Ea e prima dintre harismele lui Dumnezeu. După ea vine cunoașterea și în al treilea rând credința, pentru cei simpli. Sf. Apostol Pavel zice: „Unuia i se dă, prin Duhul, cuvântul înțelepciunii, altuia cuvântul cunoașterii, după același Duh, altuia credința în același Duh” (I Cor. 12, 8-9). De aceea la înțelepciunea divină nu participă oricine, ci numai cei mai înaintați și mai deosebiți dintre toți creștinii. Cel ce nu s-a exercitat în înțelepciunea omenească nu poate ajunge la cea dumnezeiască¹³.

Înțelepciunea divină, precum am remarcat mai sus, vine în proximitatea noastră prin actul întrupării. Dincolo de narațiunea istorică lucanică, pe o culme de teologhisire de excepție se găsește exprimată teologia întrupării în prologul ioaneic. Spunem că avem în față o culme a teologhisirii, deoarece Evanghelistul nu se rezumă la a vorbi doar despre întruparea în istorie a Fiului lui Dumnezeu, ci despre amplul ciclu al întrupării tuturor prin Fiul în Duhul Sfânt.

Înțelepciune și Logos. S-a spus deja de multe ori în cadrul discursului teologic al modernității că Prologul este pentru Evanghelia după Ioan ceea ce este o uvertură pentru o bucată muzicală¹⁴. În cadrul

¹² ORIGEN, *Contra lui Celsus* VI,13, apud Pr. Prof. Ioan G. COMAN, „Originea și sensul înțelepciunii”, *Biserica Ortodoxă Română.*, nr. 1-3, 1946, pp. 41-42.

¹³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴ E. D. FREED, *Theological Prelude to the Prologue of John's Gospel*, *SJT* 32 (1979), p. 257-269.

acestui sunt anunțate toate temele principale ale Evangheliei. Logosul, lumină și viață, se întrupează pentru a revela lumii mântuirea și pentru a da credincioșilor putere să devină fii ai lui Dumnezeu. Prologul a fost comparat cu textele cărții Înțelepciunea lui Iisus Sirah, care în capitolul 24 aduce laudă Înțelepciunii¹⁵, aceasta identificându-se cu legea.

În ceea ce privește comentariile la textul Prologului, numărul acestora este foarte mare¹⁶, exegeții practicând două tipuri principale de abordare a textului. Unii dintre aceștia, mergând pe metoda istorico-critică, caută izvoarele textului, imnul primitiv¹⁷. Ceilalți, pornind de la textul pe care îl avem în Sfânta Scriptură, doresc, prin analiza structurală, să scoată în evidență structura unitară a imnului¹⁸.

Abundența reconstrucțiilor izvoarelor, precum și varietatea structurilor propuse riscă să discrediteze atât lectura diacronică, cât și pe cea

¹⁵ C. SPICQ, „Le Siracide et la structure littéraire du Prologue” în *Mélanges Lagrange*, Paris, 1940, p. 183-193.

¹⁶ A se vedea G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography 1966-1985. A cumulative Bibliography on the Fourth Gospel*, Leuven University Press, 1988. De notat, în special, studiile următoare: E. L. MILLER, *The Logic of the Logos Hymn: A New View*, NTS 29 (1983) p. 552-561; J. PAINTER, *Christology and the Fourth Gospel. A study of the Prologue*, AusBR 31 (1983), p. 45-62; R. A. CULPEPPER, *The Pivot of John's Prologue*, NTS 27 (1981), p. 1-31.

¹⁷ Pentru M. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort*, Stuttgart 1983, versetele 2, 3, 4, 5, 10, 11, 12, 14 și 16 făceau parte din Urprolog. Pentru M. RISSI, *Expository Articles. John 1, 1-18. The Eternal Word*, Interpretation 31 (1977) p. 394-401, trebuie să considerăm versetele 1-5, 10, 12, 14, 16 și 17 ca primitive. Pentru W. SCHMITHALS, *Der Prolog des Johannesevangeliums*, ZNW 90 (1979) p. 16-43 doar versetele 1-5, 12, 14 și 17 provin din Urprolog. Pentru H. ZIMMERMANN, *Christushymnus und johanneischer Prolog, in Neues Testament und Kirche*, 1974, p. 249-264 versetele 2-5, 10-12, 14, 16-17 formau Urprologul. Recunoaștem cu ușurință influența lui Bultmann asupra tuturor acestor autori. În articolul său *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs im Johannesevangelium*, Eucharisterion 2 (1923), p. 3-26, Bultmann excludea din imnul primitiv versetele 6-8, 12c și 15-17. E. KÄSEMANN, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, in Festschrift Delekat 1957, p. 75-99 admitea că Urprologul nu era alcătuit decât din versetele 1-4, 5, 9-12. R. SCHNACKENBURG, *Logos Hymnus und johanneischer Prolog*, BZ 1 (1957) p. 69-109 concluziona din analiza stilistică a textului că versetele 2, 5-8, 12, 15 și 17 proveneau dintr-o recitare a textului primitiv. R. BROWN, *The Gospel according to John*, I, New York 1966, descoperă trei etape de compunere a Prologului. Imnului primitiv i-au fost inserate întâi versetele 12c, 13, 17, apoi, în redactarea finală, versetele 6-9 și 15. Vom găsi o bună sinteză a diferitelor poziții privind paternitatea ioaneică a Prologului în A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, Bologna I, 1984, p. 85-95.

¹⁸ M. GIRARD, „Analyse structurelle de Jn 1, 1-18: l'unité des deux Testaments dans la structure bipolaire du Prologue”, ScEc 35 (1983), p. 3-31.

sincronică a textului. În ciuda dificultăților reale ale celor două metode, am ales o soluție intermediară pe care am putea-o defini ca eclectică. După o scurtă privire asupra problemelor de critică textuală și de analiză literară, vom trece la studiul structurii textului. În cele din urmă, vom aprofunda mediul cultural al celor două concepte conținute în imn: acela al Logosului și acela al renașterii. Spațiul revistei fiind de o economie specială nu voi oferi aici decât concluziile exegezei și voi accentua prezentarea mediului cultural, urmând ca într-o lucrare exegetică ulterioară, ca și cele deja publicate de mine, să ofer câmpul exegetic integral.

Expresiile temporale abundă în Evanghelia a patra și, de aceea, ele trebuie privite ca având un rol important¹⁹. Folosirea termenului „început” (*archê*) este mai frecventă la Ioan decât la sinoptici²⁰. Expresia „la început” (*en archê(i)*) reproduce primele cuvinte ale Cărții Facerii precum și pe cele din Pr 8, 22²¹. Acest ultim text este aranjat după aceeași structură chiastică ca aceea din In 1, 1: „Domnul m-a zidit ca început (*archên*) al căilor Sale spre lucrurile Lui; într-unceput, mai înainte (*en archê(i)*) de veci m-a întemeiat”.

În In. 1, 1, expresia „la început” evocă începutul, absolutul, care transcende timpul, începutul relaționării Logosului cu Dumnezeu²². Ioan descrie prezența veșnică a Logosului în Dumnezeu. El se gândește deja la Logosul care se va întrupa: revelarea Logosului devenit trup nu este decât reflectarea aici pe pământ a vieții din Dumnezeu. Începerea istorică a revelației, despre care va fi vorba în versetul 3, este manifestarea unui alt început absolut al vieții în Dumnezeu.

Existența veșnică a Logosului reiese din imperfectul verbului „a fi”: „Într-unceput era Cuvântul”. Logosul nu este menționat decât în

¹⁹ E. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London 1906, p. 22-26.

²⁰ Termenul *archê* este folosit de 8 ori la Ioan. FA 3, 14 îl definesc pe Hristos drept *archê tês ktisëôs*. Col. 1, 15-18 a putut fi considerat ca un comentariu la Fac. 1, 1, definindu-L pe Hristos ca Domnul facerii și al refacerii. Termenul *archê*, care traduce ebraicul *reshit*, semnifică începutul temporal sau spațial și ceea ce este întâiul în felul său, fie în timp, fie în rang (Am 6, 1). La filosofii presocratici, *archê* desemnează începuturile, cauzele care se află la originea cosmosului. Absența articolului în limba greacă corespunde absenței acestuia și în ebraică.

²¹ ORIGENE, *In Johannem*, 1, 1; SC 120, p. 199: începutul desemnează înțelepciunea veșnică a Fiului.

²² A. WIKGREN, *Archê tou evangeliou*, JBL 61 (1942), p. 11-20; H. WENDT, *Der „Anfang“ am Beginne des 1 Johannesbriefs*, ZNW 21 (1922) p. 38-42.

două pasaje ale Prologului, în 1, 1 și 1, 14. Cele două versete sunt destinate unul altuia²³. Cel de-al doilea prezintă totuși o afirmație nouă, care trimite la început. Logosul devenit trup nu poate fi înțeles decât în funcție de această primă afirmație.

În Septuaginta, termenul ebraic *dabar* (cuvânt-lucru) este tradus de 56 de ori prin *Logos* și de 147 de ori prin *rhēma*. Avem impresia că Ioan, vorbind de cuvântul unic (*ho logos*), are intenția să-l pună în opoziție cu numeroasele cuvinte ale legii, mai ales cu cele zece cuvinte care vor avea întotdeauna în iudaism mai multă importanță. Tradiția iudaică afirma, printre altele, că lumea a fost creată prin zece cuvinte²⁴.

Cuvântul era întors către Dumnezeu. Folosirea verbului „a fi” cu prepoziția *pros* subliniază relația dinamică a Logosului cu Dumnezeu, chiar dacă în greaca *koinē* prepoziția *pros* este deseori echivalentul lui *para*²⁵. Paralela dintre versetul 1 și 18 – ar fi mai drept să vorbim de incluziune – confirmă această interpretare: Fiul Cel Unul-Născut s-a întors spre (*eis*) sânul Tatălui. Aceste construcții neobișnuite caută să reliefeze o realitate unică și nouă. Logosul nu exprimă numai o prezență, ci o participare, realitatea unei comuniuni a persoanelor. Logosul care trăia întors spre Dumnezeu înainte de creație este același cu cel care S-a întrupat.

Ascultătorii Prologului cunoșteau speculațiile iudaice cu privire la Înțelepciunea personificată care era sftnic și colaborator al lui Dumnezeu în opera creației²⁶. Literatura sapiențială operase o sinteză originală între Cuvânt și Duh: Înțelepciunea personifica Cuvântul profetic în Pr 1, 20-30 și Pr 8, în vreme ce în Sir 7 aceasta era descrisă ca un duh. Vom vedea în ce măsură o lectură sapiențială a Prologului îl poate îmbogăți²⁷. Tema Înțelepciunii preexistente prin care Dumnezeu a creat

²³ G. NEYRAUD, *Le sens du Logos dans le Prologue de Jean: un essai*, NRT 106 (1984), p. 59-71.

²⁴ *Abot* 5, 1.

²⁵ E. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London, 1906, p. 273-275.

²⁶ P. SCHONENBERG, *A Sapiential Reading of John's Prolog*, *TheolDig* 33 (1986), p. 403-421.

²⁷ S. SCHULTZ, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, p. 31-34 descoperă paralelele următoare: „La început a fost Cuvântul” (Pr 8, 22; Sir 24, 9); „Cuvântul era la Dumnezeu” (Pr 8, 27, 30; Sir 1, 1; Sol 8, 3); „El era la început” (Pr 3, 19; 8, 30); „Toate prin El s-au făcut” (Pr 3, 19; 8, 30; Iov 28, 27; Sol 7, 22; 8, 6); „în El era viața” (Pr 3, 19; 8, 35; Sol 6, 18); „viața era lumina oamenilor” (Sir 24, 32; Sol 6, 12; 7, 10); „lumina luminează în întuneric” (Sol 7, 24-30); „Cuvântul era în lume” (Sol 8, 1; Sir 24, 3); „lumea nu L-a cunoscut” (Pr 1, 2; Bar 3, 31); „El a venit la ai săi, dar ai săi nu L-au cunoscut” (Sir 24, 7; Bar 3, 11; 1 *En* 42, 2); „celor care L-au primit le-a dat puterea

lumea însoțește deseori Fac 1, 1 în exegeza iudaică.²⁸ Targumurile Néofiti și cel fragmentar citeau Fac 1, 1 după cum urmează: „Dintru început Cuvântul lui Dumnezeu (Memra) cu înțelepciune a făcut și a terminat cerul și pământul”.

Și totuși Ioan, precizând că Logosul era Dumnezeu, vrea să reamintească că Logosul se identifică cu Iisus întrupat și Fiul cel Unul-Născut. Niciodată Înțelepciunea nu fusese prezentată drept Dumnezeu. Termenul *Theos* nu are articol aici, având funcția de atribut. *Ho Theos* îl desemnează de obicei pe Tatăl în Noul Testament²⁹. Ioan face deci referire la Fiul. Logosul nu este definit ca o ființă divină (*theios*), ci ca fiind Dumnezeu. El participă la dumnezeirea Tatălui.

Această revelație adusă de Iisus s-a realizat în întrupare. Iisus este în același timp revelator al Tatălui și revelație a dragostei dumnezeiești. Prologul pregătește astfel o mai bună înțelegere a întregii Evanghelii, care Îl prezintă pe Iisus ca revelator al Tatălui.

Logosul ioaneic și mediul său iudaic. Odinioară, numeroase comentarii asupra Evangheliei după Ioan apelau la influența filozofiei elenistice pentru a explica alegerea cuvântului „Logos”³⁰. Heraclit, care predă în Efes, cam la șase sute de ani înaintea redactării Evangheliei după Ioan, ar fi jucat un rol determinant asupra lui Ioan. Dacă Logosul ioaneic este asimilat Fiului lui Dumnezeu ca revelator al Tatălui, vedem cu greu de ce Ioan ar fi căutat o pregătire atât de îndepărtată a termenului, într-un mediu atât de diferit.

De vreme ce multe ecouri ale literaturii sapiențiale au fost dezvăluite în Prolog, pare mai plauzibil să căutăm în mediul biblic inspirația acestui concept ioaneic. Loisy recunoștea deja că doctrina Logosului era întemeiată pe relatarea din Facere și că își avea rădăcinile înfipte în scrierile sapiențiale, chiar dacă forma sa definitivă avea un

de a deveni fii ai lui Dumnezeu” (Sol 6, 12; 7, 27; Bar 3, 37); „El a locuit printre noi” (Sir 24, 8; Bar 3, 38); „și noi văzutu-I-am slava” (Sol 9, 11); „slavă pe care o are de la Tatăl” (Sol 7, 22-25).

²⁸ M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, Shannon 1972, p. 101-106; R. HAYWARD, *The Memra of Yhwh and the Development of its Use in Targum Neofiti I*, JJS 25 (1974), p. 412-418.

²⁹ W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1933, p. 11.

³⁰ J. STRACKY, *Logos*, SDB 6, 1957, 472.

conținut creștin³¹. Pentru Dodd, Logosul ioaneic ar traduce pe *Dabar Yahve* din Vechiul Testament care era ipostaziat în texte ca Is 55, 10-11 și Sir 18, 15-16. Totuși, lumea elenistică și-ar fi lăsat amprenta prin intermediul Logosului filonian a cărui atribuție este aceea de a fi intermediarul între Dumnezeu și oameni.

Jeremias acceptă doar parțial fondul alexandrin, dar crede că Logosul ioaneic reprezintă un stadiu mai vechi al ideii de Logos, pe care o găsim în Sir 18, 14-16. Creștinii s-au folosit de acest termen pentru a evoca întoarcerea lui Hristos. Din contră, Logosul ioaneic care include noțiunea de preexistență a Fiului în Tatăl este mai recent.

Nimeni nu se va gândi să nege influența Vechiului Testament asupra Evangheliilor. Totuși, Vechiul Testament, așa cum a fost cunoscut el de către evangheliști, nu este doar acela al textului nostru masoretic, este și cel al versiunii sinagogale a Targumului. Deja de aproximativ douăzeci de ani, din ce în ce mai mulți exegeți acceptă posibilitatea unei influențe a Targumului asupra Evangheliilor, cu condiția să putem data tradițiile targumice³². Borgen³³ vedea în In 1, 1-5 o recitare a Fac 1, 1-3. Middelton³⁴ analizase înainte datele targumice cu privire la *Memra*. Acest termen, tradus uneori prin *Yahve* este deseori însoțit de sinonime ca *Shekinah* și *Iqar*. Uneori este folosit pentru a fi evitate antropomorfismele sau pentru a exprima acțiunea divină în creație. Nu putem să ne împiedicăm a ne gândi la o personificare a Cuvântului lui Dumnezeu.

Bacher observase și el că Targumul Onqelos a fost sistematic curățat de toate urmele de *Memra*³⁵. El conclusea cu privire la aceasta că Targumul Jonathan, cu lungile sale parafraze, reprezenta starea primitivă a traducerilor aramaice ale Bibliei. Motivul care a dus la epurarea Targumului Onqelos nu este altul decât teama întreținută de Sinagogă de a prezenta Cuvântul lui Dumnezeu ca pe o entitate reală existând lângă Dumnezeu.

Díez-Macho, care a avut meritul de a relansa studiile targumice după descoperirea Targumului Néofiti, a constatat că în Néofiti termenul

³¹ A. LOISY, *Le quatrieme Evangile*, Paris, 1903, p. 153, apud F. MANNS, *L'Evangile de Jean*, Jerusalem, 1991.

³² Metoda studierii targumelor a fost prezentată în chip deosebit de R. BLOCH în *Note methodologique pour l'etude de la litterature rabbinique*, a se vedea RSR 43 (1955), p. 194-227.

³³ *Observations*, 290.

³⁴ J. MIDDELTON, *Logos and Shekina in the Fourth Gospel*, în JQR 29 (1933) 5.

³⁵ W. BACHER, „Targum”, în *Jewish Encyclopedia*, XII, 59.

Memra îl înlocuiește frecvent pe Yahve și că este însoțit de alte expresii, ca slava lui Yahve³⁶.

Să admitem că Ioan ar fi cunoscut doctrina sinagogală a lui *Memra*, ar însemna să presupunem rezolvată problema datării sale. Pentru a data tradițiile despre *Memra*, este necesar să recurgem la literatura iudaică datată. Trei texte de la Qumran pot fi invocate pentru a preciza *terminus-ul a quo* al folosirii termenului *Memra*: Targumul lui Iov 36, 32 și 39, 27, precum și *Genesis Apocryphon* 22, 31-32. Aceste texte ajung până în primul secol înainte de Hristos și atestă difuzarea termenului în iudaism, chiar dacă era considerat ca fiind sectar.

Trebuie remarcat totuși că apropiind pe *Memra* de Înțelepciune, Targumul Néofiti al Facerii 1, 1 a vrut probabil să insinueze preexistența lui *Memra*. Ne amintim că Pr 8, 22-30, Iov 28 și Sir 24, 1-29 admiteau această pre existență. *I Enoch etiopian* 42 prezentase Înțelepciunea ca ieșită din cer pentru a locui printre copiii oamenilor. Negăsindu-și odihna, aceasta reveni la prima sa ședere și se stabili în mijlocul îngerilor.

Literatura rabinică, la rândul ei, afirmă că șapte sau zece obiecte au fost create înainte de facerii, „între cele două seri”³⁷. Pe lista celor șapte lucruri figurează numele lui Mesia. Această tradiție poate fi datată datorită lui *I Enoch etiopian* 48, 3 care afirmă că numele lui Mesia a fost rostit înainte de creație. Astfel, Ioan reia în Prologul său vechi tradiții iudaice. El îl identifică pe Fiul cu Logosul și arată că Logosul preexistent a devenit mijlocitorul creației și al revelației.

În tradiția sapiențială, Înțelepciunea va lua locul Duhului și al Cuvântului tradiției profetice³⁸. Ea joacă un rol în creație³⁹. Ea rămâne în preajma lui Dumnezeu ca un maestru în aranjarea haosului primitiv. Chiar dacă este creată, aceasta nu aparține ordinii creației universului: ea există înainte de opera de creație din cele șase zile. Sir 24, 3; 24, 9 și Sol 7, 25-26 apropie Înțelepciunea de Duhul creator. De-abia mai târziu Înțelepciunea se va identifica cu legea⁴⁰.

În literatura inter-testamentară, temele creației și ale re-creației își găsesc multe ecouri. Scrierile apocaliptice așteaptă noua creație, pentru că actuala creație este supusă răului. *I Enoch Etiopian* 91, 15-16 anunță

³⁶ D.M.L., *Dios Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada, 1974.

³⁷ FM, *op.cit.*, 42.

³⁸ H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, Paris, 1939.

³⁹ Pr 8, 22-24.

⁴⁰ Ea este prezentată ca viață a sufletului în Pr. 3, 22.

curățirea pământului urmată de apariția unui pământ nou și cer nou⁴¹. Lumea nouă nu apare decât după ce dispare cea veche. Transformarea privește întâi universul. Omul nu este numit acolo în mod limpede. Totuși, noțiunile de păcat și de dreptate care revin deseori lasă să se înțeleagă că omul este implicat în această reînnoire. Un text din *Parabolele lui Enoh*, *1 En* 45, 4-5 afirmă că urmarea acestei transformări este că Alesul lui Dumnezeu va locui printre oameni și că cerul va deveni o lumină veșnică⁴². Cartea *Jubileelor* 1, 29 orchestrează această temă: reînnoirea creației semnifică reînnoirea luminătorilor. După *Jubilee* 1, 23-25, noua creație înseamnă că toți se vor numi fii ai Dumnezeului Celui Viu⁴³: „Le voi face un duh sfânt, îi voi curăța în așa fel încât să nu se mai întoarcă de la fața mea din acea zi și până în veci. Sufletele lor vor fi alipite mie și tuturor poruncilor mele, eu voi fi Tatăl lor și ei vor fi fiii mei. Se vor numi cu toții fii ai Dumnezeului Celui Viu și toți îngerii și toate duhurile vor recunoaște și vor ști că ei sunt fiii mei și că eu sunt Tatăl lor adevărat și recunoscut.”

1 En 62, 11, evocând judecata regilor și a mai-marilor, menționase răzburarea pe care Dumnezeu o va avea asupra celor care i-au lovit pe fiii Lui. Dreptii vor fi martori ai adevărului și se vor veseli în adevăr: „A șaptea săptămână vor fi aleși dreptii ca martori ai adevărului, ieșiți din floarea dreptății veșnice și li se va da însutit înțelepciune și cunoaștere”⁴⁴. Reînnoirea interioară a omului sub acțiunea Duhului seamănă unei creații analoage celei a primului om. Pentru autorul *Jubileelor* 23, 26-32, reînnoirea eshatologică va fi marcată de apariția copiilor care vor învăța legea și care vor cerceta poruncile⁴⁵. Deprinderea legii pe care o vor inaugura le va asigura o viață lungă și fericită. Evenimentele eshatologice nu vin decât să fixeze pentru veșnicie această viață nouă care a început deja. Ei îi oferă un cadru definitiv pe un pământ nou și într-un cer nou curățate pe vecie.

⁴¹ *1 Enoh Ethiopian* 91 aparține epistolei lui Enoh din care au fost găsite două fragmente la Qumran. Ideea noii creații este prezentă și în *1 En* 72-82,20.

⁴² Nici un fragment din cartea *Parabolelor* nu a fost găsit la Qumran. Pentru datarea veche a acestei cărți, vezi J. C. GREENFIELD – M. E. STONE, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, HTR 70 (1977), p. 51-65.

⁴³ A se vedea, de asemenea, *Jub* 4, 24, cf. J. C. ENDRES, *Biblical Interpretations in the Book of Jubilees*, Washington, 1982, p. 5.

⁴⁴ *1 En* 90, 10 și *1 En* 104, 12 repetă că dreptii, sfinții și înțelepții vor primi cărțile Mele pentru a se veseli în adevăr.

⁴⁵ J. C. ENDRES, *Biblical interpretations*, p. 59.

În mediul dualist de la Qumran chemarea la convertire semnifică necesitatea intrării în rândul fiilor luminii. Mai multe texte fac aluzie la reînnoirea omului care este rezultatul unei acțiuni divine pe care o putem apropia de crearea omului⁴⁶. 1 QH 3, 19-23 afirmă mai ales că omul nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu decât prin Duhul Domnului care îl face să răsară din țărână. După 1 QS 11, 9-14; 11, 21-22, omul slab nu poate să se elibereze singur de sub jugul lui Belial. Curățirea duhului murdar nu îi este în putere. Ea nu se va realiza decât datorită duhului de sfințenie⁴⁷ care oferă cunoașterea Celui Preaînalt⁴⁸. În același fel în care Iezechiel aștepta reînnoirea interioară a omului, autorul regulii de la Qumran așteaptă de la duhul darul cunoașterii. În vreme ce Iezechiel și profetii așteptau această înnoire la sfârșitul vremurilor, la Qumran această înnoire este deja înfăptuită în comunitatea legământului. Instaurarea împărăției eshatologice va da urmare unui război biruitor al fiilor luminii asupra fiilor întunericului⁴⁹. Mesia nu va veni să facă o schimbare radicală, pentru că tabăra fiilor luminii există deja de la facerea lumii⁵⁰. Ea a fost întărită de legăminte. Cel care intră în comunitate se pune sub autoritatea duhului de sfințenie. Biruința finală îi va aduce o creștere de lumină. Tema noului legământ nu mai privește un viitor mesianic, ci prezentul unei vieți marcate de cercetarea legii și de darul Duhului.

Iudaismul elenistic nu este străin de această problematică. În romanul de convertire numit *Iosif și Aseneth*, convertirea lui Aseneth la iudaism este prezentată ca o reînnoire interioară⁵¹. Iosif se roagă pentru Aseneth cu următoarele cuvinte: „Reînnoiește-o prin Duhul Tău, restaurează-o de mâna ta, reînsuflețește-o cu viața Ta”⁵². Omul care îi apare îi promite că ea va fi reînnoită, restaurată și reînsuflețită⁵³. Această transformare interioară nu este posibilă decât atunci când Aseneth își recunoaște greșelile și își mărturisește păcatele.

În literatura rabinică, numeroase texte fac aluzie la viața nouă dăruită credinciosului care participă la liturghie. Cel care asistă la jertfa

⁴⁶ E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in der Toten Meer Rollen*, ST 9 (1955), p. 131-135.

⁴⁷ 1 QS 4, 20-21.

⁴⁸ 1 QS 4, 23.

⁴⁹ 1 QH 3, 28-35; 13, 1; 13, 11-12; 15, 13-17.

⁵⁰ 1 QH 3, 15; 4, 23-26.

⁵¹ *Le symbole eau-Esprit*, p. 168-171.

⁵² 8, 11.

⁵³ 15, 4.

zilnică a *Tamid*-ului este considerat ca reînnoit⁵⁴. El se aseamănă unui copilăș în vârstă de un an. De asemenea, liturghia *Kippur*-ului, cea a *Rosh ha shana*⁵⁵, a *Sukkot*-ului⁵⁶ și a *Shabuot*-ului⁵⁷ fac din el o creatură nouă (*beriah hadashah*) și îi conferă viața nouă. În fine, prozelitul care acceptă credința iudaică mai este comparat cu o nouă creatură⁵⁸. Totuși, se pun două probleme cu privire la textele rabinice: cea a sensului lor exact și aceea a datării lor. Pentru început, care este influența chipului copilului mic (*tinoq*)? Se pare că autorii nu recurg la aceasta decât ca la o metaforă⁵⁹. Există pe urmă problema crucială a datării acestor texte. Paralelele provenind din literatura de la Qumran⁶⁰ și din literatura apocaliptică⁶¹ ne permit să afirmăm că tema este veche. Nu este exclus totuși ca interpretarea sa în literatura rabinică să poarte urmele polemicii anticreștine primitive⁶².

Este demn de menționat că pentru Ioan renașterea omului conține o dimensiune nouă: trezirea simțurilor spirituale. Ea nu are doar o dimensiune antropologică și cosmologică. Afirmând „și noi văzutu-I-am slava”, Ioan recunoaște că comunitatea credincioșilor a depășit aparențele umane. Vederii omenești i-a urmat o vedere pătrunzătoare care trece dincolo de fenomenele exterioare. Această nouă dimensiune a vederii poate fi privită ca o vedere în Biserică. Pluralul „și noi văzut-am” nu se realizează decât datorită unei transformări petrecute în Biserică. Să vezi slava lui Iisus nu este posibil decât printr-o contemplare pătrunzătoare a tainei Sale care se manifestă în Biserică. Într-un anumit fel, această vedere în Biserică este asimilată credinței. Credința este cea care dă noi ochi și o sensibilitate nouă revelației divine. Ea singură poate duce la o

⁵⁴ *Pesiqta Rabbati* 6, 7.

⁵⁵ *J. RH* 4, 8.

⁵⁶ *Lev R* 30, 3.

⁵⁷ *Ct R* 8, 2.

⁵⁸ *Gerim* 2, 6; *Pes* 8, 8 cf. U. MELL, *Neue Schöpfung*, Berlin-New York 1989, p. 179-200; G. SCHNEIDER, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Unstersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*, Düsseldorf, 1961.

⁵⁹ *Pesiqta Rabbati* 16, 7 folosește expresia *ketinoq* și *J. RH* 4, 8: *ma'aleh ani 'aleihem ke'ilou*.

⁶⁰ 1 QH 3, 19-23; 11, 10-14; Sulul Templului 29, 7 (*yom beriah*); 1 QS 4, 25; CD 7, 4-6; 1 Qp Ps 37 II.

⁶¹ *I En* 72, 1; 93, 16; *Jub* 1, 29; 4, 26; 5, 12 cf. *LAB* 3, 10; 16, 3; 32, 17.

⁶² Despre această polemică, vezi articolul lui Frédéric MANNIS, „Une réfutation des thèses judéo-chrétiennes par les rabbins du troisième siècle dans le traité Sanhédrin 43a”, *BeO* 25 (1983), p. 97-103.

descoperire mai luminoasă a adevărului. Actul credinței exprimă primirea lui Hristos, și refuzul de a crede nu este altceva decât o închidere către Hristos și revelația Sa. Credința este re-crearea omului datorită puterii Duhului. Viața nouă care îi este dată credinciosului este opera lui Dumnezeu. În fine, credința are o țintă eshatologică: ea îl orientează pe om către lumină și către viața veșnică.

Această noutate creștină a Prologului nu ne poate face să uităm că rădăcinile Prologului se găsesc în literatura sapiențială. Pr 8 și Sir 24 au aceeași structură ca Prologul lui Ioan: ele afirmă preexistența Înțelepciunii, rolul său în creație și în cele din urmă și rolul său soteriologic. Înțelepciunii, care își sădește casa în Israel, îi răspunde Cuvântul întrupat care își ridică cortul între noi. Trimiterea Fiului de către Tatăl ne face să ne gândim și la trimiterea Înțelepciunii⁶³. Trebuie să căutăm a înțelege de ce a patra Evanghelie s-a orientat către acest curent iudaic mai degrabă decât către altele? Știm foarte bine că iudaismul primului secol era departe de a fi un monolit. Vom încerca să demonstrăm în altă parte că Ioan își scrie Evanghelia după distrugerea Templului, în parte pentru a-i apăra pe creștinii alungați din Sinagogă după deciziile luate de fariseii din Iabne de a-i exclude pe iudeo-creștini din iudaism. La Iabne, fariseismul a devenit sectar și din ce în ce mai legalist. Introducând mesajul lui Iisus în linia sapiențială, cea mai deschisă pe care iudaismul a cunoscut-o vreodată, Ioan voia să le reamintească indirect fariseilor din Iabne că erau necredincioși față de tradițiile iudaice cele mai autentice, adică față de literatura sapiențială. În plus, Înțelepciunea pregătea mesajul întrupării care punea în dificultate pe unii creștini proveniți din iudaism.

Părinții Bisericești exploatează deseori Prologul Evangheliei după Ioan. Origen, în comentariul său cu privire la Ioan, insistă asupra caracterului unic al Logosului⁶⁴:

„Cuvântul lui Dumnezeu care era dintru-nceput în Dumnezeu, nu este în deplinătatea sa o mulțime de cuvinte: El nu este cuvinte. El este doar un cuvânt care îmbrățișează un număr mare de idei din care fiecare idee este o părțică a cuvântului în întregimea sa”.

Pe scurt, în Logos numeroasele cuvinte ale Vechiului Testament au devenit un singur *Verbum abbreviatum* și un singur *Verbum abbrevians*, pentru că toată revelația este rezumată în Logos.

⁶³ Sol 9, 9-10. Ca și înțelepciunea, Iisus este de sus (3, 31; Sir 24, 3). Expresia „să vină la Mine” (6, 35, 37, 44, 65, 67) din discursul euharistic nu este fără legătură cu chemarea înțelepciunii în Sir 24, 18. În In 15, 1 alegoria viei provine din Sir 24, 17-20.

⁶⁴ *In Joh* 5, 4, 5: SC 120, p. 381.

Résumé: Sophia et Logos dans la théologie biblique

Les exégètes du Nouveau Testament ont recours généralement à deux méthodes classiques pour analyser le sens des textes: la méthode diachronique qui tente de reconstituer les étapes de la formation du texte et la méthode synchronique qui examine le texte dans son état actuel en laissant de côté les problèmes de sa genèse. Notre propos relève en partie de la méthode diachronique, plus exactement de ce qu'on pourrait appeler la méthode comparatiste. Interpréter un texte, c'est découvrir à la fois sa préhistoire et son dynamisme interne. Seule une lecture en Eglise permet de réaliser l'unité entre une lecture critique et une exégèse croyante.

La recherche du milieu juif s'intègre fort bien dans la méthode historico critique, puisqu'elle permet d'élargir l'horizon culturel dans lequel le texte a pris naissance. De plus, sans la recherche du milieu juif il est impossible de comprendre l'exégèse des Pères de l'Eglise. De nombreux commentaires sur l'Evangile de Jean font appel à l'influence de la philosophie hellénistique pour expliquer le choix de la parole Logos. Héraclite, qui enseignait à Ephèse, six cents ans avant la rédaction de l'Evangile de Jean, aurait joué un rôle déterminant sur Jean. Si le Logos johannique est assimilé au Fils de Dieu en tant que révélateur du Père, on voit difficilement pourquoi Jean aurait cherché une préparation aussi lointaine du terme, dans un milieu aussi différent.

Puisque de nombreux échos de la littérature sapientiale ont été décelés sur le Prologue, il paraît plus vraisemblablement de chercher dans le milieu biblique l'inspiration de ce concept johannique. Loisy reconnaissait déjà que la doctrine du Logos était fondée sur le récit génésiaque et qu'elle plongeait ses racines dans les livres sapientiaux, bien que sa forme définitive ait un contenu chrétien.

Bref, dans le Logos les nombreuses paroles de l'Ancien Testament sont devenues un seul Verbum abbreviatum et un seul Verbum abrevians, car toute la révélation est résumée dans le Logos.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

TOMOSUL SINODULUI CONSTANTINOPOLITAN DIN
MAI–AUGUST 1351–PRINCIPALUL TEXT OFICIAL AL
DOGMEI ENERGIILOR NECREATE

**Tomos sinodal promulgat de dumnezeiescul sfântul Sinod adunat
împotriva celor ce gândesc cele ale lui Varlaam și Akindynos sub
împărăția evlavioșilor și ortodocșilor noștri împărați Ioan [VI]
Cantacuzino și Ioan [V] Paleologul***

1. Socotim că nimeni nu este în neștiință nici cu privire la nebunia împotriva Bisericii a vrăjmașului nostru comun [Satan], nici cu privire la aplecarea Mântuitorului, din pricina căreia aceasta, izbăvită fiind de zeci de mii de lucruri cumplite, nu numai scapă de săgeți, dar se arată și strălucitoare. Dovada nebuniei aceuia e sângele lui Dumnezeu și patima de bunăvoie și crucea, iar mărturia exactă a ajutorului lui Dumnezeu sunt cei ce prigonesc Biserica, dintre care unii s-au prefăcut în evangheliști, iar alții au vestit triumful puterii lui Dumnezeu nu prin câte au rezistat, ci prin câte au căzut. Au fost acestea, și dușmanul comun nu s-a putut liniști, ci ca unul care se condamnă pe sine însuși întrucât n-a voit cum se cuvine, nu întreprinde războiul împotriva Bisericii printr-un neam mic, ca odinioară prin iudei, ci înarmează amarnic împotriva ei un întreg imperiu; generalii lui au fost cei din jurul lui Dioclețian [284–305], Maximian [286–305] și Decius [249–251] și alții ca și aceia, care au pierit tot atât de

*Traducere de diac. Ioan I Ică jr. Din volumul II/2 al *Sinodiconului Ortodoxiei* în curs de apariție la Editura Deisis.

Textul grec original a fost editat princeps după Cod. *Paris. gr. 1270* de F. COMBEFIS, *Bibliotheca Graecorum veterum Patrum ductarium novissimus* II, Paris, 1672, p. 135–172, iar de aici reeditat în *Tomos agapis*, Iași, 1698, p. 52–84, în MANSI, CC 26, p. 127–206, în PG 151, 717–762, precum și de KARMIRIS, *DSM* I, p. 374–407 (colaționat cu Cod. *Athen. 2092*). Identificarea citatelor patristice aparține traducătorului.

rușinos pe cât au știut să se războiască. Fiindcă pomenirea unora a pierit odată cu ecoul, dar graiul Bisericii a ieșit în tot pământul [cf. *Ps* 18, 4]. Iar mărturia foarte nemincinoasă a puterii ei [Bisericii] sunt martirii morți care au alungat toți demonii. Astfel puterea suprafirească a lui Dumnezeu se arată și prin nenorociri. Dar vicleanul n-a suferit acestea, ci întorcându-se lansează un alt atac asupra Bisericii: a renunțat la a se mai război tare și pe față neplăcându-i rușinea vădită, ci, furișându-i [în Biserică] pe cei din jurul lui Sabelie și Arie și pe cei care au sfârșit în rândurile acelor, și vrând, chipurile, să scoată politeismul din mijlocul ei, îi convinge pe cei lipsiți de minte sub pretextul cinstirii aduse Unului Dumnezeu să nu mai creadă deloc în Dumnezeul Adevărat. Dar și în acesta s-a arătat voind împotriva lui însuși, Biserica lui Dumnezeu luând drept pradă în urma acestui război egalitatea de cinstire a Treimii.

2. Dar vicleanul acesta, rotindu-se în multe alte cercuri împotriva Bisericii, acum retrăgându-se și acum înaintând, uneori prin dogme nesănătoase, alteori prin plăceri de care acela obișnuiește să se bucure și al căror sfârșit e separarea de Dumnezeu, se războiește cu adevărul furișându-l cel din urmă pe Varlaam. Acesta, fiind un monah pornit din Calabria, ajungând mare în cultura elinilor [păgână antică] și atârând cu totul de aceea, pornește împotriva adevărului și a celor ce se țin cu sfințenie de el și-i acuză de diteism pentru că zic că e necreată nu numai ființa triipostatică și cu neputință de împărțit pentru toți a lui Dumnezeu, ci și harul veșnic al Duhului, îndumnezeitor și împărțit celor vrednici. Întrunindu-se pentru acestea un dumnezeiesc sinod [în iunie 1341], el a fost demascat și exclus de către Biserica lui Hristos cea sfântă, universală și apostolică prin cele scrise teologic de Sfinții Părinți, cuvântul adevărului prezidându-l preasfințitul acum mitropolit al Tesalonicului [Grigorie] Palama și monahii. După puțin timp însă, Akindynos ajungând de aceeași rea opinie cu acela, necumințindu-se nicicum prin condamnarea învățătorului său, nici făcându-se mai bun, a încercat iarăși să-i acuze pe aceștia de aceleași lucruri negând cu vicleșug că este ucenic al învățătorului și, rostind cele mai cumplite blesteme împotriva aceluia afirmând însă sus și tare că nicicând nu gândește sau spune aceleași lucruri cu Varlaam, ca de aici să le poată spune fără opreliști; dar prin cele ce a spus s-a arătat gândind, spunând și scriind aceeași rea opinie cu acela.

3. Pentru aceasta, întrunindu-se al doilea sinod [în august 1341], pe care l-a prezidat puternicul acum și sfântul nostru autocrator kyr Ioan Cantacuzino, a fost demascat ca unul care gândește și spune aceleași

lucruri cu Varlaam și acuză pe monahi. Drept pentru care a primit aceeași osândă cu Varlaam fiindcă împotriva blasfemiilor lui Varlaam se făcuse un Tomos sinodal prin care acesta a fost tăiat de toată plinătatea obștii creștinești, cum arată pe larg același Tomos sinodal, printre multe altele și pentru că încearcă să arate că lumina Schimbării la Față a Domnului, care s-a arătat fericiților ucenici și apostoli care au urcat împreună cu El pe Tabor, e creată, circumscrisă și neavând nimic în plus față de luminile sensibile. Dar prin acest Tomos sinodal n-a fost dezavuat numai Varlaam, ci de aceleași pedepse se face pasibil și oricine care, urmând aceluia, se războiește cu monahii și Biserica, fiindcă în el se spune cuvânt de cuvânt: „Dar și dacă altcineva s-ar arăta grăind ceva din cele grăite sau scrise în chip blasfemiator și cacodox împotriva monahilor sau, mai degrabă, împotriva Bisericii înseși acuzându-i pe monahi sau atingându-se în general de ei pentru unele ca acestea, fiind azvârlit de smerenia noastră aceleiași osânde, va fi și el exclus și tăiat din Biserica lui Hristos cea sfântă și apostolică și din adunarea ortodoxă a creștinilor”.

4. Dar cum vicleanul și foarte răul șarpe care, potrivit cu ce stă scris, „lucrează în fiii neascultării” [*Ef* 2, 2], știa că atacând dreapta-credință și pe cei ce se țin de ea nu va putea câtuși de puțin câștiga pentru socotința lui pe mulți dacă nu se va folosi de bărbați înălțați în demnități, se furișează în Ioan [XIV Calecas], patriarhul de atunci, făcând din el un vas cuprinzător al relei lui gândiri. Acesta, gândind aceleași lucruri cu Akindynos, făptuind, scriind și uneltind multe împotriva dreptei-credințe și evlaviei și a celor legați de ea – căci el a fost cel ce a pronunțat în scris condamnarea împotriva dezavuatului Varlaam –, luând și el drept ocazie războiul civil, și-a găsit și el răsplata cuvenită sânguinței și uneltirilor lui. Căci a fost demascat și depus și exclus prin hotărâre sinodală, promulgându-se de către sinod [în februarie 1347] un sfințit Tomos care-l dovedește pe acela ținând cacodoxia lui Akindynos și-i arată nebunia fără nici o pricină împotriva ortodocșilor. Acest Tomos având întărirea a treizeci de semnături de arhierei, căroră li s-a alăturat mai apoi și preasfințitul patriarh al Ierusalimului, îi scoate din Biserica universală și-i taie în chip desăvârșit din plinătatea creștinilor nu numai pe Akindynos și pe patriarhul de atunci [Ioan XIV], ci zice: „Dar și dacă altcineva dintre toți, fie dintre preoți, fie dintre laici, va fi surprins vreodată fie cugetând, fie spunând, fie scriind împotriva zisului preacinstit ieromonah kyr Grigorie Palama și a monahilor împreună cu el, sau mai degrabă împotriva sfinților teologi și a Bisericii înseși, hotărâm împotriva lui aceleași lucruri și-i azvârlim aceleiași osânde. Iar pe acest de multe ori

preacinstit ieromonah kyr Grigorie Palama și monahii în acord cu el, înțelegând în chip riguros cu examinare că nu scriu și nu gândesc nimic în dezacord cu dumnezeieștile cuvinte, ci mai degrabă apără cum se cuvine în tot felul cuvintele dumnezeiești și dreapta noastră credință și predanie comună, nu-i socotim numai cu totul mai presus de bârfele împotriva lor sau mai degrabă împotriva Bisericii lui Dumnezeu, ca Tomosul sinodal anterior [din august 1341], ci îi proclamăm și preasiguri apărători, luptători și ajutători ai Bisericii și dreptei-credințe, căci așa Tomosul care a fost promulgat la sinoadele acela va avea, cum și are, asigurarea și întărirea”.

5. Dar [Satan] cel ce se bucură pururea de relele noastre n-a știut ce-i liniștea, și ducând lipsă de unelte umblă de jur-împrejur căutându-le; avându-i încă pe unii care au studiat cu Varlaam și Akindynos acela și erau bolnavi definitiv de cele ale acelora, prin aceia îi subjugă pe mitropoliții [Matei al] Efesului și [Iosif al] Ganului, pe [Nichifor] Gregoras și [Teodor] Dexios. Aceștia organizându-se și raliindu-și și alți omuleți care n-au gândit niciodată ceva sănătos, ridică tumult împotriva Bisericii lui Dumnezeu sârguindu-se să-i ducă în rătăcire pe cei mulți și să-i taie în chip nenorocit din Biserică, închipuindu-și că de aici își agonisesc o slavă. Prin urmare, a fost nevoie ca de aceea să se întrunească un sinod mare, pentru că preaseninului nostru împărat i s-a făcut milă de sufletele care piereau. De aceea, chemați fiind de puternica și sfânta sa maiestate imperială de la Dumnezeu și de preafericitul patriarh ecumenic kyr Calist preasfințiții și preacinstiții arhieriei al Heracleii, al Tesalonicului, al Cyzicului, al Filadelfiei, al Chalcedonului, al Melenicului, al Amasiei, al Heracleii Pontului, al Pighiului, al Veriei, al Trapezuntului, al Traianopolisului, al Silivriei, al Arolui, al Amastridei, al Enului, al Sugdeii, al Vrisei, al Maditonului, al Viziei, al Garellei, al Midiei, al Tenedului, al Caliopolisului, al Examiliului, fiind reprezentați cu voturi și cel al Adrianopolului, al Hristupolisului, al Didimoticului; fiind de față și de Dumnezeu iubiții episcopi al Paniului, al Hariupolisului, al Pamfilului, al Athyrei, al Campaniei, al Sinaului, al Elefteropolisului prezidând preaseninul, preaputernicul și sfântul nostru domn și împărat kyr Ioan Cantacuzino în tricliniul numit Alexiakos din Sacrul Palat Vlaherne, coprezidând împreună cu sfânta sa maiestate imperială și preafericitul patriarh ecumenic kyr Calist, fiind de față și preaiubitul cumnat bun al sfintei sale maiestăți imperiale, preafericitul sebastocrator kyr Manuil Asan, încă și preaiubitul cumnat al sfintei sale maiestăți imperiale kyr Mihail Asan, precum și preaiubitul socru al sfintei sale maiestăți imperiale

preacinstitul kyr Andronic Asan, în prezența senatului împreună cu arhieriei și demnitarii bisericești adunați fiind egumenii și arhimandriții din acest fericit oraș, încă și nu puțini ieromonahi și preoți și monahi nu puțini, nelipsind nici dintre demnitarii de stat, dar stând în preajmă și popor care dorea să asculte la acestea – au fost chemați și aceștia care tulburau și tăiau Biserica și au fost întrebați din ce pricină, când e în viață un împărat drept-credincios, îndrăznesc unele ca acestea împotriva dreptei-credințe. Iar ei au acuzat un adaos în mărturisirea făcută de arhieriei la hirotonie. L-au acuzat și pe mitropolitul Tesalonicului fiindcă, spuneau ei, erau scandalizați de unele din cele scrise de acesta în Antireticele sale împotriva lui Varlaam și Akindynos.

6. Iar mitropolitul Tesalonicului a spus: „Așadar, voi gândiți cele ale acelora”. Ei însă, imitându-l pe Akindynos, așa cum acela l-a tăgăduit pe Varlaam care i-a fost călăuză în rătăcire, așa și aceștia i-au tăgăduit pe amândoi. Atunci mitropolitul Tesalonicului replicând a zis: „Cei mai mulți din cei ce au ales să ne contrazică punându-se pe față în fruntea cacodoxiei lui Varlaam și Akindynos au rămas nepocăiți până acum, căroro v-ați alăturat și voi negreșit pe față uitându-vă la ei ca la un exemplu tocmai din pricina dogmelor”. „Pe lângă aceasta, a zis dumnezeiescul Sinod, adaosul care ziceți că vă deranjează și care nici n-ar putea fi numit pe drept cuvânt adaos, întrucât este o explicitare a Sfântului Sinod Ecumenic al VI-lea, nu este nimic altceva decât o dezavuare a lui Varlaam și Akindynos, iar cei care îl blamează se arată negreșit celor ce au pricepere cumva că-și însușesc cele ale lui Varlaam și Akindynos.” Ei însă iarăși au negat că urmează acelora. Dar când au început să spună în ce anume s-au scandalizat, au acuzat aceleași expresii pe care le-au adus și mai înainte Varlaam și Akindynos împotriva mitropolitului Tesalonicului și a monahilor. Arătându-se și din acestea că sunt bolnavi incurabil de cele ale acelora, părutu-s-a preadumnezeiescului și sfântului împărat în înțelegere cu preasfințitul patriarh ecumenic și tot sfântul sinod să se decidă adevărul în acestea în așa fel încât cercetarea privitoare la dogmele cu pricina să fie investigată de la început și până la sfârșit. Mitropolitul Tesalonicului a lăudat aceasta, dar aceia au refuzat cu desăvârșire. Dar cerându-li-se să-și expună opinia deschisă despre cele aflate în cauză, n-au vrut nicidecum făcând din cele spuse mai înainte pretext de scandal. Iar după ce s-au iscat multe discuții în această primă sesiune, cele legate de această rezistență au fost soluționate, și s-a întărit în scris ca în sesiunea a doua aceștia care se deosebesc de Biserica să înceapă de unde vor voi și să spună câte vor, după care și mitropolitul

Tesalonicului, începând de unde va voi, să spună toate cele potrivit socotinței lui.

7. Întrunindu-se deci și a doua sesiune, se prezintă și aceia și, începând, au spus împotriva mitropolitului Tesalonicului câte au vrut. Începând însă și mitropolitul Tesalonicului să răspundă la cele spuse de aceia, au încurcat cuvintele și s-au îmboldit spre fugă, și fiind înghesuiți mult n-au mai suportat să rămână. Iar dând făgăduințe că vor veni din nou la cealaltă sesiune, au fugit înainte de vreme fără să-i prigonească nimeni. Iar mitropolitul Tesalonicului, îndemnat de împăratul nostru de la Dumnezeu și de sfânta Biserica a lui Dumnezeu, a grăit cu îndrăzneală pe larg tuturor despre cele aflate înaintea Bisericii spre cercetarea dogmelor, și toți l-au lăudat și au fost de acord cu el. Dar pentru că a adăugat și aceasta, zicând că „altceva este discuția în contradictoriu [*antilogia*] în apărarea dreptei-credințe și altceva mărturisirea credinței [*homologia*], și că la discuția în contradictoriu nu e necesar ca acela care contrazice să fie cu rigoare în privința expresiilor, dar la mărturisire se păstrează și cere în toate exactitatea [*akribeia*] credinței, și că de aceea pe lângă tratatele mele antiretice împotriva lui Varlaam și Akindynos am compus și mărturisirea credinței pe care am primit-o de la sfinți, pentru ca aceia care citesc tratatele noastre să afle scopul discuției în contradictoriu”, preaputernicul și sfântul nostru domn și împărat a poruncit să fie adusă și citită această mărturisire. Lucru care s-a făcut și fiecare a fost întrebat ce părere poate spune despre ea. Și n-a fost nimeni care să nu o pomenească cu laude admirând pe mitropolitul Tesalonicului și rugându-se să plece din această viață împreună cu mărturisirea aceea și cu aceea să se înfățișeze Judecătorului viilor și al morților în ziua răspunsului nostru obștesc. Și cu acestea sesiunea a doua s-a încheiat.

8. S-a întrunit însă și o altă sesiune după aceasta. Iar prezentându-se și aceia, cer să-și citească mărturisirea lor. Lucru care făcându-se, la sfârșitul ei era adăugat și aceasta: „Iar despre Varlaam și Akindynos, părerea pe care o avem despre ei este așa cum gândește despre unii ca aceștia sfânta Biserica a lui Dumnezeu”. Iar iscându-se multe discuții, au început acuza împotriva mitropolitului Tesalonicului; iar aceasta era așa: „că în unele din scrierile lui scrie de multe ori că sunt două și mai multe dumnezeiri: superioare și inferioare”. Și spunând ei de multe ori acest cuvânt, ciocnindu-se în jurul lui și acuzând aceste expresii, preaevlaviosul împărat ne-a poruncit să facem limpede cu privire la acestea: „Dacă din cele spuse acuzați expresiile însele, realitățile arătate prin aceste expresii sau amândouă? Dacă războiul este cu referire la realități, atunci ce te

războiești cu umbra realității fixându-te pe expresie? Căci trebuie cercetate înseși realitățile nude și teologii trebuie să caute adevărul în acestea. Iar dacă sunteți de acord în realități, de ce blamați expresia? Noi însă nu ne-am adunat aici pentru expresii, căci, potrivit Teologului [Grigorie], nu ne luptăm pentru nume, neștiind nici o primejdie în ce privește expresiile, dacă mintea gândește sănătos”¹.

9. La acestea mitropolitul Tesalonicului a zis: „Eu vorbesc puțin despre expresii [*rhemata*], căci, potrivit lui Grigorie Teologul, adevărul și dreapta-credință nu stau în cuvinte, ci în realități [*pragmata*]²; mă lupt însă pentru dogme și realități. Și dacă cineva e de acord în realități, nu voi disputa cu privire la cuvinte. Cât privește acuza avansată de cei ce ne contrazic, spun aceasta: două sau mai multe dumnezeiri diferite în Sfânta Treime, astfel încât una să fie a Tatălui, alta a Fiului și alta a Duhului, nici n-am gândit, nici nu gândesc, nici nu voi gândi cu harul lui Hristos, iar pe cei ce gândesc așa îi azvârl anatemei. Dar nu numesc «Dumnezeire» altceva afară de Dumnezeirea Triipostatică, nici o ființă sau ipostasă dumnezeiască sau îngerească, ci, potrivit Marelui Dionisie, expresia «Dumnezeire» denumește cu numele de «Dumnezeire» unele energii dumnezeiești și emanații care sunt inerente prin fire și din veșnicie lui Dumnezeu³, și socotesc că vorbesc așa în acord cu sfinții. Dar n-aș fi spus nici acestea, dacă n-aș fi fost nevoit de către contrazicător să explic și să mă lupt cu cel ce spune că Dumnezeire necreată e numai ființa lui Dumnezeu, iar toată puterea și energia lui Dumnezeu, care diferă de ființă, o coboară la rangul de creatură. De altfel, am spus aceasta nu introducând de aici multe dumnezeiri, cum mint aceștia, iar acest lucru este evident din scrierile mele, atât din celelalte, cât și din mărturisire; căci în toate acestea acest lucru este prezentat de mine ca fiind spus de contrazicători, nu ca îmbrățișat de mine, fiindcă știu o singură Dumnezeire, și pe aceasta triipostatică, atotputernică și energetică. De altfel, nici atunci scopul meu nu privea expresiile, ci toată lupta mea era pentru realități, și nici acum nu disput despre nume și silabe; ci dacă realitățile sunt proclamate în chip evlavios cu harul lui Hristos, sunt gata să îmbrățișez și primesc orice ar hotărî despre expresii dumnezeiescul sinod.” La care preaevlaviosul și preaseninul împărat și dumnezeiescul sinod, primind gândirea cucernică întru toate cu care mitropolitul

¹ *Cuvântarea* 39, 11; PG 36, 345C.

² *Ibidem*; cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputa cu Pyrrhus*, PG 91, 296B.

³ *Despre numele divine* I, 4; II, 4. 11; PG 3, 589D. 640D. 649B.

Tesalonicului a expus cele privitoare la cele dumnezeiești și laudând mai cu seamă înțelepciunea lui, au hotărât ca în chip asigurat să nu se mai vorbească nici să se mai gândească două sau mai multe dumnezeiri ori, în general, vreun număr al dumnezeirilor, fiindcă acest lucru nu este spus în chip răspicat de către teologi; dar au îndemnat să se gândească și să se spună o diferență între ființa dumnezeiască și energia dumnezeiască sau între energiile dumnezeiești, întrucât o astfel de dogmă este propovăduită deschis de Biserică, cum se va arăta mai jos. Iar mitropolitul Tesalonicului a primit aceasta cu râvnă și foarte multă bunăvoință. Și cu aceasta s-a încheiat a treia sesiune.

10. Făcându-se și a patra sesiune, disputătorii au început iarăși să acuze unele expresii cuprinse în scrierile mitropolitului Tesalonicului, lăsând deoparte realitățile. Iar preadumnezeiescul împărat și sinodul făcând cercetarea realităților și căutând dovezile celor avansate de la teologii Bisericii, a fost adus Tomosul sinodal [din august 1341] promulgat împotriva lui Varlaam. Fiind citit din porunca dumnezeiască a preaseninului nostru împărat, acesta i-a arătat pe disputători părtași întru totul ai cacodoxiei lui Varlaam. Căci n-au suportat până la sfârșit să nu contrazică cele scrise acolo și despre altele, dar mai ales despre preadumnezeiasca lumină a Schimbării la Față a Domnului. Și nu numai aceasta, ci întrebări fiind mitropolitul Tesalonicului și disputătorii cu Biserica ce părere au despre preadumnezeiasca lumină, primul s-a arătat prin câte a zis și a citit în auzul tuturor din scrierile lui că depinde în chip sigur întru toate de gândirea teologilor, ei însă prin câte au spus și au fost prinși scriind au fost demascați că taie în creată și necreată unica Dumnezeire a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt prin aceea că spun că numesc Dumnezeire ființa necreată a lui Dumnezeu lipsită de orice putere și energie dumnezeiască, desființând și negând orice putere și energie a lui Dumnezeu și, simplu spus, atotputernicia Lui, coborând pe Dumnezeu la rang de creatură, și zicând cu adevărat că El este două dumnezeiri: necreată și creată, superioară și inferioară. Fiindcă și lumina Dumnezeirii care a strălucit în Tabor spuneau uneori că e ființa lui Dumnezeu, iar alteori că e o arătare, un văl, o imagine și o creatură, astfel încât după ei același lucru e creatură și ființă a lui Dumnezeu. Au mai fost aduse de către mitropolitul Tesalonicului și scrisori ale acelora în care ei îl acuză că zice că acea preadumnezeiască lumină și strălucire e necreată, dar nu e ființa lui Dumnezeu. Dar și prin câte îl acuză pe mitropolitul Tesalonicului că zice că sunt mai multe dumnezeiri fiindcă susține că toate puterile și energiile dumnezeiești comune celor Trei

Ipostase sunt necreate, arată limpede că războiul lor nu este cu expresiile, ci că de fapt ei nu cred nici că este o diferență între ființa dumnezeiască și energia dumnezeiască, nici că energia dumnezeiască și atotputernică e necreată.

11. La care punându-se înaintea teologiei Bisericii, s-au citit din Marele Vasile multe altele și acestea: „Căci dacă Eunomie nu consideră absolut nimic la Dumnezeu în mod intelectual, ca să nu pară că cinstește pe Dumnezeu cu apelative omenești, atunci va mărturisi în chip asemănător că toate cele atribuite lui Dumnezeu sunt ființe. Deci cum nu va fi rizibil a spune că puterea Lui creatoare e ființă, puterea Lui pronietoare e iarăși ființă, puterea lui atotștiutoare e, de asemenea, ființă și, simplu spus, a face din orice energie a Lui ființă?”⁴. S-a citit și din teologul [Ioan] Damaschin din cele care le învață despre cele două lucrări/energii din Domnul nostru Iisus Hristos zicând: „Să se știe că altceva este lucrarea/energia, altceva este lucrul și altceva lucrătorul: lucrarea/energia deci, este mișcarea eficientă și ființială a firii; lucrătoare e firea din care iese lucrarea; lucrul e efectul lucrării, iar lucrător este cel ce se folosește de lucrare, adică ipostasa”⁵. Iar dumnezeiescul Maxim în discuția purtată în secretariat spune: „Negreșit este necesar și foarte necesar să se vorbească la Hristos de voințe și lucrări, fiindcă nimic din cele ce sunt n-ar subzista fără o lucrare/energie naturală; căci Sfinții Părinți spun în chip limpede că fără lucrarea ei ființială nu este, nici nu se cunoaște oricare natură”⁶.

12. Dar pentru că prin câte au zis au sfârșit nu numai prin a se război cu fiecare din sfinți în parte, dar au încercat să răstoarne și desființeze însuși Sfântul Sinod Ecumenic al VI-lea [680–681], al cărui scop n-a fost altul decât acela de a vorbi despre cele două voințe naturale și cele două lucrări/energii naturale din Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, de aceea a fost necesar să fie aduse și citite Actele acestui Sinod, și să se proclame dreapta-credință plecând de la ele. Și ele au fost puse în mijloc, dar ei îndată ce au fost puse înaintea au strigat: „Să nu se citească Actele Sinodului, ci numai definiția!” Iar dumnezeiescul Sinod fiind nedumerit ce vrea să însemne acest cuvânt și de ce resping și nu primesc Actele, aceia nici așa nu s-au depărtat nicicum de această curioasă gândire și opinie distorsionată a lor, nedorind nicicum citirea

⁴ *Contra lui Eunomie* I, 8; PG 29, 528BC.

⁵ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* III, 15; PG 94, 1048A.

⁶ *Actele procesului (Relatio motionis)* 8; PG 90, 121C.

actelor. La acestea, cu porunca dumnezeiască a preaseninului nostru împărat, s-a citit din Sinodiconul care se citește în mod obișnuit de pe amvon în Duminica Ortodoxiei o afirmație care zice cuvânt de cuvânt așa: „Cei ce resping expresiile Sfinților Părinți rostite spre susținerea dogmelor corecte ale Bisericii lui Dumnezeu de Atanasie, Chiril, Ambrozie, de Dumnezeu grăitorul Amfilohie, Leon, preasfințitul episcop al Romei Vechi, și de ceilalți și nu îmbrățișează Actele Sinoadelor Ecumenice al IV-lea și al VI-lea, să fie anatema!”⁷ Pe lângă acestea s-a citit și un pasaj din Actele [Sinodului VI Ecumenic] care spune cuvânt de cuvânt așa: „Căci cine, chiar dacă ar fi zăbavnic la înțelegere, nu va vedea ceea ce se arată tuturor, și anume că e cu neputință și contrar ordinii firii să poată fi o fire și să nu aibă o lucrare/energie a firii? Lucru care n-au încercat să-l spună nici chiar ereticii care au născocit toate vicleșugurile omenești și căutărilor întortocheate împotriva rectitudinii credinței și adunări potrivite răutăților lor. Cum deci ceea ce n-a fost spus vreodată nici de Sfinții Părinți și n-au îndrăznit să născopească nici spurcații eretici va putea fi spus cu obraznicie acum, încât cele două firi ale lui Hristos, dumnezeiască și omenească, ale căror proprietăți curate se recunosc în Hristos, să aibă o singură lucrare/energie? Cine gândind corect va putea dovedi vreodată, dacă vor spune că este una, cum va trebui să fie ea numită: vremelnică sau veșnică?, dumnezeiască sau omenească?, necreată sau creată?, aceeași cu a Tatălui sau alta decât a Tatălui? Dar dacă e una și aceeași, este una și comună și divinității și umanității lui Hristos, lucru pe care a-l spune este străin. Prin urmare, dacă Fiul lui Dumnezeu e Același Dumnezeu și om, lucrând cele omenești pe pământ, împreună cu El lucra în chip asemănător și Tatăl; căci cele pe care le face Tatăl, acestea le face în chip asemănător și Fiul. Pentru că – lucru pe care-l cuprinde adevărul –, întrucât Hristos lucra cele omenești, ele se raportează numai la Persoana Lui ca Fiu, iar cele care nu sunt acestea acelea sunt ale Tatălui. Căci Hristos lucra după o altă și altă fire, pentru ca potrivit dumnezeirii cele pe care le face Tatăl acestea să le facă în chip asemănător și Fiul, iar potrivit umanității cele ce sunt proprii omului, Același le-a lucrat ca om, fiindcă este Dumnezeu adevărat și om adevărat. De unde se crede cu adevărat că Același, fiind Unul, are lucrări naturale: dumnezeiască și omenească, necreată și creată, ca un Dumnezeu adevărat și desăvârșit și om adevărat și desăvârșit, Același Un singur mijlocitor

⁷ Anatemă introdusă de Sinodul constantinopolitan din 1166.

între Dumnezeu și om, Domnul Iisus Hristos [cf. *1 Tim 2, 5*]⁸. Și iarăși tot din aceleași Acte a fost adus un alt pasaj care spune cuvânt de cuvânt așa: „Știm că este o lucrare a fiecărei firi: cea ființială, naturală și corespunzătoare care iese în chip nedespărțit din fiecare ființă și fire potrivit calității naturale și ființiale sădite în ea și lucrării neîmpărțite și necontopite care decurge de aici a fiecărei ființe. Căci acest lucru face diferența lucrărilor în Hristos, așa cum faptul că există firile face diferența firilor”⁹.

13. A fost citită însă și definiția cerută de ei și care spune cuvânt de cuvânt așa: „Sfântul Sinod Ecumenic de față, primind cu credință și îmbrățișând cu mâinile deschise raportul preasfințitului și preafericitului papă al Romei Vechi, Agaton, către preaevlaviosul nostru împărat”; și după puțin: „Urmând Sfințelor cinci Sinoade Ecumenice și Sfinților distinșilor Părinți, definind mărturisește cu un glas pe Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, Unul din Sfânta, de o ființă și de viață începătoare Treime, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în umanitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat [*Evr 4, 15*]; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă Același născut pentru noi și a noastră mântuire din Sfânta Fecioară Maria, cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, după umanitate; Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, diferența firilor nefiind nicidecum suprimată din pricina unirii, ci mai degrabă salvată fiind proprietatea fiecărei firi și convergând într-o unică persoană și unică ipostasă, nu împărțit sau despartit în două persoane, ci Unul și Același Fiu Unul-Născut, Dumnezeu, Cuvânt, Domn, Iisus Hristos, precum ne-au învățat despre El prorocii, ne-a povățuit Iisus Hristos Însuși, și ne-a predat simbolul Sfinților Părinți. Și propovăduim în El, de asemenea, două voințe naturale și două lucrări/energii naturale în mod nedespărțit și neîmpărțit, neschimbat și necontopit potrivit învățaturii Sfinților Părinți; iar cele două voințe naturale nu contrare – să nu fie! –, precum spuneau ereticii, ci voința Lui omenească urmând, și nu împotrindu-se, nici luptându-se, ci mai degrabă supunându-se voinței Lui dumnezeiești și atotputernice”¹⁰.

⁸ Epistola papei Agaton, MANSI, CC XI, 272AD.

⁹ Epistola sinodală a patriarhului Sofronie al Ierusalimului, MANSI, CC XI, 481CD.

¹⁰ MANSI, CC XI, 636C–637C.

14. Citindu-se deci acestea, întâi-stătătorii ereziei s-au asemănat surzilor strigând că ființa dumnezeiască și necreată și lucrarea/energia ei dumnezeiască și necreată sunt una și fără absolut nici o diferență între ele aducând înainte și pasaje: unul din Sfântul Maxim Mărturisitorul, iar altul din cel întru sfinți Teodor Graptul Mărturisitorul, distorsionându-le și răstălmăcindu-le potrivit impietății lor. Căci cum ar fi putut lupta împotriva lucrării lui Dumnezeu dumnezeiescul Maxim, care pentru cele două lucrări/energii ale lui Hristos, dumnezeiască și omenească, a făcut atâtea drumuri, i s-a smuls limba de Dumnezeu grăitoare, i s-a tăiat mâna și, în cele din urmă, condamnat fiind la exil veșnic, a îmbrățișat cu vitejie o moarte martirică?

15. Dar întrucât ei contraziceau încă și le aduceau înaintea mitropolitului Tesalonicului că numește „dumnezeire” și energia dumnezeiască, s-au citit pasaje din sfinți. Unul din Marele Vasile, care în epistola către medicul Eustatie scrie: „Nu știu cum cei ce aranjează toate aduc apelativul «dumnezeirii» pentru indicarea firii, ca și cum n-ar fi auzit de la Scriptură că firea nu e rezultatul unei alegeri. Moise însă a fost ales dumnezeu al egiptenilor atunci când oracolul i-a spus: «Te-am dat ca un dumnezeu pentru faraon» [Iș 7, 1]. Prin urmare, acest apelativ [dumnezeiesc] poartă un indiciu al puterii lui văzătoare sau lucrătoare. Dar firea dumnezeiască, întrucât este, rămâne nesemnificată în toate numele gândite despre ea, cum spune învățătura noastră”¹¹. Și din Grigorie al Nyssei care în tratatul „Despre dumnezeirea Fiului și a Duhului” zice: „Pnevmatomahii spun că Dumnezeirea înseamnă firea [...]. Noi însă spunem că nume care să însemneze ceva firea dumnezeiască fie nu are, fie nu are pentru noi. Și chiar dacă se spune ceva fie de obișnuința omenească, fie de dumnezeiasca Scriptură, e ceva din cele însemnate în jurul ei. Dar firea dumnezeiască rămâne inexprimabilă și de nerostit, depășind orice însemnare a ei prin glăsuire. Iar ca acuzator al blasfemiei lor lipsite de minte să ia șarpele care arată că numele «dumnezeire» are semnificația de lucrare văzătoare [...]. Căci sfătuind pe strămoși să se atingă de cele oprite, făgăduiește: «Vi se vor deschide ochii și veți fi ca niște dumnezei» [Fc 3, 5]. Vezi că prin glăsuirea «dumnezeire» atestă lucrarea văzătoare? Căci nu poate fi văzut ceva decât cu ochii deschiși. Prin urmare, apelativul «dumnezeire» înfățișează nu firea, ci puterea văzătoare”¹². Și, iarăși, același scrie către Avlavie: „«Dumnezeu»

¹¹ Epistola 189, 8; PG 32, 696AC.

¹² Despre dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt; PG 46, 573D–576A.

arată pe Cel ce lucrează, iar «dumnezeire» arată lucrarea; dar lucrarea nu e nimic din cei Trei, ci, mai degrabă, fiecare din cei Trei lucrează»¹³.

16. Fiind ei demascați prin toate acestea, au fost chemați de Biserică la pocăință, preaseninul nostru împărat îndemnându-i mult să nu respingă prin cuvinte leacul bun al pocăinței care are multă atracție și har. Ei însă n-au primit zicând de-a dreptul acel: „Nu vreau să știu căile tale” [*Iov* 21, 14]. Căci au rămas în cele pe care le-am cunoscut de la început. De aceea, din porunca dumnezeiască a preaputernicului nostru împărat și a preasfințitului patriarh ecumenic s-a citit un tomos promulgat cu câțeva vreme mai înainte pentru depunerea mitropolitului Efesului, al celui al Ganului și a altora ca unii bolnavi de cele ale lui Varlaam și Akindynos, dar care n-a intrat în vigoare din pricină că se aștepta întoarcerea și pocăința lor. Și după ce s-a citit acesta, preacinstitul mare hartofilax și consul al filozofilor a început, potrivit obiceiului bisericesc, să întrebe pe fiecare ce părere are, fiecare în parte, despre punctele dogmatice discutate și cercetate. Și toți cu o gură și mișcați de un singur Duh au mărturisit deschis, urmând Sfinților Părinți, împreună cu unitatea și o distincție și o diferență convenită lui Dumnezeu între ființa și energia dumnezeiască, au îmbrățișat ca necreată și energia dumnezeiască, corespunzător ființei dumnezeiești, și au primit cu bunăvoință, auzind aceasta de la aceiași teologi, să numească „dumnezeire” și această dumnezeiască energie.

17. Întrebat fiind și preasfințitul patriarh ecumenic să-și exprime și el opinia sa despre acestea, mai întâi a expus un cuvânt despre diferența dintre ființa și energia dumnezeiască elucidând frumos fiecare în parte modurile diferenței afirmate de sfinți și dovedind și unitatea și inseparabilitatea acesteia față de ființa dumnezeiască, în care a arătat că energia dumnezeiască e numită de sfinți și necreată și „dumnezeire”, după care a făcut un întreg îndemn către disputători chemându-i, povățuindu-i și muștrându-i, chemându-i în toate felurile spre pocăință și îndemnându-i cu cea mai mare râvnă și sârguință spre un acord cu Sfinții și cu Sfântul Sinod. Dar cum i-a văzut nevindecați și ținând odată pentru totdeauna blasfemiile anterioare și scuturându-se cu totul de pocăință, cuprins de un zel vrednic de el și de virtutea sa din copilărie, vrednic și de scaunul său [patriarhal], îi dezbracă pe mitropoliții Efesului și Ganului de simbolurile arhieriei și de toată preoția, făcând aceasta cu acordul exprimat prin vot al sinodului, iar ceilalți întâi-stătători ai ereziei

¹³ *Către Avlavie că nu sunt trei dumnezei*; PG 45, 124D–125A.

împreună cu ei, și următorii lor în chip rău, având aceeași osândă cu aceștia, sunt scoși afară, unii dintre ei cerând iertare și dobândind-o prin pocăință. Și cu acestea sesiunea aceasta a luat sfârșit.

18. Iar după ce s-au scurs de la aceea puține zile, preaseninul și sfântul nostru împărat poruncește și deschide cu înțelepciune contestatarilor o ușă a pocăinței. Dar pentru că aceștia erau tot nevindecați, i s-a părut drept să adune iarăși un sinod, pentru ca printr-o cercetare amănunțită să se facă limpede din cele teologhisite de sfinți adevărul dreptei-credințe cu privire la cele spuse înainte. Și făcându-se sinod și heterodocșii nevrând să se prezinte, ci refuzând aceasta odată pentru totdeauna, preaevlaviosul împărat a poruncit ca dintre multele capitole dogmatice avansate să se cerceteze:

1) mai întâi, dacă există la Dumnezeu o diferență cuvenită lui Dumnezeu între ființă și energie;

2) apoi, dacă se arată că e o diferență, dacă energia aceasta e creată sau necreată;

3) în al treilea rând, dacă această energie cuvenită lui Dumnezeu se dovedește necreată, cum ar putea scăpa cineva de acuza că din această pricină crede că Dumnezeu e compus, ceea ce heterodocșii reproșează cu îndrăzneală Bisericii lui Dumnezeu;

4) în al patrulea rând, dacă expresia «dumnezeire» e folosită în imne de teologi nu numai pentru ființa, dar și pentru energia dumnezeiască, căci și de aici vrăjmașii Bisericii îi reproșează acesteia diformitatea diteismului;

5) în al cincilea rând, dacă spun teologii că ființa e superioară în ceva energiei, fiindcă și acest lucru cade sub reproșul potrivnicilor; și

6) dacă Dumnezeu este participat/împărțășit, participarea/împărțășirea e după ființă sau după energie?

Atâtea fiind chestiunile care ne stau acum înainte spre cercetare, discuțiile despre ele nu trebuie să se facă deodată, căci dacă s-ar face așa, înțelegerea lor n-ar fi nicidecum exactă nici potrivit intenției noastre, ci tratând despre fiecare în parte așa să înaintăm spre alta luând drept călăuze nerătăcitoare pe venerabilii teologi.

19. Pentru început, dacă vrei, să vorbim despre primul punct. Există oare la Dumnezeu o distincție între ființă și energie, lucru refuzat de contestatari, care socotesc că de aici rezultă multe alte lucruri absurde și politeism, sau ele sunt cu totul identice și lipsite de diferență? Acestea poruncindu-le preaputernicul împărat, dumnezeiescul sinod luând aminte la cele spuse a zis: „Nu știm, preaevlavioase împărate, altă cale care duce

la adevăr decât aceasta, pe care ne-ai arătat-o acum”. Și citindu-se în auzul tuturor teologi care au o opinie despre aceste lucruri, s-a arătat că aceia care nu cinstesc împreună cu unitatea și distincția între ființa și energia dumnezeiască sunt atei/fără Dumnezeu și se expun la multe alte absurdități. Căci potrivit marelui Dionisie: „Ceea ce n-are nici o putere sau energie nici nu există, nici nu este ceva și nu există nici o afirmare sau negare a lui”¹⁴. Iar ceea ce are diferă negreșit întru ceva de ceea ce are. Deci dacă nu există o diferență între ființa și energia dumnezeiască, ființa lui Dumnezeu nu poate avea o energie. Dar ceea ce nu are o energie este inactiv, iar ceea ce e inactiv e inexistent.

20. Întrucât de Dumnezeu purtătorul Damaschin scrie: „Lucrul firii dumnezeiești e nașterea mai înainte de veci, iar lucrul voinței dumnezeiești e creația”¹⁵, iar Sfântul Chiril scrie: „Facerea ține de energie, iar nașterea de fire, iar firea și energia nu sunt identice”¹⁶, cei ce zic că nu există diferență între ființa dumnezeiască și energia dumnezeiască fiindcă, potrivit aceluia, nașterea ține de fire, dar după ei energia nu are nici o diferență față de fire, atunci, după ei, nașterea va ține și de energie, și așa făpturile vor fi nașteri veșnice, ca unele ce sunt din firea dumnezeiască. Și, iarăși, fiindcă facerea ține de energie, dar firea n-are nici o diferență față de energie, atunci, după ei, facerea va ține de fire, și astfel, după ei, cele din fire vor fi făpturi. Și iarăși, întrucât același scrie în al II-lea din „Dialogurile sale [despre Sfânta Treime] către Hermeia” că: „Pe lângă acestea spunem tuturor că din energia/lucrarea lui Dumnezeu focul arde, iar apa răcorește”¹⁷, cei ce zic că ființa și energia sunt identice și nu au nici o diferență, vor fi siliți să spună că focul și apa sunt din ființa lui Dumnezeu. Și așa cacodoxia de acum se face mai rea decât rătăcirea elinilor [păgânilor], fiindcă aceia credeau că numai sufletul e din ființa lui Dumnezeu, dar aceștia spun că și aceste corpuri materiale și sensibile.

21. Dar și dumnezeiescul Hrisostom, explicând în omilia a 60-a la Evanghelia după Ioan ceea ce spune Domnul și Dumnezeul nostru în această Evanghelie: „Tatăl Meu e mai mare decât Mine” [In 10, 30], lămurește că „acest lucru s-a spus cu privire la putere”, căci tot cuvântul său era despre aceasta: „Iar dacă puterea e aceeași, evident că aceeași e și ființa”; și după puțin: „căci nu se pot învăța una prin alta, nici ființa, nici

¹⁴ *Despre numele divine* VIII, 5; PG 3, 893A.

¹⁵ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I, 8; PG 94, 813A.

¹⁶ *Tezaure* 18; PG 75, 312C.

¹⁷ *Dialoguri despre Sfânta Treime*; PG 75, 731A.

puterea”¹⁸. Și iarăși, în aceeași Evanghelie, când apostolul Filip zice: „Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne va fi de-ajuns” [*In* 14, 8], dumnezeiescul Hrisostom spune în cea omilie: „Să vedem ce anume cere să vadă Filip? Oare înțelepciunea Tatălui? Oare bunătatea Lui? Nu! Ci însăși ceea ce este Dumnezeu, însăși ființa Lui”¹⁹. Și iarăși, explicând cuvântul Apostolului din Epistola către Romani care zice: „Căci cugetul trupului e moarte, iar cugetul Duhului e viață și pace” [*Rm* 8, 6], spune: „Cuget al trupului numește răutatea, iar cuget al Duhului harul dat și lucrarea/energia dăruită alegerii libere bune, nevorbind aici nicidecum despre ipostasă și ființă”²⁰. Și iarăși, același Hrisostom în cuvântul în care explică versetul: „Pune mâna ta sub coapsa mea și jură” [*Fc* 24, 2], spune literal acestea: „Sfeșnic adevărat e trupul Stăpânului care arată prin har strălucirile înșeptite ale Duhului, căci zice Isaia: «Un toiag va ieși din Iesei și o floare va urca din ea și se va odihni peste el Duhul lui Dumnezeu» [*Is* 11, 1–2]. Cine? Cel cu multe părți prin lucrări/energii și mult prin fire. «Se va odihni Duhul lui Dumnezeu», aici tâlcuiește ființa. Iar ceea ce urmează afirmă lucrările/energiile Duhului: «duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al evlaviei, duhul temerii de Dumnezeu» [*Is* 11, 2]. Cele șapte daruri ale harului Duhului Sfânt, care se odihnesc peste trupul Stăpânului, le figurează în prefigurarea sfeșnicului”²¹. Și iarăși, același Hrisostom în cuvântul său „Despre Duhul Sfânt” spune: „Nu va lua cineva toate harismele, ca să nu creadă cineva că harul este fire”²².

22. Dar întrucât și sfântul mucenic și filozof Iustin scrie: „Fiindcă Dumnezeu are ființă spre existență, iar voință spre facere”²³, cine respinge diferența dintre voință și ființă, respinge și existența și facerea lui Dumnezeu; căci nu este limpede că aceia care desființează diferența se arată atât negând pe Dumnezeu, cât și slăvind ceea ce se mișcă în mod automat? Căci potrivit dumnezeiescului Ioan din Damasc, „și viața e lucrare/energie”, cum lămurește despre lucrare/energie în capitolul 38 al „Dogmaticii” sale²⁴; căci vorbind mai înainte despre altele, precum și despre voința omenească și dumnezeiască, adaugă îndată la începutul

¹⁸ Omilia 60 la Ioan; PG 59, 338.

¹⁹ Omilia 14 la Ioan; PG 59, 401.

²⁰ Omilia 13 la Romani; PG 60, 516.

²¹ Pasaj neidentificat.

²² Ps. HRISOSTOM, *Despre Duhul Sfânt* 3; PG 52, 817.

²³ Ps. IUSTIN, *Întrebările unui creștin către păgâni* 3; PG 6, 14–29C.

²⁴ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 23; PG 94, 952D.

capitolului, cuvânt de cuvânt, așa: „Trebuie știut că toate puterile mai înainte zise: cognitive, vitale, naturale și artificiale, se numesc lucrări/energii; căci lucrarea/energia e puterea și mișcarea naturală a fiecărei ființe, de care e lipsită numai neființa”²⁵.

23. Acestea fiind deci elucidate astfel în chip foarte înțelept și diferența fiind dovedită foarte limpede „nu în cuvinte convingătoare ale înțelepciunii omenești”, potrivit dumnezeiescului Pavel, „ci în unele învățate de Duhul” [I Co 2, 4.13], de teologiile de Dumnezeu insuflate ale Părinților, s-ar cădea, a spus dumnezeiescul sinod, ca aceia care au încercat să se dispute cumva cu privire la aceasta, să alunge în chip evlavios din gândirea lor acum, dacă nu și mai înainte, boala iubirii de sfadă și să vrea să se lase convinși cu râvnă de conducătorii și învățătorii noștri comuni în dreapta-credință care trâmbițează expresii strălucite numai despre diferența dintre ființa și energia dumnezeiască, și să nu mai încerce nicidecum să le contravină și să cerceteze cu curiozitate ce anume e energia și cât și cum ar fi această diferență.

24. Fiindcă nu l-au auzit, pe cât se pare, pe dumnezeiescul Părinte Hrisostom care în explicațiile la dumnezeiasca Evanghelie după Ioan învață că lucrarea dumnezeiască e cu neputință de tâlcuit și de înțeles și e mai presus de legile firii. „Căci dacă nu știi să tâlcuiști acest vânt a cărui simțire o primești în auz și în pipăire, nici calea lui, cum cercetezi cu curiozitate lucrarea care vine de la dumnezeiescul Duh atunci când nu știi lucrarea vântului, deși-i auzi glasul? Iar expresia «unde vrea El» [In 3, 8] se spune pentru a înfățișa puterea Duhului. Căci dacă nimeni nu-l ține, ci suflă unde vrea el, cu cât mai mult nu vor putea ține lucrarea Duhului legile firii, nici definițiile nașterii trupești, nici nimic altceva din unele ca acestea”²⁶. Nu-l aud nici pe Marele Vasile care-l contrazice pe Eunomie și teologhisește astfel: „Căci dacă am măsura toate cu înțelegerea minții și am presupune că ceea ce nu poate fi cuprins cu gândurile nici măcar nu există, dusă e atunci răsplata credinței, dusă e și răsplata nădejdi”²⁷. Dar cum am mai fi atunci vrednici de fericirile bazate pe credința în cele nevăzute, noi care ne lăsăm convinși numai de explicări raționale? De ce oare s-au supus păgânii deșertăciunii și s-a întunecat inima lor nepricepută? Nu pentru că urmând celor ce le apărea rațiunii lor, n-au crezut propovăduirii Duhului? Oare nu pe unii ca aceștia îi căinează Isaia

²⁵ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 23; PG 94, 949A.

²⁶ *Omilia 26 la Ioan*; PG 59, 155.

²⁷ *Contra lui Eunomie* IV, 24; PG 29, 628A.

ca niște oameni pierduți zicând: „Vai celor înțelepți pentru ei înșiși și știutori înaintea lor înșiși” [5, 21]?

25. Deci trebuia ca aceștia să asculte aceste lucruri spuse de sfinții teologi și să li se supună de bunăvoie numai de cât, să fie cu luare-aminte la ele cu bucurie și să se plece fără cercetare dumnezeieștilor lor glăsuiri care însemnează această diferență, îndrăgind-o și primind-o cu tăcere cucernică, dar modul fie să nu-l adauge nicăieri, fie nu spre suprimarea diferenței, în cazul în care ar fi cerut să se înscrie împreună cu cei ce par măcar întrucâtva că fac parte din cei drept-credincioși. Dar fiindcă au ajuns la o atât de mare insultă și nerușinare, sau mai degrabă o atât de mare demență, încât să înnebunească și împotriva sfintelor Sinoade Ecumenice și a tuturor sfinților teologi, și să îndrăznească să le ceară socoteală și să spună - vai! - că unii degajă mireasma dogmelor elinești [păgâne] și a celor crescuți în acestea, iar pe alții să-i acuze de cea mai mare lipsă de învățătură, deși sunt un sinod întreg, și să spună că unii au fost aduși prin constrângere la această teologie, deși ei ar fi ales bucuros pentru aceasta moarte de mucenic, iar alții au scris acestea din linguşeală, nu spunând adevărul - o, cum ar putea suferi cineva să spună în parte hulele lor? -, pentru ca auzul iubitorilor de Hristos să nu primească, așa cum spunea cineva dintre Părinții nesocotiți de ei, orice se spune despre o dogmă dumnezeiască fără să țină tare de adevărul și rigoarea teologică, hai acum, îndrăznind spre Dumnezeu Cel rugat de aceștia, să încercăm să expunem câteva lucruri pe scurt despre modul unirii și distincției ființei și energiei dumnezeiești, neîncercând să născocim noi înșine raționamente întru apărarea celor teologhisite de ei în chip cucernic în vechime, ci păzind legea Bisericii, să încredințăm dogmele Bisericii prin dascălii Bisericii fără să adăugăm sau desființăm de la noi înșine nimic din cele dogmatizate de aceștia. De această lege folosindu-ne și aici, atunci când îi auzim pe sfinți strigând precis că energia dumnezeiască este din ființa dumnezeiască, nu socotim că ea este din Dumnezeu așa cum sunt toate, cum împreună cu multe alte absurdități li se pare celor ce dispută cu noi. Căci faptul de-a fi din Dumnezeu se spune și despre creaturi, dar faptul de a fi din ființa lui Dumnezeu nu se spune cândva despre nici una din creaturi, ci mai degrabă este interzis cu desăvârșire de sfinți.

26. Fiindcă zice Marele Vasile: „Făcutul nu este din ființa făcătorului”²⁸, iar dumnezeiescul Damaschin spune: „Creația, chiar dacă

²⁸ *Contra lui Eunomie* IV, 1; PG 29, 673B.

s-a făcut după acestea, nu e din ființa lui Dumnezeu”²⁹, și iarăși: „creația și facerea arată că făcutul și creatul sunt făcute în afară și nu din ființa Creatorului și Făcătorului fiind cu desăvârșire neasemănătoare Lui”³⁰. Deși nu spunem că aceasta [energia] este din ființa dumnezeiască ca și cum ar fi afară din ființa dumnezeiască, cum au ajuns să flecărească acest lucru cei potrivnici nu atât lipsiți de cucernicie, cât lipsiți de învățătură, ca nu cumva cineva să-și iasă așa din minți, ci știind că aceasta este, potrivit teologilor, o mișcare ființială și naturală a lui Dumnezeu, spunem că ea iese și izvorăște din ființa dumnezeiască precum dintr-un izvor și nu este văzută nicidecum fără aceasta, ci rămâne pururea nedespărțită de ea, coexistă din veșnicie împreună cu ființa dumnezeiască și e unită cu ea în chip inseparabil, neputând să fie vreodată despărțită de ființa dumnezeiască de vreun interval nici eonic, nici temporal, nici spațial, ci ieșind din ea înainte de veci și coființând indisociabil împreună cu ea. Căci zice Marele Atanasie: „Iar când toate sunt lucrare de Dumnezeu prin Fiul în Duhul Sfânt, vedem inseparabilă lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt”³¹. Iar cel întru sfinți și dumnezeiescul Anastasie, de către care a fost învățat și Sfântul Sinod Ecumenic [al VI-lea], a spus în cuvântul al doilea despre necircumscriș: „Să vedem ce suferă să spună despre Dumnezeu ereticii: spun că Dumnezeu este în toate prin lucrare/energie, nicidecum prin ființă, numind lucrare efectul care iese din lucrare; eu însă așa spune că lucrarea/energia lui Dumnezeu e inseparabilă de firea lui Dumnezeu”³². Și după altele câteva mai spune: „Unde se spune lucrare/energie se vede împreună cu ea și ființa din care iese aceasta. Căci fiecare din ele sunt necircumscrișe, și de aceea sunt cu desăvârșire inseparabile între ele; fiindcă lucrarea/energia vestește ființa ascunsă care se vede coființând împreună cu lucrarea/energia, neputând fi fără ea”³³. Și iarăși: „lucrarea este în jurul a orice, iar ființa e inseparabilă de ea”³⁴.

27. Dar așa cum, potrivit teologiei sfinților, unirea dumnezeiască și veșnică o vestim nu numai prin inseparabilitate, ci prin multe altele, precum și prin comunitatea necreatului și necircumscrișului, tot așa știm să slăvim iarăși potrivit acelorăși și distincția și diferența lor cuvenită lui

²⁹ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I, 8; PG 94, 812C.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ PS. ATANASIE, *Contra sabelienilor* 12; PG 28, 117A.

³² ANASTASIE SINAITUL, *Omilia 2 despre necircumscriș*, 2; PG 89, 1331BC.

³³ *Ibidem*; col. 1331C–1332A.

³⁴ *Ibidem*; col. 1332B.

Dumnezeu; nu trăgându-le de aici spre o disociere și diviziune desăvârșită, nici gândind această diferență ca pe o înstrăinare naturală, ori separându-le una de alta printr-un interval – să nu fie! –, ci suntem inițiați de sfinți să o primim ca pe cele ce sunt cauze și cauzate prin fire, distingând în chip convenit lui Dumnezeu numai prin rațiune cele unite și indivizibile prin fire. Căci zice Marele Atanasie în „Cuvântul al IV-lea împotriva arienilor”: „Altceva e ceea ce e din ceva, și altceva lucrul din care este, care sunt în această privință două. Dacă însă n-ar fi două, ci s-ar spune despre același lucru, atunci același lucru ar fi și cauză și cauzat, și născător și născut, absurditate care se vede la Sabelie”³⁵. Prin urmare, întrucât, potrivit tuturor teologilor, energia e crezută a fi din ființă și că acestea sunt fiecare altceva și altceva și două, de aici s-a arătat limpede că se deosebesc între ele prin faptul de a fi sau nu din ceva sau cineva, adică după cum sunt cauză și cauzată, precum învață cele dumnezeiești acest mare teolog. Care după puțin spune: „Exemplu omenesc să fie aici focul și strălucirea care iese din el: sunt două prin ființare și la vedere, dar una este din celălalt și e nedespărțită de el”³⁶. Deci așa cum la focul și la lumina din el, dintre care unul e natură și cauză, iar alta naturală și cauzată, unitatea se enunță în virtutea inseparabilității, iar diferența în virtutea cauzei și cauzatului, tot așa și la firea dumnezeiască și energia din ea se afirmă de către noi atât unitatea, cât și diferența: una potrivit cauzei, iar alta potrivit cauzării de către o cauză; fiindcă nici unitatea nu alungă diferența, nici diferența nu răstoarnă unitatea, ci atunci când fiecare din acestea e văzut în chip cucernic potrivit sfinților, nici una nu va putea fi eliminată de cealaltă.

28. Dar și dumnezeiescul Grigorie al Nyssei, știind bine că diferența între cauze și cauzate provine din adevăr și nu este nicicum afectată de nediferențierea potrivit firii, spune scriind lui Avlavie: „Mărturisind identitatea firii, nu tăgăduim diferența după cauză și cauzat, și înțelegem că una se distinge de alta numai în aceea că una se crede a fi cauză, iar alta din cauză”³⁷. Iar fratele lui și marele cu adevărat Vasile pare să cunoască o diferență atât de mare între cauze și cauzate încât să dogmatizeze și o ordine provenită din succesiunea naturală și așa să spună cauzei și cauzatului că sunt primul și al doilea și să socotească a fi dintre cele absurde și iraționale faptul de a nu le mărturisi, a le tăgădui

³⁵ PS. ATANASIE, *Cuvântarea a IV-a contra arienilor* 3; PG 26, 472A.

³⁶ *Ibidem* 10; PG 26, 480CD.

³⁷ PG 45, 133B.

pe acestea, și mai spunea că Eunomie fie nu cunoaște diferența aceasta, fie o ascunde de bunăvoie, scriind: „Acel lucru Eunomie fie nu-l știa, fie l-a ascuns de bunăvoie, și anume că există un fel de ordine care nu constă din instituirea ei de către noi, ci are loc prin însăși succesiunea naturală, așa cum lumina este față de foc ceea ce iese din foc. Căci în acestea numim mai întâi cauza, iar în al doilea rând ceea ce e produs de aceasta, nu separându-le printr-un interval, ci gândind prin raționament cauza înaintea cauzatului”³⁸. Deci cum să fie întemeiat refuzul ordinii la cele la care primul și al doilea nu există prin instituirea noastră, ci din succesiunea care este în ele prin fire? Deci ea e prezentă în toți cei ce pot înțelege exact și raționa cumva că sfântul era preocupat în mod egal de adevăr și dreapta-credință. Căci prin aceea că spune „nu constă din instituirea noastră, ci are loc prin însăși succesiunea potrivit firii” a arătat că diferența din ordinea aceasta între cauzate și cauze există dintr-o necesitate inevitabilă și naturală și dintr-un adevăr luminos, și nu se poate să fie altfel, ci ea e contemplată pururea în acestea în mod necesar; iar prin aceea că adaugă că ele „nu sunt separate printr-un interval, ci prin raționament”, iar diferența dintre primul și al doilea se consideră numai cu mintea, arată lucrul unirii asigurat în chip cucernic și neintroducând în ea din diferență nici o vătămare, ci teologhisind că însăși unirea este necontopită și învățând că diferența e negreșit indivizibilă. Așadar, iarăși, dat fiind că Eunomie încearcă să suprimă cu totul această diferență, Marele Vasile spune: „Cum n-ai lăsat nici o diferență, nici măcar cea care există între cauze și cele ieșite din ele”³⁹. Astfel faptul de a opina că nu există nici o diferență între cauze și cauzate generează în chip vădit nebunia lui Arie și Eunomie. Căci aceia sârguindu-se să desființeze în tot felul de-o-ființimea, auzind că în Evanghelii Domnul spune că Tatăl Său e mai mare decât El [In 14, 28] și temându-se să gândească această diferență, au îndrăznit de aici să introducă în chip necucernic diferența potrivit firii, dar pe cea după cauză și cauzat au tăgăduit-o odată pentru totdeauna știind că nu poate introduce nicidecum nici o înstrăinare sau diviziune naturală, ci păstrează astfel pururea unirea indisolubilă a firii. Luptând vitejește cu ei pentru Treime, aceștia trei au alungat cât mai departe cu puțință de Biserica noastră această impietate a acelora ca una ce desființează taina mare și suprafirească a Treimii.

³⁸ *Contra lui Eunomie I*; PG 29, 557AB.

³⁹ *Ibidem I*, PG 29, 564B.

29. Prin urmare, pe drept cuvânt, cei ce nesocotesc această diferență sunt mistuiți acum de cacodoxia aceloră [a arienilor], iar cei ce mărturisesc că o îndrăgesc și îmbrățișează cu râvnă sunt de partea dreptei-credințe și teologiei acestor sfinți sau, mai bine zis, a lui Hristos, distingând în chip unitar cele dumnezeiești și unindu-le în chip distinct. Căci felul distincției între ființa și energia dumnezeiască ar putea spune cineva că e unic, prim și propriu. Iar ele se deosebesc între ele și prin aceea că energia dumnezeiască e participată și se împarte în chip neîmpărțit, e numită și se înțelege cumva, chiar dacă nedeslușit, din efectele ei, pe când ființa e impaticipabilă, neîmpărțibilă și fără nume întrucât este mai presus de nume și de neînțeles.

30. După aceasta am cerut să se dovedească de la sfinți dacă această energie inseparabilă, dar diferită de firea dumnezeiască, este necreată, ceea ce contrazicătorii Bisericii nu primeau cătuși de puțin. Și s-a dovedit limpede și acest lucru de către sfinți, pe primul loc fiind Sfântul Sinod al VI-lea Ecumenic, cum s-a dovedit deja suficient mai sus prin pasajele citate din el în parte. S-a mai dovedit limpede și aceasta: că aceia care nu primesc ca necreată energia naturală a ființei dumnezeiești, inseparabilă, dar diferită de ea, cum s-a spus, fac creatură însăși ființa lui Dumnezeu. Căci potrivit Sfântului Maxim, „fiecare fire e caracterizată de lucrarea/energia ei, energia necreată arătând o fire necreată, iar cea creată o fire creată”⁴⁰; încă și potrivit dumnezeiescului Ioan Damaschinul care spune: „Energia creată va arăta creată și firea, iar energia necreată caracterizează firea necreată”⁴¹. Deci cei ce numesc creată energia dumnezeiască, energie care caracterizează firea dumnezeiască, înfățișează cu necesitate drept creată și firea dumnezeiască.

31. Sunt și monotești, dar mai răi și absurzi decât cei de odinioară fiindcă sunt de părere că cele mai înainte de veci sunt creaturi. Căci dacă mărturisim două firi în Domnul nostru Iisus Hristos: una necreată și alta creată, atunci cei nu ce spun că firea dumnezeiască are și o voință și o lucrare necreată, dogmatizează o singură voință și o lucrare în Hristos, ceea ce Sinodul [Ecumenic] al VI-lea a dezavuat și anatemizat. Și de aici se dovedesc în chip a fi monotești ei înșiși, dar mult mai răi decât aceia, întrucât aceia spuneau că există o singură voință și o lucrare în Hristos, dar una necreată, desființând-o pe cea creată, dar aceștia spun că e o voință și o lucrare, dar creată, neprimind-o în chip vădit pe cea necreată.

⁴⁰ *Disputa cu Pyrrhus* ; PG 91, 341A.

⁴¹ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* III, 15; PG 94, 1056C.

Dar și Marele Vasile, scriind în tratatul către Amfilohie, spune: „Numele Duhului sunt acestea mari și suprafirești neavând nici o exagerare în ele. Dar energiile Lui care sunt? Ele sunt de negrăit prin măreția lor și nenumărate prin mulțimea lor. Căci cum vom înțelege cele de dincolo de veacuri?”⁴². Care erau energiile Lui mai înaintea creației inteligibile? Cei care numesc create energiile dumnezeiești sunt în chip vădit de părere că există creaturi dincolo de veacuri. Deci și aceasta: că energiile dumnezeiești ale Firii Triipostatice sunt comune și naturale, s-a arătat nu prin doi sau trei martori, ci prin întreaga dumnezeiască Scriptură.

32. După aceasta a cerut să se dovedească de la sfinți dacă s-ar putea gândi în Dumnezeu vreo compoziție din pricina diferenței între ființa și energia dumnezeiască; căci și acest lucru îl afirmau contrazicătorii. S-a dovedit, așadar, faptul că acest lucru nu poate fi socotit o compoziție în Dumnezeu este vestit de către toți sfinții. Căci dumnezeiescul Maxim, în „Dialogul” său „cu Pyrrhus”, arată foarte limpede că din lucrare/energie nu se creează o compoziție: „Vezi, îi spune lui Pyrrhus, că de aici te amăgești, și anume de acolo că ignori faptul că toate compozițiile sunt ale celor ce există într-o ipostasă nu ale celor ce se văd în altceva. Acest lucru e gândul comun al tuturor, atât al filozofilor din afară, cât și al inițiatorilor cu dumnezeiască înțelepciune în taina Bisericii. Iar dacă vorbiți de o compoziție a voințelor, sunteți siliți să vorbiți și de o compunere a celorlalte însușiri naturale”⁴³. Dar și Grigorie al Nyssei în capitolul 6 al completării sale la „Hexaameron” spune cuvânt de cuvânt așa: „Deci dacă în om există diferitele organe alcătuite de fire în vederea simțirii, în toate acestea una și aceeași e mintea care e activă, pune în mișcare și se folosește de fiecare potrivit cu scopul propriu, fără să schimbe în același timp firea prin diferențele lucrărilor, atunci cum ar putea privi cineva la Dumnezeu ființa Sa compusă de multe părți din pricina diversității puterilor Lui?”⁴⁴.

33. Dar s-a dovedit și aceasta: că aceia care, ca și contrazicătorii, nu primesc diferența între ființa și energia dumnezeiască și, simplu spus, a tuturor celor contemplate în chip natural în jurul ființei dumnezeiești, ei sunt de fapt cei care-L fac compus pe Dumnezeu, întrucât Marele Vasile spune în chip vădit: „Dacă am atribui toate numele dumnezeiești ființei, atunci L-am arăta pe Dumnezeu nu numai compus, dar compus din părți

⁴² *Despre Duhul Sfânt* XIX, 48; PG 32, 156D.

⁴³ *Disputa cu Pyrrhus*; PG 91, 295B.

⁴⁴ *Despre alcătuirea omului* 6; PG 44, 140B.

neasemănătoare, căci fiecare nume înseamnă altceva și altceva⁴⁵. Iar Marele Grigorie Teologul scrie: „Dacă nemurirea, nerăutatea și neschimbarea ar fi ființa lui Dumnezeu, atunci ar exista multe ființe ale lui Dumnezeu, nu una, sau divinul ar fi compus din acestea, căci dacă sunt ființe, nu sunt necompuse⁴⁶. Încă și dumnezeiescul Chiril spune și el: „Nu e ființă nenașterea, nestrăciunea, nemurirea sau nevăzutul; căci dacă fiecare din acestea ar fi ființă, Dumnezeu ar fi alcătuit din tot atâtea ființe câte s-ar arăta a-I fi inerente în chip natural, căci multe Îi sunt inerente numai Lui și nimănui altuia din toate⁴⁷. Dumnezeiescul Hrisostom spune: „Harul Duhului Scriptura îl numește uneori foc, alteori apă, arătând că acestea nu sunt nume ale ființei, ci ale lucrării; căci Duhul nu e compus din ființe diferite, fiind nevăzut și unitar⁴⁸. Iar Grigorie al Nyssei scrie „Contra lui Eunomie”: „Cine spune că Dumnezeu e dublu afară de tine care plasezi orice noțiune a unui nume în ființa Tatălui și spui că nu-i este inerent nimic din afară, ci fiecare din numele din jurul Divinului le cantonezi în ființa lui Dumnezeu?”⁴⁹.

34. După aceasta s-a cercetat dacă ființa dumnezeiască și necreată e numită de sfinți „dumnezeire”; căci nici acest lucru n-au vrut să-l primească contrazicătorii. Dar și acest lucru s-a arătat a fi vestit de către sfinți. Căci zice tot Marele Vasile în cele „Contra lui Eunomie”: „Și însuși numele «dumnezeire» înseamnă fie puterea văzătoare, fie cea pronietoare pe care o are față de umanitate⁵⁰. Și iarăși tot el spune în epistola către medicul Eustatie: „Prin urmare, identitatea lucrării la Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt arată limpede identitatea firii. Astfel încât chiar dacă numele «dumnezeire» înseamnă firea, comunitatea ființei permite să fie atribuit în sens propriu și Duhului Sfânt. Dar nu știu cum cei ce aranjează toate aduc apelativul «dumnezeire» pentru indicarea firii⁵¹. Iar mai încolo: „Prin urmare, acest apelativ poartă imitarea unei puteri fie văzătoare, fie lucrătoare. Dar în ea însăși firea dumnezeiască rămâne neînsemnată în toate numele care ar putea fi inventate, cum e învățătura noastră. Căci atunci când aflăm că e binefăcător, judecător, bun și drept și altele asemenea, suntem învățați diferențele unor lucrări. Dar firea celui ce

⁴⁵ *Contra lui Eunomie* II, 29; PG 29, 640BC.

⁴⁶ *Cuvântarea* 29 (a III-a teologică), 10; PG 36, 88BC.

⁴⁷ *Tezaure* 31; PG 75, 444AC.

⁴⁸ *Omilia* 32 la Ioan; PG 59, 183.

⁴⁹ De fapt GRIGORIE AL NYSSEI, *Contra lui Eunomie* II, 1, 606 (ed. Jaeger).

⁵⁰ GRIGORIE AL NYSSEI, *Contra lui Eunomie* III, 10, 10 (ed. Jaeger).

⁵¹ *Epistola* 189, 7–8; PG 32, 693D.

lucrează acestea n-o putem cu nimic cunoaște prin înțelegerea lucrărilor. Fiindcă atunci când dă cineva o definiție a fiecăruia din aceste nume și a înseși firii în jurul căreia sunt aceste nume, va da aceeași definiție amândurora. Iar cele ce au o altă definiție au și o fire diferită. Prin urmare, altceva e ființa, pentru care nu se găsește definiție care să o exprime, și altceva este semnificația numelor din jurul acesteia și care sunt numite plecând de la o lucrare sau demnitate oarecare⁵². Și tot în aceeași epistolă, același Mare Vasile spune: „Numele «dumnezeire» e fie al unei lucrări, astfel încât așa cum spunem că e o singură lucrare a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, așa spunem că este și o singură dumnezeire, fie, potrivit opiniilor multora, indică o fire, pentru că nu găsim în natură nici o abatere, definim nu pe drept că Sfânta Treime e o singură dumnezeire⁵³.

35. Iar Sfântul Atanasie [Sinaitul] spune: „Apelativul «Dumnezeu» desemnează evident o lucrare, fiindcă nu înfățișează însăși ființa lui Dumnezeu, căci cunoașterea ei e cu neputință; ci apelativul «Dumnezeu» [*Theos*] ne înfățișează lucrarea Lui văzătoare [*theoretike*]⁵⁴. Și tot el mai spune: „Numele «Dumnezeu» nu însemnează ființa dumnezeirii, căci aceasta e necuprinsă și fără nume, ci se spune «Dumnezeu» plecând de la lucrarea lui văzătoare, cum spune sfântul Dionisie, sau de la a alerga ori arde⁵⁵. Iar însuși Marele Dionisie spune: „Dacă numim ascunzimea supraființială fie Dumnezeu, fie viață, fie ființă, fie lumină, fie cuvânt, nu înțelegem nimic altceva decât puterile îndumnezeitoare, înființătoare, născătoare de viață sau dătătoare de înțelepciune care ies din ea spre noi. Ei însă îi atribuim desființarea tuturor lucrărilor spirituale nevăzând nici o îndumnezeire, viață sau ființă care să semene cauzei ce transcende toate cu orice depășire⁵⁶. Și iarăși același spune: „«dumnezeire» este pronia care vede toate⁵⁷. Că pronie e o lucrare, acest lucru e făcut cunoscut și plecând de la altele, dar mai ales plecând de la cele pe care le scrie Marele Atanasie: „Tatăl și Fiul nu lucrează după altă și altă pronie, ci după una și aceeași lucrare ființială a Dumnezeirii⁵⁸. Dar și Marele Dionisie spune în Epistola a II-a către Gaius: „«Dumnezeire» e darul

⁵² *Ibidem* 8; col. 696AB.

⁵³ *Ibidem* 8; col. 696C.

⁵⁴ *Călăuza* 2; PG 89, 53C.

⁵⁵ *Ibidem*; PG 89, 68A.

⁵⁶ *Despre numele divine* II, 7; PG 3, 645AB.

⁵⁷ *Despre numele divine* XIII, 2; PG 3, 969C.

⁵⁸ PS. ATANASIE, *Cuvântare la Buna-Vestire*; PG 28, 924BC.

îndumnezeitor și imitația de neimitat a Celui Supradivin și Suprabun prin care ne îndumnezeim și ne facem buni”⁵⁹.

36. Pe lângă acestea, fiindcă un asemenea dar și lucrare a Duhului, adică îndumnezeirea, prin care se îndumnezeiesc sfinții, numit de sfinți „dumnezeire”, contrazicătorii arhiepiscopului Tesalonicului spun că e o „dumnezeire creată”, spunând acest lucru din faptul că Dumnezeu e numit de marele Dionisie „Dătător de subzistență” al ei și tot el o numește imitație și relație a celor ce participă, sfântul Sinod a arătat că ei spun aceasta în chip impios. Dar cercetându-se de dumnezeiescul Sinod și acest lucru: dacă a numit cineva îndumnezeirea necreată și dacă expresiile „relație”, „imitație” și „a dat subzistență” se spun și cu referire la cele necreate, au fost aduse înainte expresii ale sfinților care arată că acestea nu se spun mereu despre cele create. Fiindcă în antireticele sale Marele Vasile spune: „Cel ce a născut picăturile de rouă a dat subzistență în chip asemănător picăturilor și Fiului”⁶⁰. Iar în primul cuvânt la „Hexaameron” spune: „Ca să se arate că lumea e o alcătuire meșteșugărească [tehnică] pusă înainte spre contemplare tuturor, ca prin ea să se facă cunoscută înțelepciunea Celui ce a făcut-o, înțeleptul Moise nu s-a folosit pentru aceasta de altă expresie, ci a spus: «La început a făcut», nu a lucrat, nici n-a dat subzistență, ci «a făcut», fiindcă mulți din cei ce-și imaginau că lumea coexistă din veșnicie cu Dumnezeu, spuneau că nu a fost făcută de El”⁶¹. Dar lucrul este dovedit și de acolo că verbele „a lucra” și „a fi pus în lucrare” se pot spune nu numai despre cele create, ci și despre cele veșnice și necreate; fiindcă cei aflați în dispută cu noi auzind că harul e pus în lucrare, socot îndată că e creat. Căci zice marele în teologie Grigorie: „Fie și al lucrării, dacă vreți așa; dar nici așa nu ne veți desființa, fiindcă acest lucru nu ar fi decât de-o-ființimea lucrătoare”⁶².

37. Iar dumnezeiescul Grigorie al Nyssei spune: „Nu-i putem numi trei dumnezei pe cei ce lucrează pentru noi și toată creația în chip unit și indistinct lucrarea dumnezeiască, adică văzătoare”⁶³. Iar despre imitație arhiepiscopul Tesalonicului a spus că marele Dionisie a adăugat expresiei „imitație” adjectivul „de neimitat”, astfel încât darul îndumnezeitor nu e imitație, ci mai degrabă neimitare. Iar Grigorie Teologul spune că Fiul e o imitație a Tatălui scriind în Cuvântarea a doua despre Fiul: „Fiul e chip al

⁵⁹ PG 3, 1068A–1069A.

⁶⁰ *Contra lui Eunomie* II, 23; PG 29, 624A.

⁶¹ *Omilia 1 la Hexaameron* 7; PG 29, 17B.

⁶² *Cuvântarea* 29 (a III-a teologică), 16; PG 36, 96A.

⁶³ *Către Avlavie că nu sunt trei dumnezei*; PG 45, 128A.

Tatălui ca de o ființă cu El și pentru că acest lucru e de acolo, iar Tatăl nu este din Acesta. Căci însăși firea chipului e o imitație a arhetipului al căruia se spune că este”⁶⁴. Astfel că expresia „imitație” nu împiedică îndumnezeirea să fie necreată. Iar „relație” este și pronia lui Dumnezeu față de cele proniate și preștiința Lui față de cele preștiute și prehotărârile care sunt din veci în Dumnezeu cu privire la cele prehotărâte. Dar în fiecare din acestea nimic nu împiedică ca relația să fie cu necreatul, cum nici darul îndumnezeitor al Duhului, îndumnezeirea însăși, nu este creată fiindcă e o relație cu cele îndumnezeite. Căci faptul că e necreată îl arată limpede și pe scurt dumnezeiescul Maxim scriind: „Dumnezeiescul har, chiar dacă dă desfătare celor ce se împărtășesc din el prin har, nu le dă însă cuprinderea/înțelegerea lui. Căci rămâne necuprins/neînțeles chiar și în împărtășirea celor ce se desfată de el, fiindcă are ca unul nefăcut infinitatea prin fire”⁶⁵. Și iarăși: „Aceasta este Evanghelia lui Dumnezeu, solia lui Dumnezeu către oameni prin Fiul intrupat și care dă drept răsplată celor ce-L ascultă îndumnezeirea nefăcută”⁶⁶.

38. Iar după ce s-a arătat că și energia dumnezeiască e numită „dumnezeire”, am cerut să ni se dovedească de la teologi dacă Dumnezeu transcende prin ființă această energie și cele contemplate în mod ființial în jurul Său. Și s-a arătat că și acest lucru a fost vestit de către sfinți. S-a mai dovedit și că aceia care nu primesc acest lucru sunt cu adevărat politeiști spunând că există multe principii, ca unii care nu raportează la o singură cauză și un unic principiu cele contemplate ființial în jurul lui Dumnezeu. Căci zice Marele Vasile în antireticele sale: „Este un fel de ordine care nu constă din instituirea noastră, ci are loc prin însăși succesiunea firii, așa cum față de foc lumina este ceea ce este din foc. Căci în unele ca acestea numim cauză ceea ce vine mai întâi, iar al doilea ceea ce vine din el, nu separându-le între ele printr-un interval, ci gândind cauza prin raționament înaintea cauzatului”⁶⁷. Deci cum este atunci întemeiat să negăm ordinea în cele pentru care există un primul și un al doilea nu prin instituirea noastră, ci din succesiunea care există în ele potrivit firii? Iar în tratatul către Amfilohie scrie: „Dar care sunt lucrările Duhului Sfânt? Sunt negrăite din pricina măreției și nenumărate din pricina mulțimii lor. Căci cum vom înțelege cele aflate dincolo de veacuri? Care au fost lucrările Lui înainte de creația inteligibilă? Care

⁶⁴ *Cântarea 30* (a IV-a teologică), 20; PG 36, 129B.

⁶⁵ *Scolia 18 la Răspunsul 61 către Talasie*; PG 90, 637D.

⁶⁶ *Răspunsuri către Talasie 61*; PG 90, 637D.

⁶⁷ *Contra lui Eunomie I*, 20; PG 29, 557AB.

sunt harurile Lui față de creație? Care e puterea Lui față de veacurile care vin? Căci a preexistat și copreexistă înainte de veci împreună cu Fiul și cu Tatăl. Astfel încât chiar dacă te vei gândi la ceva de dincolo de veacuri, și acest lucru e mai prejos decât Duhul⁶⁸; prin aceasta spune că energiile mai înainte de veci ale Duhului sunt mai prejos decât Duhul Însuși. Iar în cuvântul „Despre dumnezeirea Fiului și a Duhului”, dumnezeiescul Grigorie al Nyssei spune: „Firea dumnezeiască rămâne inexprimabilă și de nerostit depășind orice semnificare prin grăire⁶⁹. Prin urmare, apelativul „dumnezeire” arată nu firea, ci puterea văzătoare a Duhului. Iar Marele Atanasie în al II-lea „Cuvânt” al său „împotriva arienilor”, care spuneau că Fiul e din voința, nu din firea Tatălui, spune: „Dacă i se acordă lui Dumnezeu voința privitoare la cele ce nu sunt, de ce nu recunosc ceea ce transcende voința lui Dumnezeu?”⁷⁰. Iar în Cuvântul al III-lea împotriva acelorași zice: „Ereticii au văzut ceea ce se opune voinței, dar nu și ceea ce îi este superior și o transcende. Căci așa cum ceea ce este împotriva socotinței se opune voinței, tot așa ceea ce este potrivit firii transcende și premerge voinței⁷¹. Iar același, scriind împotriva lui Macedonie, spune: „Cunoaște că faptul că Dumnezeu există este secund în raport cu firea Lui. Căci și noi, dacă ne facem imitatori ai lui Dumnezeu, potrivit lui Pavel, ne facem dumnezei, dar nu ne putem face însăși firea Lui⁷². Iar dumnezeiescul Maxim zice: „Dumnezeu transcende de infinite ori infinit toate cele ce participă și pot fi participante⁷³.”

39. Dar și Marele Dionisie în capitolul al XII-lea al lucrării sale „Despre Numele divine” spune: „Întrucât cele ce sunt sfinte, sau dumnezeiești, sau stăpâne, sau împărătești depășesc cele ce nu sunt, iar participările însele depășesc pe cei ce participă la ele, într-atât Cel ce este mai presus de toate ce sunt este peste toate cele ce sunt, iar Cauzatorul impaticipabil e mai presus decât toate cele ce participă și toate participările⁷⁴. Iar în „Epistola a II-a către Gaius” spune: „Cum Cel ce este dincolo de toate este și mai presus de obârșia dumnezeirii și de obârșia binelui? Dacă prin «dumnezeire» și «bunătate» înțelegi darul îndumnezeitor și făcător de bine și imitația de neimitat a Celui Supradivin

⁶⁸ *Despre Sfântul Duh* XIX, 48; PG 32, 156D.

⁶⁹ *Despre dumnezeirea Fiului și a Duhului*; PG 46, 573D.

⁷⁰ *Contra arienilor* II, 2; PG 26, 149C.

⁷¹ *Contra arienilor* III, 62; PG 26, 453B.

⁷² *Dialoguri contra macedonienilor* 14; PG 28, 1313A.

⁷³ *Capitole teologice și economice* I, 49; PG 90, 1101A.

⁷⁴ *Despre numele divine* XII, 4; PG 3, 972B.

și Suprabun, prin care ne facem dumnezei și buni; și dacă acest lucru se face început al îndumnezeirii și facerii bune a celor îndumnezeiți și făcuți buni, Cel ce este mai presus de începutul oricărui început și al așa numitei dumnezeiri și bunătăți, este dincolo de obârșia dumnezeirii și obârșia binelui”⁷⁵. Și tot acela: „Să trecem acum la numirea ființei dumnezeiești cu adevărat existente a Celui cu adevărat existent. Să ne aducem aminte însă că scopul cuvântului nu este să se manifeste ființa supraființială ca supraființială – căci acest lucru e de negrăit, de necunoscut și cu totul de nemanifestat și depășește însăși unirea –, ci să laudăm ieșirea de ființă făcătoare a obârșiei ființei spre toate cele ce sunt”⁷⁶. Iar dumnezeiescul Maxim în scoliile sale spune că „aici «ieșire» e energia dumnezeiască, energia care a dus la existență toată ființa”⁷⁷. Și dumnezeiescul Hrisostom în primul său cuvânt „Despre necuprinsul lui Dumnezeu” zice: „Prorocii se arată necunoscând nu numai ce este Dumnezeu în ființă, dar sunt nedumeriți și despre înțelepciunea Lui câtă este. Și ființa nu este din înțelepciune, ci înțelepciunea este din ființă. Iar când nici pe aceasta nu pot să o înțeleagă cu exactitate, ce nebunie ar fi a crede că poți supune gândurilor proprii însăși ființa dumnezeiască?”⁷⁸. Iar în comentariul la Evanghelia după Ioan același zice: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Căci noi toți am primit lucrarea Duhului cu măsură. Fiindcă aici «Duh» vrea să spună lucrarea, pentru că ea este cea împărțită. Dar El are nemăsurată și toată lucrarea. Iar dacă lucrarea Lui e nemăsurată, cu cât mai mult ființa?”⁷⁹.

40. După aceasta s-a cercetat de noi faptul că aceia care atacă Biserica spun că toate se împărtășesc de ființa lui Dumnezeu, întrucât nu există o diferență între ființa și energia dumnezeiască și, după ei, Dumnezeu nu e nimic altceva decât ființă; dar noi am fost învățați de sfințele Scripturi că Dumnezeu are și ființă, și putere, și energie diferită de ființa dumnezeiască, sau, mai bine zis, că are puteri și energii; fiindcă El este nu numai triipostatic, dar și atotputernic. S-a cercetat, deci, de ce anume se împărtășesc toate: de ființa dumnezeiască sau de energia dumnezeiască a lui Dumnezeu? Iar dumnezeiescul sinod a zis: „Ființa dumnezeiască și energia naturală dumnezeiască le știm inseparabile, fiindcă n-ar putea exista energie fără ființa ei. Despre cele create de

⁷⁵ *Epistola II; PG 3, 1068–1069.*

⁷⁶ *Despre numele divine V, 1; PG 3, 816B.*

⁷⁷ *PG 4, 309A.*

⁷⁸ *Omilia 1 despre necuprinsul lui Dumnezeu; PG 48, 705.*

⁷⁹ *Omilia 30 la Ioan; PG 59, 174.*

Dumnezeu dintru început, cine nu știe, afară numai dacă nu e smintit ca aceia care contrazic Biserica, că orice creatură participă la lucrarea, nu la ființa Creatorului?” Căci, potrivit teologului [Grigorie al] Nyssei, casa nu participă la ființa zidarului, nici templul la ființa constructorului său, ci la meșteșugul și lucrarea acestora⁸⁰. Iar că sfinții îndumnezeiți prin unirea cu Dumnezeu nu participă la ființa dumnezeiască, ci la energia Lui dumnezeiască, arată marele în teologie Grigorie care scrie despre Domnul nostru Iisus Hristos că „Se numește Hristos/Unsul din pricina dumnezeirii Lui, iar această ungeră a umanității o sfințește nu printr-o lucrare ca la ceilalți unși, ci prin venirea/prezența Celui ce unge în întregimea Lui”⁸¹. Iar Marele Vasile spune: „Duhul Sfânt umple toate prin puterea Lui, dar poate fi împărtășit numai de cei vrednici, nefiind participat într-o singură măsură, ci împărțind lucrarea Lui după măsura credinței”⁸². Iar altundeva zice iarăși: „Așa cum asemănările fețelor nu se fac în toate materiile, ci în cele ce au netezime și transparență, așa și lucrarea Duhului nu are loc în toate sufletele, ci în cele ce n-au nimic strâmb, nici sucit”⁸³. Iar Sfântul Maxim spune: „Toate câte este Dumnezeu va fi și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea de ființă”⁸⁴. Și Marele Dionisie zice: „Mințile dumnezeiești se mișcă în cerc, unindu-se cu strălucirile fără început și fără sfârșit ale frumosului și binelui”⁸⁵. Numindu-le la plural, a arătat că acestea nu sunt ființa lui Dumnezeu, căci nicidecum aceasta nu se pune la plural, dar numindu-le străluciri și încă fără început și fără sfârșit, le-a arătat că sunt energii dumnezeiești și necreate. Iar Domnul și Dumnezeul nostru în sfânta Evanghelie după Ioan spune: „«Cine crede în Mine, așa cum zice Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pântecul lui.» Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care avea să-L primească cei ce cred în El. Căci Duhul încă nu era, pentru că Iisus nu Se preamărise” [In 7, 38–39]. Zicere pe care explicând-o dumnezeiescul Hrisostom spune: „Spune «râuri de apă vie vor curge din pântecul său» sugerând belșugul și prisosul harului, pe care altundeva îl numește «izvor de apă curgătoare spre viață veșnică», adică va avea mult har. Deci altundeva spune «viață veșnică», iar aici «apă vie». Iar «viu»

⁸⁰ *Contra lui Eunomie* I, 1, 421 (ed. Jaeger).

⁸¹ *Cuvântarea* 30 (a IV-a teologică), 21; PG 36, 132B.

⁸² *Despre Duhul Sfânt* IX, 22; PG 32, 108C.

⁸³ *Comentariu la Isaia* 9, 3; PG 30. SAN BASILIO, *Commento al profeta Isaia*, ed. P. Trevisan, Torino, 1939, vol. I, p. 315.

⁸⁴ *Epistola* 2; PG 91, 376AB.

⁸⁵ *Despre numele divine* IV, 8; PG 3, 704D.

numește ceea ce lucrează pururea. Căci după ce vine și se așază în gândire, harul Duhului țâșnește mai mult decât orice izvor și nici nu lipsește, nici nu se goleşte, nici nu se oprește. Dar a spus «izvor» și «râu» arătând belșugul dăruirii și negrăirea lucrării⁸⁶. Și ceva mai încolo același zice: „Nu mai era la ei proroc și harul nu le mai arăta cele sfinte. Dar după ce a trimis pe Duhul Sfânt, El avea să Se reverse din belșug. Iar începutul acestei împărtășiri s-a făcut după cruce, nu numai al belșugului, ci și al unor daruri mai mari. Căci darurile au fost mai minunate, ca atunci când spune: «Nu știți ai cărui duh sunteți», și iarăși: «N-ați primit duh de robie, ci ați primit un duh al înfierii» [*Rm* 8, 15]. Căci și cei din vechime au avut Duh, dar nu L-au dat altora, dar Apostolii au umplut cu el zeci de mii. Deci fiindcă aveau să primească acest har, dar el nu fusese dat încă, de aceea s-a spus: «încă nu era Duh», adică nu era încă dat, «fiindcă Iisus nu Se preaslăvise încă», numind aici «slavă» crucea. Căci întrucât eram vrăjmași și păcătoși lipsiți de darul lui Dumnezeu și urâți de Dumnezeu, iar harul era dovada împăcării și un dar se dă nu dușmanilor, nici celor urâți, ci prietenilor, și celor bineplăcuți, a trebuit să aducă mai întâi jertfa pentru noi și să desființeze vrăjmășia în trupul Său [*Ef* 2, 14] și să ne facă prieteni, ca abia atunci să primim darul. Iar dacă acest lucru i s-a făcut lui Avraam prin făgăduință, cu cât mai mult prin har?»⁸⁷.

41. Și iarăși același în omilia a 36-a din aceeași lucrare spune: „Și pentru noi nu se lucrează doar apă, ci când va fi primit harul Duhului, atunci el va dezlega toate păcatele”. Și după puțin: „Dar chiar dacă ar veni toată lumea, harul nu se va mistui, nici lucrarea nu se va cheltui, ci rămân asemănătoare și cum erau și mai înainte. Și așa cum razele de soare luminează în fiecare zi și nu se cheltuiesc, nici lumina nu ajunge mai mică din pricina mulței ei dăruiri, tot așa și cu cât mai mult lucrarea Duhului nu e micșorată de cei ce se împărtășesc de ea”⁸⁸. Și tot el în omilia a 5-a din aceeași lucrare, explicând versetul „toate prin El s-au făcut” [*In* 1, 3], spune: „Vorbind despre creație, Ioan adaugă și un cuvânt despre pronie zicând: «în El era viață» [*In* 1, 4]. Căci a adăugat că «în El era viață» ca nimeni să nu fie cu necredință cum s-au făcut prin El atâtea și atâtea lucruri. Deși așa cum la izvorul care naște adâncul oricât ai lua din el n-ai micșora izvorul, așa și la lucrarea Unului-Născut, oricâte ai crede că a fost produs și făcut prin ea, ea nu devine cu nimic mai mică”⁸⁹.

⁸⁶ Omilia 32 la Ioan; PG 59, 183.

⁸⁷ Omilia 42 la Ioan; PG 59, 284.

⁸⁸ Omilia 36 la Ioan; PG 59, 204.

⁸⁹ Omilia 3 la Ioan; PG 59, 57.

Și explicând în omilia a 14-a zicerea Evangheliei „și din plinătatea Lui am luat toți” [*In* 1, 16], același dumnezeiesc Hrisostom spune: „Și ce este aceea că «din plinătatea Lui am luat toți»? Cu alte cuvinte, nu are darul împărtășibil, ci este Însuși Izvorul și Însăși Rădăcina celor bune, Însăși Viața, Însăși Lumina și Însuși Adevărul; nu ținând întru Sine bogăția celor bune, ci făcând-o să țâșnească tuturor celorlalți și rămânând plin după țâșnire, nemicșorându-Se cu nimic din dăruirea lor altora, ci pururea izvorând și împărtășind tuturor celor bune, rămâne în aceeași desăvârșire. Dar ceea ce aduc eu este împărtășibil, căci am luat de la altul și e ceva mic dintr-un întreg și ca o picătură umilă față de un adânc negrăit și o mare infinită. Dar nici măcar acest exemplu nu poate arăta ceea ce încercăm să spunem. Căci dacă iei o picătură din mare, ai micșorat marea, chiar dacă micșorarea e nevăzută. Dar despre Izvorul acela nu se poate spune același lucru, ci oricât s-ar scoate din el, rămâne cu nimic micșorat. De aceea trebuie să venim la alt exemplu, care poate să ne călăuzească mai bine spre ideea care ne stă înaintea acum. Să presupunem că este un râu de foc, după care din acel râu se aprind zeci de mii de făclii și de două ori, de trei ori și de multe ori mai multe. Oare focul nu rămâne aceeași plinătate și după ce și-a împărtășit lucrarea atâtor făclii? Acest lucru e evident oricui. Dar dacă și la corpurile divizibile care sunt micșorate de orice se sustrage din ele, se găsește ceva asemănător, încât nu sunt cu nimic păgubite și după ce dau și altora cele ale lor, cu cât mai mult nu se va întâmpla acest lucru cu acea putere necorporală și neamestecată? Căci dacă aici ceea ce se împărtășește e o ființă și un corp, iar acesta se împarte și nu se împarte în același timp, cu cât mai mult atunci când este vorba despre o lucrare/energie provenită din ființa necorporală, aceasta nu va suferi pe drept cuvânt nimic asemănător. De aceea spunea Ioan: «Din plinătatea Lui am luat toți». Noi toți: cei doisprezece, cei cinci sute, cei trei mii, cei cinci mii, multele mii ale iudeilor, toată plinătatea credincioșilor de atunci, de acum și care vor mai fi, am luat din plinătatea Lui. Dar ce am luat? «Har peste har»⁹⁰.

42. Iar Marele Vasile explicând psalmul 38 spune: „Dumnezeu l-a făcut pe om din pământ și pe slugile Sale pară de foc [*Ps* 103, 5], dar puterea de a înțelege și cunoaște pe Creatorul și Ziditorul lor este și în oameni; «căci a suflat în fața lui» [*Fc* 2, 7], adică a pus peste om o parte a harului Său, pentru ca prin asemănător să cunoască asemănătorul»⁹¹. Și

⁹⁰ Omilia 14 la Ioan; PG 59, 91–92.

⁹¹ Omilia la Psalmul 38, 8; PG 29, 449BC.

iarăși același spune în tratatul despre Duhul Sfânt adresat lui Amfilohie: „Înnoind Domnul pe om și dându-i iarăși înapoi harul din suflarea lui Dumnezeu pe care l-a pierdut, suflând în fața ucenicilor spune: «Luați Duh Sfânt» [In 20, 22]⁹². Iar dumnezeiescul Damaschin în capitolele sale teologice vorbind despre preștiință și prehotărâre spune: „Pe acest om Ziditorul l-a făcut parte bărbătească dându-i dumnezeiescul Său har și prin el l-a făcut să intre în comuniune cu El⁹³. Și tot în tratatul către Amfilohie, Marele Vasile spune: „Cine n-a auzit oare până într-atât de bunătățile gătite de Dumnezeu celor vrednici, încât să nu știe că aici cununa dreptilor e harul Duhului dăruit atunci mai îmbelșugat și mai desăvârșit?”⁹⁴.

43. Dar și Sfântul Chiril în cartea a III-a către Hermeia, întreat fiind de acesta despre sălășluirea și împărtășirea dumnezeiască în noi: „Dacă ai putea să-mi spui cum trebuie înțeleasă și cum se face în noi umplerea Tatălui și a Fiului, când este una și nu diferită”, răspunzând Sfântul Chiril a zis: „Nu e nimic greu sau cu anevoie de atins în acest lucru. Cum altfel s-ar putea face decât prin Duhul Sfânt Care ne umple prin El Însuși de daruri dumnezeiești și ne arată părtași ai negrăitei firi dumnezeiești [2 Ptr 1, 4]?”⁹⁵. Și iarăși același Chiril în „Tezaure” spune: „Dar dacă, potrivit nebuniei heterodocșilor, Duhul Sfânt ar fi într-adevăr o făptură, cum are El atunci întreagă lucrarea lui Dumnezeu? Căci nu cred să îndrăznească cineva și numai să spună că ființa dumnezeiască e slujită din afară la lucrarea care trece în chip natural din ea spre cei în stare să o primească de niște unelte aduse la existență”⁹⁶.

44. Iar Marele Atanasie spune și el în „Epistola sa către Serapion”: „Toate cele ale Tatălui sunt ale Fiului; de aceea cele date de Fiul în Duhul sunt daruri ale Tatălui. Și când Duhul e în noi, e în noi și Cuvântul Care-L dă pe Acesta, și în Cuvântul este Tatăl. Aceasta e ceea ce s-a spus: «Și Eu și Tatăl vom veni și vom face la el sălaş» [In 14, 23]. Căci unde e lumina, acolo e și strălucirea, și unde e strălucirea, acolo e și lucrarea ei și harul strălucitor. Învățând acest lucru, Pavel scria corintenilor în a doua sa epistolă către ei zicând: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți» [2 Co 13, 13]. Căci harul dat și darul să dă în Treime de la Tatăl

⁹² *Despre Sfântul Duh* XVI, 39; PG 32, 140D.

⁹³ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 30; PG 94, 976A.

⁹⁴ *Despre Sfântul Duh* XVI, 40; PG 32, 141B.

⁹⁵ *Dialoguri despre Sfânta Treime*; PG 75, 797D–800A.

⁹⁶ *Tezaure* 33; PG 75, 573B.

prin Fiul în Duhul Sfânt. Fiindcă așa cum harul dat e din Tatăl prin Fiul, tot așa împărtășirea în noi a darului nu s-ar putea face decât în Duhul Sfânt. Căci având parte de El, avem dragostea Tatălui, harul Fiului și însăși împărtășirea Duhului. Prin urmare, din acestea lucrarea Treimii se arată a fi una”⁹⁷.

45. Dar Sfântul Atanasie spune și în „Cuvântul său despre Duhul Sfânt”: „Sunt de acord și cu cele spuse despre Duhul de dumnezeiescul Pavel, căci pe cei ce cred îi numește temple ale lui Dumnezeu care au sălășluit în ei harul Duhului: «Nu știți oare că sunteți temple ale Duhului și că Duhul Sfânt locuiește în voi?» [I Co 3, 16] și iarăși: «Nu știți oare că trupurile voastre sunt temple ale Duhului Sfânt Care este în voi, pe Care-L aveți de la Dumnezeu?» [I Co 6, 19]. Dar acestea învață deschis că Preasfântul Duh e din firea dumnezeiască. Căci dacă credincioșii sunt temple ale lui Dumnezeu fiindcă au primit harul Duhului, urmează că Duhul Sfânt e din Dumnezeu. Căci sunt numiți temple ale lui Dumnezeu întrucât au sălășluit în ei harul Acestuia”⁹⁸. Iar dumnezeiescul Hrisostom în omilia a 4-a la Fapte, explicând versetul: „Și li s-au arătat împărțite limbi ca de foc” [FA 2, 3], spune: „Bine a zis «împărțite», căci erau dintr-o singură rădăcină, ca să înveți că este o lucrare/energie trimisă de Mângâietorul”. Și tot acolo același spune iarăși: „Și s-au umplut toți», deci nu au luat pur și simplu harul Duhului, ci «s-au umplut»”⁹⁹. Iar pentru că mesalienii spuneau că la ei cei curați se împărtășesc de ființa lui Dumnezeu invocând versetul evanghelic: „Și Eu și Tatăl vom veni și ne vom face la el sălaş” [In 14, 23], distorsionându-l foarte lipsit de minte spre impietatea lor, Sinodul adunat împotriva mesalienilor, respingând părerea lor rea, spune: „Are loc o venire a Mângâietorului și Dumnezeu Se sălășluiește în cei vrednici, dar nu ca și cum ar avea însăși firea Dumnezeirii”.

46. După aceasta s-a cerut să se arate de la sfinți că lumina Schimbării la Față a Domnului e necreată și că ea nu este ființa lui Dumnezeu. Și aproape toți au spus că acest lucru a fost dovedit în sesiunea a patra, în care fiind de față și cei ce contrazic Biserica spuneau blasfemiind pe față când că aceasta e o nălucă, un vâl și o apariție, când că e necreată și că e ființa lui Dumnezeu, spunând ei și această impietate. Căci în acea sesiune a fost citat Grigorie cel cu supranumele teologiei

⁹⁷ *Epistola către Serapion I*, 30; PG 26, 600BC.

⁹⁸ Pasaj neidentificat.

⁹⁹ *Omilia 4 la Fapte*; PG 60, 43–44.

care scrie: „Nimeni nu este în ipostasa și ființa Domnului, cum s-a scris, și care să fi văzut sau povestit firea lui Dumnezeu”¹⁰⁰. Iar dumnezeiescul Maxim scrie în capitolul 7 al celei de-a treia centurii de capitole teologice: „Cel ce nu este împărțabil de cele ce sunt după ființă, vrând să fie împărțit de cei ce pot aceasta într-un alt mod, nu iese deloc din ascunzimea sa potrivit firii”¹⁰¹. Iar dumnezeiescul Hrisostom, scriind despre același praznic, spune: „Schimbându-Se la față în munte, Mântuitorul a arătat ucenicilor Săi puțin slava împărăției Sale dumnezeiești nevăzute. Dar cei ce au limbă fără strajă și vânatoare vor spune îndată: Dacă slava Lui dumnezeiască e nevăzută, cum s-a arătat apostolilor? Căci dacă se vede, nu e nevăzută, iar dacă e nevăzută, nu se vede. De aceea ascultă cu pricepere. Stăpânul Hristos a arătat și nu a arătat aici ucenicilor Săi slava împărăției Sale nevăzute; adică le-a deschis puțin dumnezeirea Sa, dar nu desăvârșit, ci, pe de o parte, dând încredințare, iar, pe de altă parte, cruțând: dând încredințare le-a arătat slava dumnezeiască a Împărăției Lui nu câtă era, ci cât puteau privi cei ce poartă ochi trupești; iar cruțând, și nu din invidie, nu le-a arătat toată slava dumnezeiască a Împărăției Lui nevăzute, ca nu cumva să piară odată cu vederea”¹⁰². Și toți sfinții o numesc „luminare”, „strălucire”, „har”, „îndumnezeire”, „dumnezeire arătată pentru puțin mai tare decât vederea”, „lumină neapropiată”, „rază naturală a Fiului fără de început”, „fulgerare a dumnezeirii” și cele asemenea. Dar a fost adus înainte și citat în acea sesiune și primul Tomos sinodal [august 1341] privitor la acestea, care a dovedit sigur în chip drept-credincios și cucernic că este necreată, dar nu e ființa lui Dumnezeu, prin multe mărturii din dumnezeiasca Scriptură și prin cuvintele inspirate și cinstitoare de Dumnezeu în acord cu sfinții ale de trei ori fericitului și slăvitului împăratului nostru kyr Andronic Paleologul. Văzându-i atunci pe contrazicători opunându-se sfântului și dumnezeiescului Tomos și preasfântului mitropolit al Tesalonicului, i-am scos afară, întrucât fără minte făceau lumina Schimbării la Față a Domnului când creată, când însăși ființa lui Dumnezeu și nu primesc că ființa lui Dumnezeu are și o putere și energie necreată, ci trag nebunește spre statutul de creatură toate puterile și energiile comune ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt și numesc politești

¹⁰⁰ *Cuvântarea* 28 (a II-a teologică), 19; *PG* 36, 52B.

¹⁰¹ *Capitole* XV: 7; *PG* 90, 1180C.

¹⁰² Pasaj neidentificat.

pe cei ce mărturisesc că Dumnezeu e necreat nu numai după ființă, ci și după ipostase și după puterile și energiile comune celor Trei Ipostase.

47. Pe lângă toate acestea a fost adusă în mijloc și citită cartea lui Akindynos, în care s-a arătat dogmatizând și alte cacodoxii vechi și noi, dar afirma și că nu cinstește nici o energie necreată comună Dumnezeirii Triipostatică, afară numai de Fiul și de Duhul Sfânt. Dar dumnezeiescul Sinod, recunoscând bine și cu iubire de Dumnezeu că aceasta e impietatea lui Marcel, Fotin și Sofronie, ereticii din vechime, îndată au adus împotriva acestei cacodoxii pe dumnezeiescul Hrisostom lăsându-l să cadă ca un fulger din cer arzând vreascurile flecărelilor lui Akindynos. Acesta, explicând Epistola către Filipeni, spune: „Marcel, Fotin și Sofronie spun despre Cuvântul că e o energie și că această energie, nu o ființă enipostatică, sălășluiește în cel din sămânța lui David. Arie Îl mărturisește Fiu, dar numai cu vorba, fiindcă spune că e creatură și mult mai mic decât Tatăl. Alții spun că nu are suflet. Ai văzut care sunt căruțele? Vezi și căderile lor, cum îi aruncă pe toți deodată la pământ cu o simplă lovitură. Deci cum îi doboară? «Acest lucru să gândiți întru voi care e și în Hristos Iisus, Care fiind în chipul [forma] lui Dumnezeu n-a socotit drept o pradă faptul de a fi egal cu Dumnezeu» [Flp 2, 5]. De aici a căzut și Pavel al Samosatei și Marcel și Sabelie. Căci zice: «fiind în chipul [forma] lui Dumnezeu». Deci cum spui, întinatule, că a început de la Maria și că înainte de aceasta nu era? Cum spui că era o lucrare? Căci Pavel zice că «chipul [forma] lui Dumnezeu a luat chip [formă] de rob». Chipul [forma] robului este o lucrare a robului sau firea robului? Negreșit este firea robului. Prin urmare, și «chipul [forma] lui Dumnezeu» e firea lui Dumnezeu, nu o lucrare a Lui”¹⁰³.

48. Dar și dumnezeiescul Grigorie al Nyssei în cuvântul către Avlavie zice că numele „Dumnezeu” arată pe Cel ce lucrează, iar cel de „dumnezeire” arată o lucrare, dar nici una dintre cele Trei Ipostase nu sunt o lucrare, ci fiecare dintre Ele un lucrător¹⁰⁴. De aici, a zis dumnezeiescul Sinod, s-a dovedit limpede că cine spune că numai Fiul și Duhul Sfânt sunt energii necreate ale lui Dumnezeu, întrucât nu slăvește o energie naturală comună celor Trei Ipostase, pe care Akindynos o nesocotește, îndrăznește să introducă în Biserica lui Dumnezeu energia moartă și desființată în vechime a lui Marcel, Fotin și Sofronie. Iar dacă Fiul sau Duhul au fost numiți de unii sfinți putere sau energie, Ei au fost

¹⁰³ Omilia 7 la Filipeni; PG 62, 219.

¹⁰⁴ Către Avlavie că nu sunt trei dumnezei; PG 45, 124D.

numiți putere sau energie a Tatălui, și având astfel putere și energie fiecare ca ipostasă desăvârșită. Potrivit dumnezeiescului Dionisie, acesta e un nume comun al Dumnezeirii integral desăvârșite și supradepline, potrivit căruia se numește „putere” și Tatăl. Dar acum vorbim nu despre această energie și putere, ci despre Dumnezeirea comună și triipostatică, care, potrivit predaniei teologilor, nu e ipostasă, ci fire, și e inerentă în chip suprafiresc fiecăreia din Ipostasele tearhice. Căci potrivit Marelui Atanasie teologhisim un Dumnezeu în Trei Ipostase, Care are o unică ființă, putere și energie și celelalte câte se văd teologhisite și lăudate în imne în jurul ființei¹⁰⁵. Și ca să dăm un exemplu pentru cuvânt și să avem adunate și ca o plinătate cele ale teologiei, să ascultăm în continuare că necreatul, necorporalul, infinitul, necunoscutul, nefigurabilul, netâlcuitul, neadulmecatul, și faptul că se numește Dumnezeu al dumnezeilor, Domn al domnilor, Împărat al împăraților, atotțiitor, făcător, ziditor, lumină, sfânt, viață, bine, tărie, atotputernicie și celelalte câte se spun prin depășire și cauzalitate, nu se numesc fiecare ființă, ci sunt în jurul ființei și se numesc potrivit Scripturii adunare și plinătate a Dumnezeirii, fiind contemplate și teologhisite în mod egal despre fiecare din cele Trei sfinte Ipostase. „Căci toate câte sunt ale Tatălui sunt ale Mele și M-am preamărit întru ei” [In 17, 10]. Altfel însă se numesc Fiul sau Duhul Sfânt „putere” a Tatălui și din alte pricini pe care le-au predat teologii, mai cu seamă întrucât întreaga putere a Tatălui zace asupra Fiului, cum scrie explicit Marele Vasile luptându-se cu Eunomie¹⁰⁶. Deci cum este drept să suprimăm puterea naturală comună a Dumnezeirii triipostatice, din pricina căreia și Fiul și Duhul Sfânt e lăudat de teologi drept „putere a Tatălui”?

49. La acestea, din porunca puternicului și sfântului nostru împărat, fiecare din arhieriei, senatori și demnitarii bisericești a fost întrebat de către marele hartofilax și consul al filozofilor ce părere are despre toate cele grăite și cercetate acum în sfântul și sfințitul Sinod. Și, câte unul, au declarat toți fără nici o îndoială ce părere au despre acestea și au mulțumit mult preasfințitului mitropolit al Tesalonicului întrucât a vorbit și scris în acord cu toți sfinții, s-a sârguit atât de mult întru apărarea adevărului dreptei-credințe și a suferit atâtea insulte, calomnii și alte defăimări pentru faptul de a-i fi demascată pe Varlaam acela și pe Akindynos și pe cei care după acestea s-au arătat de acord cu ei și se

¹⁰⁵ PS. ATANASIE, *Cuvânt la Buna-Vestire*; PG 28, 929B–931A.

¹⁰⁶ *Contra lui Eunomie* I, 28; PG 29, 564B.

sârguiesc să mute Biserica lui Dumnezeu de la credința în Dumnezeu și evlavia predată de Părinți. Iar după toți s-a pronunțat - toți străluciții senatori și preasfințiții arhieriei sculându-se din scaune, cum este legea la unele ca acestea - și preamărețul cu adevărat și înțeleptul în cele dumnezeiești, preaseninul, preaputernicul și sfântul nostru autocrat și basileu kyr Ioan Cantacuzino precizând: „Mare rău este nedreptatea și în lucrurile pământești și care se târăsc pe pământ, astfel încât poate să facă inutil și să rupă un neam întreg, cum că și contrariul acesteia, dreptatea, înalță un neam potrivit Scripturii [Pr 14, 34]. Iar dacă nedreptatea e un rău atât de mare în lucrurile pământești, cu cât mai mult atunci când este grăită de cei ce gândesc rău în înălțimea dumnezeiască și însuși adevărul care e în Dumnezeu este nedreptățit de cei ce-l nesocotesc pe el, iar cei care-l îndrăgesc și vestesc și-l apără după puteri sunt defăimați, calomniați și luați în răs de cei ce încearcă să ducă în rătăcire gloatele printr-o socotință distorsionată? Deci eu văd atât de mare acordul cu sfinții al celor spuse de preasfințitul mitropolit al Tesalonicului și citite acum întru apărarea dreptei-credințe, iar pe sfinți sânguindu-se atât de mult în scrierile lui pentru dumnezeieștile dogme aflate în discuție acum, încât nimeni din cei ce vor să viețuiască cu recunoștință să nu mai vrea să caute mai mult decât aceasta. Dar pentru cele teologhisite de fericiții ucenici și apostoli ai lui Hristos, de sfințele Sinoade Ecumenice și de Sfinții Părinți, am atâta râvnă prin harul lui Hristos care este în mine, încât sunt gata să-mi dau cu râvnă pentru ele și ultima picătură de sânge. Mulțumesc însă Unului Dumnezeu a toate, Stăpânului și Domnului nostru Iisus Hristos, că a făcut cu noi mare milă, binevoind să arate și să întărească azi adevărul dreptei-credințe și neîngăduind să fie schimbat și clătinat ceva din el de către cei ce încearcă cu multe încercări, vicleșuguri și uneltiri să-l distorsioneze și zdruncine deja de paisprezece ani.” Acestea le-a spus deci preadumnezeiescul împărat.

50. Dar fiindcă porunca dumnezeiască și sfântă a acestuia [de convocare la Sinod] plecase și spre Sfântul Munte, pentru ca aceia care se disting în el în pricepere și virtute să vină la sinodul adunat în acest mare oraș, dar aceia n-au putut veni din pricina lungimii drumului și greutateii vremilor, au trimis totuși doi ieromonahi distinși în virtute și cuvânt cu un raport către puternicul și sfântul nostru autocrator și împărat care arăta că și-au trimis opinia lor Sinodului și în scris. Deci ieromonahii trimiși s-au sculat și au dat Sinodului ca fiind comune din partea întregului Sfânt Munte două tratate pe care le scrisese pe când era împreună cu ei preasfințitul mitropolit al Heracleii kyr Filotei. Dar au pus

înainte în scris și părerea tuturor trimisă acum de acolo, care, fiind citită în auzul tuturor, s-a arătat întru totul de acord cu preasfințitul mitropolit al Tesalonicului în toate cele privitoare la adevărul dreptei-credințe. Acestea le-a transmis deci întreg Sfântul Munte.

51. Iar noi, întreg dumnezeiescul și sfântul Sinod adunat cu harul lui Hristos în tricliniul numit Alexiakos al palatului sfințelor Vlaherne, apărând dreapta credință și făcând reflecția și cercetarea exactă și cuvenită despre cele aflate înainte, și întărind ca preaevlavioase și Tomosurile sinodale anterioare [din 1341 și 1347] privitoare la acestea sau, mai bine zis, urmând acestora, i-am azvârlit pe drept cuvânt anatemei departe de Hristos pe Varlaam acela și pe Akindynos care la vremea lor s-au purtat ca niște bețivi cu dreapta-credință și nu s-au căit nicidecum cât au mai fost în viață. Iar pe cei arătați și demascați acum în sinod, întrucât gândesc la fel cu aceia și, simplu spus, pe câți fac parte din ceata lor, îi socotim, dacă nu se vor căi, dezavuați și respinși din Biserica universală și apostolică a lui Hristos și-i azvârlim anatemei departe de Hristos, iar pe cei ce au comuniune cu ei în cunoștință de cauză îi socotim excomunicați și-i dezbrăcăm de orice slujire preoțească. Pe cei răpiți și târați de aceștia și care nu fac parte dintre inițiatorii ereziei, dacă rămân nepocăiți, îi azvârlim unor lucruri asemănătoare, iar dacă se căiesc cu adevărat și anatemizează această cacodoxie și pe cei ce rămân în ea, îi primim cu bucurie nu numai în comuniunea dreptei-credințe, dar și în preoție, nesupunându-i nicidecum acestora, potrivit hotărârii privitoare la aceștia a sfântului Sinod Ecumenic al VII-lea, care stabilește că „pe inițiatorii și întâi-stătătorii impietății nu-i primim în preoție nici măcar dacă se căiesc, dar pe cei siliți sau răpiți și târați, dar care se căiesc cu adevărat, îi primim în preoție pe fiecare în treapta lui”. Dar și dacă un altul dintre toți ar fi prins fie gândind, fie scriind împotriva preasfințitului mitropolit al Tesalonicului, sau mai degrabă împotriva sfinților teologi și a Bisericii înseși, hotărâm împotriva lui aceleași lucruri și-i azvârlim aceleiași osânde, fie că e dintre clerici, fie dintre laici. Dar pe de mai multe ori numitul preasfințit mitropolit al Tesalonicului, înțelegând din anchetă că n-a scris și nu gândește nimic în dezacord cu cuvintele dumnezeiești, ci mai degrabă apără, cum se cuvenea, dumnezeieștile cuvinte și dreapta-credință și predania noastră comună, nu-l socotim doar mai presus de toate flecărelile împotriva Bisericii lui Hristos, cum au procedat și Tomosurile sinodale anterioare, ci îl proclamăm și apărător foarte sigur al Bisericii și dreptei-credințe, protagonist și ajutor al ei.

Fiindcă așa vor avea siguranța și certitudinea, cum o au acum, și Tomosurile la care s-a purces la sinoadele acelea.

52. Deci așa fiind deznodământul acestora, nu fără conlucrarea și harul bunului Duh, a mai rămas celor râvnitori să ia orice pricină de acuzație celor ce vor să acuze și să nu treacă cu vederea neanchetate pasajele din scrierile preasfințitului mitropolit al Tesalonicului puse sub acuzare de dușmanii Bisericii, măcar că toate acestea erau cuprinse de cele cercetate atunci în dumnezeiescul sinod. Deci găsiindu-le pe acestea preaputernicul și sfântul nostru domn și împărat scrise în parte de mâna acelora și dându-ni-le nouă, le-am citit și cercetat pe fiecare din acestea în cartea preasfințitului mitropolit al Tesalonicului adunându-ne în Marea Biserică și petrecând aici ziua întreagă nu o dată, ci de două ori, de trei ori și de mai multe ori. Și astfel, pe preasfințitul mitropolit al Tesalonicului l-am găsit în acestea conglăsuind cu sfinții teologi și apărând cu harul lui Hristos adevărul dreptei-credințe, iar pe ei i-am găsit și din cele ce au încercat să distorsioneze și acuze în scris, căzând în multe și mari erezii. Căci contraziceau pe față cele spuse explicit de teologi, îndrăzneau să numească creată îndumnezeirea umanității Stăpânului și afirmau impios - o, ce îndrăzneală! - că din pricina faptului că ființa lui Dumnezeu e numită de sfinți neapropiată și neparticipabilă, cei ce gândesc așa despre ea cred că e supusă stricăciunii, iar acestea deși Dumnezeu a spus lui Moise: „Nimeni nu va vedea fața Mea și să fie viu!” [Fc 43, 3]; dar și cele șapte duhuri de peste floarea cea din rădăcina lui Iesei potrivit prorociei [Is 11, 1], adică de peste Domnul nostru Iisus Hristos, și anume, potrivit sfinților teologi, lucrările dumnezeiescului Duh pe care sfântul Zaharia [4, 11] le-a lăudat ca șapte ochi ai lui Hristos care privesc peste tot pământul, iar dumnezeiescul Maxim teologhisea că sunt inerente în mod natural Fiului lui Dumnezeu, le rânduiau împreună cu creaturile. Iar cele mai multe decât acestea și care nu duc mai puțin spre impietate, nu este ușor a le număra. Drept pentru care plecând și de la acestea le-a fost întărită osânda, dacă nu se căiesc, iar cele cercetate și judecate de noi acum sinodal împreună cu maiestatea sa imperială de la Dumnezeu să aibă în toate siguranța și certitudinea, întrucât sunt de acord cu adevărul, cu toți Sfinții Părinți, cu sfințele și dumnezeieștile Sinoade care au avut loc mai înainte pentru aceasta și cu Tomosurile sinodale ale acestora. Iar această hotărâre inspirată și canonică întru toate scrisă și subscrisă acum, să se păstreze neschimbată în veac cu lucrarea ce poate toate și harul atotputernicului și marelui Dumnezeu și

Mântuitorului nostru Iisus Hristos, har pentru care și prin care s-a dus de noi lupta de față.

Ioan, în Hristos Dumnezeu credincios împărat și autocrat al romeilor, Cantacuzino

Calist, din mila lui Dumnezeu arhiepiscop al Constantinopolului, Noua Romă, și patriarh ecumenic

Smeritul mitropolit al Heracleii, președinte al preacinșiților și exarh al întregii Tracii și Macedoniei, Filotei [Kokkinos]

Smeritul mitropolit al Tesalonicului și exarh preacinstit al întregii Tesalii, Grigorie [Palama]

Smeritul mitropolit al Cyzicului și exarh al întregului Hellespont, Arsenie

Smeritul mitropolit al Filadelfiei și exarh al întregii Lydiei, și judecător universal al romeilor, Macarie

Smeritul mitropolit al Chalcedonului și exarh al întregii Bithyniei, Iacob

Smeritul mitropolit al Melanicului și judecător universal al romeilor, Mitrofan

Smeritul mitropolit al Amasiei... [indescifrabil]

Smeritul mitropolit al Pontoheracleii, Metodie

Smeritul mitropolit al Pighiului și Pariului, Gheorghe

Smeritul mitropolit al Veriei și loctiitor al mitropolitului Tyanei, Dionisie

Smeritul mitropolit al Trapezuntului, Nifon

Smeritul mitropolit al Traianoupolisului și exarh al întregii Rodopii, Gherman

Smeritul mitropolit al Silivriei și loctiitor al mitropolitului Evhaitei, Gavriil

Smeritul mitropolit al Amastridei, Calinic

Smeritul mitropolit al Sugdeii, Eusebie

Smeritul mitropolit al Enului, Daniil

Smeritul mitropolit al Brysei, Teodorit

Smeritul mitropolit al Madythonului, Iacob

Smeritul mitropolit al Bizyei, Neofit

Smeritul mitropolit al Calliopolisului, Iosif

Smeritul mitropolit al Examiliului... [indescifrabil]

Smeritul mitropolit al Sozopolisului, Teodosie

Au fost prezenți prin voturi și mitropoliții Adrianopolului, Iosif, al Hristupolisului, Macarie, și al Didymoteichonului, Teolipt.

Au fost de față și din mitropolia Heracleii episcopii Paniului, Cariupolisului, Pamfilului, Athyrei; din mitropolia Tesalonicului episcopul Campaniei, din mitropolia Sardesului episcopul Synadei, iar din mitropolia Traianoupolisului episcopul Elefteropolisului.

Din greșeală aceste două semnături s-au adăugat la urmă:

Smeritul mitropolit al Didymoteichonului, Teolipt

Mitropolitul Lititzitzei întărind am semnat

Marele hartofilax al preasfintei Marii Biserici a lui Hristos și consul al filozofilor, Amparis

Marele skevofilax Eftimie Apokaukos

Sakelarul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu și arhidiacon, Mihail Cabasila

Referendarul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Manuil Silvestru

Diaconul Teodor Perdikis cel peste cererile preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu

Skevofilaxul sacrei moșteniri imperiale, diaconul Gheorghe Perdikis

Diaconul Mihail, cel peste sacra stare a preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu

Arhontele mănăstirilor, diaconul Choniatis

Avea, de asemenea, și semnătura autografă a dumnezeiescului împărat care a ajuns împărat mai apoi, după ce a scris mai înainte următoarele:

Maiestatea mea imperială vrând să semneze acest Tomos care s-a făcut mai înainte de puternicul și sfântul singur autocrat și împărat, tatăl maiestății mele, și de dumnezeiescul și sfântul Sinod spre întărirea sfintei Biserici universale și apostolice a lui Hristos, spre surparea foarte ateei erezii a lui Varlaam și Akindynos, făgăduiește și hotărăște ca el să fie îmbrățișat de ea neprefăcut și neclintit, fără vreo anchetă și control, ca unul scris de Dumnezeu prin sfinții care grăiesc în el, maiestatea mea imperială, primind și îmbrățișând cele ce le acceptă prezentul Tomos, și dând anatemei câte a dat și acesta anatemei, iar celor ce se împotrivesc acestui dumnezeiesc și sacru Tomos, maiestatea mea imperială făgăduiește să stea împotriva lor prin cuvinte și fapte și să-i alunge ca pe niște dușmani comuni ai Bisericii, iar pe cei ce stăruie în aceasta îi învrednicește de primire și favoare. Acestea le făgăduiește maiestatea mea imperială ca una ce e de la Dumnezeu prin harul Său defensor și apărător al Bisericii Lui. Iar ca să rămână prezenta hotărâre a maiestății mele imperiale sigură și neclintită în veac este și semnată de ea și am depus-o

cu mâinile mele ca pe o ofrandă sacră în sfântul altar în prezența puternicului și sfântului meu autocrat și împărat, tatăl maiestății mele, și a preasfințitului meu stăpân și patriarh ecumenic, kyr Filotei, și a sfântului și dumnezeiescului Sinod din jurul său în luna februarie, indictionul al 7-lea [1353]:

Matei, în Hristos Dumnezeu credincios împărat și autocrat al romeilor, Asan Cantacuzino.

Mărturisire a credinței ortodoxe expusă de preasfințitul mitropolit al Tesalonicului Grigorie Palama

1. Un Dumnezeu [Care e] înainte de toate, într-o toată și mai presus de toate, este crezut și închinat la noi în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; Unime în Treime și Treime în Unime, unită necontopit și divizată neîmpărțit, Însăși Unimea fiind și Treime atotputernică.

Un Tată fără început, nu numai ca fără timp, ci și ca în orice mod fără cauză; singur Cază și Rădăcină și Izvor al Dumnezeirii contemplate, în Fiul și Sfântul Duh; singur Cază originară [*aitia prokatarlike*] a celor ce s-au făcut, nu singur Creator, ci singur Tată al unui unic Fiu și singur Purcăzător [*proboleus*] al unui unic Duh Sfânt; pururea fiind și pururea fiind Tată și pururea fiind unic Tată [al Fiului] și Purcăzător [al Duhului]; mai mare decât Fiul și Duhul, dar aceasta numai în calitate de cauză, dar într-o toată celelalte același și deopotrivă cinstit cu Aceștia.

2. Fiul Său este Unul, fără început ca fără timp, nu fără obârșie, ca având Obârșie, Rădăcină și Izvor pe Tatăl din Care singur a ieșit înainte de toți vecii în mod netrupesc, fără sămânță, fără patimă, născut, dar nu fiind divizat, fiind Dumnezeu din Dumnezeu; nu altul ca Dumnezeu, iar altul ca Fiu, pururea fiind și pururea fiind Fiu și singur Fiu, și pururea la Dumnezeu [*In 1, 1*] fără contopire; nu cauză și obârșie a Dumnezeirii gândite în Treime, întrucât există din Cauza și Obârșia Tatălui, dar Cază și Obârșie a tuturor celor ce s-au făcut, întrucât toate prin El s-au făcut [*In 1, 2*]; Acesta fiind chipul [forma] lui Dumnezeu, n-a socotit o pradă faptul de a fi egal cu Dumnezeu, ci la plinirea vremilor [*Ga 4, 4*] S-a golit pe Sine luând pentru noi chip potrivit nouă [*Flp 2, 6–7*], și zămislindu-Se din pururea Fecioara Maria prin bunăvoirea Tatălui și conlucrarea Sfântului Duh, născându-Se după legea firii deodată Dumnezeu și om, și înomenindu-Se cu adevărat, S-a făcut asemenea nouă într-o toată, afară de păcat [*Evr 4, 15*], rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu adevărat, unind fără contopire și fără schimbare cele două firi, voințe și lucrări ale Sale, și

rămânând un Fiu într-o singură persoană și după înomenire, lucrând toate cele dumnezeiești ca Dumnezeu, și cele omenești ca om [*In* 5, 17; 9, 4], supus fiind afectelor omenești ireproșabile; fiind și rămânând nepătimitor și nemuritor ca Dumnezeu, dar pătimind de bunăvoie în trup ca om, fiind răstignit și murind, fiind îngropat și înviind a treia zi, și Care, arătându-Se ucenicilor după Învierea Sa, vestindu-le și făgăduindu-le puterea de sus, și poruncindu-le „să învețe toate neamurile și să se boteze în numele Tatălui și Fiului și al Sfântului Duh și să învețe să păzească toate cele ce le poruncise” [*Lc* 14, 9; *Mt* 28, 19; *16, 15], Însuși S-a înălțat la cer, a șezut de-a dreapta Tatălui [*Mc* 16, 19], făcând frământătura noastră [trupul nostru] de aceeași cinste și împărțind același tron cu El, ca egală cu Dumnezeu; cu care [frământătură a trupului] va să vină cu mărire să judece viii și morții și să dea fiecăruia după faptele sale.*

3. Iar atunci când S-a suit la Tatăl, a trimis asupra sfinților Lui ucenici și apostoli pe Duhul Sfânt, Care de la Tatăl purcede [*In* 14, 26]. Acesta este fără început împreună cu Tatăl în sens de fără timp, dar nu ca fără obârșie, avându-Și Rădăcină, Izvor și Cauză pe Tatăl, dar nu ca născut, ci ca purces, căci a ieșit din Tatăl mai înainte de veci, fără sămânță și fără patimă, nenăscut, ci purces, fiind nedespărțit de Tatăl și de Fiul, întrucât iese din Tatăl și Se odihnește în Fiul, având unirea necontopită și divizarea neîmpărțită, fiind și El Dumnezeu din Dumnezeu, nu altul ca Dumnezeu, ci altul ca Duh Sfânt Mângâietor cu ipostasă proprie, purces din Tatăl, și trimis, adică arătat prin Fiul; Cauză și El a tuturor celor făcute, întrucât toate se desăvârșesc în El; și El de aceeași cinste cu Tatăl și cu Fiul, afară de nenaștere și naștere, a fost trimis, adică a fost arătat de Fiul ucenicilor Lui apropiați, căci cum altfel ar putea fi trimis de Acela Cel Care nu este separat de El? Și cum altfel ar putea veni undeva Cel ce există pretutindeni? De aceea este trimis nu numai de Fiul, ci de Tatăl prin Fiul și vine arătat și de El Însuși; căci trimiterea adică arătarea [*phanerosis*] este o lucrare comună a Tatălui, Fiului și Duhului.

4. Dar Se arată nu după ființă – căci nimeni n-a văzut sau exprimat vreodată natura lui Dumnezeu –, ci după harul, puterea și energia, care e comună Tatălui, Fiului și Duhului¹⁰⁷; căci ipostasa fiecărei [persoane] și cele ce se referă la ea este propriu fiecăreia din Ele, dar comună le este nu numai ființa cea mai presus de ființă, care e cu totul fără nume, cu neputință de arătat și neparticipabilă – întrucât e mai presus de orice

¹⁰⁷ *Phaneroutai de ou kata ten ousian alla kata ten charin kai ten dynamin kai ten energian; hetis koine esti Patros, Hyou kai Pneumatos.*

numire, arătare și participare – ci și harul și puterea și energia și strălucirea și împărăția și nesticăciunea și, simplu spus, toate cele potrivit cărora Dumnezeu are comuniune și Se unește după har cu sfinții, îngerii și cu oamenii, fără a cădea din simplitate nici din pricina împărțirii și diferenței ipostaselor, nici din pricina împărțirii și diversității puterilor și energiilor. Astfel, pentru noi, atotputernicul Dumnezeu este Unul singur într-o singură Dumnezeire, pentru că nici din ipostase desăvârșite nu s-ar putea face vreodată vre-o compoziție, nici putința nu va putea fi vreodată numită compusă, din pricina însuși faptului de a putea [ceva].

5. Pe lângă acestea să închinăm în mod relațional icoanei celei sfinte a Fiului lui Dumnezeu Care S-a circumscris întrucât S-a înomenit pentru noi, raportând închinarea în mod relațional la prototip; [ne închinăm de asemenea] și cinstului lemn al crucii și tuturor simbolurilor patimii Sale, întrucât sunt dumnezeiești semne de biruință asupra vrășmașului comun al neamului nostru; încă și întipăririi cinstitei cruci, ca unei arme izbăvitoare, bisericilor și locurilor dumnezeiești, vaselor sacre și cuvintelor predate de Dumnezeu [ale Scripturii], din pricina lui Dumnezeu Care locuiește în ele; la fel ne închinăm și icoanelor tuturor sfinților din pricina iubirii noastre pentru ei și pentru Dumnezeu, pe Care aceștia L-au iubit și L-au slujit în chip adevărat și desăvârșit, raportând în închinare gândirea noastră la chipurile acelora. Ne închinăm și la sfințele lor racle, întrucât harul sfinților nu a părăsit preasfințele lor oseminte, precum nici Dumnezeirea nu S-a despărțit de trupul lui [Hristos] în moartea Sa de trei zile.

6. Rău după ființă nu știm a fi ceva, nici că este alt început [și obârșie] al răului decât abaterea ființelor raționale care s-au folosit rău de libertatea dată lor de către Dumnezeu.

7. Îmbrățișăm toate predaniile bisericesti, scrise și nescrise și, înainte de toate, preatainica și cu totul sacra celebrare [*teleten*], comuniune și synaxă [euharistică] – prin care vine desăvârșirea pentru toate celelalte celebrări [liturgice] –, întru care spre pomenirea [*eis anamnesin*, Lc 22, 19] Celui ce S-a golit pe Sine fără golire și a luat trup și a pățimit pentru noi, potrivit poruncii Lui dumnezeiești și lucrării lui Însuși, se sfințesc și îndumnezeiesc [*hierourgeitai kai theourgeitai*] cele mai dumnezeiești lucruri: Pâinea și Potirul se fac [adică] însuși acel Trup și Sânge de viață începător, și celor ce se apropie cu curăție se dăruie negrăita împărtășire și comuniune [*metousian kai koinonian*] a lui Iisus. Iar pe toți care nu mărturisesc și nu cred așa cum Duhul Sfânt a prezis prin proroci, așa cum Domnul ne-a grăit inspirat prin arătarea Lui în

trup, și așa cum ne-au învățat părinții noștri și urmașii acelora, ci fie au început o erezie proprie, fie au urmat până la sfârșit celor ce au început așa ceva, [pe aceștia toți] îi respingem și îi azvârlim anatemei.

8. Primim însă și îmbrățișăm sfintele Sinoade Ecumenice: pe cel al celor 318 de Dumnezeu purtători Părinți de la Niceea împotriva luptătorului cu Dumnezeu Arie, care pogora în chip impios pe Fiul lui Dumnezeu [la rang de] creatură, și tăia în creată și necreată Dumnezeirea cea una, închinată în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; pe cel de după acesta al celor 150 de părinți de la Constantinopol împotriva lui Macedonie al Constantinopolului, care pogora în mod impios pe Duhul Sfânt la [rang de] creatură, și tăia și el nu mai puțin ca acela Dumnezeirea cea una în creată și necreată; pe cel de după acesta al celor 200 de Părinți de la Efes împotriva lui Nestorie, patriarhul Constantinopolului, ce respingea unirea după ipostasă în Hristos a divinității și umanității Lui, și nicidecum nu voia sa numească Născătoare de Dumnezeu pe Fecioara care a născut cu adevărat pe Dumnezeu; pe cel de-al patrulea al celor 640 de Părinți de la Chalcedon, împotriva lui Eutihie și Dioscor, care dogmatizau cu răutate o singură fire în Hristos; pe cel de după acesta de la Constantinopol a celor 165 de Părinți împotriva unuia oarecare Teodor [al Mopsuestiei] și Diodor care gândeau aceleași lucruri ca și Nestorie, și prin scrierile lor sprijineau învățăturile aceluia, ca și împotriva lui Origen și Didim și a unuia, Evagrie, care erau dintre cei din vechime, și care au întreprins să introducă în Biserică oarecare mituri [elenice]; și pe cel, după aceea, al celor 110 de Părinți din același oraș, împotriva lui Serghie, Pyrrhus și Pavel, care au păstorit în Constantinopol, și care respingeau în Hristos cele două lucrări și voințe corespunzătoare celor două firi; și pe cel iarăși în Niceea al celor 357 Părinți împotriva luptătorilor contra icoanelor.

9. Îmbrățișăm și toate sfintele sinoade întrunite prin harul lui Dumnezeu cu diferite prilejuri și în diferite locuri spre întărirea dreptei-credințe și a vieții evanghelice, între care sunt și cele întrunite în acest mare oraș în prevestita Biserică a Sfintei Înțelepciuni [Sofii] a lui Dumnezeu împotriva lui Varlaam Calabrezul și a celui ce gândește aceleași lucruri cu acela și se străduiește să-l apere cu viclesug, Akindynos, care dogmatizează că harul comun Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, și lumina veacului ce va să fie, întru care dreptii vor străluci ca și soarele, precum a arătat mai dinainte Hristos strălucind în munte, și simplu zis, toată puterea și energia Dumnezeirii triipostatice și tot ce diferă cumva de Firea dumnezeiască este ceva creat, și care, tăind în mod impios Dumnezeirea cea Una în creată și necreată, pe cei ce cinstesc în

mod evlavios acea preadumnezeiască lumină, precum și toată puterea și energia dumnezeiască ca necreată - întrucât nimic din cele inerente lui Dumnezeu în mod natural [după fire] nu este ceva recent [*prospatos*] - îi numesc ditești sau politești, precum ne numesc pe noi iudeii, sabelienii și arienii. Dar noi îi respingem de la noi și pe aceștia ca și pe aceia, întrucât ei sunt cu adevărat atești și politești, și îi tăiem desăvârșit de la plinătatea [comunității] celor drept-credincioși, precum a făcut-o și sfânta Biserică universală și apostolică a lui Hristos prin Tomosul Sinodal și cel Aghioritic, și credem întru o singură Dumnezeire triipostatică și atotputernică, Care nu cade nicidecum din unitate și simplitate din pricina că are [mai multe] puteri și ipostase.

10. Afară de toate acestea, așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie. Amin.

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Georgios MANTZARIDIS

ȘTIINȚA TEOLOGICĂ ȘI TEOLOGIA ȘTIINȚIFICĂ*

Din timp în timp revine în actualitate întrebarea: Este teologia o știință? Răspunsurile care se dau acestei întrebări nu sunt numai diferite, ci și contradictorii. Acest fenomen se datorează nu numai diferenței de opinii care există despre teologie, ci și diferitelor moduri de a percepe știința.

Înainte de a se da orice fel de răspuns la întrebarea dacă teologia este știință, trebuie să lămurim două lucruri: a) ce este teologia și b) ce este știința.

Teologia acoperă un spectru foarte larg, care nu-și are corespondent în nici un alt domeniu științific. Aceasta înseamnă că se leagă de cunoștințe și metode care depășesc cadrele cunoștințelor și metodelor oricărei științe.

Tradiția creștină distinge de la început între două tipuri de cunoaștere: cea lumească și cea dumnezeiască. Cunoașterea lumească se mișcă la nivelul creatului și nu poate aborda necreatul. Cunoașterea dumnezeiască se referă la necreat și se manifestă în lumea creată prin elementele create pe care omul le are la dispoziție. Cunoașterea dumnezeiască, după forma ei creată, nu se deosebește de celelalte produse omenești. Adevărul ei însă, nu se găsește în forma creată, ci în natura ei necreată.

Teologia, în înțelesul ei mai larg, începe de la creat și se adâncește în necreat. Începe, pe de o parte, cu căutarea lui Dumnezeu, care continuă cu încercarea de apropiere de El și de descriere a Lui, în timp

* „Θεολογική Ἐπιστήμη καὶ Ἐπιστημονικὴ Θεολογία, ἰν Γεωργίου Ἰ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *Πρόσωπο καὶ Θεσμοί*, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1997, pp. 61-78.

ce, pe de altă parte, se întemeiază pe experiența descoperirii lui Dumnezeu și se construiește prin transmiterea ei prin mijloacele cuvântului scris și oral, prin explicarea ei, comentariul, cercetarea critică ș.a. De aceea, și știința teologiei este chemată să se miște pe două nivele: a) pe nivelul necreatului, unde există izvorul teologiei, Dumnezeu Care Se descoperă, și b) pe nivelul creatului, unde se găsesc manifestările ei istorice, exterioare.

De obicei se vorbește despre două feluri de teologie: cea empirică (trăită, experimentată, n.tr.) și cea academică. Teologia empirică își are rădăcinile în experiența prezenței necreatului în interiorul creației. Este teologia care s-a dezvoltat în Tradiția Bisericii și care constituie știința ei diacronică, știința teologică. Ea nu ignoră nivelul creatului, dar îl vede întotdeauna în legătură cu prezența necreatului.

Teologia academică cercetează nivelul creatului și nu consideră necesară – în cazul în care n-o consideră suspectă – experiența necreatului. În cazuri extreme, ea ajunge la negarea completă a necreatului și se limitează exclusiv la creat. Aceasta nu se datorează întotdeauna poziționării negative a cercetătorului față de necreat sau față de adevărul prezenței lui, ci și neputinței sale de a-l recunoaște ca abordabil din punct de vedere științific.

Și aici se naște întrebarea: Ce este știința?

După triumful științelor naturii, toți ceilalți cercetători au încercat să imite metodologia lor. Ca trăsătură principală a științei și a cercetării științifice a fost socotită obiectivitatea. Omul a vrut să vadă lucrurile ca obiecte care sunt plasate în fața lui și, prin urmare, în afara lui; să le observe, să le încerce și să tragă concluzii. Repetabilitatea fenomenelor s-a socotit a fi elementul care demonstrează adevărul lor.

Această metodologie, care a fost consacrată de către științele naturii, a fost adoptată și de științele sociale și umaniste, cu anumite adaptări. Dar această metodologie, deși are, fără îndoială, reale avantaje, nu poate aborda probleme capitale ale vieții umane, cum ar fi iubirea, durerea, moartea. Toate acestea trec dincolo de obiectivitate, pentru că se referă la om ca persoană și la comuniunea lui cu alte persoane.

Întrebarea care se pune așadar este: Poate teologul cercetător să înainteze corect în cercetarea sa fără să se intereseze de ființa celui pe care îl cercetează? Este posibil să se miște cu succes în fenomenologie fără a avansa în ontologie? Este corectă această metodă îndeosebi în spațiul teologiei ortodoxe, unde omenescul nu este separat la modul nestorian de dumnezeiesc, ci este cuprins și transfigurat ontologic?

Principiile științelor naturii, pe care le-au aplicat și științele umaniste, au exclus în fapt accesul la ontologie, deoarece aceasta pune înaintea de toate persoana, și nu adevărul obiectiv. Pe de altă parte, cel puțin în teologia creștină, a pune înaintea persoanei este nu numai un lucru licit, ci și necesar pentru abordarea adevărului. Adevărul Însuși, Ființa Însăși, se propune pe Sine cu caracter personal: „Eu sunt Cel ce sunt”¹; „Eu sunt ... Adevărul”². Acestea înseamnă că se cere cu necesitate abordarea dimensiunii personale.

În acest punct, merită să notăm noutatea pe care a adus-o Max Weber în sociologie, introducând în discuție factorul înțelegerii (sociologia inteligibilă)³. Nu este suficient ca cineva să observe fenomenele sociale, ci trebuie să le și înțeleagă, indentificându-se pe cât se poate cu societatea, dar și păstrând obiectivitatea cercetării științifice.

Mutând acest factor în zona teologiei academice, putem vorbi de teologia academică inteligibilă (κατανοούσα θεολογία). Conform acesteia, cercetătorul nu numai că nu exclude din cercetarea sa experiența teologică, ce este experiența necreatului, dar și încearcă, pe cât poate, să o înțeleagă și să o prezinte. În acest caz, înțelegerea nu are, cu siguranță, un caracter intelectual, ci unul adânc duhovnicesc. Nu este vorba despre o abordare intelectuală, ci despre o abordare duhovnicească, ce se realizează prin lucrarea minții omului, așa cum se observă în antropologia biblică și patristică. Însă, după cum pentru înțelegerea și prezentarea corectă a unei societăți oarecare în domeniul sociologiei inteligibile (κατανοούσα κοινωνιολογία) cercetătorul trebuie să aibă sau să se îngrijească să dobândească o oarecare înrudire interioară cu societatea pe care o cercetează, tot așa și în domeniul teologiei inteligibile (κατανοούσα θεολογία) teologul trebuie să aibă sau să dobândească o oarecare înrudire cu experiența ecclesială. Astfel, deși cercetătorul nu este un teolog trăitor, nu îi este indiferentă experiența teologică, ci încearcă să o abordeze și să o prezinte pe cât e cu putință. Cercetarea istoriei, a vieții sau a literaturii Bisericii se realizează ca și orice alt fel de cercetare științifică, deși în același timp ia în considerație și conținutul lor teologic.

¹ Ieșire 3, 14.

² Ioan 14, 6.

³ Care ia în calcul factorul înțelegerii, care înțelege lucrurile. Cuvântul *κατανοούσα*, pe care îl vom întâlni în acest studiu legat și de teologie, exprimă procesul continuu de înțelegere pe care îl desfășoară subiectul. Noi l-am tradus ca termen tehnic prin „inteligibil”, fără să-l înțelegem neapărat ca opusul lui „sensibil”, și îl vom semnala în text prin punerea în paranteză a expresiei în limba greacă (n.tr.).

Un loc central în teologie îl are, așa cum am observat, persoana. În aceasta se află începutul și deplinătatea lui „a fi”. În afara persoanei și a relațiilor personale toate se afundă în neexistență, în „ne-ființă”⁴. Din clipa în care persoana este dată la o parte, se dă la o parte adevărul. Teme capitale, precum viața, durerea, moartea etc., care se află în epicentrul teologiei, nu pot fi abordate cu obiectivitate. Dar, în felul acesta, se deschide un spațiu imens, unde foarte ușor pot pătrunde subiectivismul și arbitrarul.

Demn de o atenție deosebită este și faptul că în ultimele decenii, chiar și în așa-numitele științe pozitive domină teorii care propun importanța ontologică a persoanei pentru abordarea științifică a lumii fizice. Aici încercările au totdeauna ca punct de plecare omul și se mișcă la nivelul creatului. Cu toate acestea, sunt relevante ca direcții în căutarea adevărului.

Mulți exponenți ai teologiei academice, din dorința lor de a rămâne în cadrul cercetării științifice obișnuite, aplică metodologia științifică comună. Această teologie însă, care este caracterizată de obicei ca științifică, este în cazul cel mai bun o simplă știință auxiliară. Adică, atâta vreme cât se mișcă la nivelul creatului, fie rămâne goală ca teologie, fie se limitează la examinarea manifestărilor exterioare ale adevăratei teologii. Și rămâne goală ca teologie, deoarece nu poate înainta la nivelul necreatului, unde se găsește punctul de referință al teologiei, sau, dacă ar încerca să teologhisească, este clar că nu va mai fi vorba despre o teologie reală, ci despre o proiecție omenească sau „ipotezologie”. Iar când își recunoaște limitele și se limitează la cercetarea manifestărilor exterioare ale teologiei reale este clar că exercită o lucrare auxiliară.

Așadar, câtă vreme teologia academică este folosită pentru teme pur filologice, istorice, arheologice sau altele asemenea, poate fi o știință auxiliară folositoare sau chiar necesară. Când însă se extinde la conținutul credinței religioase, nu funcționează corect⁵. Cercetarea științifică a datelor obiective, analiza sociologică corectă, buna cunoaștere a culturii și a legăturilor ei cu societatea sunt instrumente valoroase pentru transmiterea corectă a adevărului teologic, fără ca vreodată ele însele să poată fi

⁴ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Despre rugăciune*, Essex, 1993, p. 50.

⁵ Interesantă este observația simplă ca formulare, dar adâncă în conținut a Părintelui PAISIE: „Teologia care se predă ca știință cercetează, de obicei, lucrurile istoric, și, prin urmare, este [folosită] ca să le înțeleagă exterior... Cine crede că poate să cunoască tainele lui Dumnezeu prin privirea științifică exterioară seamănă cu cel fără de minte care vrea să vadă Raiul prin telescop.” *Epistole*, Souroti, Tesalonic, 1994, p.127.

identificate cu adevărul teologic. Investigarea științifică și cunoașterea mediului nu este sămânța, nici studiul și asigurarea terminologiei potrivite pentru dezvoltarea lui nu este rodul. Dacă nu există adevărul teologiei în care ești inițiat în Biserică, și care constă în arătarea lui Dumnezeu cel nevăzut în lumea văzută, teologia academică, ca ocupație istorico-filologică, rămâne în esență goală, oricât de interesantă ar fi.

Desigur, în mod paralel se pune și întrebarea dacă și în ce măsură este posibil ca teologia academică să rămână la probleme pur istorico-filologice, fără să se refere și la conținutul credinței. Experiența mărturisește că lucrarea istorico-filologică nu este, de obicei, independentă de prejudecățile dogmatice și ideologice. Sunt cunoscute, de altfel, și uriașele consecințe ale teoriilor istorico-filologice și ale aplicării acestora la interpretarea Scripturilor și, în general, în teologia academică modernă. Având în vedere datele de mai sus, nu este atât de simplu să se vorbească despre teologia academică și să se înțeleagă ceva clar și fără prejudecăți.

Teologia academică se mișcă pe calea cunoștinței obiectivate. Ea nu caută cunoașterea empirică a lui Dumnezeu, dar nici nu poate să o ignore, și, ca teologie inteligibilă, este posibil într-un anume fel să o abordeze și să o prezinte. Ignorarea acestei cunoașteri înseamnă o prejudecată și o subminare a posibilității abordării corecte a obiectului ei de cercetare. De asemenea, teologia academică inteligibilă (κατανοούσα θεολογία) poate, fără a-și părăsi metodologia, să semnaleze și la nivelul teologiei empirice „legi” care mărturisesc repetabilitatea fenomenelor duhovnicești. Acestea nu sunt mai puțin reale sau adevărate decât acelea care sunt semnalate la nivelul simțurilor somatice. În special funcționarea „legii duhovnicești” este semnalată ca un loc comun în literatura ascetică⁶. Un instrument folositor pentru această teologie academică este realismul lui William James. După acest filosof, care a publicat și o scriere specială despre experiența religioasă, adevărurile care ne interesează mai mult să le cunoaștem sunt adevărurile pe care le-am simțit și le-am trăit înainte de a le gândi⁷.

⁶ Vezi de ex. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, PG 65, 905-30. [*Filocalia românească*, vol. 1, traducere din grecește de Pr. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1946, pp. 232-250]. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie* 61, PG 90, 628B [*Filocalia românească*, vol. 3, traducere din grecește de Pr. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, pp. 333-348], Părintele PAISIE, *Epistole*, p. 58-59.

⁷ Vezi W. JAMES, *Realismul* (trad. de K. Papalexandros), Atena, 1925, p. 20.

Dacă deci socotim drept știință numai cunoașterea obiectivă, teologia se află în impas în ceea ce privește ființa ei, lucru care afectează desigur și manifestările ei. Dar numai cunoașterea obiectivă este științifică? Nu există și un alt fel de cunoaștere științifică?

Identificarea științei cu cunoașterea lumii sau a lucrurilor din lume limitează chiar înțelesul științei. Dacă luăm etimologic acest înțeles și socotim ca știință sau cunoaștere științifică fiecare cunoaștere confirmată și neîndoielnică, cu siguranță aceasta nu se poate epuiza în cunoașterea lumii și nu poate exclude din start posibilitatea eventuală a cunoașterii Creatorului lumii. Dacă această ultimă cunoaștere are alt caracter și are nevoie de o altă metodologie, este o altă temă. Știința ca și cunoaștere a lumii este obiectivă. Și teologia, în măsura în care nu este limitată la nivelul istorico-filologic sau arheologic, ci se extinde la existența și prezența lui Dumnezeu în lume, nu poate înainta cu metodologia cunoașterii obiective a științelor naturii, ci este chemată să își definească metodologia proprie. Această definiție nu presupune abaterea teologiei de la deontologia științifică, ci dimpotrivă conformarea la aceasta.

Orice știință, în funcție de natura și caracterul obiectului cercetării sale, trebuie să-și dezvolte și o metodologie. Așa cum ar fi fost greșit, din punct de vedere științific să abordeze cineva pe om prin metoda cu care ar aborda un calculator, tot așa este greșit, din punct de vedere științific, să abordeze cineva teologia prin metoda cu care ar aborda vreun fenomen social tipic. Cunoașterea lumescă avansează în observarea fenomenelor și în tragerea de concluzii. Cunoașterea teologică se realizează prin comuniunea personală. Aceasta înseamnă că știința teologică are metodologia ei proprie.

Dumnezeu nu se oferă omului ca obiect al cunoașterii, ci ca subiect, care vine în legătură personală și în comuniune cu omul. Cunoașterea lui Dumnezeu are întotdeauna caracter personal⁸. Același caracter îl are, de altfel, într-o ultimă analiză, și cunoașterea omului. Cunoașterea lui Dumnezeu, ca și cunoașterea omului, nu se dovedește prin demonstrații logice, ci se împlinește ca unire „a celor cunoscute” și

⁸ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Îl vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Essex, ³1996, p. 163-164.

„a celor care cunosc”⁹ sau ca „comuniune în existență”. Cunosc înseamnă întrupez ceva în viața mea; îl fac element al existenței mele¹⁰.

Cunoașterea lui Dumnezeu nu corespunde cunoașterii științifice a naturii. La fel cum și cunoașterea unei persoane iubite nu corespunde cunoașterii științifice a lumii animale sau vegetale. Factorul comun al celor două feluri de cunoaștere este interesul inițial al omului. În timp ce în cunoașterea științifică acest interes rămâne în cadrul relațiilor exterioare cu ceea ce este cunoscut, în cunoașterea teologică interesul se manifestă prin iubirea care duce la comuniune și la chemare cu ceea ce e cunoscut.

Diferența dintre cunoașterea empirică a lui Dumnezeu și cunoașterea științifică comună nu înseamnă că prima este anti-științifică sau inferioară celei științifice. Înseamnă că este o cunoaștere de alt fel, deoarece se realizează prin comuniunea creatului cu necreatul. Omul nu se apropie de Dumnezeu cu gândirea sau cu imaginația sa. El nu creează imaginea Lui prin reprezentări omenești. În pofida facerii sale „după chipul lui Dumnezeu”, omul nu poate concepe arhetipul său. Urmând însă poruncile lui Hristos, el își curățește mintea, își eliberează trăsăturile firii sale create „după chipul lui Dumnezeu” și cunoaște adevărul lui Dumnezeu¹¹. Astfel teologia se leagă indestructibil de antropologie. Cei care dobândesc această cunoaștere o caracterizează ca fiind mai înaltă și mai convingătoare decât cunoașterea lumească¹².

Datorită faptului că teologia ortodoxă așază indentitatea ei în transfigurarea creatului de către necreat, ea nu poate fi exprimată autentic printr-o teologie care se auto-limitează la nivelul creatului, așa

⁹ DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile dumnezeiești* VII, 4, PG 3, 872. [Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 164].

¹⁰ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Sfântul Siluan Atonitul*, Essex, ⁷1995, p. 287 și *Asceză și contemplare*, Essex, 1996, p. 133-134.

¹¹ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Asceză și contemplare*, p. 121.

¹² „Iar dacă se vor lua patimile din suflet, mintea se luminează și ajunge în locul curat al firii și nu mai are nevoie de întrebare; pentru că în chip luminos contemplă bunătățile ce se găsesc în acel loc. Căci precum simțurile noastre din afară nu din învățare sau întrebare simt cele ale firii și ale lucrurilor care vin în contact cu ele, ci fiecare dintre simțuri în mod natural și nu prin întrebare simte cele ale lucrului la care reacționează (căci nu este vreo învățătură care să mijlocească între cele simțite și cele care simt...), astfel în același chip gândește că este și cu contemplarea duhului”. ISAAC SIRUL, *Epistola 4*, ed. I. Spetsieri, *Scriverile ascetice ale cuviosului părintelui nostru Isaac Sirul*, Atena, 1895, p. 382.

cum se întâmplă de obicei cu teologia științifică descriptivă sau teologia academică. Această teologie ar putea în cel mai bun caz să exprime cu anumite urmări, dar iarăși nu cu deplinătate, creștinismul nestorian. Teologia ortodoxă se leagă organic și indisolubil de experiența necreatului. Teologia științifică, practică în cadrul academic, se legitimează când dobândește o formă inteligibilă, în care caz se leagă de teologia empirică. Dimpotrivă, atunci când devine autonomă și se absolutizează, funcționează negativ și deformativ.

Cunoașterea lui Dumnezeu cel necreat de către omul creat nu poate fi atinsă numai prin puterile omului, pentru că el nu poate depăși bariera lumii create. Deci, inevitabil, această cunoaștere poate exista numai ca o mișcare din două părți a iubirii; ca o mișcare a iubirii lui Dumnezeu către om și a omului către Dumnezeu¹³. Încercarea unilaterală a omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu este limitată de natura ei la hotarele creatului și creează numai idoli ai lui Dumnezeu. În locul necreatului se pune metafizicul, care oprește respirația teologiei și desființează adevărul ei. Acest fenomen, care a dominat în teologia apuseană, a influențat foarte mult gândirea teologică ortodoxă, cu pericolul imediat de a o izola în metafizică, care este vitrina idolilor omenești, și de a o rupe de descoperirea Dumnezeului celui viu.

Iubirea lui Dumnezeu față de om se arată prin descoperirea Lui. Fără descoperirea lui Dumnezeu, și în special fără iconomia Lui în Hristos, știința teologică sau teologia creștină nu este posibilă¹⁴. Iubirea omului față de Dumnezeu vine ca un răspuns la descoperirea iubirii lui Dumnezeu față de om: „Noi Îl iubim pe El, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi”¹⁵. De aceea și cunoașterea lui Dumnezeu de către om vine ca urmare a cunoașterii omului de către Dumnezeu: „Acum însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu”¹⁶. După Sfântul Diadoh al Foticeei teologia este acel har care îl aprinde și îl mișcă pe om în iubirea lui Dumnezeu¹⁷. Dar, pentru ca

¹³ „Cunoașterea lui Dumnezeu celui viu ni se transmite nouă în lucrul unirii noastre cu El în însăși ființa Sa. O astfel de faptă de „unire” este rezultatul iubirii reciproce, care deschide inima noastră, toată existența noastră, în deplinătatea ei”. Arhim. SOFRONIE, *Îl vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 163.

¹⁴ „Deci Dumnezeu, fiind nedemonstrabil, nu este [cognoscibil] științific, iar Fiul este înțelepciunea, și știința, și adevărul, și toate celelalte înrudite cu acestea, și este și demonstrația, și explicația”, CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele* 4, 25, PG 8, 1365A.

¹⁵ I In. 4, 19.

¹⁶ Gal. 4, 9.

¹⁷ Capetele 67, ed. J. Weis-Liebersdorf, Lipsiae, 1912, p. 80-82.

omul să primească harul acesta, trebuie să se curățească de patimi. Astfel asceza devine metoda cunoașterii teologice sau a științei teologice. Și această metodologie a științei teologice coincide ființial cu metodologia desăvârșirii ascetice.

Hristos îi fericește pe cei „curați cu inima”, pentru că aceștia Îl vor vedea pe Dumnezeu¹⁸. Curăția inimii, așadar, constituie premisa vederii lui Dumnezeu, Care este izvorul teologiei empirice¹⁹. Teologi ai Bisericii sunt în primul rând cei ce-l văd pe Dumnezeu. Iar culmea teologiei este vederea lui Dumnezeu. Curăția inimii nu este o virtute oarecare, ci suma virtuților, care se realizează prin păzirea poruncilor dumnezeiești. Păzind poruncile, omul arată iubirea sa față de Dumnezeu și Îl cunoaște pe Dumnezeu.

În acest sens, sunt elocvente cuvintele lui Hristos: „De vrea cineva să facă voia Lui, va cunoaște despre învățătura aceasta dacă este de la Dumnezeu sau dacă Eu vorbesc de la Mine Însumi”²⁰. Aici este foarte clar: cunoașterea adevărului teologic se regăsește în punerea în practică a voii dumnezeiești, adică în păzirea poruncilor. Același lucru este confirmat și în multe alte cazuri, ca, de exemplu: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui”²¹, sau „și întru aceasta știm că L-am cunoscut, dacă păzim poruncile Lui”²².

Voia lui Dumnezeu sau totalitatea poruncilor dumnezeiești sunt rezumate în iubire. Aceasta Îl exprimă mai mult decât orice pe Dumnezeu. În același timp, iubirea este cea care conduce mai mult decât orice altceva la Dumnezeu. Ea există în om ca „logos spermaticos” (*rațiune seminală*), dar în deplinătatea ei se dă ca poruncă. Prin iubire se realizează cunoașterea lui Dumnezeu drept „comuniune în existență”. Aceasta înseamnă că iubirea este calea adevărată a cunoașterii lui Dumnezeu, este metoda teologiei empirice²³. Înaintarea în iubire este înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu.

¹⁸ Mt. 5, 8.

¹⁹ Mai multe în studiul nostru: *Teologia empirică în ecologie și politică*, Tesalonic, 1994, p. 30 ș.u.

²⁰ In. 7, 17.

²¹ In. 14, 21.

²² I In. 2, 3.

²³ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Asceză și contemplare*, p. 133-134, și *Îl vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 272.

Metodologia cunoașterii empirice a lui Dumnezeu sau a științei teologice este dezvoltată mai analitic în literatura patristică. Această metodologie poate fi rezumată în linii generale după cum urmează:

Organul de cunoaștere al omului este mintea. Prin supunerea omului sub păcat și moarte mintea sa a fost robită de patimi. Câtă vreme omul este rob patimilor, este necurat și nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu: „Că celui necurățit nu-i este asigurată atingerea de cel curat, precum nici ochiului murdar raza soarelui”²⁴. Așadar premisa neapărat necesară este curățirea minții, care necesită asceză. Deci, atâta vreme cât omul rămâne în boala patimilor, nu poate avea simțirea sau dorirea adevărată a celor duhovnicești, ci le dorește numai „din cele auzite cu urechile și din [cele citite din] Scripturi”²⁵.

Curăția minții se leagă strâns, fără să coincidă însă, de curăția inimii. La întrebarea prin ce diferă curăția minții de curăția inimii, Sfântul Isaac Sirul dă următorul răspuns: „Altceva este curăția minții și altceva a inimii. Mintea este unul din simțurile sufletului, în timp ce inima cuprinde și ține în ea toate simțurile lăuntrice. Inima este rădăcina. Și când rădăcina este sfântă, atunci și ramurile sunt sfinte. Când inima se curățește, se curățesc toate simțurile. Când însă se curățește numai mintea printr-o oarecare străduință ascetică, nu dobândește curăția care rămâne, ci se întinează ușor: Căci precum repede se curățește, tot așa de repede se și întinează. Iar inima prin multe necazuri și lipsuri (...) se curățește. Și curățindu-se de lucrurile mărunte, această curăție nu se mai întinează (...) ca una care a dobândit un stomac puternic, capabil să digere degrabă orice fel de mâncare, care pentru cei slabi este nedigerabilă”²⁶.

Pentru ca omul să înainteze în curățirea minții și a inimii sale, trebuie să pornească de la conștientizarea necurăției sale. Această conștientizare duce la smerenie, care constituie fundamentul tuturor virtuților. Virtuțile se leagă între ele organic și inseparabil. Una conduce la cealaltă, și toate culminează în iubire. Prin exercitarea virtuților omul se întoarce la starea sa conformă cu firea și se eliberează de patimi.

Prima virtute este credința, care este și prima treaptă a iubirii. Însă credința se leagă deja de reorientarea radicală a omului. Se leagă de lepădarea de sine și încorporarea în trupul lui Hristos. Credința naște frica de Dumnezeu, fără de care nu este posibilă cunoașterea duhovnicească.

²⁴ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări teologice* 1, 3, PG 36, 13D [trad rom. de Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, Anastasia, București 1993, p. 13].

²⁵ ISAAC SIRUL, *Epistole* 4, ed. I. Spetsieri, p. 380.

²⁶ *Cuvântul* 83, ed. I. Spetsieri, p. 320.

Nu frica de Dumnezeu este cea care naște cunoașterea duhovnicească, dar constituie premisă pentru dobândirea ei²⁷. După credință vine nădejdea, care reprezintă o treaptă mai înaltă a iubirii față de Dumnezeu. Păstrarea nădejzii cere răbdare și luptă pentru purificare: „Oricine și-a pus în El nădejdea, acesta se curățește pe sine, așa cum Acela curat este”²⁸. În sfârșit, iubirea, ca plinătate a credinței și a nădejzii, se identifică cu Dumnezeu Însuși, „că Dumnezeu este iubire”²⁹. De aceea, „când cineva dobândește iubirea, acela se leagă de Dumnezeu prin aceasta”³⁰. Aici se află și izvorul teologiei empirice.

Calea care duce la teologia empirică este însoțită de rugăciune. Aceasta împrăștie patimile și curățește mintea. Foarte potrivit rugăciunea este caracterizată ca o „creație fără de sfârșit” și „cale către cunoaștere”³¹. În această viziune se așează și identificarea teologiei cu rugăciunea: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat, și dacă te rogi cu adevărat ești teolog”³². Cu aceste date, devine evident faptul că activarea acestei teologii nu este o lucrare a oricui, nici nu se poate împlini oricând. În acest sens, Sfântul Grigorie Teologul notează despre această teologie următoarele: „Nu aparține tuturor, vouă celorlalți, să filozofeze despre Dumnezeu. Nu e o calitate ce se câștigă ieftin și a celor care se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta întotdeauna, nici în fața tuturor, nici în toate. (...) Nu aparține tuturor, ci celor ce s-au exercitat și au fost învățați în contemplație și, înainte de aceasta, celor ce au fost curățiți în suflet și în trup, sau cel puțin se curățesc într-o anumită măsură. Căci celui necurățit nu-i este asigurată atingerea de cel curat...”³³

Deci, când prin teologie se înțelege cunoașterea sau cuvântul omului zidit despre Dumnezeu cel nezidit, este evident că nu se poate aplica metodologia științifică comună. Metodologia de care este nevoie aici trebuie să fie deschisă către necreat. Numai o astfel de metodologie poate să fie caracterizată ca adevărat științifică pentru acest domeniu, pentru că numai aceasta poate corespunde cerințelor lucrurilor.

²⁷ „Nu frica de Dumnezeu naște această cunoștință duhovnicească (...) dar această cunoștință se dă în dar prin lucrarea fricii lui Dumnezeu”. ISAAC SIRUL, *Cuvântul* 18, ed. I. Spetsieri, p. 65.

²⁸ I In. 3, 3.

²⁹ I In. 4, 8.

³⁰ ISAAC SIRUL, *Cuvânt* 58, ed. I. Spetsieri, p. 236.

³¹ Vezi Arhim. SOFRONIE, *Despre rugăciune*, p. 15 și 49.

³² EVAGRIE PONTICUL, *Despre rugăciune* 60, PG 79, 1180B.

³³ *Cuvântări teologice* 1, 3, PG 36, 13D [trad. rom. p. 12-13].

E adevărat, necreatul nu este determinat și limitat de om, nici nu apare, nici nu reapare după voia omului. Omul poate numai să se pregătească pe sine ca să primească arătarea necreatului. Iar pregătirea aceasta se face prin smerenie, care dizolvă îngustimea egoismului și deschide drum pentru arătarea Sfântului Duh. Egoistul nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu, pentru că nu poate să Îl iubească și nici să primească iubirea Lui. Omul Îl cunoaște pe Dumnezeu rămânând în Dumnezeu sau primindu-L pe Acesta în lăuntrul lui. Acesta este sensul schimbării pe care o face Apostolul Pavel: „după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu”³⁴.

Fiecare este liber să primească sau să respingă această metodologie. Însă cel ce nu o primește, nu este îndreptățit să o disprețuiască sau să o caracterizeze ca inferioară sau arbitrară, deoarece mărturiile care provin de la cei care au primit-o și au urmat-o confirmă calitatea ei superioară și identitatea ei diacronică. Caracterul personal al teologiei empirice nu înseamnă subiectivism sau arbitrar, ci universalitate la nivelul vieții. Adevărul vieții are întotdeauna un caracter personal și nu unul obiectiv. Obiectivitatea este folositoare și necesară pentru cercetarea lumii create, precum și a elementului creat care s-a format în spațiul teologiei. La nivelul acesta teologia academică poate funcționa ca oricare altă știință filologică sau istorică. Când însă apare problema adevărului teologic, este nevoie de o metodologie diferită. Este nevoie de metodologia științei teologice sau a teologiei empirice.

(traducere de Sabin PREDA)

³⁴ Gal. 4, 9.

DIALOG TEOLOGIC

MANUALUL DE *DOGmaticĂ* ÎN SEMINARIILE TEOLOGICE

Învățământul teologic românesc n-a strălucit niciodată prin manuale suverane, indiscutabile, care să fi făcut „epocă”. Chiar *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a părintelui Stăniloae, în 3 volume, subintitulată „manual pentru institutele teologice” este intitulată impropriu astfel căci, fără îndoială, nu este un manual. Cu toate acestea, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a căutat să răspundă cerințelor școlare, angajând și chiar impunând expres unor profesori întocmirea unor manuale.

Începutul de mileniu trei se dovedește deosebit față de a doua jumătate a secolului douăzeci, pentru că impune mai mult ideea originalității, a creativității și alterității. Acest lucru privește foarte puternic și problema manualelor teologice pentru că, pe de o parte, învățământul teologic se bazează esențial pe niște manuale precise care încadrează și impun riguros învățătura Bisericii, dar pe de altă parte, manualele de astăzi trebuie să se exprime în limbajul curent (fără îndoială, deosebit chiar decât cel de la sfârșitul secolului XX) și mai ales să actualizeze răspunsurile teologice la întrebările de ultimă oră.

În liceele teologice – seminariile – din Biserica Ortodoxă Română este în uz astăzi, impus oficial ca unic, manualul alcătuit de pr. prof. dr. Isidor Todoran și arhid. prof. dr. Ioan Zăgorean, redactat ca urmare a sarcinii primite expres din partea Sfântului Sinod, prin adresa nr. 2772 din 28.03.1985. Acest manual, intitulat *Teologia Dogmatică – manual pentru seminariile teologice*, a fost publicat ca primă ediție în Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, în anul 1991. În anul 1996, la Editura Episcopiei Alba Iulia a apărut, din inițiativă particulară și nu oficială, dar cu binecuvântarea ierarhului locului, un nou manual intitulat *Dogmatica Ortodoxă – manual pentru seminariile teologice*, alcătuit de către pr. lector drd. George Remete (ajuns în anul 2000 la a

treia ediție). Apariția acestui manual a surprins pe mulți și a iritat pe unii, atât pentru faptul că autorul era atunci un modest lector doctorand (nici măcar doctor!) îndrăznind a iniția o Dogmatică fără a avea o experiență deosebită (în comparație cu cea a marilor profesori I. Todoran și I. Zăgorean), și fără însărcinare oficială, cât și pentru că exista deja un manual comandat și aprobat oficial. Aceștia au uitat sau n-au înțeles că lucrările cele mai bune nu sunt cele comandate și inițiate de alții, ci de autor însuși: vezi, de exemplu, Dogmatica părintelui Stăniloae. Unii n-au înțeles: dacă seminariile au la dispoziție un manual *oficial*, la ce bun încă unul? De altfel, acesta este argumentul cu care se justifică și astăzi editorii manualului Todoran-Zăgorean, după cum se menționează pe coperta celor patru ediții, din 1996 încoace.

Manualul Todoran-Zăgorean a rămas însă singurul oficial și obligatoriu, apărând încă în patru ediții (adoptând însă, de la ediția a doua, titlul inițiat de către manualul Remete, acela de *Dogmatica Ortodoxă*). Deși nu este aprobat oficial de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, manualul Remete s-a răspândit și este larg folosit în învățământul teologic, așa cum recunosc profesorii de seminar și cum o dovedește epuizarea celor trei ediții. S-a ajuns astfel la o situație problematică, la o dilemă: pe de o parte, foarte mulți preferă manualul Remete dar, pe de altă parte, acesta nu este oficial, iar manualul Todoran-Zăgorean este obligatoriu.

În această situație, autoritatea bisericească are datoria să cerceteze și să se pronunțe asupra celor două manuale.

Se poate constata, astfel, că manualul Todoran-Zăgorean este incomplet, neavând o *introducere* în teologia ortodoxă, netratând teme actuale precum ateismul și apokatastaza și expediind superficial teme extrem de presante, precum providența divină. El conține și parafrazări sau texte reproduse din Dogmatica părintelui Stăniloae (precum din vol. I, pp. 88-89, ediția I) fără să trimită la autorul și opera reprodusă. De asemenea, acest manual conține greșeli (precum afirmația că „îngerii străbat spațiul cu viteza gândului”, p. 140) și formulări simpliste, naive („îngerii sunt mijlocitori către Dumnezeu pentru oameni, *ducând rugăciunea acestora către tronul ceresc*”, p. 141).

Pentru specialiști – și pentru toată lumea teologică, de altfel – manualul Todoran-Zăgorean este recunoscut cvasi-unanim ca fiind încălțit, obositor prin repetițiile inutile și depășit prin formulările simpliste, *incoerențele, trenările* și prezentările nesistematizate, datorate probabil și faptului că este rezultatul neunitar a două gândiri și formulări. El se

resimte din plin, în sensul negativ, de condițiile deficitare în care a fost alcătuit.

Astăzi, după 8 ani de coexistență și experimentare a celor două manuale, este evident că manualul Todoran-Zăgorean a rămas definitiv în secolul XX, în sensul cel mai rău și nu face față începutului de mileniu trei. Este adevărat că, prin strădania pr. prof. dr. Ioan Ică, ultimele ediții au fost îmbunătățite; totuși acest manual a rămas tributar timpului său. El se menține în uz numai prin aprobarea oficială și obligatorie.

Față de el, manualul Remete include în primul rând teme noi, precum „Spiritualitatea teologiei ortodoxe”, „Ateismul”, „Calea inimii”, „Cele 8 obiecții împotriva Providenței”, „Apokatastaza” și altele. Lecțiile lui sunt mult mai bogate, precum cele privind „Argumentele raționale ale existenței lui Dumnezeu”, „Panteismul”, „Existențialismul”, „Chenoza”, „Învierea Domnului”, „Credința și faptele bune” sau „Viața veșnică”.

De asemenea, manualul Remete are și unele contribuții inedite, precum „Ariditatea și organicitatea teologiei” (p. 3), „Necesitatea argumentelor raționale” (pp. 49-50), „Respingerea argumentării intelectuale și folclorice a panteismului” (p. 75), „Valorificarea filosofiei existențialiste pentru o teologie existențială” (p. 81), „Respingerea iluziei secolului XXI ca secol neapărat religios” (p. 83), „Cele 3 grade ale Revelației naturale” (pp. 95-96), „Participarea omului la atributele divine” (p. 137 și pp. 138-147), „Argumentarea rațională a Sfintei Treimi” (pp. 151-152), „Legea junglei, monștrii din naștere, catastrofele naturale și oboseala divină ca obiecții împotriva Providenței” (pp. 210-214), „Iisus Hristos, chipul etern și totuși uman al lui Dumnezeu” (p. 220), „Participarea omului la demnitățile Mântuitorului” (pp. 239-241), „Raportul Învierii cu istoria” (pp. 252-253), „Respingerea morții ca înfrățire cu natura” (p. 243) și „Apokatastaza ca panteism, predestinare și anulare a libertății” (p. 366).

Față de manualul Todoran-Zăgorean, manualul Remete este indiscutabil mult mai actualizat, atât ca metodă și limbaj, cât și prin conținutul lui, după cum se vede din compararea punctuală și mai ales din lecțiile privind „Existențialismul”, „Ateismul”, „Criteriile Revelației adevărate”, „Calea inimii”, „Providența divină”, „Chenoza”, „Învierea Domnului”, „Cinstirea Sfintelor icoane”, „Cinstirea Sfintelor Moaște”, „Viața veșnică” și altele. Noutatea și superioritatea lui au fost, de altfel, subliniate chiar dintru început de către pr. acad. Dumitru Popescu, în prefața cărții.

Dacă manualul Todoran-Zăgorean nu are nici o bibliografie, manualul Remete conține o listă bibliografică la sfârșitul fiecărei lecții, iar la finele lui are și o bibliografie generală foarte bogată, constând din 283 de titluri de lucrări ortodoxe, 154 catolice și 117 protestante.

Fără îndoială, pus în fața celor două manuale, orice teolog se află în fața întrebării: ce preferăm, ce trebuie să alegem? Manualul Todoran-Zăgorean apare astăzi depășit în multe privințe, dar e mai simplu, mai accesibil și mai apropiat de posibilitățile adolescentului. Manualul Remete e mai pretențios, mai solicitant, dar și mai actual. Ce facem: rămânem la formularea simplă și conținutul ușor, pentru a nu forța posibilitățile tânărului teolog, sau încercăm mai mult, conform întrebărilor și imperativelor de astăzi?

Îndrăznim să răspundem confruntărilor și limbajului actual? Sau le evităm și tăcem? Aceasta-i întrebarea.

Pr. prof. dr. George REMETE

MORALA ORTODOXĂ – O MORALĂ A EXISTENȚEI, NU A LEGILOR

Aceasta este marea perspectivă a cărții lui Yannaras*, carte ce a devenit un reper indubitabil al exprimării teologice ortodoxe. Preocuparea obsesivă și, prin asta, meritorie, a cărții lui Yannaras stă pe acest filon: libertate – relație – împlinire a existenței. Totul, întreaga abordare particularizată a cărții se așază pe acest filon. Prin aceasta este unitar Yannaras și de aceea cartea lui este un reper.

Textul lui nu e text filocalic, nu are prezența Duhului la adâncimea în care este în cei ce-au alcătuit respectivele texte, dar nici departe de ei nu este Yannaras. Chiar dacă este un text pe alocuri excesiv raționaliza(n)t – în ciuda dezavuării acestei metode de a teologhisi de către el însuși - nu e departe de adevărul și prezența Duhului în realitățile descrise.

Așa cum spuneam, dintru început Yannaras stabilește proiecția unei morale ortodoxe autentice în plinire la nivel existențial: „Morala omului e

* Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. de M. Catuniari, Ed. Anastasia, București, 2002.

înainte de orice un eveniment existențial: realizarea dinamică a plinătății existenței și vieții, sau eșecul și alterarea adevărului ființei sale” (p. 9).

De aceea, morala nu se ocupă de anumite paliere ale comportamentului uman sau cu îmbunătățiri ale caracterului, toate cu finalități utilitariste stricte. „Morala nu este o măsură obiectivă care să permită atribuirea unei valori caracterului și comportamentului” (p. 9).

Dar de unde vine sursa/putința realizării acestui „eveniment existențial”? Vine din însăși originea omului, din întemeierea existenței sale personale, unice în dinamica iubirii dumnezeiești: „Existența omului își are sorginea ipostasului său ontologic în evenimentul iubirii divine care, doar ea, ipostaziază Ființa. Facerea, crearea omului este rodul iubirii lui Dumnezeu, nicidecum al «bunei Lui dispoziții», ci al iubirii Lui care întemeiază Ființa ca realitate existențială de comuniune și relații personale” (p. 14).

Astfel, accentuează Yannaras, chipul lui Dumnezeu în om stă în capacitatea acestuia de a fi persoană (e cu fața spre cineva sau ceva – n.5/p.15), de a-și manifesta în libertate, prin accepție sau refuz, relația sa către iubire cu Dumnezeu în Treime de Persoane, dar și cu ceilalți.

Depășește aici Yannaras o anumită concepție familiară vorbirii teologice de școală ce percepe chipul lui Dumnezeu în om la nivelul anumitor date naturale ale sale (cele ce țin de suflet – rațiune, voință, sentiment). E o depășire pentru că perceperea disponibilității omului de a fi persoană, de a da conținut personal, liber, existenței sale înseamnă mai mult decât fructificarea anumitor daruri de origine dumnezeiască la nivelul naturii umane. De altfel, cele două percepere au și consecințe pe măsură: prima duce către împliniri existențiale, a doua, către îmbunătățiri, cum spuneam, de caracter ori comportament, ceea ce înseamnă prea puțin pentru șansa existențială a omului prezentă în chiar modul său de a fi, dăruit de Dumnezeu.

Intervine însă în căutarea acestei plinătăți a existenței, un element: e vorba de relația cu datul natural al existenței, al naturii fizice: trupul și cele ce vin odată cu acestea: spațiul, timpul și necesitatea naturală.

Este chemat omul – spune Yannaras – la a depăși cele ce țin de spațiu, timp și necesitate naturală, la a ieși din determinismul propus de acestea, pentru a-și manifesta libertatea integrală a opțiunii sale existențiale. Însă, aici, Yannaras cade într-o insuficiență ce-i va fi, de altfel, caracteristică pe parcursul întregii lucrări. El vorbește despre o depășire dincolo de spațiu, timp și necesitate naturală: „să-și realizeze

integral posibilitatea existenței și vieții dincolo de spațiu, de timp și de relațiile convenționale; să învingă moartea” (p. 9).

Prepoziția propusă – *dincolo* – conține totul. *Dincolo* duce către o oarecare eludare a spațiului, timpului și a necesității naturale ori a relațiilor convenționale. Din dorința de a arăta dimensiunea extinsă și firească a ethos-ului ortodox, dimensiune ce scapă abordărilor utilitariste sau juridice ale moralelor (eticilor) teologice apusene, Yannaras ratează întâlnirea concretului viețuirii, în toate elementele lui. Mai corect ar fi fost să spună că plinirea existenței se realizează *prin* (fenomen de asumare, dar și depășire) datele contextuale ale viețuirii. Vom reveni asupra acestui minus al cărții, prezent constant în toată abordarea lucrării.

Până atunci, să precizăm o excelență a textului lui Yannaras, faptul că eliberează preocuparea moralei ortodoxe de chingile străine ale exprimărilor etice occidentale, de nuanță juridică (morală legilor), psihologică (morală culpei, a vinovăției) ori socială (morală utilitaristă, instrumentală). Efortul Editurii Anastasia este cu atât mai lăudabil cu cât apare cartea lui Yannaras în spațiul (și teologic) românesc dominat încă – autoritar, am zice – de proiecții ale unui discurs etic total străin Ortodoxiei (a se vedea manualele de Teologie Morală Ortodoxă, Ed. IBMBOR; analiza lor într-un studiu ulterior).

Astfel, să vorbim despre înțelegerea termenului de *morală*. Yannaras caută să scoată cuprinderea acesteia din preocuparea pentru „individualitatea naturală (conștiința intelectuală a sinelui, eul psihologic și voința activă), adică presupunerile subiective ale individului care răspunde cerințelor naturale ale «virtuții»” (p. 21).

Consecința acesteia a fost o *morală impersonală*, a alienării: „Așa se prezintă drumul care duce la concepția asupra Eticii ca obligație sau achiziție personală. Iar obligațiile și achizițiile sunt clasate ineluctabil în coduri generale de comportament individual, în legi ce definesc raporturile dintre drepturile și datoriile individului” (p. 22). „Nu există în Etica Bisericii nici un «principiu» teoretic abstract, nici o «axiomă» juridică convențională, nici un imperativ impersonal. Fundamentul acestei Etici este persoana umană, iar persoana înseamnă un risc neîncetat, înseamnă libertatea independent de orice obiectivare, și mai înseamnă dinamica morții și a învierii” (p. 35).

Noțiunilor de *bine* și *rău* li se dă ceea ce au, adică o accentuată dimensiune convențională, impersonală și, prin asta, sunt respinse din preocuparea autentică a moralei ortodoxe: „Etica Bisericii nu are nici o legătură cu această ambiguitate fundamentală a binelui și răului care nu

duce decât la forme convenționale. Ea exclude relativitatea valorilor. Ea nu se referă la nici o convenție cutumieră sau conștientă care să ne permită s-o situăm pe o scară de valori obiective și pe niveluri juridice” (pp. 31-32).

Referindu-se la *păcat*, acesta e văzut nu drept o călcare a legii, ori chiar a poruncii în sine, ci înseamnă un „eșec existențial”, o cădere la nivelul existenței, o rupere (refuz) a relației cu Dumnezeu. E o dimensiune accentuat personală în dinamica păcatului, ceea ce, de altfel, face posibilă și ridicarea, pocăința. Viziunea lui Yannaras – fidelă spiritualității ortodoxe – elimină zgura ideologică ce s-a cuibărit în anumite medii teologice și bisericești, unde există o tiranie a păcatului, o instituționalizare, chiar substanțializare a lui. Nu, nimic din toate acestea. Este, spune Yannaras, eșec personal, de relație, iar acest fond, al relației vii, în desfășurare, dă și putința ridicării, întoarcerii. „Păcatul nu este o natură, una rea care există fundamental ca pol de existență opus existenței divine și vieții iubirii. Nimic din creația lui Dumnezeu nu este în mod fundamental și natural rău, nici măcar diavolul. Păcatul este un eșec, existențial și vital, al persoanelor neînstare să-și atingă ținta, să confirme și să păstreze întru iubire unicitatea ipostasului lor” (p. 28).

La fel se petrece înțelegerea lui Yannaras și-n cazul *virtuților*. Respinge o obiectivare a acestora, substanțializarea lor. Ajunse la un astfel de nivel, atunci ele – virtuțile – aduc moartea sufletului. Nu e simplu demersul de a nu cădea în această tipizare a celor bune săvârșite de om (sau standardizare, în accepția lui Mantzaridis). Dovadă e faptul că au reușit deplin în respingerea oricărei vederi obiective a virtuților „nebunii pentru Hristos”, cei ce-au spart total barierele relaționării convenționale. „«Nebunul» este harismaticul ce are o experiență directă a Împărăției lui Dumnezeu și își asumă profetic manifestarea opoziției dintre «veacul acesta» și cel al Împărăției, deosebirea radicală de măsuri și criterii. *Își refuză sieși recunoașterea obiectivă a virtuții și a cuviosiei* (s.n.). Împinge până la ultima limită respingerea laudei și a considerației oamenilor. Știe că *virtutea individuală îl desparte pe om de Dumnezeu* (s.n.), întrucât creează mulțumirea de sine, dar mai știe că îl desparte și de semenii, care nu mai cutează să-i arate chinul și neputința lor” (p. 62).

De mare amploare în cartea lui Yannaras este prezentarea *originii bisericești și liturgice a ethos-ului ortodox*, a modului de a fi al moralei ortodoxe. Mai întâi, vedem o înțelegere curată a Bisericii. În realitatea și dinamica Bisericii „adunarea laolaltă a «fiilor lui Dumnezeu cei împraștiați»” (p. 79) se întemeiază și morala Bisericii, care nu e altceva

decât drumul ce-l urmează fiecare înspre adunarea cu Hristos și, prin El, cu ceilalți, adică înspre plinirea Bisericii. Iar suprema stare de a fi împreună se găsește în evenimentul Euharistiei, un eveniment existențial de unitate și comuniune (p. 79). Implicațiile Euharistiei asupra aventurii libertății umane sunt două: mai întâi, așa cum am spus, ea presupune adunarea, deci relaționare, și nu oricum, ci înspre comuniune, cu Dumnezeu și cu ceilalți. Apoi, Euharistia imprimă, arată un anumit mod de raportare a omului la creație, la natură, la materie, raport ce se constituie în sursă primă pentru convulsia viețuirii umane, indiferent de timp istoric ori spațiu geografic. Vorbește Yannaras de „folosirea euharistică a lumii”. Cum se realizează această folosire euharistică? Se poate realiza, se poate întâmpla, ori este o singură concluzie teologică ce – prin neaderență la realitate – alunecă în discurs ideologic? Aici vine cu perspectiva cât se poate de autentică, de adevărată, am zice. Anume, atunci când se îmbrățișează bisericește (euharistic) socialul (și materialitatea lui – economia), nu trebuie să ajungem la codificări, la ideologizări (pericol în care pot cădea doctrinele sociale bisericești), ci la soluționări personale, la atitudinea personală și ea dispusă la prefaceri și schimbări. „Raportarea moralei ecleziale la realitatea materială și la universalitatea vieții, folosirea liturgică a lumii în limitele modului euharistic de existență, nu poate fi codificată niciodată, nici organizată în sistem economic sau în ideologie politică. Dimensiunea cosmică a moralei ecleziale nu se revelează decât în cadrul schimbării personale, existențiale a omului, în depășirea dinamică a autosuficienței individuale, și numai atunci când *folosirea lumii se transfigurează în faptă de relații și de comuniune*. De aceea și felul în care creștinii trăiesc folosirea lumii – producerea și consumul bunurilor materiale, tehnica, economia, acțiunea politică – nu poate fi despărțit de nucleul vieții „celei noi” reprezentat de Euharistie, nici de libertatea iubirii, și nici nu poate fi sortit autonomiei principiilor obligatorii ale unui program politic ori economic. Oricum morala eclezială creează ea însăși un mod de coexistență socială și un fel specific de folosire a lumii, deci o civilizație, o atitudine universală de viață, care nu are cum să nu-și găsească expresia și în domeniile politicului și economicului. Numai că această expresie se va încarna întotdeauna în persoane, se va identifica mereu cu aventura personală a libertății. Și nicidecum cu soluții oferite de-a gata, impuse obiectiv” (pp. 84-85).

De aceea nu sunt firești partidele ce se vor creștine, pentru că ele vor veni cu rețete, cu aceste codificări, care n-au nimic din viul și

personalul viețuirii bisericești. Același lucru se poate întâmpla, repet, și cu doctrinele sociale bisericești, dacă sunt greșit motivate și desfășurate.

Rămânând însă la sursa liturgică a moralei ortodoxe, Yannaras subliniază de ce fundamentul bisericesc, al realității ecleziale, este locul în care se desfășoară, își găsește rostul, modul viețuirii umane dedicat lui Dumnezeu. Pentru că aici, în Biserică, în tainele ei („posibilități ale omului de a participa personal la modul de existență a trupului Bisericii”) se aduce omul integral, inclusiv, sau, mai ales, cu eșecul (natural) propriu: „Omul nu aduce Bisericii o intenție intelectuală de nemurire, ci face o fază din viața sa naturală – incluzând căderea și eșecul propriu –, care denotă marea lui sete de viață. Iar o astfel de contribuție găsește în Biserică primirea cuvenită, taina care îi corespunde, «misterul» întâlnirii vieții omenești cu harul – cu harisma – vieții lui Dumnezeu. Fiecare taină a Bisericii este o posibilitate de contribuție dinamică și de încarnare a omului în viul trup eclezial, în natura totodată divină și umană a Bisericii, în morala ei autentică. Fiecare taină preschimbă viața «contra naturii» în viață «după natură», timpul cel stricăcios al existenței individuale în timpul nestricăcios al relației personale” (p. 142). E prezentă constant, vedem, dinamica prefacerii la nivelul natural, al firii.

În capitolul dedicat Sfintelor Taine, se distinge descrierea autenticului, ca și a falsului, din suprema realitate relațională a căsătoriei. Identifică Yannaras câteva din pseudomotivațiile, foarte prezente, de accedere la aceasta. Spre exemplu, perceperea căsătoriei în zona convenției, a contractului, în care se participă în chip individualist și utilitarist. „Căsătoria este și ea alienată. Ea devine o convenție rațională legată de finalități utilitare, sau se menține ca o atracție reciprocă bazată pe amorul fizic pentru satisfacția individuală efemeră” (p. 178). Tot în insuficiență se găsește și o anumită percepere – cu precădere în mediile tradiționaliste – a căsătoriei, drept un element natural, integrat ritmului cosmic al vieții. „Secole de-a rândul, și poate raportată la forma agrară a vieții, instituția căsătoriei a funcționat ca necesitate organică a unui raport al omului cu ritmul global al vieții lumii, ca o fidelitate naturală și efectivă față de realitatea cosmică a omului. Întâlnirea bărbatului cu femeia, întemeierea familiei, erau supunere totală, existențială, la ritmul universal al vieții, la însămânțarea plantelor, la pârguirea și la recoltarea lor, și nicidecum alegerea individuală a unui arbitrariu intelectual și sentimental. Căsătoria și familia erau datoria naturală a omului, conținutul principal al vieții lui” (p. 177).

Dar, cea mai gravă pseudo-înțelegere a căsătoriei, pentru ethosul ortodox al viețuirii, este cea a perceperii ecleziale instituționalizate, în producerea căreia au rol doar persoanele responsabile ale Bisericii. Se găsește aici acel substitut de înlocuire a statului cu Biserica, printr-o participare exterioară, formală la un mare dar al Bisericii, taina căsătoriei. E drept, condiționarea căsătoriei civile prin cea bisericească se întâlnește în Grecia, însă formalismul de participare se găsește și-n alte spații ecleziale – românesc, spre exemplu. „Totuși, nu numai neputința ori insuficiența umană, ci și tactica organismelor ecleziale instituționalizate, mână în mână cu puterea statului, fac din taina Bisericii o condiție formală și obligatorie pentru recunoașterea socială și civilă a căsătoriei. Cu alte cuvinte, e vorba aici de o ignorare sau o respingere «oficială» a adevărului tainei Căsătoriei. Or această ignorare sau respingere exprimă cum nu se poate mai bine datele comune eșecului și căderii omului, însă cu consecințe poate și mai directe asupra alienării evenimentului mântuirii, asupra transformării Bisericii în instituție socială convențională și în finalitate statală. Ne gândim aici la sensul biblic al «blasfemiei» - faptul de a lua în deșert iubirea și măreția lui Dumnezeu -, când oameni ateï sau indiferenți față de religie, care doar de formă păstrează numele de creștin în identitatea lor civilă, sunt obligați să joace în sfântul trup al Bisericii rolul ridicol al unei participări formale la o taină care este dar al Sfântului Duh” (pp. 178-179).

Oricum, se observă că în toate aceste motivări greșite, insuficiența organică stă în necăutarea și nedeslușirea tainei persoanei din celălalt, ca și din sine, de altfel. Aceasta-i dimensiunea structurală a întregului; miza cărții. Dinamica acestei desfășurări personale a existenței stă în felul în care se capacitează disponibilitatea esențială a psihicului, erosul, care provine din funcția poftei (ἐπιθυμητικόν), în descrierea Părinților. Este esențială traiectoria pe care o urmează eros-ul, „capacitatea amoroasă a omului”, cu alte cuvinte, spre ce se îndreaptă plăcerea, dorirea umană. „Cu multe veacuri înainte de descoperirea freudiană a libido-ului și înainte ca psihanaliza să «elibereze» din chingă «represiunilor sociale» viața amoroasă izolând-o ermetic de viața globală a omului (adică făcând din ea un scop în sine, tragic și neîmplinit), Părinții greci ai Bisericii legaseră problema existențială a omului de orientarea pe care o ia impulsul erotic natural, îndreptat fie spre plăcerea simțurilor, fie spre desăvârșirea ipostatică a vieții în comuniune și relație” (pp. 171-172).

Este Yannaras fidel Părinților, Sf. Maxim Mărturisitorul, spre exemplu – care vorbesc despre acele transformări ce se petrec la nivelul

psihicului, mai ales la nivelul afectiv, al poftei, în viețuirea cu Dumnezeu. Deci, nu se eludează dimensiunea afectivă (a erosului, pentru Yannaras), ci se transformă, cunoaște prefaceri. Una din sursele stării de anchilozare aduse de tratatele de morală academice – cu discurs structurat pe o dimensiune obiectivată, cu valoare absolută în sine a legii, a poruncii chiar – e dată tocmai de neperceperea întregii ample a acestei capacități esențiale vitale a omului, cea afectivă, amoroasă. Nu despre sentimentalism, fragmentar și superficial, e vorba aici – Yannaras îl repudiază în multe rânduri –, ci de recuperarea unei valori umane integrale, având sămânța întregului existențial în ea.

Ne oprim, acum, asupra unui capitol-forță al cărții, cel dedicat *impactului istoric și social al moralei Bisericii* (cap. XI). Este o abordare pretențioasă în care se întâlnesc radiografiile excelente ale unor situații, fenomene sociale, dar, în același timp, și enunțările unor soluții ce confruntă prea puțin realitățile concrete ale existenței sociale.

Spuneam, încă din începutul acestei prezentări, că Yannaras vorbește despre o depășire a determinismelor naturale, ca fapt esențial de ieșire din individualitatea naturală, care aduce corupere, moarte, și aflarea stării de persoană, a comuniunii, a vieții. În acest proces am văzut rolul vital pe care-l au Euharistia și viața liturgică a Bisericii, sintetizate în acea „folosire euharistică a lumii”. Până la acest nivel, sau, mai bine zis, *de la* acest nivel, realitățile sunt descrise excelent. Însă, cum am mai spus, slăbiciunea textului lui Yannaras e dată de lipsa percepției a ceea ce se întâmplă până la acest nivel, adică porțiunile în care efectiv se realizează, concret, viu, în datele contextuale actuale, toate aceste prefaceri personale și comunitare. În lipsa identificării concretului de atingere a nivelului descris, se riscă derapajul în ideologie, în discurs ireal. Dar, să vedem cum arată descrierea dimensiunii istorice și sociale a moralei Bisericii.

Discursul social al lui Yannaras se axează pe *denunțarea procesului de obiectivare*, în dimensiune cognitivă (intelectuală), dar și în cea a praxis-ului, a faptului și a actului social corespondent. Originea acestora la nivel social e văzută de Yannaras, urmând lui C. Castoriadis – cu a sa *L'institution imaginaire de la société*, în tradiția ontologică „greco-occidentală”, care „obiectivază Ființa într-o concepție «identitară» și ineluctabil ontică, fixând împlinirea istorică și socială a Ființei, cunoașterea și știința, ca și organizarea vieții, în forme definitive cu o identitate rațională simplificatoare, în fine în forme obiective instituționalizate și în structuri rigidizate” (p. 221).

Deci, întreaga construcție socială occidentală, e de părere Yannaras, s-ar ridica pe această obiectivare a Ființei și, de aici, ar avea suportul pentru obiectivările instituționalizate. În sine, ca proces noetic, obiectivarea Ființei constă, în construcția ontologică amintită, în identificarea acesteia cu conceptul sau cu esența sa (p. 221).

Procesul obiectivării poate continua însă, spune Yannaras, și la alte date ale umanului, care se vor alternative ale viziunii rigide de obiectivare a Ființei. Se poate ajunge în obiectivare și când ne referim la „datul libertății și alterității”. Este, probabil, Yannaras nu o spune explicit, o critică a unui tip de esențializare caracteristic individualismului liberal, unde libertatea poate deveni o categorie axiologică în sine, care scapă din cuprindere întreaga desfășurare existențială a persoanei. Tot obiectivării poate fi supusă și comuniunea, în proiecție fenomenologică, istorică, consecințele fiind aceleași, ca în cazul oricărei obiectivări. „Dacă obiectivăm definitiv evenimentul ontologic al comuniunii în dimensiunea lui istorică și fenomenologică, rămânem prizonierii metafizicii identităților conceptuale convenționale, înlocuim pur și simplu cu ideea comuniunii concepția ontică a Ființei-în-sine” (p. 223).

Perspectiva lui Yannaras însă, presupune că atât „datul libertății și alterității”, cât și suprema formă relațională a comuniunii sunt evenimente ontologice. Ele se desfășoară, se mișcă, se petrec și, mai ales, nu pot fi închise și codificate în concepte care să le epuizeze. Sau, mai grav, se ajunge să fie propuse (impuse, chiar) doar conceptele, definițiile și să se uite căutarea efectivă, vie, a fiecăruia, a realităților ce țin de libertate și alteritate sau de comuniune.

Aici este miza, când, în organizarea socială, se esențializează și conceptualizează gol anumite valori fără să se atingă realitățile respective în sine. „Respectul și stima [Bisericii] față de eșecul omului de a-și împlini viața sub aspectul comuniunii sunt un respect și o stimă față de libertatea lui: se afirmă libertatea, nu ca «valoare» și «drept» juridic, ci ca adevăr existențial al omului” (p. 227).

Din păcate, așa cum spuneam, după aceste identificări, elementul soluție propus de Yannaras are și el multe lipsuri, ajungând pe alocuri să cadă în aceleași metehne, adică în obiectivări, pentru că relaționează prea puțin cu realitățile în desfășurarea actuală. Ce propune Yannaras? Plecând de la consecința ontologică a Euharistiei, duce către un demers transformator – la nivelul socialului, cu fundament în „comunitatea euharistică, episcopie sau parohie”: „Acestea sunt atitudinea și practica tradiției și ale vieții ecleziale ortodoxe: o dinamică a transformărilor

socială încarnată în comunitatea euharistică, episcopie sau parohie. Existența episcopiei și a parohiei, când ele constituie o adevărată comuniune eclezială, duce în mod dinamic și organic la transformarea convivialității de masă în comuniune de persoane, în fundament autentic și nu doar rațional al justiției sociale, la eliberarea muncii scutite de aservirea la stricta nevoie, în sfârșit la tranfigurarea ei în relație personală, în semnul alterității creatoare a fiecărui om. Buna funcționare a comunității euharistice – episcopat sau parohie – este matricea în care se poate ivi și manifesta o politică slujind adevărului și autenticității existențiale ale omului, o știință care să dea un sens și o rațiune relației dintre om și lume, în fine o economie care să slujească viața, nu s-o subjuge” (p. 231).

Sunt aici mai multe de spus. În primul rând, Euharistia este văzută ușor corporatist, chiar esențializat sau obiectivat. Comunitatea euharistică se atinge în Liturghie, dar consecința ei asupra închegărilor sociale, la nivelul formulat de Yannaras, ni se pare ideologică. Mai mult, știm cu toții, nu prea funcționează nici ca realitate ontologică de fundamentare a unei comunități ecleziale, care să fie construită și desfășurată prin apartenența la realitatea euharistică. Se constată un dualism greu în viața bisericească, între realitatea și propunerea liturgică, pe de o parte, și modul de alcătuire a relațiilor inter-bisericești, marcate de instituționalism excesiv, de stereotipuri, de pierderea sensurilor curate ale multor acte, de un clericalism excesiv, de o participare formală a laicilor la organizarea vieții bisericești etc. Acestea sunt fenomene prezente în toate țările ortodoxe, inclusiv în Grecia, mediul lui Yannaras.

Deci, perspectiva soluției la Yannaras suferă mult. Ar fi fost binevenită o altă încercare, mult mai la-ndemână. Și este o încercare ce, până la un punct, pleacă din descrierile lui Yannaras.

Ei bine, modul în care se asumă datele obiectivate ale viețuirii sociale – și nu numai – ar veni tocmai din amploarea și nedeterminismul pe care le presupune starea de persoană, capacitățile și petrecerile ei în relația cu Dumnezeu și cu ceilalți. Cadrele sociale (și aici să fim onești, nu e totuna un context social marxist, comunist cu unul democratic, liberal) au doza lor de impersonal, de obiectivare deci, la nivel macro sau micro. Construcția socială are, din păcate, această „vocație” a străinătății interpersonale. Dar ea nu epuizează relaționalul uman, mai ales când acest relațional se revendică din ethos-ul lui Dumnezeu, din modul lui Dumnezeu de a fi, dăruit și propus omului. Astfel, socialul, chiar așa, obiectivat, în prima lui motivare de alcătuire, se asumă, dar nu se va

rămâne în limitele lui relaționale. Aici credem că e cheia. Rămânând fideli acelei „folosiri euharistice a lumii”, la care se referă Yannaras, putem spune că fiind prezenți în solicitările lumii (realitățile sociale) putem avea și altă atitudine față de ele, mult mai amplă, de altă anvergură, decât cele pe care ele - datele sociale – le propun. Participăm la socialul obiectivat, dar de pe alte fundamente și cu alte îndreptări. Deci, primul nivel este al persoanei. Apoi, în urma unor participări de acest gen, se creează, efectiv, treptat, și realitatea comunitară (ca „eveniment ontologic” în descrierea lui Yannaras) bisericească și, de ce nu, socială. Acesta, credem, ar fi traseul.

Ajungând la unele aprecieri finale asupra textului lui Yannaras, putem să spunem, așa cum am început, că e o carte reper. Chiar este o carte eveniment, pentru că îndeamnă la viu, la ruperea de șabloane și stereotipii academic-teologice, din păcate prea multe în timpul istoric în care ne aflăm. Că îndeamnă la viu, că provoacă este marele merit al lui Yannaras. Practic, o spun ca pe o mărturie personală, cu Yannaras, cu scrierile lui, poți avea o relație foarte dinamică, cu apropieri și despărțiri, cu accepții și respingeri, cu plăceri și renegări.

Cartea lui are darul de a săpa la comoara prea mult timp (încă) astupată a tradiției ortodoxe, pe care teologia de școală se încăpățânează s-o ignore: „Tradiția ortodoxă n-a cunoscut niciodată tentația schizofreniei teologice: separarea certitudinii experienței trăite de «obiectivitatea» istorică, a «Hristosului propovăduirii ecleziale» de Cel istoric, a cunoașterii de credință, a adevărului existențial al omului de etică” (p. 46).

Lect. dr. Ionel UNGUREANU

CRONICA

LUCRĂRILE PRIMULUI CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA. DURĂU, 8-10 SEPTEMBRIE 2003*

La inițiativa Facultății de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București și cu înalta binecuvântare a Prea Fericitului Părinte Teoctist, în cooperare cu Secretariatul de Stat pentru Culte, în zilele de 8-10 septembrie 2003, s-au desfășurat la Centrul Cultural-Pastoral *Sf. Daniil Sisastrul* de la Durău, lucrările primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Congresul s-a înscris în seria manifestărilor dedicate aniversării Centenarului nașterii celui mai mare teolog ortodox român, Preot Profesor Academician Dumitru Stăniloae. Lucrările Congresului au fost prezidate de Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei, președintele Comisiei Sinodale pentru învățământul teologic. Tema generală a fost: „Moștenirea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei astăzi”.

La Congres au participat peste 50 de reprezentanți ai tuturor facultăților de teologie din cadrul Patriarhiei Române. A participat și dl. Laurențiu Tănase, Secretar de Stat pentru Culte în Ministerul Culturii și Cultelor.

Congresul a început cu Sfânta Liturghie săvârșită luni, 8 septembrie, la mănăstirea Sihăstria de către un sobor de preoți dintre cadrele didactice.

Deschiderea oficială a avut loc în aceeași zi la orele 20.00 la Centrul Cultural-Pastoral *Sf. Daniil Sisastrul* de la Durău. Marți, 9

* Redăm aici prima parte a Raportului final al Congresului Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România (Durău, 8-10 septembrie 2003).

septembrie, a avut loc sesiunea omagială dedicată Părintelui Dumitru Stăniloae. La început s-a dat citire mesajului Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, prin care pune în lumină faptul că „acest congres național al facultăților de teologie ortodoxă din România este o mărturie grăitoare a prezenței spirituale a moștenirii teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae”. Apreciind și elogiind activitatea rodnică și pilduitoare a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, pe care l-a cunoscut direct în anii în care Prea Fericirea Sa a condus Institutul teologic din București ca rector, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române a subliniat că în persoana autorului tratatelor de teologie și a traducătorului *Filocaliei*, „se contopeau știința teologică de profunzimea cunoscută cu evlavia vieții de rugăciune și bunătate”.

Domnul Laurențiu Tănase, Secretar de Stat pentru Culte în cadrul Ministerului Culturii și Cultelor, a transmis mesajele din partea Ministerului Culturii și Cultelor pe care îl reprezintă, și salutul dlui. Alexandru Athanasiu, Ministrul Educației, Cercetării și Tineretului.

În urma prezentării unui film documentar cu Părintele Stăniloae, Înalț Prea Sfințitul Mitropolit Daniel a omagiat într-un frumos și înălțător cuvânt personalitatea Părintelui Stăniloae, făcând o cuprinzătoare sinteză a teologiei sale.

În continuare, s-a trecut la dezbaterăa primei subteme a Congresului intitulată „Scopul și misiunea Teologiei în Biserică și în societate”. În cadrul acesteia au fost prezentate următoarele trei referate: „Cooperarea dintre facultățile de teologie din Europa” (Pr. Prof. dr. Viorel Ioniță - Geneva), „Scopul și misiunea teologiei în Biserică și societate” (Pr. Prof. dr. Constantin Coman - București) și „Părintele Dumitru Stăniloae – clasic al teologiei secolului XX și misiunea Teologiei în Biserică și societate” (Arhid. Prof. dr. Ioan I. Ică jr. - Sibiu)

Cea de-a doua subtemă a fost intitulată „Principalele probleme cu care se confruntă facultățile de teologie ortodoxă din România astăzi”.

În cadrul acesteia s-au prezentat următoarele patru referate: „Relația dintre facultate și universitate” – Pr. Prof. dr. Nicolae D. Necula (București), „Structura învățământului teologic azi (planuri, programe)” – Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca), „Relația dintre facultate și Biserică” – Pr. Prof. dr. Nicolae Achimescu (Iași) și „Relația dintre facultate și societate” – Lect. dr. Ionel Ungureanu (Craiova).



Participanții la Primul Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România (Durău, 8-10 septembrie 2003)



Moment din timpul Congresului

MESAJUL PREA FERICITULUI PĂRINTE TEOCTIST, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Înalt Prea Sfințite Mitropolit Daniel,
Înalt Prea Sfințiți și Prea Cucernici Părinți Decani,
Iubiți Părinți și Domnilor Profesori,

Răspund cu bucurie dorinței Înalt Prea Sfinției Voastre ca prin acest cuvânt să fiu părtaș la lucrările acestui prim Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România și să Vă exprim, Înalt Prea Sfinției Voastre, mulțumirea că l-ați organizat sub măreția sihăstrească a Ceahlăului, prielnic odinioară așezării multor iubitori de liniște și ai rugăciunii lui Iisus. „Adânc pe adânc cheamă” (Ps. 41, 9), zice poetul Vechiului Testament, David. Numai într-o astfel de așezare, în care „înțelepciunea și-a aflat sieși casă” (Pilde 9, 1), cum rostește înțeleptul Solomon, se cuvine a se celebra centenarul nașterii Părintelui Dumitru Stăniloae, cel ce a tălmăcit și a întruchipat prin gând, scris și fapte cunoașterea Revelației dumnezeiești și opera Sfinților Părinți, întru dobândirea desăvârșirii și a mântuirii. Însăși organizarea Congresului și desfășurarea lui în acest spațiu, atât de prielnic pentru teologhisire, pentru această căutare a înțelegerii operei scrise de Părintele Dumitru Stăniloae, pe care o avem adevărată moștenire de suflet pentru slujitorii Bisericii noastre și a fiilor și fiicelor ei, constituie cu trecerea timpului o temeinică cheazășie în dobândirea roadelor strădaniilor noastre teologice.

Exprim aceste gânduri, Înalt Prea Sfințite Președinte și iubiții mei frați întru slujirea Bisericii noastre, stăpânit de aceeași iubire și prețuire ca toți cei de față, dar mai profund le retrăiesc personal, ca odinioară, când osteneam împreună la Institutul Teologic de grad universitar din București, rânduit de Sfântul Sinod să îndeplinesc funcția de rector.

Este de la sine înțeles câtă greutate apăsa pe sufletul celui hărăzit să poarte un asemenea jug, mai cu seamă în condițiile acelor vremi, când se cerea a fi depășite greutatea inimaginabile spre a sluji Biserica – și mai cu seamă Biserica cea vie din inimile tinerilor. Nu încetez a mulțumi lui Dumnezeu pentru acei patru ani de slujire alături și împreună cu ceata profesorilor de elită, între care în mod deosebit îi simțeam prezența în sensul cel mai scump al acestui cuvânt. În desele furtuni pe care le întâmpinam, chipul, cuvântul, privirea, întreaga ființă a Părintelui Stăniloae radiau bunătate, încredere, răbdare, duh sincer, de părtășie în rezolvarea multelor și neîncetatei probleme care se iveau în viața unui

ășezământ de modelare a personalității viitorilor slujitori ai Bisericii noastre. Îmi dau seama că nu spun ceva nou. Cu toții am trăit sau trăim asemenea stări. Aici vă aflați ierarhi și profesori, care purtați acest „jug al lui Hristos” acum când învățământul teologic se găsește în Universitate și sunt convins de însemnătatea acestei răspunderi. Folosesc acest prilej înălțător să vă adresez personal și în numele Sfântului Sinod prețuire frățescă, pentru că vă asumați această strădanie, pe care o depuneți atât la catedră, cât și la conducerea Facultății, și ca membri ai Senatului Universitar. Cu toții ne dăm seama de însemnătatea unui sprijin de suflet și a înțelegerii primite din partea colegilor de slujire. Acest aspect din anii mei de rectorat mi-a rămas extrem de viu și de grăitor, despre bogăția sufletească a savantului dascăl de la catedră, grabnic în a ajuta clarificarea cazurilor ce se iveau.

În ființa Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, autorul tratatelor de teologie, traducătorul *Filocaliei*, se contopea știința teologică, de profunzimea cunoscută, cu evlavia vieții de rugăciune și bunătate, disponibil totdeauna a participa la multe cerințe și întâmplări ale așezământului ai cărui ucenici trebuiau să pășească pe cele două drumuri: cel al Bisericii și cel al bibliotecii.

Dacă aceste daruri ființiale, de părinte și frate, ale Profesorului Dumitru Stăniloae izvorau dintr-o iubire nesfârșită și se revărsau cu îmbelșugare spre inimile tinerilor învățăcei, de la catedră și de la sfântul altar, ele aveau și rolul unui continuu sprijin moral și sufletesc, puterea unei forțe de suflet, gata a contribui la ușurarea stărilor lăuntrice, cu frământările și îndoielile acelor timpuri, când cei 350 de preoți aflați pentru două luni la cursurile pastorale și cei peste 140 de studenți se cuvenea a fi călăuziți și luminați nu numai cu cunoștințele necesare misiunii preoțești, ci și cu exemplul vieții, cu acea desăvârșită implicare la purtarea jugului lui Hristos de către acea mare obște a Bisericii noastre, aflată în Institutul Teologic de la vârsta fragedă a tinereții, până la tâmpelile încărunțite de anii slujirii sfântului altar. Deși avea în fața catedrei tineri studenți, iar la cursuri comune se aflau și preoți încărunțiți, Părintele Dumitru enunța idei, principii și date, exprimându-le cu delicatețe, dar și cu acrivie, pogorându-se atât de măiestrit, cu blândețea-i cunoscută, la nivelul de înțelegere al ascultătorilor, încât dispărea distanța dintre dascăl și student.

Cu toate că în toți profesorii am descoperit în acei ani grei pentru misiunea atât de importantă de a zidi în inimile tinerilor învățăcei convingeri, atitudini clare față de adevăr, dreptate și, mai cu seamă,

creința în Dumnezeu și devotament pentru preoție. În acel timp, când tocmai aceste valori erau sistematic tăgăduite și chiar combătute, m-a impresionat strategia duhovnicească a Părintelui Dumitru Stăniloae de a-i ocroti pe tineri de întinăriunile veacului, de a se oferi să le fie sfătuitoare și în orele stabilite de ei. Cu o dăruire și o punctualitate pilduitoare, se prezenta la catedră, la consiliul profesoral sau la orele numite „de duhovnicie”, pregătit totdeauna cu formule, opinii și recomandări de mare valoare duhovnicească, mereu cu câte o notă de noutate izvorâtă din fondul filocalic al gândirii sale. Pătruns adânc de învățătura Sfinților Părinți și de Sfânta Tradiție, el arăta prin scris și faptă datoria teologiei de a răspunde problemelor actuale ale Bisericii, și celor contemporane nouă și lumii de astăzi și chiar din toate timpurile. Cu pilduitoare bunăvoință contribuia la referate, studii și articole privind problemele ce se iveau în viața Bisericii și care trebuiau aduse la cunoștința clerului și credincioșilor. Zilnic, aș putea spune, sădea în sufletele tinere sau vârstnice florile virtuților și valorile veșnice ale creinței ortodoxe.

Înalt Prea Sfinția Voastră și iubiți părinți și frați participanți,

Însuși faptul organizării acestui Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România este o mărturie grăitoare a prezenței spirituale a moștenirii Părintelui Dumitru Stăniloae. Dacă am poposit asupra legăturilor mele de slujire tocmai în timpul și locul când slujitorii Bisericii noastre depuneau eforturile de menținere a ființei dumnezeiescului nostru Așezământ mântuitor, am făcut lucrul acesta ca unul care patru ani m-am aflat în lumina preocupărilor unui corp profesoral numit, pe bună dreptate, de elită. De elită pentru că profesorii erau pătrunși până în adâncul sufletului de convingerea că spiritul de unitate în Domnul, de comuniune sfântă care include iubirea, rugăciunea, dăruirea față de semeni, trebuie să strălucească în gândirea și lucrarea noastră. Mileniul în care de abia am pășit ne cheamă cu insistență la actualizarea în slujire a Sfinților Părinți, pentru care moștenirea spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae ne va fi de mare ajutor.

Pe aceste temelii, moștenirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei se vor împlini așa cum dorim cu toții. Faptul că inițiativa acestui Congres a pornit de la Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul”, iar Înalt Prea Sfinția Voastră, ca ucenic de frunte în teologhisire al celui mai mare teolog al Ortodoxiei, v-ați implicat în organizarea lui, ca și faptul că acum, cu voia lui Dumnezeu, Biserica

noastră are 14 Facultăți de Teologie, cu o generație tânără de ierarhi și profesori, toate acestea constituie mărturia binecuvântate că strădania noastră în valorificarea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae nu va rămâne zadarnică, ci va aduce roade, cu ajutorul și lucrarea Duhului Sfânt.

Cu duhovnicească bucurie, binecuvântăm lucrările acestui Congres Național al Facultăților de Teologie și Vă îmbrățișăm cu dragoste frățească.

Dl. Laurențiu D. TĂNASE,
Secretar de Stat pentru Culte

CUVÂNT DE SALUT

Înalt Prea Sfințiile Voastre,
Stimați invitați ai facultăților de teologie ortodoxă din România,

Întrunirea dumneavoastră aici la Durău, cu ocazia primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, constituie nu numai o premieră în domeniu, ci este și expresia faptului că Biserica Ortodoxă Română a depășit „perioada de tranziție” – caracteristică societății românești post-decembriste, și abordează cu responsabilitate și curaj un segment deosebit de important al activității sale, segmentul învățământului universitar.

În opinia Ministerului Culturii și Cultelor apreciem ca deosebit de important Congresul dumneavoastră și suntem convinși că roadele nu vor întârzia să apară. Și spunem aceasta mai ales pentru faptul că această întâlnire de la Durău se desfășoară sub patronajul Înalt Prea Sfințitului Daniel, președintele Comisiei de Învățământ a Sfântului Sinod, iar Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și-a prezentat acordul său pentru organizare.

Vă transmit, cu ocazia deschiderii oficiale a Congresului, salutul Domnului Acad. Răzvan Theodorescu – Ministrul Culturii și Cultelor și, în același timp, și al Domnului Alexandru Athanasie – Ministrul Educației, Cercetării și Tineretului.

Secretariatul de Stat pentru Culte a sprijinit organizarea acestui Congres, fiind o constantă a activității noastre să încurajăm dialogul inter-confesional, manifestările ecumenice și cercetarea teologică.

Îmi exprim convingerea că lucrările acestui Congres ne vor ajuta, în mod concret, să identificăm aspectele importante care pot contribui la valorificarea teologiei Părintelui Stăniloae astăzi – așa cum generos v-ați propus, asigurându-vă de toată disponibilitatea noastră de a sprijini solicitările dumneavoastră în sensul întăririi parteneriatului existent între Stat și Biserică.

Vă doresc succes!

Prof. dr. Ioan PÂNZARU,
Prorectorul Universității din București

MESAJ ADRESAT CONGRESULUI FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE

Sfințiți Părinți,
Respectați Profesori,

Mă văd silit de considerația pe care v-o port să vorbesc în numele Universității din București, o onoare pentru mine pe care n-o asum decât simbolic și în limitele funcției. Instituția noastră, în care funcționează trei facultăți de teologie, încearcă să fie un mediu favorabil și prietenos pentru dezvoltarea acestor studii importante. Știm că împrejurările legale și financiare stânenesc adesea învățământul superior, fie el teologic sau laic, și încercăm să ușurăm întrucât ne stă în puteri muncile de administrație, care păstrează totuși o înrâurire decisivă asupra viitorului nostru comun.

Miniștrii educației din țările Uniunii Europene și din țările participante la procesul de la Bologna se vor reuni la Berlin curând, pe 19 septembrie. Decizii importante se vor lua și în ce privește România. Noi credem că alegerea unor durate de studii care să implice 4 ani pentru licență, 1 an pentru masterat și 3 ani pentru doctorat cu frecvență (forma cu frecvență, devenind preponderentă, va necesita organizarea unor școli doctorale), constituie o soluție bună, care va facilita integrarea europeană a învățământului nostru superior.

Privind spre viitor, ne întrebăm și în ce măsură cei 11.000 de studenți ai învățământului superior teologic de la noi vor găsi în cele 12.721 de parohii, cele mai multe deja slujite de preoți, o împlinire

firească a carierei lor. Desigur ei vor trebui să caute și altundeva un drum în viață, iar noi, profesorii și îndrumătorii lor, va trebui să-i ajutăm.

Reunirea Domniilor Voastre, consacrată amintirii marelui teolog care a fost Părintele Dumitru Stăniloae, este pentru mine un prilej de a reflecta cu mândrie asupra rolului românilor în gândirea teologică răsăriteană. În munca de limpezire sufletească pe care românii trebuie s-o ducă în ei înșiși, pentru a câștiga odată cu respectul sporit al celorlalte națiuni, și echilibrul dintre intenții și realizări, gânditorilor teologi le revine rolul de a da sfat asupra celor mai importante întrebări: cele care privesc sensul vieții oamenilor și sensul istoriei popoarelor.

Vă doresc, sfințiți părinți și respectați profesori, ca alături de cei pe care-i iubiți și-i îndrumați, să gustați roadele sufletești ale călăuzirii drepte.

**Î.P.S. DANIEL,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei**

**PĂRINTELE STĂNILOAE - CREATOR AL UNEI SINTEZE
NEO-PATRISTICE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ
CONTEMPORANĂ**

Părintele Dumitru Stăniloae este, așa cum s-a spus, cel mai mare teolog al secolului al XX-lea, și toată lucrarea sa poate fi definită ca o sinteză neo-patristică creatoare. Acest adevăr a fost remarcat de către teologi străini, care au constatat că Părintele Dumitru Stăniloae a împlinit, de fapt, un deziderat, un mesaj și un program, fixat în 1936, la Atena, cu ocazia Primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă. Acolo s-a arătat foarte clar că teologia ortodoxă din toate țările are nevoie de o eliberare de sub tutela teologiei scolastice, numită atunci „captivitate babilonică” de către patrologul rus George Florovsky. Deci programul era eliberarea teologiei ortodoxe de metoda scolasticii occidentale, care dădea în aparență o anumită siguranță, dar care nu era o teologie legată de viața și de misiunea Bisericii. De fapt, la Atena s-a cerut ca toți teologii ortodocși să se întoarcă la izvoare și, mai ales, să lucreze pentru o sinteză neo-patristică.

Însă Părintele Stăniloae a realizat această sinteză neo-patristică, nu doar citind, citând și traducând pe Sfinții Părinți, ci continuând în duhul Sfinților Părinți reflecția teologică ortodoxă *într-un mod creator*. El nu doar se referă la teologia Sfinților Părinți, cum fac mai mulți dintre teologi, ci el preia temele majore din literatura patristică, le adâncește și le continuă într-o formă creatoare în dialog cu contextul socio-cultural și misionar al epocii noastre. Asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, asemenea Sfinților Părinți capadocieni Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nisa, care cunoșteau cultura vremii lor și prezentau Evanghelia ca lumină de mântuire pentru om, în integralitatea lui, și pentru creație, Părintele Stăniloae cunoștea bine nu numai Tradiția Bisericii, ci și cultura răsăriteană și occidentală contemporană. El a beneficiat de studii în România și de burse în străinătate (Berlin, Paris, Atena), pe care le-a folosit cu multă rodnicie, cu multă eficiență. Astăzi subliniem faptul că proiectul Congresului din 1936 a avut urmări benefice, roditoare. Mai mulți teologi ortodocși greci și ruși au lucrat în această direcție, mai ales cei care, datorită motivelor istorice cunoscute, au mărturisit Ortodoxia în Occident, însă Părintele Stăniloae a reușit să realizeze o amplă sinteză neo-patristică în spiritul dezideratului Congresului Facultăților de Teologie Ortodoxă din 1936 de la Atena.

Pentru Părintele Stăniloae, *teologia este explicitarea planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a lumii*. Această definiție înseamnă că teologia se face, în primul rând, pe baza Revelației divine. Ea nu creează adevăruri noi, ci explicitează, adâncește adevărul revelat. Prin aceasta se deosebește teologia de orice filosofie religioasă. Părintele Stăniloae cunoștea filosofia vremii, cunoștea mai ales filosofia germană, dar nu avea nici un complex în fața filosofiei sau filosofiilor: întotdeauna el mărturisește unicitatea adevărului revelat, ca bază sigură și de neînlocuit a teologiei autentice.

Potrivit moștenirii patristice care se vede în toată teologia Părintelui Stăniloae, *mântuirea este unire cu Dumnezeu*. Așa cum ne învață mai ales Sfinții Părinți capadocieni: *este mântuit ceea ce este unit cu Dumnezeu*¹. În spiritul lor, teologia elaborată de Părintele Stăniloae este teologia persoanei în comuniune, întrucât mântuirea înseamnă comuniunea omului și a lumii cu Dumnezeu.

Dacă mântuirea este comuniune cu Dumnezeu, spațiul concret și privilegiat al acestei comuniuni este *Biserica*. Foarte frumos a spus el în

¹ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Epistula ad Cledonium*, 101.

filmul care ni s-a prezentat astăzi² că numai în Biserică se pot uni oamenii cu Dumnezeu în modul cel mai deplin, prin Sfintele Taine, în care este prezentă energia necreată a harului iubirii Preasfintei Treimi. Cu alte cuvinte, în primul rând, teologia se bazează pe Revelație, iar în al doilea rând, ea se realizează în Biserică. Prin urmare, în afară de Biserică nu există teologie adevărată, pentru că teologia nu este numai reflecție asupra lui Dumnezeu și vorbire despre El, ci și comuniune sau legătură vie cu Dumnezeu. Aceste două componente esențiale, și anume, Revelația ca bază a teologiei și Biserica lui Hristos ca mediu al teologiei, trebuie reținute permanent drept criterii de autenticitate a teologiei ortodoxe.

Sinteza neo-patristică creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae este imensă, bogată și fascinantă, însă noi evidențiem pentru acest Congres trei aspecte importante din această sinteză, și anume, trei sinteze în interiorul sintezei celei mari.

Prima este sinteza dintre Tradiție și actualitate. În acest sens, este necesar să vedem modul în care Părintele Stăniloae definește Tradiția - dimensiunea sa permanentă sau statornică și dimensiunea sa dinamică sau mobilă, adică de adaptare și de înnoire: un proces deschis, de creștere, de adâncire spirituală, care este însăși viața Bisericii în comuniune cu Sfânta Treime. De aceea, Părintele Stăniloae nu s-a lăsat antrenat de opoziția occidentală dintre Tradiție și Scriptură, ci a unit Tradiția, Scriptura și Biserica, aceasta din urmă fiind mediul în care Scriptura și Tradiția se afirmă una pe alta și una în alta, nu una lângă alta, adică nu despărțite sau paralele. Tradiția este desfășurarea sau trăirea și transmiterea Scripturii de-a lungul veacurilor, iar Scriptura este forma concentrată a Tradiției, care a devenit normă pentru creșterea sau dezvoltarea Tradiției. Deci *raportul dintre ele este unul de perihoreză, de întrepătrundere și de conținere reciprocă.* După cum ghinda se dezvoltă în stejar, iar stejarul produce ghinda ca o sinteză a lui, tot așa Scriptura este sinteza Tradiției, iar Tradiția este desfășurarea Scripturii în viața Bisericii.

Părintele Stăniloae arăta că Sfânta Tradiție este ermineutica sau interpretarea Revelației în Biserică. Acolo unde Tradiția a fost înlăturată sau ignorată, nu mai există interpretare sigură a Revelației. Siguranța o dă interpretarea Revelației în comuniunea sfinților. Deci *consensus*

² Este vorba de filmul video realizat în 1993, cu câteva luni înainte de trecerea Părintelui Stăniloae la viața veșnică. Acest film video a fost prezentat participanților la Congresul Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, în data de 9 septembrie 2003, la Centrul Cultural-Pastoral „Sf. Daniil Sihastru” – Durău.

patrum (consensul Părinților Bisericii) și *communio sanctorum* (comuniunea sfinților Bisericii) sunt nedespărțite. Reținem astfel, ca primă sinteză, sinteza dintre Tradiție și actualitate, ca fiind un program permanent al teologiei ortodoxe, în sensul de sinteză neo-patristică creatoare. În teologia Părintelui Stăniloae, Tradiția este adusă în actualitate, iar actualitatea teologului ortodox este înrădăcinată în comuniunea de gândire și viață a Sfinților Părinți. De aceea, când citești opera Părintelui Stăniloae, ai impresia că el este contemporan cu Sfinții Părinți și, în același timp, îi face pe Sfinții Părinți contemporani cu noi. Fără să exagerăm, am putea spune că el este un Sfânt Părinte al secolului al XX-lea! Există o comuniune tainică între oamenii care gândesc la fel, deși mărturisesc pe Hristos în timpuri diferite. Ei realizează o comuniune peste timp, deci nu numai sincron, ci și diacronic. Astfel, un teolog ortodox este mare când rămâne în comuniunea de gândire și trăire a sfinților de-a lungul veacurilor. Atunci teologia lui devine și una sigură, nu doar originală. El elaborează teologia pentru timpul său așa cum Sfinții Părinți au elaborat-o pentru timpul lor, explicând într-o formă nouă același conținut neschimbat al credinței.

A doua sinteză realizată de Părintele Stăniloae în teologia sa este *sinteză dintre sacru și științific*. Părintele Stăniloae a afirmat că știința nu se opune lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu se opune științei. Ca atare, astăzi, datorită faptului că facultățile de teologie se află în universitate, este necesară aprofundarea relației dintre sacru și științific. Teologia este știința legăturii omului cu Dumnezeu creatorul; științele arată relația omului cu creația, cu universul văzut. Părintele Stăniloae, sintetizând gândirea patristică a Logosului creator, a lui Hristos Cel cosmic prezent în toată creația, a definit creaturile ca fiind *rațiuni plasticizate* ale gândirii Creatorului, ale lui Hristos, deoarece, *prin El, întru El, și pentru El* au fost făcute toate cele ce există, cum ne spune Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Coloseni (1, 16). Dar, și mai semnificativ, Părintele Stăniloae definește întreaga creație ca fiind *un limbaj multiplu și tainic* al Logosului creator, un limbaj vizual, dar tăcut, iar interpretarea întregului univers ca limbaj al Logosului creator permite dialogul cu știința, care *descoperă* legile universului, însă *nu le creează* ea. Mai mult, Părintele Stăniloae a interpretat *creația ca dar*, nu ca simplu limbaj informațional, ci ca limbaj comunional al dăruirii: un dar al Preasfintei Treimi făcut pentru ca omul să dialogheze și să coopereze cu Dumnezeu folosind toate cele create de Dumnezeu. Chiar și atunci când nu vrea, omul este în dialog cu Dumnezeu, pentru că lumea este creație și dar al

lui Dumnezeu. Deci această perspectivă de convergență și legătură dintre sacru și științific, dintre Revelația supranaturală și Revelația naturală, este un program pe termen lung al teologiei ortodoxe, un program permanent așa zice, care devine din ce în ce mai actual acum când, pe de o parte, noi ne aflăm în universitate, iar lumea devine din ce în ce mai secularizată, adică viața societății și a individului se construiește fără referință la Dumnezeu. Secularizării nu i se poate răspunde decât prin sfințenia autentică a gândirii și a trăirii, pentru că secularizarea nu este o soluție, ci este un simptom al crizei, iar soluția ieșirii din criză constă și în refacerea legăturii dintre sacru și științific. Închei această remarcă afirmând că ceea ce se descoperă din ce în ce mai mult ca fiind *comun sfântului și savantului autentic este smerenia*. Sfântul, în lumina sfințeniei lui Dumnezeu, vede cât de limitată și instabilă este persoana umană în ceea ce privește progresul moral, comuniunea sa de iubire față de Dumnezeu și față de oameni, ea fiind mereu marcată de păcat, și astfel ajunge la smerenie, zicând: „*Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul!*”. Aceasta este atitudinea noastră când slujim lui Dumnezeu, copleșiți fiind de sfințenia și iubirea Sa infinită. În paralel, oamenii de știință constată și ei astăzi că toată cunoașterea lor este „cunoaștere în necunoaștere”, că, pe măsură ce știința progresează și cunoașterea se amplifică, necunoscutul, nemărginitul și complexitatea realității se extind și devin copleșitoare. De aceea, nota sau trăsătura comună a sfântului și savantului este, în mod inevitabil, smerenia. Iar smerenia este deodată șansa și condiția dialogului creator și roditor. Numai în smerenie se poate duce un dialog între credință, care reprezintă adevărul concentrat, adică esențialul despre originea și scopul creației, primit din Revelația divină supranaturală, și știință, care cercetând mereu natura, descoperă adevărul desfășurat sau semănat în ea, în univers.

A treia sinteză majoră prezentă în teologia Părintelui Stăniloae este *sinteza dintre spiritual, social și ecologic*. Criza ecologică și criza socială în lume sunt adesea reflexe ale unei crize spirituale. Se constată azi că, de fapt, criza ecologică exprimă o criză spirituală. Criza lumii înconjurătoare arată criza lumii interioare, adică a interiorității omului, a vieții sale spirituale. Din acest punct de vedere, Părintele Stăniloae leagă spiritualul, socialul și ecologicul, adică nevoia de a apăra, cultiva și de a sfinți creația, prin *redescoperirea viziunii liturgice despre existență*. Întreaga existență are vocația de a fi o liturghie sau preamărire cosmică a prezenței lui Dumnezeu Cel necreat în creație și a răspunsului creației la iubirea Sa (cf. Psalm 18, 1; Romani 1, 18-20).

Această viziune biblică și patristică despre creație a fost preluată de Părintele Stăniloae mai ales din teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, însă el o dezvoltă și o explicitează în limbajul culturii contemporane, în mod creator. În teologia sa, viziunea ortodoxă despre creație și istorie este, în primul rând, o viziune liturgică, în care omul se întâlnește cu Dumnezeu, care propune tainic, nu impune silnic, darurile Sale, iar omul răspunde liber, adăugând la darul lui Dumnezeu priceperea, inteligența și răspunsul recunoștinței sau al Euharistiei sale. Aparenta absență și tăcere a lui Dumnezeu în creația Sa reprezintă, de fapt, spațiul libertății omului și al căutării sale permanente ca ființă văzută și limitată, creată după chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut și nemărginit (cf. Facere 1, 26), pentru a crește neconținut în relația de iubire dintre chip și Arhetip.

În concluzie, considerăm că aceste trei sinteze majore realizate de Părintele Stăniloae sunt principalele sinteze care trebuie urmate în toată teologia noastră pentru a rămâne constant fideli Sfintei Evanghelii a lui Hristos, pentru a ne menține neîntrerupt în comuniune cu Sfinții Bisericii și pentru a elabora astăzi o teologie cu adevărat misionară, în sensul că teologia misionară autentică *leagă textul Sfintelor Scripturi cu contextul istoric a vieții creștine* în care și pentru care se elaborează această teologie, ca știință a mântuirii și a vieții veșnice.

Sintezele realizate de Părintele Stăniloae în teologie trebuie continuate, adâncite, amplificate ținând seama de noile probleme, dar și de noile șanse misionare ale timpului nostru.

Părintele Stăniloae ne spunea adesea că se bucură mult nu doar când îl cităm în vorbirea sau scrisul nostru, ci mai ales când continuăm ceea ce a început el.

Să ne ajute Dumnezeu tuturor ca să putem urma pilda lui!

Pr. prof. dr. Viorel IONIȚĂ

COOPERAREA DINTRE FACULTĂȚILE DE TEOLOGIE DIN EUROPA

1.1. Facultățile de Teologie din Europa, mai ales cele din țările cuprinse în cadrul Uniunii Europene (UE), s-au confruntat în ultimii ani cu aceleași probleme ca și toate celelalte facultăți din rețeaua universitară de stat sau particulară. Ba mai mult, facultățile de teologie din majoritatea

țărilor Europei occidentale s-au confruntat în plus cu cea mai grea problemă din istoria lor, anume lipsa de studenți. Facultățile de teologie din Germania sunt în mod special afectate de această situație, care a și avut urmări concrete prin reducerea posturilor de cadre didactice la multe din aceste facultăți, punându-se astfel sub semnul întrebării însuși viitorul acestor venerabile instituții de învățământ teologic.

Problemele cu care se confruntă învățământul superior din întreaga Europă la ora actuală se datorează, în mare parte, schimbărilor considerabile inițiate cu privire la acesta de către UE. În perspectiva liberei circulații a persoanelor și mai ales cu privire la înfăptuirea unei singure „piețe a forței de muncă” (*Labour Market*) pentru întreg spațiul UE, s-a pus problema recunoașterii calificărilor, a diplomelor și a tuturor titlurilor universitare dincolo de granițele și limitele naționale. De la recunoașterea titlurilor academice s-a ajuns la analiza diferitelor sisteme de învățământ superior, la compararea programelor analitice ș.a.m.d.

În cadrul unei prelegeri susținute cu ocazia celei de a 11-a conferințe a Asociației Europene pentru Educație Internațională (*European Association for International Education*, Maastricht, 2 decembrie 1999), Dr. Guy Huag afirma, cu privire la sistemele europene de învățământ superior, că există o diversitate atât de mare, încât se poate vorbi despre confuzie sau chiar de haos. Această constatare a dus la convingerea că „jungla densă de titluri academice, instituții și sisteme de învățământ este singurul mare obstacol în calea unei mai mari mobilități în învățământul superior din Europa” (*the dense jungle of degrees, institutions and systems is the single biggest obstacle to more mobility in higher education in Europe*)¹.

1.2 În Europa au luat ființă în ultimii 15 ani o serie întreagă de organizații și inițiative pentru promovarea cooperării internaționale cu privire la învățământul universitar, care au pregătit oarecum terenul pentru *Declarația de la Bologna*, din 19 iunie 1999. Această declarație, semnată de 29 de miniștri ai educației și învățământului din tot atâtea țări europene, printre care și ministrul român de resort de atunci, Prof. Dr. Andrei Marga de la Cluj, are la bază *Declarația de la Sorbona*, din 25 mai 1998, precum și *Magna Charta Universitatum*, adoptată tot la Bologna în 1988. *Declarația de la Bologna* constituie o piatră de hotar în evoluția actuală a învățământului superior din întreaga Europă. Această declarație

¹ Vezi www.unige.ch/cre/activities/Bologna, pag. 1.

prevede următoarele șase obiective în perspectiva stabilirii a ceea ce documentul numește „spațiul european al învățământului superior” (*European area of higher education*):

1. adoptarea unui sistem de titluri universitare comparabile întreolaltă și ușor de identificat (*adoption of a system of easily readable and comparable degrees*);
2. adoptarea unui sistem bazat esențial pe două cicluri mai importante, și anume pre-licență și licență (*adoption of a system essentially based on two main cycles, undergraduate and graduate*);
3. stabilirea unui sistem de credite – cum este sistemul ECTS (*European Credit Transfer System*) – ca o măsură validă de promovare a mobilității studenților (*establishment of a system of credits – such as in the ECTS system – as a proper means of promoting the most widespread student mobility*);
4. promovarea mobilității studenților, a cadrelor didactice, a cercetătorilor și a personalului TESA, fără prejudicierea drepturilor lor statutare;
5. promovarea unei cooperări la nivel european cu privire la asigurarea calității (*quality assurance*) și
6. promovarea unei dimensiuni europene necesare în învățământul superior, cu privire specială la îmbunătățirea programelor analitice (*curricular development*), a cooperării inter-instituționale ș.a.

Paralel cu acest proces de europeizare a învățământului superior, UE a inițiat o serie de programe menite să susțină inclusiv financiar această dezvoltare, cum sunt Socrates cu cele opt subsecții, dintre care Erasmus se ocupă cu învățământul superior. Pentru România programul Tempus, din care Tempus III se va desfășura în perioada 2000-2006, este valabil numai cu co-finanțare românească. Mai trebuie amintit, în sfârșit, și programul Leonardo da Vinci, în a doua sa fază (1 ianuarie 2000 – 31 decembrie 2006). Toate aceste programe pun la dispoziția învățământului superior mijloace financiare considerabile, de care poate beneficia și învățământul teologic.

La cea de a doua întrunire a miniștrilor educației din Europa, de la Praga, din 19 mai 2001, unde au fost reprezentate 32 de țări, s-a subliniat ideea înființării unui spațiu european al învățământului superior, numit acum *European Higher Education Area*, până în anul 2010, ceea ce înseamnă atingerea obiectivelor din *Declarația de la Bologna* până la

acea dată în toate țările europene. În raportul pe țară pregătit de către Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului din România, pentru cea de a treia Conferință Europeană a Miniștrilor Educației, care se va desfășura la Berlin la 19 septembrie 2003, *Declarația de la Bologna* este numită „carta fundamentală a schimbărilor în învățământul românesc” (pag. 6).

2.1 Toate aceste măsuri luate în vederea îmbunătățirii învățământului superior din Europa sunt aplicate implicit și în învățământul teologic, cel puțin în măsura în care acesta este încadrat în sistemul universitar, fie de stat, fie privat. Prin aceste schimbări, învățământul teologic va avea la rândul lui șansa de a se afirma la nivel european. Multe din aceste măsuri sunt de ordin organizatoric, exterior, dar care au urmări directe asupra conținutului învățământului. De aceea, adevărata problemă sau, mai exact, cel mai important lucru care trebuie luat în considerare de către facultățile de teologie este asigurarea calității, este grija de a oferi un învățământ pentru lumea de astăzi, mijlocind, în același timp, învățătura neștirbită a Bisericii de o manieră vie, dinamică și convingătoare. Obiectivele învățământului teologic superior, ca și ale învățământului teologic în general, trebuie să fie acelea de a forma oameni pentru Europa de astăzi, dar, în același timp, oameni de convingere, oameni ai credinței.

Schimbările care au loc în învățământul superior aduc cu sine și mari riscuri pentru facultățile de teologie. Un astfel de risc a fost sesizat, spre exemplu, de către Facultatea de Teologie Romano-Catolică din Fribourg, Elveția. Cum Ministerul Federal pentru Educație al Elveției a hotărât să pună în practică întocmai recomandările *Declarației de la Bologna*, riscul concret este ca un student sau un absolvent de teologie să folosească creditele obținute la o facultate de teologie protestantă pentru continuarea studiilor la o facultate catolică, sau chiar pentru ocuparea unui post care implică o calificare din domeniul specific teologiei romano-catolice. Acest fapt poate fi socotit drept normal și chiar apreciat din punct de vedere ecumenic, deși privit mai îndeaproape nu este chiar atât de simplu, mai ales în cazul în care acel student folosește credite, spre exemplu, cu privire la teologia dogmatică. Evitarea unor astfel de riscuri se poate face în primul rând printr-o cooperare deschisă între facultățile de teologie, ca acestea să hotărască împreună modalitatea de aplicare a noilor schimbări.

Asemenea altor facultăți sau instituții de învățământ superior, cum ar fi cele de matematică, informatică și altele, facultățile de teologie din diferite țări europene au început să coopereze în vederea coordonării

activității lor față de schimbările actuale în învățământul european. Inițiativele sau formele de cooperare dintre facultățile de teologie din Europa au avut și au încă un pronunțat caracter confesional. În acest sens se numără cele două consultații (1994 și 1995), organizate de către Alianța Reformată Mondială pentru Bisericile sale membre din Europa. Departamentul pentru Educație al Bisericii Evanghelice din Germania a organizat două consultații tot în 1994 și 1995, cu reprezentanți ai Bisericilor Protestante din Europa.

Sunt de amintit, în continuare, alte forme de cooperare dintre diferite facultăți de teologie: Ost-Mitteeuropäischer Fakultätentag (Întrunirea Facultăților din Europa Centrală și Răsăriteană), care întrunește numai facultățile protestante din acea parte a Europei; apoi întrunirile facultăților de teologie din Scandinavia în cooperare cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor din Nord. Pe linie catolică, trebuie amintită Societatea Europeană pentru Teologie Catolică.

2.2 După cum se poate ușor remarca, toate inițiativele și formele de cooperare menționate mai sus au un caracter confesional. O cooperare interconfesională este asigurată de către Societas Oecumenica, deși aceasta nu se referă la cooperarea dintre facultăți în mod direct sau instituțional. În sfârșit, o cooperare interconfesională între diferitele facultăți de teologie din Europa a fost mijlocită în ultimii ani de unele organizații ecumenice. Se cuvine să amintim aici seminarul organizat de către Departamentul de Studii al Conferinței Bisericilor Europene (CBE) împreună cu Diakonisches Werk din Germania, între 16-23 august 1999, la Durău, prin bunăvoința și cu participarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei.

În declarația adoptată la sfârșitul acestui seminar a fost subliniată, printre altele, importanța programelor de schimb de studenți și profesori. Luând la cunoștință că în Europa de Răsărit au fost înființate o serie de noi centre pentru studiul teologiei, participanții la seminarul de la Durău au adresat un apel Bisericilor precum și facultăților de teologie să sprijine aceste noi instituții, precum și pe cele mai vechi din această parte a Europei, în spiritul solidarității academice, atât din punct de vedere material, cât și prin orice mijloace². Cooperarea dintre facultățile de teologie la nivel european implică sprijinirea facultăților din Europa de

² Konferenz Europäischer Kirchen, *Seminar über die Aus- und Weiterbildung im Fachbereich Ökumene*, Durău, Rumänien, 16-23 August 1999, herausgegeben von Prof. Dr. Viorel Ionita, Genf, 2000, p. 57.

Răsărit, pentru a le ajuta să ajungă la același nivel de dotare, ca și partenerii lor din Europa Apuseană.

2.3 CBE a fost în mai multe rânduri solicitată să inițieze și să susțină cooperarea dintre facultățile de teologie din întreaga Europă, pornindu-se mai ales de la ideea unei mai strânse cooperări dintre Biserici și instituțiile de învățământ teologic. Pe de altă parte, se dorea astfel o cooperare care să includă toate facultățile de teologie, dincolo de granițele lor confesionale. În acest fel s-a ajuns la organizarea Consultației facultăților de teologie de la Graz, din 4-7 iulie 2002, cu tema „Viitorul teologiei în Europa”. La această consultație au participat aproximativ 60 de reprezentanți, în marea majoritate decani ai facultăților de teologie din 24 de țări. La Graz au fost reprezentate facultăți de teologie de tradiție anglicană, luterană, ortodoxă, romano-catolică, reformată, presbiteriană și valdenză. Din partea facultăților de teologie ortodoxă din România au participat Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula, decanul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian”, din cadrul Universității București, precum și Pr. Asistent Dr. Daniel Benga, de la aceeași facultate, reprezentantul organizației Diakonisches Werk din Germania.

Cele trei referate introductive la această consultație s-au concentrat asupra perspectivei studiului teologic în alternativă confesională, ecumenistă sau pluralistă. Cei trei referenți, toți trei episcopi (catolic, evanghelic și ortodox) au subliniat necesitatea cooperării între diferitele facultăți de teologie din întreaga Europă. Primele două referate principale au abordat alternativa dintre studiul teologiei și studiile religioase, care există împreună la majoritatea universităților apusene. Concluzia acestor considerații a fost că studiul teologiei, în strânsă legătură cu viața și teologia unei Biserici, nu poate fi niciodată înlocuit cu studiile religioase pretins obiective și neutre din punct de vedere religios.

Celelalte două referate principale, susținute la consultația de la Graz, au analizat raportul dintre studiul teologiei ca vocație, în perspectiva slujirii Bisericii respective, și studiul academic neangajat. În spatele acestei pretinse dileme se ascunde întrebarea dacă studiul teologic este o „știință” sau nu. Concluziile acestor referate, ca și ale discuțiilor care le-au urmat, au scos în evidență convingerea că studiul teologiei poate fi foarte bine încadrat în orice universitate, chiar dacă acesta are uneori de înfruntat anumite greutăți. Studiul teologiei în cadrul universității are nu numai misiunea de educare și formare a propriilor studenți, ci și pe aceea de a fi deschis unui dialog constructiv cu celelalte discipline, spre a ieși din marginalizarea în care a fost împins prin

concursul mai multor factori, nu în ultimul rând de ordin ideologic, chiar și în Europa Apuseană.

În legătură cu consultația de la Graz se cuvine să amintim și cele cinci ateliere de lucru (*workshops*), care au dezbătut următoarele teme:

1. educația și formarea ecumenistă;
2. prezența și contribuția femeilor la studiul teologiei;
3. proiecte de cercetare comune;
4. asigurarea calității în învățământul teologic și
5. structurile titlurilor academice.

Tema asigurării calității a fost considerată drept una din cele mai importante și s-a recomandat crearea unor standarde europene comune pentru evaluarea calității învățământului teologic. La sfârșitul întrunirii de la Graz s-a adoptat o declarație finală, adresată Bisericilor și facultăților de teologie din întreaga Europă. Printre recomandările formulate în această declarație este și aceea de a se continua organizarea unor astfel de consultații, în vederea înființării unei Conferințe Europene a Facultăților de Teologie. Se cuvine să precizăm în acest context că pe plan mondial există o platformă de cooperare între facultățile de teologie din întreaga lume. Este vorba de Conferința Mondială a Asociațiilor Instituțiilor Teologice (*World Conference of Associations of Theological Institutions* = WOCATI), al cărei președinte este în prezent un ortodox și anume Prof. Dr. Petros Vassiliadis, de la Tesalonic. Comitetul pentru continuarea consultației de la Graz se va întruni la Berlin, între 19-20 septembrie a.c., pentru a planifica etapele următoare în procesul de structurare a cooperării dintre facultățile de teologie din întreaga Europă.

Concluzii:

- Cooperarea dintre facultățile de teologie din Europa este un imperativ; scopul acestei cooperări este acela de a adopta o strategie comună față de schimbările radicale prin care trec.

- Preocuparea principală a facultăților de teologie trebuie să fie aceea de a-și afirma rolul și misiunea specifice lor, atât în cadrul universităților, cât și în acela al societății europene de astăzi.

- Pe de altă parte, facultățile de teologie trebuie să fie foarte atente ca aceste schimbări să nu fie doar exterioare, administrative, care ar putea aduce prejudicii conținutului precum și procesului de educație și formare teologică. Asigurarea calității trebuie să rămână o preocupare permanentă pentru aceste facultăți în special.

- Facultățile de teologie ortodoxă nu se pot sustrage acestei cooperări; prin această cooperare, vor contribui la afirmarea identității și a credinței ortodoxe în întreaga Europă.

- Facultățile de teologie ortodoxă din România sunt implicate direct în procesul de europeizare a învățământului românesc. Aceasta implică multe șanse, dar și riscuri pentru învățământul teologic universitar din țara noastră. Încadrate în sistemul învățământului de stat, facultățile noastre de teologie lasă impresia că încearcă să slujească la doi domni în același timp, adică Bisericii, pe de o parte, și statului, respectiv Universității, pe de alta, nereușind să mulțumească pe niciunul dintre aceștia. De aceea ele trebuie să poarte un dialog intens și deschis, atât întreolaltă, cât și cu reprezentanții celor două autorități de care depind, pentru a adopta împreună strategia viitorului teologiei românești. Să sperăm că întrunirea de la Durău este un bun început pe acest drum.

Pr. prof. dr. Constantin COMAN

TEOLOGIA ORTODOXĂ ROMÂNEASCĂ ÎN EPOCA POST-STĂNILOAE

Ceea ce urmează nu este o prezentare sistematică a temei. De altfel, scopul principal al întâlnirii noastre este dezbaterea, dialogul și nu expunerea, pe de o parte, și ascultarea, pe de altă parte, a unor referate. Rolul acestei scurte introduceri, ca și al celorlalte care vor mai urma, s-a dorit de la început să fie acela de a provoca dialogul, punctând posibile teme sau aspecte de discutat, în nici un caz toate și cu atât mai puțin într-o tratare exhaustivă.

Mi-am notat câteva din gândurile și frământările personale legate de învățământul teologic universitar și, în general, de misiunea teologului și de finalitatea teologiei. Aceste gânduri pot fi și ale dumneavoastră sau pot fi diferite de ale dumneavoastră. Aștept cu nerăbdare confruntarea, dialogul, pentru a-mi confirma, corecta sau renunța la propriile mele opinii. Este un motiv în plus pentru care mă bucur nespus că sunt părtaș la un eveniment atât de important, cum este Congresul Facultăților de Teologie Ortodoxă din România.

V-aș ruga să-mi îngăduiți să fac câteva precizări preliminare:

a. Voi încerca evitarea perspectivei abstracte, teoretice, în favoarea raportării la starea teologiei românești contemporane, pe care o slujește

generația de teologi din care facem parte toți cei prezenți aici. Deci, gândurile care urmează au în vedere teologia românească de astăzi și generația de teologi din care eu însumi fac parte.

b. Aspectele pe care aș fi putut să le iau în discuție sunt nenumărate. Mi-am dorit să mă refer și să mă limitez la unul singur, pe care-l consider esențial și determinant pentru starea teologiei noastre și să evit în egală măsură tentația analizei exhaustive. Îmi amintesc de remarcă unui invitat al Facultății de teologie din București: „Doresc să vă spun un singur lucru pentru că vreau ca el să vă rețină atenția.”

c. În mod deliberat am optat pentru o perspectivă critică, pe care o socotesc mult mai utilă în astfel de situații în care suntem întruniți cu scopul de a îmbunătăți pe cât se poate lucrurile. Cred că cel mai mare câștig al acestei prime întâlniri a teologilor români ar fi o cât mai exactă diagnosticare a stării de fapt a teologiei românești actuale și a calității învățământului nostru teologic. Ar fi cel mai important pas spre o conștiință de sine a actualei generații de teologi. Această diagnosticare nu poate fi realizată, după părerea mea, decât printr-o nemiloasă analiză critică a lucrurilor și prin eliminarea confuziei dintre cum ar trebui să se desfășoare lucrurile și cum se desfășoară de fapt. Evitarea diagnosticului este cea mai neînțeleaptă atitudine, oricare ar fi starea de fapt a lucrurilor.

Voi trece la conținutul prezentării mele, făcând o remarcă generală. Personal, mă alătur celor care consideră că teologia ortodoxă, în general, și teologia românească, în particular, traversează o perioadă prelungită de criză¹. Aș caracteriza această situație ca pe o criză profundă, dacă nu chiar o criză de identitate. Rostesc aceste cuvinte cu toată responsabilitatea de care sunt capabil.

Am în vedere, cum antcipam, teologia ortodoxă de astăzi, teologia post-Stăniloae, dacă o pot numi așa, și generația de teologi pe care o reprezintă cei care nu l-au mai avut pe Părintele Stăniloae ca profesor. Avem chiar un reper cronologic care se impune de la sine, date fiind transformările istorice, sociale, politice și culturale pe care le-a adus cu sine: mă refer, desigur, la decembrie 1989.

De fapt, criza teologiei ortodoxe este veche, ea se prelungește din păcate și probabil dobândește dimensiuni noi în perioada la care ne referim. Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae și a iluștrilor săi colegi de generație din spațiul ortodox, dintre care aș cita pe George Florovsky

¹ Pot cita în acest sens o serie întregă de personalități din lumea bisericească și teologică. Vezi volumul *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, București, 1995.

și pe Justin Popovici, a fost uriașă, dar, se pare, nu suficientă pentru depășirea completă a crizei. Aș spune că teologia Părintelui Dumitru Stăniloae a reușit să depășească criza în sine și pentru sine, dar nu și în afară de sine. Deocamdată!

Mesajul Părintelui Stăniloae adresat generațiilor ulterioare de teologi este acela de a continua lucrurile din punctul până la care le-a dus dânsul și cei dimpreună cu dânsul, insistând să nu mai pornească fiecare de la început. Avea cred în vedere orgoliul vătămător al teologilor care râvnesc la propriul edificiu teologic, cu temelie și acoperiș, și refuză mai mult sau mai puțin conștient să contribuie cu câteva cărămizi la edificiul comun al teologiei Bisericii. Din acest mesaj, foarte important din perspectiva valorificării moștenirii Părintelui Stăniloae, mai putem desprinde, pe de o parte, conștiința Părintelui Stăniloae că edificiul său teologic este unul sănătos, ridicat pe temelii sănătoase, și, pe de altă parte, că acest edificiu nu este terminat, din moment ce trebuie continuat.

Criza teologiei ortodoxe despre care vorbesc și pe care o are în vedere și Părintele Dumitru Stăniloae este definită de un teolog grec contemporan, Părintele Arhim. Gheorghios Kapsanis, starețul Mănăstirii Grigoriu și fost profesor la Facultatea de Teologie din Atena, în următorii termeni: *Teologia ortodoxă*, spunea Părintele Stareț la începutul anilor '90, *este ruptă de Dumnezeu, de Biserică și de omul contemporan*. Se are în vedere cu deosebire teologia de școală, care ne preocupă în principal și pe noi aici.

Deși cred că nu mai este nevoie de invocarea unor argumente în sprijinul observației de mai sus, am să semnez cu totul ilustrativ câteva. În ceea ce privește înstrăinarea de Dumnezeu, trebuie să recunoaștem că teologia ortodoxă academică, în cea mai mare parte a ei, nu pare a fi elaborată într-un *proces sinergic*, deși ea însăși învață că nimic nu se poate lucra în afara sinergismului. S-a ajuns chiar la o distincție metodologică vorbindu-se, pe de o parte, de o teologie științifică, iar pe de altă parte, despre o teologie harismatică sau duhovnicească, cea dintâi fiind identificată cu teologia pe care o produc profesorii de teologie, iar cea de a doua, cea pe care o produc duhovnicii Bisericii. (Vezi așa-numita dublă metodologie, a cărei pledoarie o face Prof. N. Matzoukas de la Tesalonic.)

În ceea ce privește distanțarea de Biserică - am în vedere Biserica concretă de astăzi și de aici; de altfel, Biserica nu există ca abstracțiune - am să amintesc faptul că dinamismul vieții noastre bisericești concretizat în bogăția și diversitatea de acte, gesturi, tradiții, obiceiuri, multe dintre

ele specifice spațiului românesc, nu se regăsesc de nici un fel în teologia noastră de școală, nici ca temei și nici ca obiect de studiu. (Vezi nelipsita colivă, priveghiul la morți etc.). Această înstrăinare a teologiei academice de viața propriei Biserici o semnală Părintele Dumitru Stăniloae, amintindu-și de sentimentul pe care l-a trăit la primul contact cu teologia academică, la Cernăuți; Dumnezeu despre care învăța teologia nu avea nimic comun cu cel pe care-L știa din experiența bisericii sale din sat. „Mă întrebam, scrie, cum o să vorbesc despre Acest Dumnezeu credincioșilor din satul meu.”

Critica mea, dacă aceasta există, trebuie înțeleasă foarte exact. Ea nu privește viața Bisericii și nici pe cea a credincioșilor, ci ignorarea acestora de către teologia academică.

Un alt argument este faptul că tezaurul teologic inestimabil pe care-l reprezintă imnografia Bisericii noastre este foarte firav studiat încă de teologia noastră de școală și mult mai firav asumat ca temei autoritativ al discursului nostru teologic. Aceeași observație este valabilă cu ansamblul vieții Bisericii noastre, cu spiritualitatea monahală sau cu cea ce am putea numi spiritualitatea populară. Exemplele pot continua la nesfârșit.

O privire critică asupra teologiei românești, cel puțin așa cum se prezintă ea la nivelul manualelor sau tratatelor de teologie, ne certifică faptul că aceasta se lipsește pe sine de cel mai direct și bogat izvor al său, care este viața prezentă a Bisericii, în multitudinea aspectelor ei. Într-un studiu privitor la ermeneutica biblică făceam observația că teologia academică este singura care face notă discordantă, prin aceea că absolutizând și obiectivizând Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție la nivelul literei, își refuză accesul și, prin urmare, întemeierea pe viața prezentă a Bisericii, adică pe lucrarea prezentă a Duhului lui Dumnezeu în lume prin Biserica sa. Nu același lucru se întâmplă cu spiritualitatea filocalic-monahală, care într-o ierarhie a priorităților sale, așază pe primul loc nevoița, pravila, rugăciunea, slujbele și nu citirea Scripturii sau a Sfinților Părinți. Același lucru se întâmplă și cu ceea ce am putea numi spiritualitatea populară: credinciosul simplu își face mari probleme dacă nu-și botează copilul, dacă nu merge la biserică, dacă nu se cunună, dar nu este atât de neliniștit dacă nu citește Sfânta Scriptură sau Sfinții Părinți. În fine, aceeași imagine o avem în viața liturgică a Bisericii, care nu are în centrul său citirea Sfintei Scripturi sau a Sfinților Părinți, deși nu le ignoră, ci în centrul său are invocare Duhului Sfânt, lucrarea Sfințelor Taine. Repet, singura care face notă discordantă din acest punct de vedere este Teologia academică, unde vom găsi obsedanta întemeiere

pe citate din Sfânta Scriptură și din Sfinții Părinți și absentă în întregime întemeierea pe istoria propriu-zisă a prezenței și a lucrării lui Dumnezeu în lumea despre care avem mărturii și comentarii autentice, pe de o parte, și la care avem acces direct ca mădulare ale Bisericii lui Hristos care este evenimentul tulburător, singurul nou sub soare, care acum și aici, avându-ne pe noi eroi sau personaje se află în înaintarea sa dinamică spre transfigurarea lumii în Împărăția lui Dumnezeu, adică spre incorporarea lumii în Hristos cel viu și personal.

Referitor la înstrăinarea de omul contemporan cred că este suficient să invoc lipsa de reacție sau de replică a teologiei academice românești la problemele curente cu care se confruntă românul și societatea românească de astăzi, ca și față de provocările cosmogonice care sunt în desfășurare în lume contemporană. Teologia noastră pare să fie atemporală sau blocată iremediabil în trecut. Vezi istorismul care domină majoritatea disciplinelor teologice. În acest context, este cazul să semnalăm absența dimensiunii profetice a lucrării teologului, care nu poate fi activată decât în condițiile în care el devine purtător de cuvânt al unui Dumnezeu viu către un popor viu, acum și aici. Atrofierea la maximum a vocației profetice a teologului se face simțită și în sânul Bisericii prin scăderea până la dispariție a sensibilității acesteia în fața rătăcirilor de la adevărul Dumnezeu. Să amintesc apologia eliminării cuvântului „erezii” sau „sectă” din vocabular!

Această întreită desprindere a condus la alienarea sau înstrăinarea teologiei noastre de propriile surse vitale. S-a ajuns adică la situația paradoxală ca teologia, care ar fi trebuit să fie expresia cea mai înaltă și cea mai fidelă a vieții Bisericii ortodoxe, să nu se mai întemeieze și să nu mai izvorască din viața prezentă a Bisericii pe care dorește și crede cu tărie că o exprimă. Am să amintesc chiar o oarecare jenă în a se raporta la repere fundamentale ale spiritualității și tradiției ortodoxe, cum sunt viața monahală, viețile sfinților, sfintele moaște, până mai de curând chiar și icoanele, panoplia de acte și gesturi ale creștinului simplu: acatiste, paraclise, hramuri, metanii etc. Personal, dacă mi s-ar cere părerea, aș propune din punct de vedere tipologic viețile sfinților ca tip de istorie bisericească prin excelență, ca fiind în deplin consens cu eclesiologia ortodoxă care ne învață că Biserica este rezultat al prezenței și lucrării continue a lui Dumnezeu în istorie și aș renunța la manualele îndătinat care fac istoria Bisericii fără să ia în discuție tocmai prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Dacă ar fi să judecăm lucrurile în funcție de felul cum sunt receptate de Biserică, de poporul lui Dumnezeu, ar trebui să recunoaștem

că și poporul lui Dumnezeu preferă să citească istoria Bisericii în varianta vieților sfinților și nu a tratatelor academice.

Este vorba despre o înstrăinare a teologiei ortodoxe de propriile surse, în cele din urmă *o înstrăinare de noi înșine și de viața noastră*. Este un refuz al propriilor noastre izvoare și o inexplicabilă râvnire la izvoare străine. Mă întreb mai în glumă, mai în serios dacă nu cumva complexul pe care-l avem ca români în fața a ceea ce nu este românesc, nu a influențat sau nu a fost influențat de atitudinea noastră în spațiul teologiei academice.

Cred că păcatul cel mare al teologiei academice se datorează sucombării ei în fața tentației gândirii umane de abstractizare și conceptualizare. O teologie care așază la temelia edificiului ei învățătura despre Cuvântul întrupat a sfârșit prin a opera aproape în exclusivitate cu cuvântul neîntrupat.

Una din confuziile fatale care a condus teologia însăși la separarea de Dumnezeu și de lume a fost confuzia între adevăr și exprimarea lui. Teologia nu este adevărul, ci exprimarea sau mărturia despre adevăr, care, potrivit Părinților Bisericii noastre, nu poate în nici un caz să cuprindă tot adevărul. Adevărul prin excelență este Dumnezeu, iar teologia este vorbire, în orice situație insuficientă, neacoperitoare despre Dumnezeu.

Teologia nu-și are criteriul în sine, nu se poate verifica pe sine, nici certifica, criteriul teologiei este în afara sa. Nu dezvoltările logice sau silogismele și nici raportarea teoretică la dogmele Bisericii vor certifica corectitudinea teologiei noastre, ci raportarea ei la Dumnezeu Însuși și la viața Bisericii. Viața cu Dumnezeu este cea care va confirma adevărul unui discurs teologic, în cele din urmă, Dumnezeu sau Duhul lui Dumnezeu.

În termeni absoluți, consecvenți cu credința noastră conform căreia Adevărul este Hristos Însuși, Dumnezeu Însuși, Adevărul nu se gândește, nu se speculează, ci se vede, se contemplă, se percepe cu ceea ce Părinții numesc simțirea înțelegătoare, singura cale adevărată de a accede la Adevăr.

Această perspectivă nu obstrucționează și nici nu limitează demersul teologic, ci îl reasează pe făgașul normal. Teologia din acest punct de vedere va avea la bază prezența și lucrarea lui Dumnezeu în istorie – în creație, în lume, în om – despre care avem mărturii girate de Duhul lui Dumnezeu – vezi Sfânta Scriptură și documentele Sfintei Tradiții. Acestea toate constituie baza teologisirii noastre nu în sine, ci

ca mărturii și comentarii girate de Duhul lui Dumnezeu ale prezenței și lucrării lui Dumnezeu în istorie. În același timp, teologii au ei înșiși acces, acum și aici, la experiența directă a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în istorie, viața Bisericii nefiind altceva decât viața cu Dumnezeu, viața în Hristos.

Înțelegerea și întemeierea în Duh și nu în literă este un alt comandament al Bisericii lui Hristos adresat teologilor. Aceasta presupune rămânerea în viu și în adevăr, cu conștiința neputinței cuprinderii și exprimării acestuia și ne ferește de absolutizarea și idolatrizarea exprimării adevărului în cuvânt. Dacă adevărul este cuprins în întregime în cuvânt și în literă, atunci Sfânta Scriptură, eventual și Sfinții Părinți ne sunt suficiente pentru a teologhisi și chiar pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Noi credem și mărturisim că a cunoaște Sfânta Scriptură nu echivalează cu a-L cunoaște pe Dumnezeu în întregimea Lui. Cea mai desăvârșită înțelegere a Scripturii nu echivalează cu cunoașterea lui Dumnezeu, întâi de toate pentru faptul că, așa cum spune Calist Patriarhul, în Scriptură nu avem decât o infimă parte despre ceea ce este Dumnezeu, iar în al doilea rând, pentru că Scriptura nu poate fi identificată cu Persoana lui Dumnezeu, chiar dacă este vorbirea Lui. O singură șansă avem de a transforma Scriptura în cale reală de comuniune cu Dumnezeu, aceea de a o percepe ca pe un cuvânt viu și personal, ca pe o vorbire a lui Dumnezeu către noi, ca pe o imensă corespondență, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, și, citind-o, să ne bucurăm de cuvintele lui Dumnezeu cum ne bucurăm de cuvintele unei persoane dragi, să ne mângâiem sau să ne hrănim cu ele. Astfel percepute, nu ne săturăm a le citi nu pentru a afla informația, ci pentru a ne întâlni cu persoana dragă prin intermediul cuvintelor ei.

Nu cuvântul ca depozitar al informației, ci cuvântul ca energie personală, ca vehicul de comuniune personală, în primul rând, care presupune, desigur și un transfer de informații.

Ca biblist fac desigur referiri cu predilecție la Biblie, dar, acestea le consider a fi valabile și în direcția a ceea ce numim Sfânta Tradiție. Voi spune de aceea, că dacă vom continua să fim interesați de Sfânta Scriptură pentru satisfacerea setei noastre neostoite de informație sau de știință și nu pentru satisfacerea dorinței noastre de a ne întâlni cu Dumnezeu cel viu și personal, de a dialoga cu El ca și cu o persoană dragă, atunci ne aflăm evident pe o cale greșită și ne facem, paradoxal, nu propovăduitori și mărturisitori ai adevărului, ci propagatori ai rătăcirii de la adevăr.

Confuzia între adevăr și exprimarea lui, sau între adevăr și teologie, sau între Dumnezeu și vorbirea despre Dumnezeu, a contribuit imens la scăderea conștiinței responsabilității teologului față de lume și Biserică. Autonomizarea teologiei a transformat-o pe aceasta într-un domeniu științific mult mai puțin vital omului decât ar trebui să fie în fapt. Nimeni nu-și mai face probleme prea mari în legătură cu teologia pe care o scrie sau o predă la catedră, întrucât nu are nici pe departe simțul că aceasta este vitală pentru cei care o citesc sau o aud.

De aici și responsabilitatea teologului în fața semenilor săi, în fața Bisericii și a societății. Teologul trebuie să fie conștient că demersul lui are o finalitate vitală pentru semenii săi, aceea de a-i ajuta pe aceștia să se apropie și să comunice cu singurul Dumnezeu Adevărat și a-i feri de orice rătăcire care este nu o părere diferită pur și simplu, ci îndepărtarea de adevăratul Dumnezeu, de singura sursă de viață adevărată.

Personal, am impresia că teologia contemporană, nu numai cea românească, riscă, sub presiunea lumii înconjurătoare, să devină sau să se mențină un scop în sine, fiind, în felul acesta, ruptă de lumea de astăzi și de omul contemporan către care ar trebui să se adreseze, ruptă și de Dumnezeu și de Biserică, dat fiind că îi lipsește finalitatea misionară și apologetică imediată și mai ales cea doxologică.

Dacă această diagnosticare este acceptată măcar în parte, atunci deviza sub care ar trebui să se desfășoare lucrarea actualei generații de teologi ar trebui după părerea mea să fie: *Întoarcerea la noi înșine*. Și când spun *noi înșine*, nu înțeleg nici Biserica în general, nici Ortodoxia în abstract, nici persoana umană, în general, ci Biserica noastră ortodoxă românească și pe noi înșine ca persoane și subiecți ai evenimentului eclesial la anul 2000 de la Hristos. Nu este întâmplătoare aluzia la deviza lansată de generația interbelică a marilor teologi ortodocși, cu prilejul primului congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936): *Întoarcerea la Părinți*, ca un imperativ adresat teologiei ortodoxe de atunci. Se pare că mulți dintre teologii ortodocși, sub presiunea extraordinară a inerției alienării au răstălmăcit chemarea, înțelegându-o în literă, și nu în duh. Cred că primul și cel mai important conținut al acelei devize este *Înapoi la Părinți*, adică *Înapoi la noi înșine*, la propriile noastre surse.

Aș ruga să nu fie primită cu lejeritate această chemare. Și pentru aceasta am să încerc foarte pe scurt să o întemeiez mai adânc. Gnoseologia teologică ortodoxă sau ermeneutica teologică ortodoxă – insuficient elaborată și prea puțin luată în seamă de teologia ortodoxă

contemporană – este rezumată de Sfântul Grigorie Palama în următorii termeni: Dumnezeu și cele ale lui Dumnezeu nu pot fi cunoscute, înțelese și exprimate decât pe temeiul experienței nemijlocite la nivel personal. Nu este vorba de a recupera individualismul protestantismului, ci de a recupera caracterului personal al cunoașterii și, în ansamblu, al relației cu Dumnezeu. Este cazul să recunoaștem că uneori, sub presiunea teologiei individualiste, în spațiul ortodox s-a supralicitat viziunea comunitară (aș putea să citez, dacă va fi cazul, teologi ortodocși contemporani care supraliciteză conceptul de comunitate euharistică în detrimentul conceptului de persoană) ignorându-se că, de fapt, comunitatea este o sinaxă a persoanelor și operându-se cu realitatea comunității ca și cu o abstracțiune. Din acest punct de vedere, teologia Părintelui Stăniloae a lămurit prea bine lucrurile, rearticulând discursul dogmatic la viața duhovnicească.

Consecvent cu această gnoseologie palamită, ar trebui ca prim izvor al teologiei noastre sau al actului teologic să fie propria experiență a relației cu Dumnezeu, fie la nivel individual-personal, fie la nivel comunitar-ecclesial. Experiența mea personală a relației concrete cu Dumnezeu consider că trebuie să fie pentru mine primul stimul și primul reper teologic. Apoi, experiența mea ca mădular al comunității euharistice, al Bisericii. Așa cum ne explică Părintele Dumitru Stăniloae, în afara conștiinței umane personale și libere nu există șansa reflectării și percepției adevărului despre Dumnezeu, lume și om. Teologia noastră de școală ne mai spune încă obsedant că izvoarele credinței noastre sunt două, impropriu desigur: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Dacă am fi în consens cu Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție am cunoaște că izvorul credinței, ca și cel al vieții însăși este Dumnezeu Însuși, cu care ne putem întâlni real și prin cuvântul Scripturii sau al Părinților, dar nu numai, sau dacă vreți nu întâi de toate. Întâlnirea, comunicarea sau comuniunea cu Dumnezeu, prin urmare cunoașterea Lui, nu sunt posibile decât în Duhul lui Dumnezeu. Nu întâmplător prioritatea indiscutabilă a vieții noastre bisericesti este dobândirea Duhului lui Dumnezeu, cu conștiința că fără Duhul lui Dumnezeu nu avem acces la viața cea adevărată și deplină. Dacă, din punct de vedere al gnoseologiei și ermeneuticii teologice, am fi consecvenți cu Sfânta Scriptură și cu monumentele Sfintei Tradiții, atunci am recunoaște că ele însele sunt rezultatul experienței directe, al relației directe a omului cu Dumnezeu, al sălășluirii Duhului lui Dumnezeu în poporul Său. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt comentarii autentice

ale prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume și parte integrantă a acestei lucrări, dar nu o epuizează și nu o pot înlocui.

Din acest punct de vedere este curios că teologia noastră academică refuză în continuare să pornească și să se întemeieze pe experiența prezentă a vieții cu Dumnezeu, a vieții Bisericii și a vieții credincioșilor. Ea recurge, în primul rând, la Sfânta Scriptură și, în al doilea rând, la Sfânta Tradiție, precum și la bibliografia auxiliară numeroasă, de cele mai multe ori produsă în spațiul eterodox. Ea continuă să vorbească despre Dumnezeu din cărți deși, la modul cel mai propriu, este într-o relație permanentă cu Dumnezeu, mai consistentă sau mai puțin consistentă. Bogăția de viață a Bisericii noastre, începând cu Dumnezeiasca Liturghie, care rămâne evenimentul central al vieții noastre bisericesti, în ciuda tuturor vicisitudinilor, și continuând cu celelalte Sfinte Taine și cu diversitatea fără de număr a lucrărilor sfințitoare, nu constituie teme pentru teologia academică.

Fără cea mai elementară experiență personală a lui Dumnezeu - care nu poate avea loc decât în Duhul lui Dumnezeu - fără Duhul lui Dumnezeu așadar, nimeni nu poate înțelege nimic despre Dumnezeu. Nu este cazul să citez în sprijinul acestei afirmații texte biblice sau patristice.

Să ne reamintim că Părintele Dumitru Stăniloae este unul dintre cei mai originali - în sens de personal - teologi ortodocși, fără ca aceasta să-l împiedice, ci dimpotrivă tocmai aceasta ajutându-l să fie fidel Evangheliei și Bisericii. În plus, Părintele Stăniloae este cel care îndemna pe toți să aibă curajul să se exprime pe ei înșiși, vorbind chiar de noutatea teologiei care se fundamentează pe experiența unică și mereu nouă a fiecărei persoane umane. Aceasta este probabil calea de ieșire a teologiei din imobilismul sau anchilozarea de care este în mare parte caracterizată. Aceasta este calea de depășire a plictisului, dezinteresului și demobilizării cvasi-totale pe care le provoacă studenților noștri o teologie la nesfârșit repetitivă.

Ca o măsură practică foarte necesară aș propune renunțarea la teologia de manual, menținută aproape în exclusivitate de comoditatea noastră și de duhul unei nesfârșite îndreptățiri de sine care ne stăpânește și care nu ne lasă să ne desprindem de forme ale trecutului care ar însemna probabil și o negare în parte a propriilor noastre eforturi sau lucrări.

Un punct de plecare ar fi inițierea și încurajarea la maximum a cercetării, mai mult sau mai puțin existente la ora aceasta în sistemul nostru teologic universitar; a cercetării aplecate asupra vieții prezente a Bisericii lui Hristos așa cum este ea întrupată în viața poporului lui

Dumnezeu din România anului 2000. Cercetarea propriilor noastre izvoare ne-ar ajuta să ne recuperăm conștiința propriei identități și să acționăm ca niște teologi vii trăitori într-o lume vie, într-o Biserică vie.

Teologia ortodoxă, înainte de a se modela după teologia academică occidentală, a fost prin excelență mistagogică, a izvorât din nevoia de a iniția în viața în Hristos, în viața duhovnicească, sfințitoare a Bisericii pe cei care doreau să devină sau deveniseră mădulare ale trupului lui Hristos. Teologia Bisericii a fost în egală măsură misionară și apologetică atunci când se îndrepta către cei din afara ei sau atunci când apăreau rătăcirii în sânul credincioșilor.

În fine, forma cea mai înaltă a teologiei este, așa cum spunea și Părintele Dumitru Stăniloae, teologia imnologică sau doxologică. Amintesc strădania Părintelui de a traduce *Imnele iubirii* ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

În acest context aș sublinia o altă slăbiciune a generației actuale de teologi, anume o foarte anemică, dacă nu chiar inexistentă responsabilitate la nivel personal-individual, cultivată foarte probabil și de ideologia colectivistă care a dominat decenii întregi și mai domină încă societatea românească. Mentalitatea conform căreia răspunderea este a Bisericii, a statului, a societății, în fine, a oricui, dar nu a mea în mod direct și imediat, este, trebuie să recunoaștem, încă foarte răspândită.

Ortodoxia rămâne în continuare o comoară ascunsă, spunea tot în deceniul trecut cunoscutul teolog ortodox englez, Mitropolitul Kallistos Ware. Remarca susnumitului teolog îi avea în vedere pe ortodocși înșiși. Citită în conexiunea cu observația starețului grec, ea ar suna astfel: În timp ce Ortodoxia rămâne o comoară ascunsă, teologia ortodoxă continuă traiectoria propriei înstrăinări, ruptă de viața propriei Biserici și de viața lumii în care trăiește.

Dacă e să revin la tema prezentării mele, atunci cred că una dintre misiunile concrete ale actualei generații de teologi este aceea de a face teologia Părintelui Stăniloae lucrătoare în afară de sine, prin implementarea acesteia în învățământul teologic și, prin intermediul numărului mare de absolvenți de teologie, în viața Bisericii. Aceasta ar fi o cale, desigur, nu un scop în sine. Trebuie să recunoaștem cu toții că teologia Părintelui Stăniloae, pe de o parte, nu se predă încă peste tot ca teologie dogmatică, iar pe de altă parte, a fost foarte puțin sau chiar deloc asumată de celelalte discipline teologice. Putem, așadar, spune că ea nu a pătruns încă nici în Facultățile de teologie.

Există riscul de a se întâmpla cu teologia Părintelui Dumitru Stăniloae ceea ce s-a întâmplat cu teologia marelui și neîntrecutului său mentor, Sfântul Grigorie Palama: după ce a fost elaborată la cea mai înaltă expresie, după ce a fost recunoscută de Biserică prin sinoade, să se așeze peste ea colbul uitării nu mai puțin de patru secole, cum observa cu mare amărăciune Sfântul Nicodim Aghioritul, care încerca, nereușind până la urmă, să publice lucrările marelui Părinte și Învățător al Bisericii. Timp în care peste Biserica răsăriteană s-a așternut ceața teologiei adversarilor lui Palama, ceață care încă nu s-a ridicat complet nici astăzi. Cum a fost posibil, se întreba Sf. Nicodim, ca această comoară să stea atâta timp uitată și prăfuită în cotloanele neînsemnate ale vreunei mănăstiri? De ce a îngăduit Dumnezeu acest lucru?

Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr

**PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE - „CLASIC” AL
TEOLOGIEI SECOLULUI XX ȘI MISIUNEA TEOLOGIEI ÎN
BISERICĂ ȘI ÎN SOCIETATE**

Părintele Dumitru Stăniloae, „clasic” al teologiei secolului XX

Opera părintelui Dumitru Stăniloae este, s-a spus pe drept cuvânt cu zece ani în urmă într-o celebrare similară celei de față, „o împlinire de excepție a teologiei românești din acest sfârșit de veac și de mileniu”, „o referință pentru multe generații de teologi de acum înainte”, întrucât prin ea „teologia românească a ajuns pe cel mai înalt pisc al său”¹. Simpla inventariere făcută cu acel prilej (p. 16-67) a scrisului părintelui Dumitru Stăniloae în cele nouă decenii de asiduă creație și osteneli copleșește: 20 de cărți originale, 24 de volume de traduceri patristice², 275 de studii

¹ Pr. Prof. D. RADU, *Persoană și comuniune*, p. 155.

² 12 ale *Filocaliei* românești, 8 în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”: 2 volume din operele Sfântului Maxim Mărturisitorul, 2 volume din operele Sfântului Atanasie cel Mare, 1 volum din operele Sfântului Grigorie al Nyssei, 3 volume din operele Sfântului Chiril al Alexandriei și 4 volume cu *Lavsăconul*, *Imnele* Sfântului Simeon Noul Teolog, *Cuvântările teologice* ale Sfântului Grigorie Teologul și *Operele complete* ale Sfântului Dionisie Areopagitul.

teologice, istorice și economice, 440 de articole de ziar în *Telegraful Român*, 17 eseuri în revista *Gândirea* sunt reperele cantitative ale unei opere uimitoare prin masivitate și diversitate. Chiar dacă, așa cum s-a spus tot atunci, „o evaluare a muncii acestui titan al teologiei românești contemporane e greu de făcut”, se poate vorbi cu siguranță de o „epocă Dumitru Stăniloae în teologia românească”, dar „o judecată obiectivă” asupra ei „o va face, cu timpul, *istoria*”³.

Câteva certitudini se degajă cu evidență deci încă de pe acum: cu opera părintelui Dumitru Stăniloae teologia ortodoxă românească a dobândit o figură „clasică” de tip monumental, cu un impact nu doar național, ci și panortodox și ecumenic. S-a putut spune astfel fără exagerare că prin sinteza sa teologică – în al cărei centru se află, cum spuneam în 1993, trilogia: *Dogmatică – Spiritualitate – Liturghie* (1978, 1981, 1986)⁴ – părintele Dumitru Stăniloae ocupă în Ortodoxia actuală o poziție similară celei a unui K. Barth în protestantism și K. Rahner sau mai degrabă H. Urs von Balthasar în catolicism⁵. Părintele Dumitru Stăniloae este astfel nu numai un „titan al teologiei românești contemporane”, ci și un „clasic” al teologiei secolului XX, atât al celei panortodoxe, cât și ecumenice. Numele părintelui Dumitru Stăniloae se înscrie astfel definitiv alături de marii teologi ai generației sale: alături de catolicii H. de Lubac (1898-1991), H. Urs von Balthasar (1905-1988) și K. Rahner (1904-1984), alături de protestanții K. Barth (1886-1968), E. Brunner (1889-1966) și P. Tillich (1886-1965) și alături de ortodocșii G. Florovsky (1893-1979), Iustin Popovici (1894-1979) și Vl. Lossky (1903-1958).

Teologia Bisericii dintotdeauna și de pretutindeni este organizată după două axe constitutive, dar divergente, care-i oferă o structură bipolară, cruciformă. Ea este o reflecție, o explicare și o valorificare a misterului Revelației veșnice a lui Dumnezeu în Iisus Hristos cel Întrupat, Răstignit și Înviat, păstrat și celebrat în Scriptura, Tainele și Tradiția Bisericii, dar reflecția ei are în vedere necesitățile fiecărei generații și epoci istorice în parte. Teologia și teologii au ca atare o situație inconfortabilă fiind solicitați în permanență de exigențele contradictorii ale „identității” și „angajării” (*identity and involvement*), putând fie să accentueze identitatea religioasă permanentă a Bisericii, fie să se centreze pe implicarea în

³ Pr. Prof. M. PĂCURARIU, *Persoană și comuniune*, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. XXVI.

⁵ † KALLISTOS WARE, *ibidem*, p. 118.

problemele concrete în continuă schimbare ale generațiilor contemporane lor. Teologiile axate pe identitate au o natură sapiențială și mistică, o predilecție pentru trecut și discursul estetic, privilegiind continuitatea și spațialitatea, în timp ce teologiile axate pe implicare au o natură profetică și critică, privilegiind discontinuitățile și temporalitatea, cu accent pe prezent și viitor⁶. Aceasta pentru că teologia vie are o dublă responsabilitate față de Dumnezeu și Revelația Lui, și față de umanitate, față de transcendență și imanență, față de veșnicie și istorie, față de trecut, prezent și viitor. Sau, așa cum remarcabil sintetiza părintele Dumitru Stăniloae însuși în „introducerea” *Dogmaticii* lui: la modul ideal, teologia vie a Bisericii trebuie să fie în același timp a) „apostolică și tradițională”, fidelă prin „credință” Revelației date în trecut și transmise în tradiție prin istorie; b) „contemporană cu fiecare epocă”, deschizându-se prin „iubire” oamenilor de acum și problemelor prezentului; și c) „profetică-eshatologică”, deschisă și deschizând prin „speranță” umanității perspectivele „viitorului” eshatologic inaugurat de Hristos prin Învierea Sa, și promovând astfel mișcarea și progresul spiritual al omenirii spre desăvârșirea ei finală, metaistorică⁷.

Această schemă de natură ideală a structurii teologiei Bisericii se realizează însă în concretul devenirii istorice a societăților. Tot astfel și opera părintelui Dumitru Stăniloae, ca și cea a contemporanilor săi menționați mai sus, este reflexul epocii sale, este o teologie a secolului XX. În toate confesiunile creștine, teologia secolului XX a fost marcată de un imens efort de autodefinire a identității proprii în prima parte a secolului, dublat de un efort similar de deschidere și implicare în problemele umanității și ale lumii, în a doua lui parte. Totul pe fundalul convulsiilor istorice care au marcat tragic istoria secolului XX, cu imense confruntări ale imperiilor, națiunilor și ideologiilor rivale din cele două războaie mondiale și a războiului rece care s-a încheiat abia în 1989. Cu costuri umane terifiante, Europa a trecut de la civilizația rurală la cea industrială și, foarte recent, informațională, a evoluat de la diviziune la unificare, de la confruntarea națiunilor și a blocurilor rivale (capitalism-comunism, liberalism-socialism, democrație-totalitarism), la convergență și construcția unei confederații europene în sânul unei civilizații globale și globalizate. În trecerea lor de la rural la industrial și în confruntarea cu ideologiile rivale, Bisericile și teologiile secolului XX

⁶ cf. G. LAFONT, *La Sagesse et la Prophétie. Modèles théologiques*, 1999.

⁷ Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, 1978, p. 103-110.

s-au văzut confruntate în prima jumătate a secolului XX cu criza secularizării și a decreștinării avansate a societăților pe fondul progresului pozitivismului și materialismului, cu dilema și dezbaterea culturală acută tradiționalism-occidentalism, creștinism-modernitate, ruralizare-urbanizare. Confruntate cu insuficiențele teologiei antropocentrice și liberale ale secolului XIX, marcată de clivajul iluminism-romantism, raționalism-pietism, în fața noilor ideologii ale modernității secularizate, teologiile creștine din prima jumătate a secolului XX au fost marcate toate, într-un context dominat încă de polemici confesionale și rivalități, prin recursul înnoitor „la izvoarele” specifice. Așa au apărut succesiv „teologia dialectică” protestantă, antiliberală centrată pe primatul absolut al Cuvântului lui Dumnezeu, „noua teologie” catolică, antiscolastică, inspirată din mișcarea liturgică și patristică, și în anii '30-'40 teologia „neopatristică” ortodoxă. Toate aceste trei teologii au în comun refuzul atât al unui discurs scolastic abstract, cât și al unui pietism sentimental fără forme, și recursul comun la categoriile interpretative și resursele filozofilor existențiale și personaliste (M. Buber, F. Ebner, M. Heidegger, L. Lavel, M. Blondel, L. Binswanger). Legată de redescoperirea teologiei Sfântului Grigorie Palama, a isihasmului și *Filocaliei*, teologia „neopatristică” și-a văzut formulat programul de către părintele G. Florovsky, la Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxe de la Atena (1936), în termenii „deconstrucției” „captivităților babilonice” a teologiei ortodoxe înfeudate, între secolele XVI-XIX, modelor intelectuale occidentale. Acest program va fi concretizat însă de trei mari teologi ortodocși: de părintele Iustin Popovici (*Dogmatica*, 3 vol., 1932, 1935, 1978; *Viețile Sfinților*, 1972-1977), de Vl. Lossky (*Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, 1944) și de părintele Dumitru Stăniloae încă din anii '30. Creația sa teologică întinsă pe parcursul a șase decenii s-a desfășurat în două etape clar distincte: între anii 1930-1947 în condițiile de libertate din cadrul statului român unitar în accelerată modernizare, iar între anii 1948-1989 în condițiile dramatice de represiune, rezistență și supraviețuire spirituală din statul totalitar comunist care a împins România în bezna terorii, a foamei, frigului și fricii. Preocupările părintelui Dumitru Stăniloae au în centru definirea identității teologiei ortodoxe (ca răspuns la problema „identității”) și a specificului Ortodoxiei românești (ca răspuns la problema „implicării”). În viziunea părintelui Dumitru Stăniloae, teologia ortodoxă autentică – distinctă de scolastica tomistă catolică și de biblicismul protestant, fie el și „dialectic” – nu poate ignora contribuția decisivă a Sfinților Grigorie

Palama (1938) și a *Filocaliei* (1946-1948), a *Asceticii și misticii* (1947) ca o teologie a experienței lui Dumnezeu și o „antropologie a desăvârșirii”. Ea nu este nici discurs academic rigid (gen Andrutsos), nici speculație filozofică personală (gen Bulgakov sau Berdiaev ori L. Blaga, 1942), ci are o concentrație hristologică pentru că doar în *Iisus Hristos e restaurarea omului* (1943). Doar Iisus Hristos e cheia înțelegerii de sine a omului și a istoriei umane, ceea ce părintele Dumitru Stăniloae demonstrează plecând de la hristologia patristică maximiană, interpretată în categoriile filozofiei personaliste și existențiale. *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului și Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* apărute în 1993 sunt și testamentul teologic al părintelui Dumitru Stăniloae.

Convingerea de origine romantică a părintelui Dumitru Stăniloae a fost apoi aceea a unei simbioze unice între *Ortodoxie și românism* (1939, 1992), mai exact între Ortodoxie și civilizația *rurală* românească care ar sta sub semnul unei sinteze unice între latinitate și Ortodoxie dominate – spre deosebire de raționalismul grec și misticismul slav – de echilibru între Dumnezeu și om, între Orient și Occident, și inspirate de motivul „personalismului comunitar”. „Persoana și comuniunea” în unitatea lor relațională și dialogică sunt de altfel cheia întregii viziuni teologice a părintelui Dumitru Stăniloae, oferind o perspectivă generoasă, deschisă și sintetică asupra existenței, evitând blocajul schematic în aspecte unilaterale și deschizând spre concret și viață. Ele sunt motorul sintezei creatoare a părintelui Dumitru Stăniloae cuprinsă în monumentală trilogie: *Dogmatică - Spiritualitate - Liturghie* (1978, 1981, 1986). Volumele acestei trilogii alcătuiesc un amplu și fastuos comentariu existențial și neopatristic al „experienței lui Dumnezeu” în dogmele, în mistica și Liturghia ortodoxe, o viziune despre om și cosmos în perspectiva dialogului spiritual infinit al omului cu Dumnezeu-Iubire al Comuniunii Treimice în Iisus Hristos Cel Întrupat și Înviat. Bogăția de aspecte, echilibrul abordării, forța sintetică a viziunii desfid orice rezumare și reprezintă o sursă de inspirație nesfârșită. Viziunea holistică și cosmică despre Hristos și umanitate se întregesc în anii sintezei, de după ieșirea din închisoare în 1963, cu deschideri prudente față de etica socială („slujire și proexistență”, „responsabilitate”) și față de ecumenismul modern (sub semnul unei „sobornicități deschise” ca depășire a confesionalismelor și contribuții concrete la soluționarea problemelor legate de „monofizismul” chalcedonian, „Filioque”-le catolic și „justificarea” reformată).

Receptarea teologiei părintelui Dumitru Stăniloae în cadrul teologiei românești va fi un proces constant și fără capăt. Pentru a fi autentică, aceasta nu se poate fixa retrospectiv și rapsodic pe simpla ei repetiție, ci trebuie să aibă curajul de a-i sesiza și limitele tipului de teologie asumat – sapiențial, nu profetic! – și cele ale epocii – secolul XX! – și de a-i aplica inspirația într-un context radical schimbat, racordând teologia la timpul actual și la exigențele lui. Iar acestea sunt cu totul altele decât cele ale secolului XX („secolul extremelor”). Anul 1989 a adus cu sine nu sfârșitul parantezei comuniste și întoarcerea la firul întrerupt în 1948, ci intrarea și a României într-o nouă lume, dominată de cu totul alte paradigme: o lume a pluralismului și globalizării, a unificării și integrării europene și planetare, și, mai presus de orice, o lume a unei gigantice mutații de civilizație. Toate acestea nu erau nici măcar bănuite atunci, nici de părintele Dumitru Stăniloae, nici de noi toți.

Orice estimare prospectivă a ceea ce se vrea a fi scopul și misiunea contemporană a teologiei ortodoxe trebuie să plece de la o cunoaștere cât mai lucidă și necomplezentă a lumii în care trăim. Iată o fișă sumară a lumii noastre de după 1989, lume confruntată cu un fenomen social fără precedent în trecut și care antrenează o imensă mutație civilizațională a cărei înțelegere este vitală pentru viața și misiunea Bisericii în noul mileniu creștin.

Mutația socialului

Marcată de mutații tehnologice ameteitoare, de creșterea dezordinilor și destrămarea coeziunii sociale, de terorism, de violență, de forme noi de sărăcie, demoralizare și marginalizare, de creșterea pericolelor ecologice, lumea contemporană este o lume în curs de globalizare în primul rând ca rezultat al unei profunde mutații economice cu grave consecințe nu doar sociale și culturale, ci mai ales ontologice și existențiale. Este vorba, în esență, de trecerea de la economia capitalismului industrial „clasic” (secolele XIX-XX) la economia capitalismului financiar informatizat al pieței globale. Dacă anii '70 ai secolului XX au fost anii întreprinderilor multinaționale cu prelungiri tentaculare, dar cu un centru localizabil, anii '80 au fost martorii apariției întreprinderilor globale pe fondul transformării economiei reale în economie financiară. Scopul economiei devine producerea și acumularea monetară, totul se reduce la valoarea de schimb, banul e operatorul absolut, mijloc și finalitate absolută a proceselor

economice, iar fluxurile financiare sunt esența economiei. Apar astfel imperii economice de tip nou în finanțe, comerț, informatică și mass-media care-și mută locurile de producție, își deplasează electronic capitalurile de la un capăt la altul al planetei, ascultând exclusiv de legea profitului. În noua lume globalizată, economicul și tehnologicul se impun autoritar în fața tuturor celorlalte domenii: politic, social, cultural, religios, toate în declin.

Apare, prin urmare, un nou tip de totalitarism de natură economică al noilor regimuri „globalitare”, în care piața guvernează, iar statele doar administrează, nu mai controlează, schimburile, fluxurile de bani, de informații și mărfuri, nu mai au puterea de a se opune piețelor și băncilor. O bogăție fabuloasă acționează liber în ciberspațiul geofinanței, fără contract social, fără control, sancțiuni, legi, afară de profit. Decizii capitale privind investițiile, locurile de muncă, cultură, educație, protecția mediului etc. sunt astfel transferate din sfera publică în sfera privată a întreprinderilor globalitare. Se produce o mutație clară a puterii spre economie, finanță, tehnologie și medii (A. Toffler, 1995). Lozinca globalizării ar putea fi „Toată puterea piețelor!”

Expresia ideologică cu pretenții universaliste a capitalismului financiar-informatizat globalizat este doctrina unică a ultraliberalismului economic, singura autorizată după prăbușirea comunismului. Veritabil dogmatism modern, acesta reprezintă de fapt o „derivă totalitară” (M. Schooyans, 1991) a liberalismului clasic fuzionat cu elemente de marxism și colectivism, urmărind realizarea unei economii a eficienței pure, pragmatice, eliberate de orice considerente umane, sociale sau culturale (marginalizate și stigmatizate ca producătoare de regres și ineficiență) pentru a impune un model nou de societate și de om, bazat integral pe economism, pe totalitarismul pieței și dictatul mediilor.

Gravitatea ultraeconomismului liberal, care e ideologia dogmatică a globalizării, stă în faptul că preconizează triumful eficienței economice cu prețul distrugerii coeziunii sociale, a destrămării statelor și națiunilor, și a dizolvării și fragmentării culturii. Succesele macroeconomice accentuează inegalitățile și haosul social, distrug fragilul echilibru ecologic al planetei și biosistemele ei regionale, iar în plan etic și cultural conduc la diluarea vieții în surrogatele de libertate oferite de consum și de mass-media; netrăită sau prost trăită în afara culturii adevărate, viața irupe în formele aberante ale barbariei (M. Henry, 1987).

Cucerită de piață, dopată de televiziune, sport sau internet, lumea globalizată trăiește în același timp, pe fondul unei crize

generale a sensurilor vieții, un dezastru educațional și cultural global, simptom îngrijorător, dar sigur, al barbarizării societății viitorului. Cultura tradițională (antropologică) a societăților dispare sau se preface în spectacol și marfă, cultura umanistă e eliminată tot mai mult de tehnosciența invadatoare și transformată într-o pseudoștiință; în locul unei transmițeri formative, cultura științifică se ultraspecializează, și toate fac loc mediocrității absolute a culturii de masă și de consum vehiculate de mediile electronice contemporane. „Globalizarea” riscă astfel să devină agentul „sfârșitului istoriei” și bascularea civilizației umane prin crearea „ultimului om” (Kojève, 1947/Fukuyama, 1992): „omul mondial”, *homo economicus* pur – omul atomizat care trăiește numai pentru producție și consum – golit de cultură, politică, sens, conștiință, religie și orice transcendență. Produs al unei veritabile inginerii sociale și ideologice, el este rezultatul final al mondializării economiei, al distrugerii generalizate a culturilor atât tradiționale, cât și moderne, de tăvălugul comunicațiilor, al speculațiilor financiare și al tehnologiilor digitale. Rezultatul final este anihilarea diversității personale a indivizilor, nivelarea culturilor tradiționale și a celei umaniste și producerea unui „om recent”, postmodern, în același timp golit de orice transcendență („Cer”, valori etc.) și deșrădăcinat din identitatea sa naturală, culturală („Pământ”), nivelat și aservit conformist tehnoscienței și economiei pieței libere globalizate. Instrumentul economic al globalizării este piața totală, iar cel ideologic cuprinde deconstructivismul, „corectitudinea politică”, feminismul și multiculturalismul. Omul „tradițional” al Evului Mediu, organizat corporatist pe baza principiului ierarhiei impus de legea divină și naturală, a fost urmat de omul „modern” organizat democratic prin legea socială de statele naționale; omul „recent” globalizat (post-modern) este organizat minoritar, descentrat atât interior, cât și social (H. R. Patapievici, 2002). Cert este că asistăm, pe de o parte, la decesul identității religios-culturale și a figurii sociale ierarhice a omului tradițional, iar, pe de altă parte, la subversiunea identității național-politice și a figurii democratice a omului modern.

Mutația umanului

Rădăcinile proceselor care au condus la formarea noii identități a „omului recent” economic și minoritar al globalizării sunt mai profunde. În joc este un conflict ontologic între realitatea naturală a lumii „create”

și a omului (re)„născut” din Dumnezeu, al creștinismului, al metafizicilor religioase și al revelației iudeo-creștine, pe de o parte, și, pe de altă parte, realitatea tehnică „produsă” artificial de un om, el însuși „făcut” în retortele ingineriilor sociale, politice, economice iar, mai nou și mai grav, genetice. În esență, este vorba de metamorfozele procesului de secularizare desfășurat începând cu secolul XIV (cf. J. Milbank, 1990), *globalitatea* reprezentând faza lui ultimă. Acest proces de secularizare – în dublul sens al lui „saeculum” de lume și de veac/timp, deci de mundanizare și temporalizare a existenței – s-a desfășurat în etape. Plecând de la secularizarea științifică a Cerului și Pământului din Crezul niceo-constantinopolitan în orizontul spațial infinit și exterior al unor obiecte fizice, teologiei creștine, devenite deja metafizică în scolastica nominalistă târzie, i-a luat locul într-o primă fază teologia politică a modernității incipiente, pentru ca într-o ultimă fază, cea a modernității târzii (post-modernității) actuale, teologia politică să fie înlocuită cu idolatria economicului și teologiile „diferenței culturale”. Revelației și Bisericii i-au succedat într-o primă etapă a secularizării rațiunea și statul național, înlocuite, la rândul lor, în etapa actuală a secularizării totale de tehnica digitală și piața totală. Lupta rațiunii și a statului modern împotriva teologiei, tradiției, religiei și Bisericii s-a transformat azi în lupta economiei și a tehnicii atât împotriva statului, cât și a Bisericii / religiilor / tradițiilor, pregătind triumful omului „recent” atât asupra credinciosului pios, cât și a cetățeanului liber. Credinciosului medieval i-a luat locul cetățeanul, pentru ca astăzi acesta din urmă să se dizolve în omul „minoritar” recent, lipsit de orice „pământ și cer” (Heidegger) și de medierea lor liturgică (J.-Y. Lacoste), de orice transcendență și înrădăcinare, redus la fluxul temporal al producției și consumului, în care ființa este confiscată nihilist de posesiune ca esență a puterii. Redus la imediat și la necesitate, omul recent globalizat e singur, fără apărare, atât împotriva manipulărilor tehnico-economice, cât și a forțelor oarbe ale instinctelor și agresivității, ale concupiscentei și violenței. Destin istoric al modernității târzii, piața și mass-media confiscă total munca și timpul oamenilor – care, de dragul lui *a consuma, a vedea, a se distra*, uită să conjuge verbele esențiale: *a fi, a gândi, a se ruga*. Mutația este însă mult mai profundă și se petrece în plan ontologic prin reducerea nihilistă a ființelor la obiecte și marfă și a ființei (*être*) înseși la bunăstare (*bien-être*) sau la simpla valoare de schimb.

Mai degrabă decât în „sfârșitul istoriei”, civilizația informațională ne conduce, se pare, accelerat spre un „viitor postuman” (Fukuyama, 2002). Virtualul absoarbe realul și umanul, anulează spațiul și timpul prin

instantaneitatea informației și a mediilor electronice. Virtualitatea hiperspațiului mediatic desființează pretutindeni mișcarea reală a istoriei proiectându-ne în trans-istoric, în trans-politic, trans-economic (J. Baudrillard, 2000).

Mutația religiosului

Destinul religiilor în lumea globalizată este simptomatic: fie se repliază colectivist, identitar și antimodern în mișcări extreme de tip integrist sau fundamentalist, cu caracter radical, fie se dizolvă într-o religiozitate individuală difuză, relativistă, anonimă și sincretistă, dezangajată eclezial și politic. Asistăm astfel actualmente la o dublă descompunere și reducere – și implicit secularizare – a religiosului: politic-naționalistă sau psihologic-individualistă, cu alte cuvinte, la o dizolvare a lui în sentimente fie colective, instrumentate politic și economic, fie private și centrate pietist și egocentric pe fericirea individuală. Sociologii identifică fenomene generale de declin ale religiilor instituite, și de proliferare a religiozităților paralele sub forma unei nebuloase mistico- ezoterice, a unei spiritualități magice, terapeutice; desprinse de orice instituții și tradiții religioase, ele reprezintă o descompunere și secularizare individualistă a oricărei religiozități, o mutație nihilistă a religiosului caracterizată prin apariția „religiilor fără Dumnezeu”. Analistii subliniază declinul și reculul simultan în Occident atât al creștinismului, cât și al marxismului, generate în fond de o slăbire generală a tradiției iudeo- creștine fie în expresia ei religioasă (Biserica), fie în forma ei ideologic-secularizată (politicul democratic modern). Creștinism și secularism, credință și rațiune, teologie și politică, Biserică și stat decad împreună odată cu pierderea speranței și a percepției unui timp liniar, orientat evolutiv și eshatologic, în favoarea unei religiozități și înțelepciuni atemporale, apolitice, cosmopolite și privatizate. Procese similare au loc inclusiv în interiorul creștinismului care se descompune în fragmente de cultură recompuse apoi după legile unei improvizării și eclecticism privat. În ciuda eforturilor misionare ale instituțiilor ecleziale, tendința generală este spre un creștinism tot mai dereglat, difuz, implicit și improvizat. Atât credincioșii practicanți, cât și necredincioșii militanți reprezintă minorități, majoritarii fiind adepții unui creștinism difuz, fuzionat cu credințe paralele, fluctuante și nesigure dogmatic. Declarația de apartenență confesională și chiar practica riturilor de trecere (botez, cununie, înmormântare) este doar parțial motivată religios, ținând mai

degrabă de statutul de repere simbolice și istorice în constituirea unor identități individuale și colective. La acest nivel de apartenență religioasă la Biserică, unitatea exterioară a riturilor este perfect compatibilă cu o diversitate deconcertantă de credințe, practici și valori paralele, de cele mai diferite extracții (reîncarnare, astrologie, ezoterism, parapsihologie), privitoare la Dumnezeu, la suflet, la viața după moarte etc.; evident, acestea au foarte puține lucruri în comun cu ortodoxia normativă. De exemplu, „Dumnezeu” nu mai înseamnă neapărat Sfânta Treime, ci la fel de bine o „energie” cosmică, Hristos nu mai e neapărat Fiul lui Dumnezeu întrupat și înviat, ci un „inițiat”, un „iluminat” etc. Imaginarul celor ce se declară creștini în lumea globalizată este cel mai adeseori un „imaginar dezmembrat”, compus din elemente creștine, cosmice, elemente ținând de un eu sublimat și de valori ipostaziate (iubire, nonviolență, libertate etc.), combinațiile fiind reglate de o logică pragmatică și afectivă, și ținând nu atât de lumea de dincolo, ci de dezvoltarea și bunăstarea personală, optimizarea și fericirea personală aici, pe pământ.

Situația Ortodoxiei

Cazul Bisericii Ortodoxe prezintă câteva caracteristici speciale care trebuie evidențiate și reținute în acest context. Prin forța împrejurărilor istorice, tradiția ei a asumat figura imperial-ierarhică bizantină pe care a grefat-o ulterior pe un fond rural, arhaic, generând un creștinism „cosmic” și o Ortodoxie populară. În cazul poporului român, aceasta a fuzionat cu așa-numita „lege românească” funcționând vreme de secole atât ca identitate religioasă, cât și națională a românilor, atât în cursul primului mileniu creștin – epoca creștinismului universal –, cât și în cel de-al doilea mileniu – epoca creștinismului scindat și dezbinat confesional. Pe structura ierarhic-rurală, tradițională și holistă a creștinismului ortodox românesc, s-a grefat începând cu secolul XIX o civilizație modernă, democratic-urbană, bazată pe principiul separației și al specializării domeniilor și funcțiilor sociale, și care și-a propus să transforme prin reforme „satul” tradițional românesc într-un „stat” modern democratic.

În fața unei post-modernități hipertehnicizate, funciar lipsite de orice transcendență și înrădăcinare, Biserica Ortodoxă se prezintă însă – trebuie recunoscut și conștientizat acest fapt – cu o figură socială și intelectuală moștenită din trecut, inadapată la dimensiunile și gravitățile considerabile ale provocărilor actuale: o figură izolată de destinul social și cultural al omului modern, bântuită de fantasmale

trecutului, de nostalgii paseiste, bizantino-rurale și reverii sentimentale lipsite de o reflecție autentică și un veritabil suflu social și intelectual inspirațional. Riscul este acela de a juxtapune pur și simplu nihilismului unei tehnocrații tot mai dominante în spațiul public și social un misticism magic și un pietism privat, axat pe utopiile evazioniste ale interiorității și salvării măcar a sufletului într-o lume tot mai anarhică, a cărei corporalitate va deveni tot mai aplatizată de ravagiile globalismului. Or, teoretic vorbind, singura șansă de a rezista eficient colapsului ontologic nihilist al „ultimului om” și „viitorului nostru post-uman” este acela de a explicita și articula ontologia paradoxală divino-umană, transcendent-imanentă și personalist-comunitară implicită în credința Bisericii creștine, cu figura sociologică și instituțiile modernității clasice: știință, capitalism, democrație liberală. Recursurile magice la tradiție și la o figură sociologică revolută, oricât de venerabilă și respectabilă, nu pot fi opuse eficient nihilismului și barbariei. Falsificarea metafizică tradiționalistă, fariseică sau zelotistă, a Tradiției e la fel de păgubitoare ca și respingerea ei. Logicii clericale a instituției care se autopromovează exclusivist și identitar îi trebuie preferată dinamica relațională a Revelației. Trăgând toate consecințele practice ce decurg din natura de kenoză a Economiei Întrupării și din natura relațională de comuniune a Treimii care e Dumnezeu Cel viu, Biserica și Tradiția în creștinism nu au voie să se propovăduiască pe ele însele, ci pe Hristos Cel viu, Viața și Lumina, nu doar al Bisericii (și nu doar Ortodoxe), ci al întregii lumi. Biserica există și creștinii sunt chemați de Dumnezeu pentru a fi sufletul, lumina și sarea pământului și a lumii (*Epistola către Diognet*). Biserica și creștinii au în acest sens câteva datorii nerealizate. Acestea sunt de fapt imperatiivele celui de-al treilea mileniu creștin, pentru ca el să nu fie colapsul nihilist al „ultimului om”, ci mileniul unei catoliciități și ecumeniciități panumane autentice – alternativă la globalizarea nihilistă:

- 1) asimilarea și depășirea din interior sau transfigurarea modernității;
- 2) asumarea teologică și spirituală a unității ecumenice a planetei și a umanității; și
- 3) elaborarea unui nou stil de viață spirituală și umană *în lume* (O. Clément, 1996).

O nouă figură „ad extra” a prezenței ortodoxe într-o lume globalizată nu se poate realiza însă practic decât cu un efort de a imagina o altă figură socială, de comuniune autentică, a Bisericii „ad intra” din perspectiva Revelației Vieții *gândind* din nou umanitatea și lumea în întregul lor în perspectiva dialogică a consubstanțialității lor originare și eshatologice.

Dincolo de orice tentații jubiliare sau crispări apocaliptice, mileniul trei se deschide pentru creștinism, în general, și Ortodoxie, în special, cu o provocare dramatică și o agendă copleșitoare.

Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

RAPORTUL DINTRE UNIVERSITATE ȘI FACULTĂȚILE DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA

Prezența facultăților de teologie ortodoxă în universitățile de stat este astăzi o realitate în învățământul universitar românesc. Situația aceasta nu este altceva decât o revenire la starea de normalitate, cunoscută și trăită înainte de instaurarea regimului comunist-ateu în România. Locul facultăților de teologie nu era altul decât același cu toate facultățile de stat, fie că e vorba de revenirea unora dintre ele acolo de unde fuseseră expulzate abuziv de către regimul comunist, fie că ne referim la cele care, după reînființarea sau înființarea lor, după 1990, au fost încadrate, sau au luat ființă chiar, în universitate. Facultățile de teologie ortodoxă își justificau prezența în universitate cu atât mai mult cu cât unele dintre ele, cum sunt cele din București și Iași, au fost cofondatoare ale respectivelor universități, prima în 1881, iar a doua în 1860. De aceea, existența lor în afara învățământului de stat nu se mai justifica după 1989, și nici o altă formă de existență și organizare a lor, adică sub conducerea totală a Bisericii, așa cum au fost în timpul regimului comunist, sau sub formă de Universitate creștină, care să grupeze mai multe facultăți de teologie ortodoxă, dependentă de Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului, așa cum propuneau unii, nu putea și nu poate fi acceptată, pentru că nu ar da facultăților de teologie ortodoxă rolul sau însemnătatea pe care acestea trebuie să le aibă în societatea românească. Amândouă formele ar fi însemnat o stare de izolare, dacă nu chiar de marginalizare a lor și nu le-ar fi ajutat să-și împlinescă menirea lor de școli ale Bisericii puse în slujirea ei și a societății românești.

Prezența facultăților de teologie ortodoxă în universitate are însă un statut cu totul aparte față de cel de dinainte de 1948 și aceasta datorită orientării sănătoase și realiste a conducerii bisericești, a Sfântului Sinod, care a dorit ca facultățile de teologie ortodoxă să țină deodată sau să fie

legate, și de universitate, și de Biserică, dorință care a fost statuată prin Protocolul, nr. 9870/30 mai 1991, respectiv, 124/31 mai 1991, încheiat între Patriarhia Română și Ministerul Învățământului și Științei, în 1991, act normativ care rămâne mereu valabil și care stă la baza raportului dintre facultățile de teologie ortodoxă și universitate. El nu a fost abrogat prin legislația ulterioară, privitoare la învățământ și pe baza lui s-a creat Regulamentul cadru al facultăților de teologie ortodoxă din Patriarhia Română, aprobat de Sfântul Sinod, în 1998. Semnarea Protocolului amintit și aprobarea Regulamentului cadru al facultăților de teologie ortodoxă, care precizează statutul juridic al acestora, au însemnat recunoașterea oficială a acestor facultăți ca școli ale Bisericii, încadrate în universitățile de stat, dar cu dublă jurisdicție sau subordonare: cea a universității și cea a Bisericii. Lucrul acesta este mai mult decât firesc, dacă avem în vedere doar un fapt elementar și anume acela că facultățile de teologie ortodoxă pregătesc cadre pentru nevoile Bisericii. Învățământul teologic este și trebuie să rămână mereu o funcție a Bisericii. De aceea, un învățământ teologic rupt de autoritatea bisericească, de Sfântul Sinod și, în ultimă instanță, independent de Biserică, nu se poate concepe. Este situația paradoxală din Biserica Greciei, pe care aceasta o critică tot mai mult, nu o acceptă și care nu-i este de nici un folos. Aceeași situație a fost, de altfel, și în România până în 1948.

După cum se știe, în România, până în 1948, învățământul teologic universitar era organizat și funcționa în facultățile de teologie ortodoxă din Universitățile de Stat din București, Cernăuți și Chișinău, ca și în academiile teologice din Transilvania și Banat. Aceste facultăți de teologie existente în universitățile statului nu aveau „nici un fel de legătură cu ierarhia, cu Biserica și cu nevoile ei, aceasta neavând dreptul și neputând să exercite nici un fel de rol de conducere sau îndrumare a lor”¹. Această stare a fost socotită ca o abatere de la tradiția ortodoxă, scoțând învățământul teologic de sub bolta Bisericii și transformând facultățile de teologie în „fabrici de licențiați în teologie”². Într-adevăr, învățământul teologic universitar din acel timp era deficitar, tocmai pentru faptul că era scolastic și rupt de realitățile sau nevoile practice ale Bisericii. Prin el se urmărea acumularea de cunoștințe teoretice și mai puțin sau deloc

¹ Vezi Patriarhul JUSTINIAN Marina, „Cuvântarea rostită la inaugurarea cursurilor de îndrumare misionară de la Curtea de Argeș”, 20 octombrie 1951, în *Apostolat Social*, vol. IV: *Pilde și îndemnuri la lupta pentru pace*, București, 1952, p. 370.

² Idem, „Cuvântare la deschiderea cursurilor la Institutul Teologic din București”, 18 octombrie 1952, în *Apostolat social*, vol. V, București, 1952, pp. 133-134.

formarea duhovnicească, lucru care se dobândește prin rugăciune și comuniune liturgică sau practică bisericească. După expulzarea facultăților de teologie din universități de către regimul comunist, aducerea învățământului teologic universitar sub egida Bisericii, în 1948, această stare de lucruri s-a îndreptat, revenindu-se la făgașul normal, de înduhovnicire a învățământului, prin ancorarea lui în tradiția și practica ortodoxă, care pune accentul pe cult și trăirea spirituală. În această privință, un rol deosebit de important l-a avut marele și pururea-pomenitul patriarh Justinian, care a preluat învățământul teologic universitar, expulzat din universitate, cu intenția vădită a statului ateu de atunci de a-l desființa, și l-a reorganizat sub cupola Bisericii, înduhovnicindu-l și adaptându-l exigențelor acesteia. De aceea, el merită să fie considerat ctitor al învățământului teologic universitar românesc, făcând din acesta cu adevărat o funcție a Bisericii³, chiar dacă separarea învățământului de universitate a însemnat o marginalizare a lui și a Bisericii. De aceea, reintegrarea învățământului teologic universitar în sistemul de stat, după 1990, nu a însemnat la noi doar revenirea la starea dinainte de 1948, când nu exista nici un fel de control al lui din partea Bisericii, facultățile de teologie fiind simple facultăți de stat, ci reintegrarea lui sub forma înduhovnicită și cu controlul sau dreptul de jurisdicție al Bisericii asupra lui. În acest sens, aș vrea să amintesc ceea ce Întâistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, spunea la Întrunirea Colegiului Decanilor de Teologie Ortodoxă, din august 1999: „Învățământul teologic să se afle sub patronajul Bisericii și să se desfășoare cu binecuvântarea ierarhului. Este necesar, în continuare, ca formă de legătură între Biserică și învățământul organizat de ea, ca ierarhul, reprezentant al Sfântului Sinod, să cunoască și să fie la curent cu toate problemele din acest domeniu: încadrările și promovările cadrelor didactice, dezbaterile din cadrul consiliilor facultăților, la care trebuie să fie prezent, modul de desfășurare al examenelor de admitere și de licență, la care să participe, aspecte de ordin duhovnicesc ce țin de viața religios-morală din facultăți etc. Prezența, sub aceste forme, a unui ierarh, în viața universitară, prin darul și harul său, prin faptul că reprezintă acolo autoritatea Sfântului Sinod, are o semnificație deosebită pentru caracterul unitar al învățământului teologic și pentru legarea lui organică de

³ Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA, „Patriarhul Justinian Marina – ctitor de învățământ teologic românesc”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*, pe anul universitar 2000-2001, Ed. Universității din București, București, 2001, pp. 21-36.

Biserică. Cu autoritatea harică și administrativă, cu tactul pastoral și rolul de echilibru între factorii de răspundere din învățământul teologic, prezența ierarhului constituie garanția unui climat de armonie, de înțelegere, de conferire a autorității fiecăruia, fără contestații și rivalități, fără patimă și ură”⁴.

Dacă plecăm de la stipulările din Protocol, de la prevederile Regulamentului cadru și de la dorința expresă a Întâistătătorului Bisericii noastre, ca învățământul teologic universitar să aibă această dublă coordonare sau jurisdicție, în care prezența Bisericii să nu fie doar formală sau imaginară, putem spune, fără să greșim, că aceste deziderate s-au împlinit în mod fericit. Voi prezenta câteva exemplificări:

1. Din activitățile și responsabilitățile pe care le îndeplinesc în calitate de decan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București, de membru în Consiliul Național de Evaluare Academică și Acreditare (C.N.E.A.A.), la Comisia de Științe Umaniste, de membru în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare (C.N.E.A.T.D.C.U.), ca membru și președinte al Comisiei pentru Teologie, am putut constata mai întâi o foarte bună colaborare între universități și facultățile de teologie. Așa cum preciza Î.P.S. Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei, în comunicarea Sa, pe care a prezentat-o la întrunirea Colegiului Decanilor Facultăților de Teologie Ortodoxă, din august 1999, „atunci când facultățile noastre de teologie sau instituțiile teologice au intrat în universitate sau altele s-au înființat, acest fapt a fost o mare șansă pentru Biserică”⁵. Dacă pentru Biserică acest lucru a fost o șansă, nu mai puțin norocoase s-au considerat universitățile ca să primească în sânul lor facultățile de teologie. Mulți dintre rectorii universităților din țară, în care există facultăți de teologie, au mărturisit că prezența acestor facultăți în universitate este o adevărată binecuvântare. La Iași, de pildă, nu Institutul teologic a făcut cerere să intre în Universitate, ci aceasta din urmă a invitat Institutul să vină în Universitate⁶. Acestea ne îndreptățesc să credem că reintegrarea facultăților de teologie în universități a fost un lucru firesc și necesar, pentru toată lumea intelectuală de bună tradiție, prin aceasta sporindu-se

⁴ Vezi „Cuvântul Prea Feritului Părinte Patriarh Teoctist la întrunirea Colegiului Decanilor Facultăților de Teologie Ortodoxă”, în *Vestitorul Ortodoxiei*, an XI (1999), nr. 231, p. 5.

⁵ Vezi Î.P.S. Mitropolit DANIEL al Moldovei și Bucovinei, „Teologia în universitate – șanse, riscuri și perspective”, *Vestitorul Ortodoxiei*, an XI (1999), nr. 231, p. 4.

⁶ *Ibidem*.

prestigiul universităților. Se împlinea în felul acesta ceea ce Î.P.S. Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei socotea atunci drept șanse atât pentru Biserică, dar și pentru universitate: cunoașterea teologiei în societate și încetarea marginalizării ei, îmbogățirea reciprocă prin dialog cu celelalte facultăți, contribuția Bisericii la renașterea religios-morală a societății românești. În inspecția pe care am efectuat-o, în comisia instituită de Sfântul Sinod, în vara anului 2002, facultăților de teologie ortodoxă din țară, pretutindeni rectorii universităților respective au subliniat necesitatea, rolul și importanța facultăților de teologie. Pe această linie se înscrie preocuparea conducerilor universităților de a asigura facultăților de teologie baza materială corespunzătoare, în special spațiu de învățământ, biblioteci, dotare electronică și laboratoare, ca și grija pentru o bună recrutare, selectare și promovare a cadrelor didactice. Sperăm ca acest interes pentru teologie să nu aibă la bază și scopuri de altă natură.

2. În al doilea rând, am constatat o totală autonomie acordată facultăților de teologie, mai ales în domeniul curricular. Comisia sinodală pentru învățământul teologic, condusă cu înaltă competență de Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei, s-a bucurat de totală libertate în a alcătui planurile de învățământ, ca și șefii de catedre și profesorii, în alcătuirea statelor de funcții sau în întocmirea programelor analitice. De asemenea, programul liturgic, participarea la slujbele divine și tot ceea ce ține de formarea duhovnicească a studenților, este un domeniu care rămâne de competența strictă a Bisericii, a Comisiei sinodale pentru învățământ și a Sfântului Sinod, fără nici un fel de imixtiune a universității.

3. Prevederile din Protocol și din Regulamentul cadru privitoare la necesitatea binecuvântării ierarhului pentru înscrierea la facultățile de teologie a candidaților, studenți, masteranzi și doctoranzi, ca și a cadrelor didactice la concursurile pentru ocuparea posturilor precum și cele care țin de statutul canonic al cadrelor didactice au fost respectate întru totul de către toate conducerile universităților.

4. Nu mai puțin eficientă și reală este prezența ierarhilor în învățământul teologic universitar. Fie că este vorba de decani ai facultăților de teologie sau de delegați ai ierarhilor, acolo unde decanii sunt preoți, fie că ne referim la cadrele didactice reprezentate de ierarhi, prezența ierarhiei în învățământul teologic universitar este tot mai resimțită. Nu este lipsit de importanță să precizez că în prezent există 17 ierarhi încadrați în învățământul teologic universitar, cu grade de lectori,

conferențieri și profesori, dintre care trei sunt decani de facultate: Î.P.S. Arhiepiscop Teodosie al Tomisului, Î.P.S. Arhiepiscop Nifon al Târgoviștei și Î.P.S. Arhiepiscop Andrei al Alba-Iuliei, iar P.S. Episcop Damaschin al Sloboziei și Călărașilor a fost decan ani de zile la Craiova. Aceștia din urmă, ca și ceilalți ierarhi – cadre didactice, sunt direct implicați în relațiile dintre facultățile și universitățile respective, contribuind la o bună desfășurare a procesului de învățământ. Nu mai puțin importantă este prezența și activitatea celorlalți ierarhi în facultățile de teologie.

Acestea sunt câteva din aspectele care ne îndreptățesc să credem că raportul dintre universități și facultățile de teologie este unul de conlucrare firească, în spiritul respectului și ajutorului reciproc, având mereu în față modelul oferit de relația dintre Universitatea din București și rectorul ei, cu tot aparatul de conducere, și Patriarhia Română și Facultatea de Teologie, în care ni s-a arătat mereu sollicitudine desăvârșită.

Cu toate acestea, mai sunt și laturi sau aspecte în relația dintre universități și facultățile de teologie a căror eficiență ar trebui sporită. Mă voi referi la câteva dintre ele:

1. Să oferim universităților, în cadrul cărora ne desfășurăm activitatea didactică, un model de viață universitară care să se caracterizeze prin competență, temeinică pregătire, seriozitate, corectitudine, moralitate, conștiinciozitate și conlucrare și care să transpară din respectarea legilor de stat privitoare la învățământ, dar și a celor bisericești, înțelegând aici și ascultarea canonică față de ierarhie, ca și din întreaga noastră activitate didactică, de cercetare și de instruire și educare a studenților și de promovare a cadrelor didactice competente. Prin nimic nu ne vom impune în viața universităților decât prin exemplul nostru personal. *Verba volant, exempla trahunt*. Plagiatul, mita, filodorma, corupția, sub toate formele ei, ar trebui să fie noțiuni și forme de viață cu totul străine de facultățile noastre.

2. Păstrarea și cultivarea unei mai strânse legături între facultățile noastre de teologie și între acestea și Sfântul Sinod, în ciuda autonomiei pe care ne-o oferă fiecare universitate, pentru a realiza unitatea și uniformitatea noastră privind modul și exigența de ascultare și notare a studenților, desfășurarea examenelor de admitere și de licență, cercetarea științifică, formarea duhovnicească a studenților și recrutarea și promovarea cadrelor didactice.

3. Necesitatea unei mai strânse și mai eficiente conlucrări între cadrele didactice, cel puțin acolo unde este vorba de dublele specializări și mai ales unde disciplinele se înrudesc. Este nevoie de o mai mare

deschidere către dialog între oamenii științelor pozitive sau exacte, cum li se mai spune, și cei ai științelor umaniste, mai precis între teologie și știință, între oamenii de cultură laică și cei de cultură teologică, iar nu între cult și cultură, cum greșit s-a spus, ca și când teologia n-ar fi cultură. Tendința și dorința de a ne respecta unii pe alții în convingerile noastre sunt laudabile și frumoase, dar nu sunt suficiente. Ele trebuie să elimine paralelismul între științele laice și cele teologice și să antreneze o colaborare fructuoasă interdisciplinară. Discipline ca: filologia, sociologia, filosofia, istoria artei și altele, vor avea totdeauna ceva comun de discutat cu disciplinele teologice. Nu mai vorbim de discipline ca: fizica, matematica, chimia, biologia și altele din științele naturii, ale căror descoperiri nu fac altceva decât să ne apropie de Dumnezeu sau să conducă la existența sau argumentarea logică a existenței lui Dumnezeu.

De aceea, așa cum sublinia Î.P.S. Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei, lucrarea noastră în universitate nu trebuie să fie paralelă, ci convergentă cu celelalte facultăți⁷. De aici marea responsabilitate a profesorului de teologie, care trebuie să fie o personalitate puternică, cu pregătire temeinică, nu un improvizat, care trebuie să ocupe un post didactic fiindcă acesta s-a creat într-o facultate și nu este cineva competent care să-l ocupe. De aici și grija pentru promovarea elementelor capabile să facă față dialogului cu celelalte ramuri ale științei, dar având mereu conștiința că „teologia este conștiința misionară a Bisericii”⁸, reprezentată de oameni care nu numai teoretizează, dar și trăiesc adevărurile de credință. Am văzut cadre didactice apărând la televizor și spunând ineptii care m-au făcut să mă rușinez că-mi sunt colegi de profesorat.

4. Prezența și lucrarea studenților teologi în universitate trebuie să fie mai eficientă. A.S.C.O.R., Liga Studenților și alte forme de organizare și manifestare a vieții studențești trebuie să antreneze mai mult studenții teologi care, din păcate, ocolesc aceste manifestări și organizații de tineret. Nu mă jenez să spun că există un fel de blazare, plafonare, lipsă de interes la studenții teologi, care se observă de la rezultatele slabe la învățătură sau de la lipsa de participare la programul liturgic, până la absența de la acțiuni culturale, cu tentă spirituală, românească și patriotică.

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Daniel al Moldovei și Bucovinei vorbea de riscul de a ne seculariza în universitate. Eu nu aș îndrăzni să spun chiar secularizare, dar o pronunțată laicizare se observă la tinerii

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

noștri teologi, care se datorează, fără îndoială, și duhului lumii în care trăim, care devine tot mai secularizată, și numărului mare de studenți, care nu mai pot fi supravegheați și îndrumați de aproape, și cazării lor împreună cu studenții de la alte facultăți sau lipsei cantinelor din facultățile noastre, ca și concepției pe care ei o au despre preoție și altor cauze. Dar aceasta nu trebuie să ne liniștească sau să ne mângâie, ci mai degrabă să ne îngrijoreze, căci, dacă studentul teolog nu devine fermentul care să dospească toată frământătura (I Corinteni V, 6), iar profesorul de teologie nu este „lumina lumii și sarea pământului” (Matei V, 13-14), atunci prezența noastră în universitate este lipsită de sens, iar scopul pentru care am reintrat în universitate este o cauză pierdută.

De aceea, datoria noastră este aceea de a reflecta la rolul deosebit pe care teologia îl poate avea în universitate și în viața societății în general. Pornind de la tot ceea ce s-a realizat frumos și ziditor până acum pe această linie, să reflectăm la ceea ce mai avem de făcut; și sunt încă multe de făcut. Numai așa teologia poate fi chemată să dea sens cercetării științifice și să fie în universitate „conștiința misionară a Bisericii”¹. Numai așa teologia și, prin ea, Biserica pot contribui substanțial la redresarea religios-morală a societății românești, de care este atâtă nevoie, la schimbarea și înnoirea ei. Eradicarea corupției, cerută astăzi tot mai mult pentru intrarea în structurile europene și accentuarea sau evidențierea valorilor în sine, ca și etichetarea persoanelor numai prin prisma principiului valoric sunt și porunci morale de îndeplinit și sarcini sociale de aplicat în viață. De aceea, în raportul facultăților cu universitățile de stat, este recomandabil și frumos ca înnoirea și schimbarea oamenilor și a societății, să pornească de la teologie și Biserică. Exemplul lor poate fi și convingător, și de urmat. La aceasta trebuie să ne angajăm cu toții, în timpul pe care îl parcurgem, perioadă hotărâtoare pentru viitorul învățământului teologic universitar românesc.

¹ *Ibidem.*

Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ

**STRUCTURA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC ASTĂZI
(PLANURI, PROGRAME)**

Structural, învățământul teologic românesc are două niveluri de bază, niveluri care trebuie privite în raport organic și complementar: un nivel preuniversitar-seminarial și unul universitar. Ambele niveluri au trecut și trec printr-un proces de reconfigurare din momentul în care au fost cuprinse ca părți constitutive ale sistemului educațional național de stat.

Nu mă voi referi în chip deosebit la structura existentă în cadrul învățământului seminarial. Vreau doar să remarc faptul că în acest segment al învățământului teologic s-au produs schimbări curriculare însemnate prin care s-a diluat considerabil conținutul teologic. Va trebui să avem în vedere și acest fapt, și acest segment, întrucât el este în unitate organică cu învățământul universitar. Ar exista două posibilități: organizarea lui ca învățământ confesional, suportat financiar de Biserică și cu posibilitatea organizării unui modul de diferențe la finele studiilor seminariale, pentru ca absolvenții săi să poată obține un bacalaureat în sistemul laic, sau organizarea lui ca liceu umanist cu specific vocațional teologic în care să se studieze pe lângă curricula laică elementele mărturiei creștine: Catehism, Dogmatică, Morală, Studii biblice, Apologetică. Această variantă nu ar mai permite accesul lor la hirotonire. Oricum, cazul trebuie privit cu multă seriozitate și căutată soluția revigorării substanțial calitative a acestuia.

Structural, învățământul teologic universitar românesc are trei componente: nivel licență, master și doctorat. Această structură se datorează faptului că teologia universitară românească este într-un proces de restaurare a conținutului în formele pe care acesta le-a avut înainte de intrarea țării în perioada ideologiilor comuniste. Acest proces a demarat cu multă sfială, deși, la cumpăna vremii s-ar fi putut iniția o reformă prin care să se realizeze o restructurare rapidă care să reconfigureze structurile acestuia în conformitate cu standardele teologice universitare europene, cunoscut fiind faptul că învățământul teologic românesc era compatibil structural-curricular cu cel similar din universitățile europene. Așa se face că în cadrul mișcării lente de restaurare s-au înregistrat pași timizi care nu

reflectă decât noi acumulări, noi suprapuneri de tematici și metode de prezentare. Plecând de la aceste observații cu] caracter general, trebuie să evidențiem două premise fundamentale pentru fixarea modului de restaurare-reconfigurare a învățământului teologic universitar românesc.

Prima premisă este de ordin teologic: învățământul teologic românesc trebuie să realizeze formarea mărturisitorului creștin ortodox și a modelului de slujire-propovăduire capabil să dinamizeze procesul de restaurare morală a societății românești și să dialogheze credibil cu sferile teologice contemporane, atât de diversificate confesional.

Cea de a doua premiză este determinată de regulile managementului academic național și european. Intrarea învățământului teologic sub auspiciile și în cadrele de finanțare ale Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului revendică din partea acestuia un management științific și administrativ corespunzător. De aceea, premisa a doua este cea care direcționează sistemul de compatibilizare a procesului educațional și de administrare în conformitate cu legislația în vigoare. Restaurarea curriculară trebuie să reflecte un grad total de compatibilitate cu cel prevăzut de lege; calificarea cadrelor didactice, creditarea și recunoașterea creditelor, finalitate concretă în social ș.a. și, în actualul stadiu de integrare europeană, să fie cel puțin minimal concordant cu prevederile de la Bologna, Gratz, Praga și cu cele ce vor urma.

Care este situația *de facto*?

Nu am făcut o documentare totală. Informațiile pe care le dețin vizează Facultățile cuprinse în consorțiul celor patru mari universități: București, Iași, Cluj Napoca, Timișoara, la care se adaugă Sibiul, ca Facultate sub auspiciile căreia s-a dezvoltat Facultatea de la Cluj Napoca. Aceste informații au fost prinse în proiectul Calisro, proiect ce urmărește compatibilizarea curriculară a învățământului universitar românesc cu cel european. În urma analizei făcute la finele anului universitar 2002-2003 a reieșit faptul că în cadrul segmentului universitar teologic există diferențe evidente în ceea ce privește curricula universitară. Unele planuri de învățământ reflectă potențialul didactic local, și nu structura tradițională și strict necesară învățământului universitar vocațional. Coeficientul de conformitate existent între planurile de învățământ analizate nu depășește cu mult procentul de 60%.

Ce se impune în acest caz?

Redefinirea finalităților învățământului teologic universitar va conduce implicit la orientarea obiectivă a procesului de restructurare

curriculară. De acest punct s-a ocupat referatul realizat de părintele prof. dr. Constantin Coman.

Se poate observa că în structura facultăților de teologie există două secțiuni clare, care și pe mai departe vor trebui să fie bine afirmate ca structuri complementare, dar cu ponderi diferite de curriculum strict teologică: secția pastorală și, ceea ce numește Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului, secția teologie-didactică.

Așadar, aceasta este structura de bază. În puține facultăți s-a reușit coagularea a două sau mai multe catedre distincte în care să se reflecte acest fapt. Pe viitor se impune o asemenea organizare la nivelul tuturor facultăților noastre. Cea mai rapidă soluție este cea a cooptării în consiliile noastre profesionale și în colectivele noastre academice a specialiștilor de la specializarea B. Creșterea valorică și numerică va permite desprinderea în cel puțin două catedre.

Procesul lent de restaurare a structurilor învățământului teologic românesc a făcut ca acesta să meargă în sens opus procesului lansat de universitățile din care facem parte. Dacă în universități se pune un accent deosebit pe munca individuală de cercetare-documentare, mărindu-se numărul de ore pentru studiu, la noi, prin introducerea a noi discipline, a unor opționale artificiale care înlocuiesc uneori discipline fundamentale, se merge spre înmulțirea numărului de ore de predare. Or acest lucru nu este firesc. De aceea, trebuie demarat cât mai rapid procesul de fixare a componentei fundamentale specifice fiecărei secțiuni.

Pentru fixarea componentei fundamentale este nevoie de constituirea unei comisii speciale. Componenta comisiei cred că ar fi cel mai potrivit să fie alcătuită din: un reprezentant al Comisiei pentru învățământ a Sfântului Sinod (președintele acesteia), decanii facultăților din Consorțiu universitar și decanul Facultății de la Sibiu.

Odată realizată lista componentei fundamentale se va purcede la alcătuirea structurii de trunchi comun teologic pentru specializările duble în așa fel încât să se ofere toate cunoștințele necesare susținerii dialogului teologie-știință și a mărturisorului creștin ce vorbește din Întrupare.

Următorul pas ar fi unul de natură individual-disciplinară. Adică, la nivelul Patriarhiei, din toate facultățile se vor alcătui comisii pe fiecare disciplină care vor stabili o programă analitică unitară, ca tematică și bibliografie fundamentală obligatorie, care să fie supuse aprobării forurilor superioare bisericesti și ministeriale. Comisiile pe discipline adună toți profesorii, conferențiarii, lectorii și asistenții de la disciplina respectivă. După stabilirea tematicii programei analitice se va elabora un plan național

coerent de cercetare și de promovare națională și internațională a rezultatelor cercetării. Locul și data întâlnirilor de lucru se vor stabili în urma validării hotărârilor prezentului Congres. Programele analitice vor fi înaintate Comisiei de fixare a componentei fundamentale, care după constatarea gradului de conformitate cu reperatele fundamentale stabilite, o va înainta Sfântului Sinod și apoi Ministerului.

Se cere cu maximă necesitate stabilirea unui sistem de comunicare științifică și managerial-academică între toate facultățile. Ar fi nevoie de un centru pilot de coordonare, probabil la București.

La nivel masteral și doctoral se impune o mai evidentă orientare înspre cercetare, dialog teologic, ecumenic și interreligios. Să existe o comunicare reală cu privire la conținutul și finalitățile de cercetare ale fiecărei secțiuni. Nu pot exista masterate acolo unde nu există Instituții Organizatoare de Doctorat.

Repere orientative pentru fixarea componentei fundamentale:

a) Pentru specializarea Teologie Pastorală:

Această specializare urmărește formarea teologică, misionar-pastorală, a studenților care doresc să se dedice slujirii Altarului. În același timp, trebuie să avem în vedere faptul că în structurile bisericești existente se impune revigorarea câmpului cercetării teologice. Întrucât slujirea preoțească este o demnitate extraordinară, credem că se impune o mai aprofundată pregătire, mai ales practică, în domeniul trăirii duhovnicești. De aceea am propune ca pentru specializarea pastorală să se aibă în vedere eșalonarea pregătirii pe două niveluri: un nivel licență și un nivel postuniversitar, tip master, pentru aprofundarea secțiunii teologiei practice. Acest nivel să fie echivalent, formal și de creditare, celui specific modulelor pedagogice, doar că acesta va fi un modul post-licență și nu simultan-facultativ.

În acest caz, la nivelul licență se va avea în vedere o reorganizare a disciplinelor în vederea fluidizării actului educativ-formativ teologic. Mă gândesc aici la fixarea ca discipline fundamentale a materiilor care vizează îndeosebi cadrul teologico-liturgic românesc și ortodox, cum ar fi: disciplinele biblice ale Noului și Vechiului Testament, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Apologetica, Dogmatica, Morala, Liturgica, Muzica. Aceste materii ar trebui să fie discipline de patru ani, cu număr ponderat de ore și cu o creditare în coeficient de 50% din suma totală de credite. Fiecare an va avea un curs bine definit ca și conținut, astfel încât să se parcurgă toată materia gradual și cu posibilitate de aprofundare prin cercetare individuală clară. Disciplinele din secțiunea practică se vor face

în forma lucrărilor de laborator, segmentul teoretic să nu depășească 30% din numărul de ore alocat. Celelalte discipline se vor organiza ca pachete de opționale în care să se reflecte: izvoarele patristice ale Teologiei răsăritene, Istoria mediului de dezvoltare a acesteia, contextul teologisirii ortodoxe contemporane; problematicile misionare și ecumenice și dialogul interconfesional și interreligios. Aceste pachete pot fi organizate în sistem modular, adresabilitatea lor fiind mai mare, pot fi acceptați și studenții altor facultăți. Chestiunile de ordin interconfesional vor fi studiate în facultățile de specialitate existente în universitatea respectivă. În cadrul cursurilor de specialitate nu se va alocă o pondere exagerată prezentării altor doctrine, ci a modului în care dialogăm cu promotorii lor sau cum le combatem. Fiecare an de studiu va beneficia de regulamentul și indicațiile curriculare adecvate disciplinei respective, se vor preciza interdeterminările dintre disciplina fundamentală și opționalele care trebuie urmate înainte sau simultan cu disciplina în cauză, ca de altfel și modul de finalizare a fiecărei componente educațional-formativă, pentru ca studentul să se poată orienta în realizarea complementării și abordării în succesiune firească a cursurilor.

Structura postuniversitară practică va pune accent pe disciplinele practice: Liturgică, Omiletică, Catehetică, Drept, Consiliere duhovnicească, Muzică, Administrație, Misiune și Apologetică. Verificarea finală îi va permite absolventului să ceară darul hirotonirii, supunându-se tuturor rigorilor precizate de chiriarhul locului.

Structurarea planurilor de învățământ se va face în conformitate cu practica internațională uzitată de facultățile de teologie ortodoxă și cu legislația națională în vigoare. Ele vor cuprinde și un important segment de cercetare și dialog teologic cu societatea.

Programele analitice se vor elabora ca și conținut tematic în mod unitar pe tot sistemul de învățământ. Vor avea ca anexă o bibliografie obligatorie comună, profesorul putând să o completeze cu altă bibliografie orientativă menită să-i întregească cunoștințele în vederea soluționării problemelor locale specifice.

Fiecare comisie de disciplină va elabora un plan de cercetare și va găsi modalitatea de a face cunoscute rezultatele cercetării pe plan internațional. Pot fi organizate centre de cercetare biblică, istorică, misionară, ecumenică în diverse facultăți sau centre mănăstirești.

Munca de cercetare va fi normată în conformitate cu legislația în vigoare, după ce centrul respectiv va fi fost acreditat.

Ar fi potrivită inițierea practicii de „visiting professor”, mai întâi la nivel național, iar acolo unde este realizat cadrul instituțional adecvat, și la nivel internațional. Este foarte important contactul cu lumea academică ortodoxă.

b. Pentru specializarea Teologie-didactică.

Ponderea disciplinelor teologice să fie de minimum 40%. Se va avea în vedere formarea pedagogică a absolvenților, dar în chip deosebit se va pune accent pe formarea duhovnicească, pe dobândirea staturii de mărturisitor și de povățuitor al societății spre reîncadrarea sa liturgică.

În limita legislațiilor universitare se va ține cont de faptul că absolvenții acestor specializări trebuie să poată, prin programe adecvate, să-și completeze studiile în specializarea B, pentru a fi licențiat și în aceasta.

Facultățile, în cooperare cu societatea civilă, vor iniția organizarea unor ateliere de lucru specifice specializării. De exemplu: coordonatorul practicii de asistență socială va contracta un cămin în care să se asigure integral serviciile de către viitorii asistenți sociali.

Unde este posibil se vor crea chiar centre de microproducție, de exemplu, la Patrimoniul cultural. La Litere se vor organiza cursuri de limbi pentru copii cu situații financiare precare.

Nădăjduim că în timp scurt, în limitele ascultării duhovnicești și ale cumpătării și smereniei, toți factorii responsabili se vor angaja la însănătoșirea cadrului de formare teologică universitară și postuniversitară.

Pr. prof. dr. Nicolae ACHIMESCU

RELAȚIA DINTRE FACULTATE ȘI BISERICĂ

O analiză a situației, statutului și vocației facultății de teologie în relația ei cu Biserica, universitatea sau societatea, după mai bine de un deceniu de la reintegrarea ei în cadrul universităților de stat, merită astăzi o atenție cu totul deosebită. Ținând seama de experiența din perioada interbelică, mai mult sau mai puțin cunoscută de către noi, cei de astăzi, profesori sau studenți, ierarhi sau clerici, s-ar putea spune că unele lucruri s-au păstrat, altele au dispărut, după cum, la fel de bine, au apărut altele noi.

Așa cum se știe, facultatea de teologie este și trebuie să rămână, indiferent de locul, statutul pe care îl are, o instituție de învățământ cu un caracter vocațional. Desigur, fiecare dintre facultățile unei universități își poate revendica o anumite vocație: vocația de a forma specialiști într-un domeniu sau altul. Vocația unei facultăți de teologie însă, nu este numai aceea de a forma specialiști, cât oameni (preoți, profesori, asistenți sociali etc.) care, la rândul lor, nu doar să învețe și să slujească pe semenii lor, ci să-i pregătească încă din această lume agitată și uneori confuză spre Împărăția lui Dumnezeu. Din această perspectivă, vocația oricărei facultăți de teologie trebuie să se înscrie pe linia vocației Bisericii.

1. Vocația facultății de teologie trebuie să se înscrie pe linia vocației Bisericii

Încercând o evaluare a învățământului teologic în general, dincolo de orice spațiu geografic sau confesional, se constată, din păcate, o îndepărtare a sa de rostul și rolul său. Teologia universitară își schimbă sau renunță la adevărata ei vocație, devenind mai mult o știință despre Dumnezeu și mai puțin o comuniune în rugăciune cu El. Mutarea accentului dinspre trăirea adevărului lui Dumnezeu spre știința și reflecția teologică riscă să submineze din interior vocația specifică pe care învățământul teologic o are în cadrul învățământului universitar. De aceea, fără a contesta caracterul științific al teologiei, trebuie reafirmat că teologia este o știință, dar o știință cu totul aparte în cadrul universității, o știință care-și propune nu doar să informeze, ci să și formeze. Mai mult ca oricând, pe linia vocației Bisericii, teologia de astăzi trebuie să deschidă sufletul omului spre Dumnezeu; ea nu trebuie să fie o sumă de concepte și propoziții învățate mecanic, ci izvor de viață duhovnicească, experiență spirituală, cunoaștere izvorâtă în primul rând dintr-o trăire autentic creștină. Este și motivul pentru care, la orice facultate de teologie, cursurile nu pot începe decât prin rugăciune, prin întâlnirea cu Dumnezeu în „laboratorul” Său, care se cheamă Biserică. Principiul fundamental pe care trebuie să-l aibă în vedere orice dascăl de teologie trebuie să fie acela că nimeni nu poate învăța pe alții dacă nu cunoaște el însuși ceea ce învață, dacă nu trăiește întâlnirea cu Dumnezeu în rugăciune. Practic, nu se poate face teologie fără rugăciune. Aceasta face parte din programul de învățământ și din formarea celor care studiază teologia.

2. Dubla subordonare a facultăților de teologie și implicațiile acesteia în relația facultate-Biserică

Dintre toate facultățile oricărei universități, facultatea de teologie este singura care, conform Protocolului încheiat între Patriarhia Română și Ministerul Educației și Cercetării, are o dublă subordonare: una administrativ-financiară, față de universitate și Ministerul Educației și Cercetării, și alta spirituală, față de Patriarhia Română și eparhia tutelară.

În principiu, această dublă subordonare este una benefică, întrucât oferă posibilitatea facultății, pe de o parte, să-și rezolve problemele de ordin administrativ-financiar în condițiile foarte vitrege de astăzi, iar pe de altă parte, să-și păstreze identitatea spirituală într-o lume tot mai secularizată.

Firește, analiza de față nu-și propune nici pe departe o detaliere a relației facultate-Biserică, pentru că această relație este mijlocită, în general, de fiecare facultate în parte, de ierarhul căruia îi este subordonată direct, de relația dintre ierarh și conducerea universității din care face parte facultatea, de relația dintre conducerea facultății și cea a universității respective etc.

Există însă, în același timp, unele aspecte generale (pozitive sau negative) care țin de această relație, dintre care voi încerca să amintesc câteva:

a) În prezent, în România, există 15 instituții de învățământ teologic (incluzând aici facultăți și departamente), repartizate cu totul neuniform din punct de vedere geografic și demografic. Fiecare dintre acestea dispune de mai multe secții și subsecții, unele doar autorizate, altele deja acreditate. Ținând seama de această situație, se impune o strategie bine gândită privind perspectivele învățământului teologic românesc, privind șansele lui de supraviețuire pe termen lung.

Făcând o retrospectivă a numărului și calității candidaților la admitere din '90 încoace, se constată o diminuare crescândă a acestora la toate secțiile, dar cu preponderență la secțiile Asistență Socială și Conservare-Restaurare. Mulți dintre absolvenții de seminarii preferă să se înscrie la alte facultăți din cadrul universității. Între altele, o explicație ar fi inflația de absolvenți de teologie, ca și lipsa posibilității de a-și găsi un post pe măsura așteptărilor după obținerea diplomei de licență.

Dincolo de această situație, dat fiind numărul mare al celor admiși și școlarizați, se pune problema dacă școlarizăm mai puțini și mai buni sau invers, dacă facultăților le revine doar *sarcina de a școlariza* (așa

cum se întâmplă și în cazul altor facultăți), fără ca Biserica să-și asume obligația de a le asigura automat un loc de muncă.

b) Problema hirotoniei studenților de la Teologie Pastorală.

În mod firesc, orice preot ar trebui să fie posesorul unei diplome care să-i confirme pregătirea necesară în vederea hirotoniei la fel cum un profesor, inginer sau medic își dobândește acest statut abia după ce și-a absolvit studiile respective.

Din păcate, în anumite eparhii acest principiu este ignorat, așa încât există studenți hirotoniți și funcționând ca preoți în parohie, deși nu sunt absolvenți nici de seminar și nici de teologie.

Pe de altă parte, unii dintre aceștia primesc, în mod ilegal, salariu de la parohie și bursă de la facultate.

Prin urmare, se impune respectarea hotărârii Sfântului Sinod de către toți ierarhii privind această disfuncționalitate.

c) Problema absorbției absolvenților de la celelalte secții decât Pastorală.

Există facultăți de teologie care sunt structurate pe 2-5 secții, cele mai multe fiind, în afară de Teologie Pastorală, cele de Teologie Litere, Asistență Socială, Conservare și Restaurare.

Dacă în situația absolvenților de Teologie Pastorală, acolo unde eparhiile nu mai dispun de parohii vacante, cei mai buni se îndreaptă spre alte facultăți sau devin profesori de religie, în cazul celorlalți absolvenți lucrurile sunt mai delicate. Absorbția lor fiind firavă, cei mai mulți optează pentru un post de profesor de religie, deși au o pregătire de specialitate cu totul necorespunzătoare. Pe termen lung (până la 40 de ani), în acest mod, orele de religie sunt susținute de profesori nepregătiți, ulterior marginalizați de colectivele profesoriale din școlile respective.

Se impune, așadar, și de această dată, o clarificare la nivelul Sfântului Sinod privind viitorul profesor de religie, care, în funcție de pregătirea sa, nu numai că nu are capacitatea de a forma, dar chiar deformează, derutează. Există deja, din nefericire, în multe școli în rândul elevilor și profesorilor prejudecata legată de inutilitatea orei de religie.

d) Colaborarea dintre centrele eparhiale și facultățile de teologie în evaluarea și repartitia absolvenților.

Calitatea intelectuală și morală, după încheierea anilor de studii este certificată, în primul rând, de diploma de licență semnată de decan și adeverința de bună purtare eliberată de duhovnicul facultății. În cele mai multe cazuri, acest criteriu este respectat. Există, din păcate, în unele centre eparhiale, factori de decizie care ignoră clar criteriile elementare

de valoare și competență impuse de actele de studii în promovarea absolvenților, fapt ce conduce la o anumită frustrare resimțită de absolvenții merituoși, cinstiți, modești și tăcuți.

Ba mai mult decât atât, comportamentul unor funcționari (preoți sau mireni) din anumite centre eparhiale vădește o notă de superioritate, emfază și dispreț la adresa facultăților de teologie și a slujitorilor acestora.

e) O mai bună colaborare între profesorii de teologie și revistele bisericești.

În mod evident, revistele bisericești (centrale și locale) au fost și rămân spațiul publicistic predilect pentru toți profesorii de teologie. Din păcate, în multe cazuri, numărul cititorilor acestor publicații este unul restrâns, dată fiind tematica cu totul specială sau chiar din cauza unor curențe în difuzarea lor. De asemenea, din rațiuni financiare sau de altă natură, unele dintre acestea apar cu foarte mare întârziere (uneori, de ordinul anilor), ceea ce face ca tematica prezentată sau bibliografia utilizată să devină, între timp, inactuale.

Pentru profesorii de teologie, activitatea științifică este criteriul fundamental pentru orice promovare de la o treaptă didactică la alta. Această activitate trebuie concretizată în publicarea unor studii de specialitate, ceea ce presupune apariția lor efectivă pe piață. Este și motivul pentru care, constrânși de timp, cei mai mulți profesori de teologie preferă uneori publicații din afara Bisericii (gen „Analele Universității”) sau edituri laice, unde studiile sau cărțile lor apar mult mai repede.

Desigur, în această situație, există și riscul publicării unor lucrări necorespunzătoare, motiv pentru care se recomandă o eficientizare mai mare a ritmului în publicistica bisericească românească.

Pe de altă parte, ținând seama de contextul nou în care Biserica își desfășoară activitatea, ar fi cu totul inoportun să se ajungă la un monopol din partea Bisericii în publicistica cu tematică teologică și bisericească.

f) O colaborare mai strânsă între Patriarhie, centrele eparhiale și facultățile de teologie în acordarea burselor în străinătate.

Marea deschidere spre străinătate, dar mai ales spre Occident, de după '90, a făcut posibilă creșterea foarte mare a numărului celor care își continuă studiile teologice la universități din afară, fie că este vorba de licențiați, masteranzi sau doctoranzi. Unii dintre aceștia își finalizează aceste studii printr-o diplomă sau se rezumă doar la a frecventa sporadic și fără o finalitate precisă anumite cursuri sau seminarii.

Această prezență a unor teologi români în universitățile străine este, în principiu, binevenită, pentru că presupune o prezență a însăși teologiei ortodoxe românești acolo, cu valorile ei incontestabile.

Apare însă aici și o întrebare: cine certifică calitatea intelectuală și morală, ca și modul în care reprezintă facultățile de teologie și teologia românească în ansamblul ei acești teologi în străinătate?

De aceea, ar fi foarte necesară constituirea unor comisii la nivelul facultăților și chiar la nivel național în cazul burselor oficiale pentru verificarea cunoștințelor și modului în care un candidat poate reprezenta Biserica noastră în contextul ecumenic actual.

g) O mai bună colaborare între facultățile de teologie din țară.

Numărul mare al facultăților și profesorilor de teologie de după 1989 face, în principiu, mai dificilă colaborarea mai apropiată și mai frecventă între ele. Totuși, o atare colaborare este indispensabilă, ținând seama de scopul pe care trebuie să-l slujească cu toată laolaltă, și anume unitatea Bisericii și învățământului teologic românesc. De aceea, organizarea unor asemenea întruniri sau congrese la nivelul Patriarhiei Române este extraordinar de utilă. În același timp, ar putea fi identificate și alte modalități de colaborare, cum ar fi: întruniri de lucru pe grupe mai mici de facultăți, schimburi de carte, simpozioane sau colocvii cu invitați din partea mai multor facultăți, publicarea unor materiale în seria Teologie a „Analelor Universității” în relație de reciprocitate etc.

h) O mai bună comunicare între facultate și centrele eparhiale prin intermediul consilierului pe probleme de învățământ.

Consilierul pe probleme de învățământ de la centrul eparhial poate reprezenta liantul dintre cele două instituții, cu condiția de a fi cadru universitar. Această condiție este obligatorie, întrucât se constată că numai o asemenea persoană are o percepție foarte exactă a problemelor reale ale învățământului superior, este familiarizat cu mediul și relația cu universitatea, după cum tot la fel de bine cunoaște perspectiva și maniera de abordare a centrului eparhial în această privință.

Lect. dr. Ionel UNGUREANU

**PERSPECTIVELE AȘEZĂRII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
ÎN SOCIALUL CONTEMPORAN**

Referatul de față își propune o mică analiză a funcționării facultății de teologie ortodoxă prin cadrele sociale existente azi în România. Se vrea o analiză a modului relațional existent între o structură clar construită – facultatea de teologie – și o realitate largă, numită societate, care într-o accepție instituționalizată, include și facultatea de teologie.

Un prim pas l-ar constitui definirea acestei structuri, a facultății de teologie. Facultatea de teologie este o instituție de învățământ superior, alcătuită după normele și cerințele acestuia, inclusă în cadrul așa-ziselor discipline umaniste. E acesta un mod de a o vedea, unul așa-zis realist, dat total insuficient, pentru că Facultatea de teologie este și un loc unde tineri și chiar vârstnici ucenicesc în a primi învățături despre viața cu Dumnezeu, despre urmarea lui Dumnezeu. Unii dintre învățăcei, ulterior, vor propune și altora această viață, chiar viața veșnică am putea-o numi, ca preoți ori ca dascăli ai învățământului religios. Deci sensul prim al acestei școli e chemarea spre și propunerea vieții cu Dumnezeu. Toată exprimarea teologică, nuanțată, diversificată, ar avea ca temei firesc această chemare.

Dar, ca orice chemare, una de angajare existențială, și viața cu Dumnezeu înseamnă un mod specific de a fi. Iar a fi înseamnă a gândi, a simți și a făptui. Or, din perspectiva vieții cu Dumnezeu, gândirea, simțirea și făptuirea se despart, de multe ori, de corespondențele lor provenite dintr-o mentalitate izolată de Dumnezeu, obișnuită, să zicem. Nu e dorită această deosebire de mentalități dar, inevitabil, se produce.

Mai departe, perspectiva vieții cu Dumnezeu îmbrățișează tot creatul, ca lucrare a lui Dumnezeu. Iar în creat includem și această dimensiune a coexistenței umane, numită în unele accepții societate, iar de către noi, realitate socială. Cu întemeiere în viața cu Dumnezeu – care este sensul prim al frământării teologice – realitatea socială se îmbrățișează.

Vom căuta să vedem cum are loc această îmbrățișare, ce este această realitate socială și cum este ea percepută în acel mod specific de a fi, dat de viața cu Dumnezeu.

Fără a se vrea o teorie socială în sine, înțelegerea ortodoxă asupra realității sociale are câteva caracteristici, care se reflectă ulterior și în modul în care este îmbrățișată, asumată, realitatea socială, în expresia ei concretă, actuală. Adică, așa cum percepem realitatea socială, așa vom căuta și a activa în cadrele ei. Înțelegerea dă și actul.

La nivelul perceperii, al înțelegerii, din păcate, găsim în școlile teologice o dualitate, formată din mentalitățile obișnuite de explicare a socialului, pe de o parte, și unele abordări ce se vor teologice asupra lui, pe de altă parte. Și unele și celelalte pot avea un grad mai mare ori mai mic de profunzime însă adesea se rămâne în această dualitate. Dualitatea se transmite, mai acut chiar, la nivelul studenților care, în cadrul disciplinelor sociale – este vorba, mai ales, de cei de la secția de asistență socială – primesc anumite teorii de explicare a socialului, dominate de o viziune strict imanentă asupra lucrurilor, iar când se face referire la Dumnezeu, se face printr-o abordare exterioară, ca asupra unei valori, la fel ca oricare alta, din viața indivizilor al căror complex social e analizat.

Perspectiva teologică e în formare astăzi, firesc de altfel, după ani de excludere a problematicii sociale autentice din frământările sale. (Spunem autentice, căci exista înainte de '89 una imaginară, structurată pe muncă, dezarmare, pace etc.)

A nu se înțelege din aceste cuvinte că este nevoie de o „doctrină socială” cu orice preț. Nici nu știm cât e de propriu Ortodoxiei a emite această sintagmă: „doctrina socială”. Însă de o înțelegere a socialului, proprie ei, Ortodoxiei, e nevoie.

Totodată, nu de o înțelegere ca substitut doctrinar, ideologic, disponibil pentru întrunirile dedicate integrării în Uniunea Europeană este nevoie, ci de o înțelegere izvorâtă din matca proprie Ortodoxiei, a Scripturii, a Părinților, a vieții bisericești, impropriată personal, adânc de către cel ce se apropie de ea; înțelegere vie și personală, în cele din urmă. Altfel, indiferent de conținutul ei, de expresia ei, rămânându-se în exterioritate față de ea, tot în ideologie o transformăm.

Fără a depăși limitele unei astfel de prezentări, îndrăznim totuși a desluși câteva din, iertați-mi limbajul, punctele structurale ale unei astfel de înțelegeri ortodoxe a realității sociale.

În primul rând, este viața veșnică. Dinspre și către viața veșnică se caută înțelegerea și îmbrățișarea creatului și a tuturor fețelor lui. Prezentul, curgerea lui, se percepe altfel dinspre perspectiva vieții veșnice. Greșit a se crede că se ajunge la imobilism. Nicidecum. Mișcarea, inerentă creatului, se îmbrățișează, dar în limitele ei, îndreptând-o spre Cel ce-i

poate da alte sensuri și parcurgeri. Adică, toată problematica socială, dură și întortocheată se poate asuma la nivel personal, prin alte motivații și chiar fețe exterioare atunci când e căutată, existențial adânc, mai întâi viața cu Dumnezeu care e viața veșnică; și aceasta chiar în nivelul cel mai concret, vizibil, al activărilor noastre sociale.

Se poate crea, prin manifestarea personală, și altfel socialul, chiar dacă la nivel macro, așa cum suntem tentați, comod, să vedem lucrurile, nu descoperim așa ceva. Este vorba de acel act creator dăruit de Dumnezeu omului, act prin care omul, ne mărturisește Părintele Stăniloae „se creează și pe sine însuși, nu e creat numai de Dumnezeu, și creează în parte și lumea”¹. Și în fața socială a creatului, omul căutându-L pe Dumnezeu și alături de El „când vrea să meargă pe linia sporirii sale în infinitatea Celui ce este”², cum zice Părintele Stăniloae, adică în participarea la viața veșnică, devine creator, întemeietor de nou, chiar dacă nu e perceptibil acest nou în viziunea macro și deterministă a obișnuinței noastre.

Mai departe, avem persoana. O înțelegere ortodoxă a realității sociale începe și se sfârșește în persoană, e drept, persoana în manifestare socială; persoana, nu structura ori organismul. Chiar dacă se ajunge la a evalua structurile ori instituțiile sociale, mișcările și schimbările sociale, accentul e dat tot de rolul și participarea persoanei. În toate aceste fenomene și coagulări de tip macro-social, care nu sunt ignorate, dimpotrivă sunt cercetate, preocuparea esențială a unei evaluări ortodoxe o reprezintă posibilitatea de manifestări la nivel personal.

E o paradigmă netă a viziunii ortodoxe asupra socialului. Dar nu persoana privită izolat intră în preocuparea unei înțelegeri ortodoxe, ci persoana aflată în relație cu Dumnezeu, relație ce implică creșteri, iar aceste creșteri au efectul lor asupra manifestării sociale.

Mai mult, spiritualitatea persoanei, creșterea ei în relație cu Dumnezeu, aduce proiecții noi și asupra manifestărilor (ieșirilor) sale prin cadrele sociale participante.

Iar zona cea mai concretă de influențare o reprezintă relațiile.

Relațiile înseamnă alt punct „structural” al încercării de înțelegere ortodoxă a socialului. Prin existența relațiilor pot fi împlânzite (ca să nu

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 359.

² *Ibidem*.

vorbim de stări mai înalte) „structuri” ori date colective la nivel social, care adesea sunt dominate în însăși rațiunea lor de a fi, de întâlnirea unor interese strict individuale, reglementate de coduri convenționale. Există șansa relaționării și, mai ales, a creșterii în relaționare prin participări și de alt tip decât cele cerute de structura ori instituția socială x sau y. Se pot sparge barierele impuse structural ori instituțional în social. Pentru aceasta însă, definitorie este manifestarea personală. A se reține, nu în afara structurilor sociale existente se poate manifesta (creștinește) în relație persoana, ci chiar prin cadrele lor. Nu-i deloc simplu procesul, dar e singurul viabil dacă se dorește îmbrățișarea creatului (a socialului) și străbaterea lui. De curând, un duhovnic contemporan ne conștientiza că nu „băgându-ne capul în nisip ca struțul ne vom pregăti pentru ceea ce nu vom putea stăvili”.

Instituțiile sociale, alcătuirile comunitare (în sens sociologic folosesc aici cuvântul), în general toată desfășurarea socială propune peste tot un anumit tip relațional, unul dat de interes individual, de contract, de dominare a celuilalt etc., în ciuda inflației de cuvinte „umaniste” ce însoțește aparatul ideologic al funcționării oricărei structuri ori instituții.

De altfel, structurile ori instituțiile tipului societal contemporan nu pot fi înlocuite. S-a încercat, și dezastrul a fost total; am simțit-o, ca români, la cel mai cuprinzător nivel.

Relațiile însă pot primi și altă întemeiere, altă motivație personală, chiar dacă, iertați-mi repetiția, privirea exterioară, și ea instituționalizată, cu greu poate percepe. Șansa e personalizarea prin altă desfășurare relațională a structurilor ori instituțiilor existente.

Perceperea și căutarea (dorirea) vieții veșnice, a Împărăției prin cadrele socialului concret, așezarea primă a persoanei, cu al său rol covârșitor, ca și exprimarea relațională cât mai proprie persoanei ce se află în căutare a vieții cu Dumnezeu, sunt câteva din orientările unei înțelegeri ortodoxe asupra realității sociale.

Dar, interesându-ne cum spuneam la început, analiza funcționării facultății de teologie prin socialul contemporan, e firesc a căuta și proiecțiile percepțiilor exprimate mai sus în chiar interiorul acestor școli, facultățile de teologie. Și aici, ar fi câteva propuneri, numai câteva.

În primul rând, e nevoie ca în cursurile de la modulul sociologie să apară explicații ce țin de, așa cum spuneam, înțelegerea și interpretarea ortodoxă a socialului, adică încercarea de a ieși din acea dualitate. Totodată, abordările din cadrul unor discipline, precum Teologia pastorală

ori Teologia morală și spiritualitatea ortodoxă să-și propună orientări de asumare a fețelor socialului existent, nu doar condamnări sterile și fățarnice ale diferitelor fenomene negative ce-l cuprind. (A se vedea atitudinile față de prostituție, droguri etc.)

Vindcărilor ce se propun să vină ca din partea doctorului neputincios, să fie autentice și participante deplin de cei ce le propun.

Ar fi de căutat, de asemenea, ca, pe lângă participarea liturgică la anumite parohii, implicarea studenților în actele sociale ce se desfășoară în parohiile respective să fie un prim pas de manifestare concretă a interesului pentru celălalt, un celălalt aflat în mari lipsuri fizice, dar mai ales sufletești.

Dar, de cea mai mare importanță sunt relațiile ce se desfășoară între profesori, profesori și studenți, ca și cele dintre studenți. Deși se tinde către relații instituționalizate, prin prisma chiar a rigorilor ce fundamentează existența unui așezământ universitar, implicarea personală sinceră din partea tuturor e un sens de căutat. De aici se încearcă acea depășire a interesului strict individual de care vorbeam mai sus. Dacă aici, în facultate, se eșuează, studentul va avea foarte puțină forță de a nu fi înghițit de mentalitățile și propunerile venite din peisajul social obișnuit. Facultatea este locul unde poate primi un alt mod de a fi, cel ce caută viața cu Dumnezeu. E vitală pentru studenți această primire.

Cred că putem fi sinceri în a recunoaște că suntem și noi bolnavi, că sunt nu puține relații viciate în chiar școlile (facultățile) noastre. Avem corupție, se dau examene pe bani, se practică influența. Degeaba aruncăm vina asupra studenților; noi suntem cei ce purtăm întreaga responsabilitate. Multe se cer în învățământul teologic, avem nevoie de multe primeniri, dar cred că dacă ne-am curățit de această urâciune de care este bolnavă întreaga societate românească am putea reuși multe; fiecare în osteneală cu el însuși. Cei ce nu s-au corupt să nu cadă în mândrie, iar cei ce au căzut să se ridice și să fim curați împreună în toată această încercare de primenire. E de prisos a vorbi că tot cuvântul nostru despre cele ce se petrec împrejurul nostru, în frământata realitate socială românească, este gol și fals dacă nu își are fundamentul în încercarea personală a fiecăruia de a sta cât mai curat în fața lui Dumnezeu și a celor cu care relaționăm în socialul imediat ori mai îndepărtat.

HOTĂRĂRILE PRIMULUI CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA*

În urma susținerii referatelor au avut loc ample discuții și dezbateri, conturându-se idei și propuneri privind situația actuală și de perspectivă a învățământului teologic universitar românesc, care au fost înaintate Sfântului Sinod spre cele de urmare.

Relația dintre facultate și autoritatea/administrația bisericească:

1. S-a subliniat statutul facultăților de teologie care au luat ființă și funcționează cu binecuvântarea și aprobarea Sfântului Sinod și sunt încadrate în universitățile de stat.
2. Învățământul teologic universitar fiind o funcție slujitoare a Bisericii nu poate fi conceput ca separat de aceasta.
3. Avându-se în vedere faptul că învățământul teologic se desfășoară sub o dublă jurisdicție, participanții consideră necesar ca statutul profesorului de teologie în structura bisericească să fie actualizat de către Comisia Canonică a Sfântului Sinod și inclus în Statutul de Organizare și Funcționare al Bisericii Ortodoxe Române (rang, distincții, locul la slujirea în sobor etc.)
4. Întrucât disciplinele teologice au un grad ridicat de înrudire, iar temele de doctorat au un pronunțat caracter inter-disciplinar, Comisia de concurs va stabili în ce măsură candidatul face dovada competenței în domeniul în care solicită titularizarea pe un post didactic.
5. Pentru o bună conlucrare între autoritatea bisericească și facultate, se propune ca funcția de consilier cu probleme de învățământ să fie ocupată de un cadru didactic universitar acolo unde există facultăți, iar acolo unde există seminar, de un profesor de teologie de seminar. Congresul propune ca la Comisia sinodală pentru învățământ să fie invitați cel puțin trei

* A doua parte a Raportului Final al Congresului Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România (Durău, 8-10 septembrie 2003).

decani ai facultăților de teologie acreditate, la propunerea Comisiei sinodale atunci când pe ordinea de zi sunt teme care privesc învățământul universitar teologic.

6. Dată fiind importanța implicării cadrelor didactice în lucrarea pastoral-misionară a Bisericii, se impune necesitatea de a li se acorda acestora un post de preot, beneficiind de drepturi salariale prin cumul.
7. Cadrele didactice au luat act de hotărârea Sfântului Sinod privitoare la publicarea lucrărilor de teologie cu binecuvântarea ierarhului locului și în editura eparhială, dar întrucât aceste cadre didactice au binecuvântarea ierarhului de a funcționa ca atare, pot publica lucrări teologice în edituri disponibile.
8. Referitor la acordarea binecuvântării pentru înscrierea la concursul de admitere la facultatea de teologie ca studenți, masteranzi și doctoranzi, s-a precizat că s-a respectat întotdeauna această prevedere, dar întrucât legislația în vigoare prevede dreptul de opțiune a candidaților pentru o facultate de teologie sau alta, se impune ca acest drept să fie respectat. În această situație, rămâne valabilă binecuvântarea ierarhului de unde provine candidatul, fără ca binecuvântarea să oblige la angajarea absolventului în eparhia de origine.
9. Condiționarea acordării binecuvântării la examenul de admitere de o medie de bacalaureat contravine legislației în vigoare care garantează dreptul oricărui posesor de diplomă de bacalaureat de a candida la o facultate din sistemul național educativ.
10. La fixarea numărului de studenți pentru facultățile de teologie este necesar să se țină cont de capacitatea de școlarizare a fiecărei facultăți cu asigurarea calității învățământului printr-un număr corespunzător de cadre didactice, existența unei biblioteci bine dotate și a unor spații de cazare și învățământ adecvate. Raportul între studenții la zi și cei de la frecvență redusă trebuie să fie în conformitate cu prevederile Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului. Întrucât finalitatea studiilor teologice nu se reduce numai la pregătirea personalului clerical și având în vedere posibilitatea Bisericii de a-și întări activitatea misionară prin absolvenții de teologie care pot activa în alte domenii, se impune ca numărul candidaților la admitere să nu fie limitat în funcție de capacitatea de absorbție a eparhiilor.

11. Participanții la Congres consideră necesar ca orice decizie a autorității bisericești privitoare la probleme de învățământ teologic universitar să se ia în urma consultării cu conducerea facultăților pentru a nu se crea coliziune cu legislația universitară.

Relația dintre facultățile de teologie:

1. Pentru asigurarea unității și calității învățământului în toate facultățile de teologie se propune constituirea a două Comisii permanente de lucru care să se ocupe de revizuirea planurilor de învățământ și a programelor analitice la toate disciplinele în conformitate cu hotărârile Sfântului Sinod și legislația universitară în vigoare. Comisiile vor aduce la cunoștință hotărârile adoptate Comisiei de Învățământ a Sfântului Sinod spre aprobare. Comisiile vor revizui tematica și bibliografia pentru examenele de: titularizare, definitivat și grade didactice ale profesorilor de religie. Comisiile pot lucra împreună; o persoană poate face parte din ambele comisii. Comisia pentru planuri de învățământ este compusă din șefii de catedră. Comisia pentru programe analitice este compusă din reprezentanții disciplinelor, delegați de totalitatea specialiștilor în domeniu de la toate facultățile.
2. Se propune înființarea unei pagini de internet care să fie administrată de un secretariat al Congresului care să reflecte în viitor toate problemele facultăților: cercetare științifică, tezele de doctorat și granturile. Această pagină va fi coordonată de Sectorul Învățământ al Patriarhiei Române, împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.
3. Pentru stimularea cercetării științifice ca și pentru receptarea critică a producției de carte, Congresul solicită ca revista Studii Teologice să treacă într-o redacție proprie. Publicarea și difuzarea revistei rămân în sarcina redacției revistelor centrale bisericești.
4. Constatându-se situații în care calitatea pregătirii studenților lasă de dorit, se impune o creștere a responsabilității cadrelor didactice în procesul de predare și evaluare a cunoștințelor.
5. Pentru a garanta formarea duhovnicească corespunzătoare, se impune existența unui post de duhovnic remunerat de eparhie

și care să aibă în exclusivitate obligația formării duhovnicești, căruia să i se asigure un salariu în corelație cu cel al cadrelor didactice.

6. Se propune ca examenul de admitere să fie constituit dintr-o probă scrisă la Teologia Dogmatică. Media de admitere se va calcula printr-un procentaj de: 50% Dogmatică, 40% media celor patru ani de studii și 10% media examenului de bacalaureat. Tematica și bibliografia vor fi stabilite de Comisia permanentă de lucru.
7. Se propune înființarea a cinci centre de cercetare academică și prognoză pastoral-socială în următoarele centre universitare din țară: București, Iași, Sibiu, Cluj și Craiova. Acestea vor funcționa în cooperare cu centrele eparhiale respective și cu facultățile de teologie. Pentru schema de funcționare se va solicita sprijinul Secretariatului de Stat pentru Culte.
8. Constatându-se necesitatea și utilitatea continuării întrunirilor facultăților de teologie în cadrul unui Congres, se hotărăște instituționalizarea acestei forme de conlucrare între facultățile de teologie prin convocarea din doi în doi ani a acestui congres. Tema următorului congres este „Facultatea de teologie în viața și misiunea Bisericii” cu participarea membrilor Comisiei sinodale de învățământ.

Participanții la Congres apreciază lucrările lui ca o frumoasă reușită și-și exprimă recunoștința față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist și față de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru crearea acestui cadru oficial de orientare a problemelor legate de învățământul teologic universitar românesc pentru continua lui îmbunătățire și pentru a corespunde cerințelor pastoral-misionare actuale ale Bisericii noastre și ale societății românești.

De asemenea, participanții la Congres aduc respectuoase mulțumiri Înalț Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, pentru ospitalitatea acordată și pentru aportul substanțial la buna desfășurare a Congresului.

HOTĂRĂRILE SFÂNTULUI SINOD AL BISERICII
ORTODOXE ROMÂNE PRIVITOARE LA PROPUNERILE
PRIMULUI CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA

Propunerile primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, Durău 8-10 septembrie 2003, au fost înaintate Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care, în cadrul a două ședințe, a hotărât următoarele:

În ședința din 11-12 noiembrie 2003 (temei nr. 3763/2003):

- se ia act cu aprobare de lucrările primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România;

- se aduc mulțumiri Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, pentru organizarea, coordonarea și prezidarea lucrărilor Congresului;

- se aprobă unele propuneri făcute la Congres, după cum urmează:

1. Fiecare cleric, cadru didactic are dreptul să fie îmbisericit de către Chiriarh la o parohie din apropierea domiciliului, sau la altă parohie pe care o propune Chiriarhul. Acolo unde posibilitățile permit, cu acordul consiliului parohial, cel îmbisericit poate fi remunerat, prin cumul de funcții, potrivit normelor legale în vigoare.

2. Pentru publicarea unor studii și lucrări teologice, la hotărârea Sfântului Sinod, Temei 2533/2003 (Chiriarhii nu vor acorda binecuvântare de publicare a vreunei cărți teologice fără a se îndeplini condițiile de mai sus [referate de specialitate a doi profesori universitari titulari]. Fiecare chiriarh să acorde binecuvântare numai pentru preoții și autorii din eparhia sa și numai la editura [editurile] sa [sale], se adaugă: „în cazul în care editura eparhiei respective nu are spațiu tipografic, nici posibilități materiale de publicare, chiriarhul va acorda binecuvântare la altă editură bisericească în termen de cel mult 3 luni.

3. Avându-se în vedere faptul că învățământul teologic se desfășoară sub o dublă jurisdicție, statutul profesorului cleric, din învățământul universitar și preuniversitar, în structura bisericească, va fi analizat de către Comisia Canonică a Sfântului Sinod în vederea cuprinderii în Regulamentele bisericești când acestea vor intra în procedura de

revizuire, amendare și completare (rang, distincții, locul la slujirea în sobor, etc., precum și îndatoriri și sancțiuni).

4. Acordarea binecuvântării pentru înscrierea la concursul de admitere la Facultatea de Teologie ca studenți, masteranzi și doctoranzi, să se dea de către Chiriarhul locului pentru orice Facultate de Teologie fără ca aceasta să oblige la angajarea absolventului în eparhia de origine. Pentru absolvenții de liceu se va solicita în continuare media minim 8 la bacalaureat, iar Chiriarhii nu vor refuza înscrierea acestora la facultățile de teologie.

5. Pentru asigurarea unității și calității învățământului în toate Facultățile de Teologie, se vor constitui două comisii permanente de lucru:

- Comisia pentru Planuri de Învățământ, compusă din șefii de catedră.
- Comisia pentru Programe Analitice compusă din reprezentanții disciplinelor, delegați de totalitatea specialiștilor în domeniu de la toate facultățile;
- Comisiile permanente de lucru vor avea următoarele îndatoriri:
 - se vor îngriji de revizuirea Planurilor de Învățământ și a Programelor Analitice, la toate disciplinele, în conformitate cu hotărârile Sfântului Sinod și legislația universitară în vigoare;
 - vor aduce la cunoștință hotărârile adoptate, către Comisia de Învățământ a Sfântului Sinod, spre aprobare;
 - vor revizui tematica și bibliografia pentru examenele de titularizare, definitivat și grade didactice ale profesorilor de religie;
 - comisiile pot lucra și împreună, o persoană putând face parte din ambele comisii;

6. Se va înființa o pagină de internet, care va fi administrată de Secretariatul Congresului Național al Facultăților de Teologie; acesta are îndatorirea să reflecteze în viitor asupra tuturor problemelor facultăților: cercetare științifică, teze de doctorat și granturi, etc. Pagina va fi coordonată de Sectorul Învățământ al Patriarhiei Române, împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.

7. Pentru stimularea cercetării științifice și pentru receptarea critică a producției de carte, Revista *Studii Teologice* va trece într-o redacție proprie; publicarea și difuzarea revistei rămân în sarcina redacției revistei centrale.

8. Constatându-se situații în care calitatea pregătirii studenților lasă de dorit, cadrele didactice vor manifesta exigență sporită în procesul de

predare și evaluare a cunoștințelor, în concordanță cu reglementările în vigoare privind predarea cursurilor, seminarizarea și îndrumarea studenților;

9. Pentru a garanta formarea duhovnicească corespunzătoare, se va înființa un post de duhovnic remunerat de eparhie, care, va avea, în exclusivitate, obligația formării duhovnicești a studenților; acestuia i se va asigura un salariu în corelație cu cel al cadrelor didactice. De asemenea, cadrele didactice-clerici vor săvârși, prin rotație, slujbele religioase la Paraclisul Facultății, ajutând astfel pe duhovnicul școlii la programul liturgic și stimulând, prin aceasta, participarea mai activă a studenților la slujbe.

10. Examenul de admitere în facultățile de teologie, începând cu anul universitar 2004-2005, va consta dintr-o probă scrisă la Teologie Dogmatică; media de admitere se va calcula luând în considerare următorul procentaj: 50% Dogmatică, 40 % media celor 4-5 ani de studii (Liceu sau Seminar) și 10 % media examenului de bacalaureat. Tematica și bibliografia vor fi stabilite de cele două comisii permanente de lucru.

11. Se vor înființa cinci centre de cercetare academică și prognoză pastoral socială în următoarele Centre Universitare din țară: București, Iași, Sibiu, Cluj și Craiova. Acestea vor funcționa în cooperare cu centrele eparhiale respective și cu facultățile de teologie. Pentru schema de funcționare se va solicita sprijinul Secretariatului de Stat pentru Culte.

12. Constatându-se necesitatea și utilitatea continuării întrunirilor facultăților de teologie, în cadrul unui Congres, se instituționalizează această formă de conlucrare sub titulatura: *Congresul Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*, care se va convoca din doi în doi ani. Tema următorului Congres va fi: „Facultatea de Teologie în viața și Misiunea Bisericii”, cu participarea membrilor Comisiei sinodale de învățământ.

În ședința din 10-11 februarie 2004 (temei nr. 526/2004):

a. Alineatul 5 al hotărârii Sfântului Sinod nr. 3763/2003 se completează cu următoarea precizare: „Facultatea de Teologie din București, în consultare cu celelalte facultăți de teologie, va desemna componența Comisiilor pentru Planurile de Învățământ și Programe analitice, va propune prioritățile din domeniul atribuțiilor și va fixa locul și data întrunirii. Cu prilejul primei întâlniri se va constitui un secretariat permanent al Comisiilor ce va coordona lucrările, fixând la sfârșitul

fiecărei sesiuni de lucru următoarea întrunire. Pentru convocarea Comisiilor se va solicita aprobarea Prea Fericitului Părinte Patriarh”.

b. Alineatul 12 se reformulează astfel: „(Sfântul Sinod) aprobă întrunirea reprezentanților facultăților de teologie ortodoxă în cadrul unui Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, din doi în doi ani, ținându-se seama de următoarele reglementări:

- una sau mai multe facultăți de teologie organizatoare propun spre analiză Comisiei de Învățământ a Sfântului Sinod tema, locul și data desfășurării lucrărilor Congresului;

- convocarea Congresului se va face de către Președintele Sfântului Sinod, la propunerea Comisiei de Învățământ și cu aprobarea Sfântului Sinod;

- la Congres vor participa membrii Comisiei de Învățământ și ierarhii din zona în care își desfășoară lucrările acesta;

- în cadrul lucrărilor se vor aborda, cu prioritate, aspecte legate de creșterea calității învățământului teologic și formare a viitorilor preoți, precum și cele de ordin pastoral-misionar;

- documentele Congresului, teme și discuții, vor fi publicate într-un volum.

R

REVISTE DE TEOLOGIE

„БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК”
„VESTITORUL TEOLOGIC”, PERIODIC EDITAT DE
ACADEMIA TEOLOGICĂ DIN MOSCOVA (NR. 4/2004)

După cum reiese din nota redacției, primul număr al „Vestitorului Teologic” a apărut la începutul anului 1892. Noua revistă a Academiei Teologice din Moscova se bucura de mare popularitate. Chiar dacă avea o orientare elitistă, inaccesibilă maselor largi sau chiar preoților, revista nu s-a dezis de orientarea științifică, chiar și în timpuri grele.

„Vestitorul Teologic” a văzut lumina tiparului în mod regulat, materialele fiind pregătite lunar, iar câteva numere lunare alcătuiau un volum. Ultimul număr înaintea Revoluției din Octombrie 1917 a apărut la sfârșitul anului 1918, la 2 martie 1919 Conducerea Academiei Teologice hotărând încetarea editării periodicului.

Posibilitatea editării revistei științifice a Academiei Teologice din Moscova a apărut doar după 1991. În 1993 a fost editat primul volum al „Vestitorului Teologic” de după dispariția regimului comunist. Deși formatul revistei s-a micșorat, colegiul de redacție s-a străduit să păstreze liniile generale ale revistei ante-revoluționare.

Redactorul șef al revistei este Arhiepiscopul Evghenii de Vereea, Rectorul Academiei Teologice.

„Vestitorul Teologic” Nr. 4 / 2004 este împărțit în cinci secțiuni, după cum urmează:

Secțiunea I: Scrierile Sfinților Părinți în traducere rusă:

Cuvântul despre femeia păcătoasă, cea care L-a uns cu mir pe Mântuitorul și despre fariseu al Sf. Amfilohie de Iconiu (traducere și cuvânt înainte de Ierom. Vasian Zmeev).

*Tahvitele*¹ „Despre post” și „Despre rugăciune” de Afraat, înțeleptul persan (traducere prot. Leonid Grihiles și G. Kesel; cuvânt înainte de G. Kesel).

Despre suflet de Sf. Grigorie Teologul (traducere, cuvânt înainte și note de Pr. Andrei Zuevskii).

Mărturisirea credinței de Sf. Nichita Stithatul (traducere și note de Ierom. Dionisii Șlenov).

Secțiunea a II-a: Studii de cercetare și articole în domeniile teologic, filosofic și istoric

Teologie Biblică

Prot. Leonid Grihiles, *Ebraismele din Evanghelia după Matei. Vizavi de chestiunea limbii originale a celei dintâi Evanghelii canonice.*

Părintele Leonid Grihiles revine la chestiunea limbii aramaice în care ar fi scris Matei Evanghelia sa². Amintește că autorii neotestamentari scriau într-o greacă ce abunda uneori în ebraisme (p. 106), lucru care nu reiese doar din cuvinte propriu-zis, ci și din felul lor de a gândi și a-și formula argumentațiile (p. 107). Autorul amintește că problema traducerii se impune încă din primele decenii de după predica Mântuitorului, Care a vorbit evreilor pe limba lor, ca și Apostolii, de fapt. Traducerea se făcea și după predica orală, nu numai după texte – exemplul lui Marcu, care a scris Evanghelia ținând cont foarte mult de felul de a vorbi al Ap. Petru (p. 108). Autorul prezintă câteva argumente care dovedesc aramaismele lui Matei (cuvinte, expresii, construcții gramaticale), ajungând astfel la concluzia că exemplele date exclud posibilitatea utilizării textului grecesc al Evangheliei lui Marcu. De asemenea, autorul mai susține că Matei ar fi folosit exclusiv textul veterotestamentar al Septuagintei, chiar dacă Evanghelia a fost scrisă în „ivritul” viu din perioada celui de-al doilea Templu (p. 122).

Teologie Dogmatică

Pr. John Behr (cadru didactic la St Vladimir – New York), *Maria Fecioara–Biserica Fecioara* (trad. din engleză de N. Kolotovkina).

Autorul prezintă în câteva exemple importanța Maicii Domnului ca exemplu pentru fecioria/curăția celorbotezați ulterior întru moartea și învierea Mântuitorului (p. 123-129). Primii creștini numeau Biserica Mamă, dar mai ales Mamă-Fecioară, Fecioara Maria fiind asemănată Evei, ca mamă a neamului omenesc, prin care, de data asta, a venit mântuirea-Hristos. Acest lucru autorul îl exemplifică printr-un citat din „Păstorul” lui Herma (p. 130). Despre existența Bisericii încă înaintea Creației ne spune Clement, în a doua epistolă (p. 132).

¹ Astfel denumește însuși autorul (Afraat a trăit în sec. IV) manuscrisele sale (cele păstrate sunt din sec. V-VI), „Tahvit” în lb. siriană înseamnă „demonstrație”, „exemplu”, „expozeu”, „predică” (n.tr.).

² „Matei a alcătuit în limba evreilor *Cuvintele*, fiecare traducându-le cum a putut” - EUSEBIU, *Historia eccl.* III, 39, 16 (p. 108).

Maica Domnului este prezentată ca simbol al Bisericii în primele trei secole în scrierile creștine, iar începând cu secolul al IV-lea este prezentată în mod direct ca Maică a Bisericii, așa cum se vede în scrierile Sf. Efrem Sirul, pe care autorul îl citează (p. 139-141). În ultimul capitol – „Maria Sfintei Scripturi” -, autorul pleacă de la abordarea diferită în ce o privește pe Fecioara Maria: o abordare „dinamică”, prin care se înțelege că Fecioara Maria a învins tot răul care a venit prin Eva. A doua abordare, cea „statică”, aseamănă starea Mariei pe tot parcursul vieții ei cu aceea a Evei dinainte de cădere. Preferabilă a fost în tradiția ortodoxă prima abordare. Se menționează, în sfârșit, și faptul că pânțele Mariei este echivalentul mormântului în care a fost pus Mântuitorul și că șederea Acestuia în ambele locuri a făcut posibilă mântuirea. De aici Maria-Născătoarea Bisericii (p. 148).

Patrologie

Serghei Govorun, *Unicul, complicatul Hristos*.

Referitor la terminologia hristologică, care a impulsionat atâtea crize dogmatice de-a lungul secolelor, Prof. Govorun revine asupra noțiunilor anticalcedoniene de „natură compusă” (Sever al Antiohiei) și contrabalansul ortodox al acesteia – „ipostas compus”. Autorul însuși spune că „pentru teologia bizantină, în cadrul noțiunilor despre un Hristos compus era inadmisibilă înțelegerea unei naturi unice compuse a divinului și a umanului, așa cum a fost inadmisibilă și ideea de o singură energie/voință compusă. Unii teologi bizantini vorbeau despre acțiunile „amestecate” ale lui Hristos în legătură cu cele doar divine sau umane. Alții însă, priveau acțiunile lui Hristos într-o oarecare măsură compuse/divino-umane în virtutea a ceea ce se numește în general *communicatio operationum*. La fel de hotărâți au fost ortodocșii bizantini în a nega ideea unei naturi unice, compuse în Hristos și, de asemenea, a apăra credința într-un „ipostas compus”, ipostasul Logosului, care a și devenit existența concretă a umanității lui Hristos, Care nu a avut până la Întrupare o existență concretă, adică un ipostas concret. De fapt, nici după Întrupare umanitatea (ipostasul) lui Hristos nu a primit o existență deosebită, devenind astfel un subiect aparte” (p. 176).

Teologie Liturgică

A.M. Pentkovskii, *Sinaxarul³ mănăstirii „Hristos iubitorul de oameni” din Constantinopol*.

Autorul prezintă în articol textul grecesc (zilele 1-14 septembrie; f.1-11 din Cod. 29 – *Panagia Kamariotissa*) al rânduielii slujbelor din mănăstirea „Hristos iubitorul de oameni” din Constantinopol. Manuscrisul a fost semnalat de către autor în biblioteca Patriarhiei din Constantinopol, printre manuscrisele

³ Acest sinaxar reprezenta o culegere de rubrici ce reglementau slujbele bisericești pe parcursul anului liturgic (*n.tr.*).

din mănăstirea *Panagia Kamariotissa*, Cod. 29⁴. Codicele minuscul pe pergament (datat în sec. XII) conține Mineiul (f. 1-115) și Triodul (f. 116-178) – părți ale sinaxarului slujbelor. Sinaxarul descris se aseamănă mult cu cel din mănăstirea Evergetidis (p. 184).

Prot. Valentin Asmus, *Imnele Cuviosului Simeon Noul Teolog în cărțile de cult din Biserica Rusă*.

Textul acesta a fost citit de Părintele Valentin Asmus la Conferința Internațională de la Moscova din anul 1988, dedicată împlinirii a 1000 de ani de la încreștinarea Rusiei. Autorul reține atenția cititorului la importanța implementării experienței isihaste a Cuviosului Simeon Noul Teolog în viața liturgică la ruși și nu numai, prin introducerea unor imne înălțătoare în cărțile de cult. Se acordă o mare atenție rugăciunilor Cuviosului intrate în Canonul Sfintei Împărtășanii (p. 212-217).

Istoria Bisericii Locale

K.E. Skurat, *Biserica Ortodoxă a Cehiei și Slovaciei* (ultima parte).

Prof. K. Skurat prezintă situația contemporană a Bisericii Cehiei și Slovaciei: situația de după cel de-al doilea război mondial, înființarea Exarhatului, deschiderea unor școli teologice, dobândirea autocefaliei în 1951, problemele cu greco-catolicii, recunoașterea autocefaliei și de către Constantinopol în 1998, sfinții cinstiți în Cehia și Slovacia, câteva date statistice actuale (166 de parohii în ambele țări).

Istoria Bisericii Ruse

Arhim. Makarii, *„Oaspeții” moscoviți: Dmitrii și Teodor Sârkov și Sf. Macarie*

Autorul prezintă o pagină din istoria Rusiei, mai exact atunci când Novgorodul a fost alipit Moscovei de kneazul Ioan al III-lea în 1478 și când o parte a locuitorilor din Novgorod au fost mutați, iar în locul lor aduși locuitori din alte orașe. Aceștia erau numiți în Novgorod „oaspeții moscoviți” (p. 254). Printre ei au fost frații negustori Sârkov, care au ctitorit mai multe biserici din oraș, și Arhiepiscopul Macarie (1526-1542), care a devenit mai târziu Mitropolitul din Moscova (al tuturor rușilor).

D.V. Safonov, *Despre autenticitatea „Epistolei - testament” a Sf. Patriarh Tihon*.

D. Safonov prezintă într-un impresionant articol, însoțit de mai multe texte–document, încercarea puterii sovietice de a manipula clerul Bisericii Ruse după moartea Patriarhului Tihon în vederea destabilizării ei sau a creării unei

⁴ Microfilmele acestei colecții au fost executate în 1962 de către membrii unei expediții științifice de la *Dumbarton Oaks Museum and Library*, unde se păstrează până în ziua de astăzi.

schisme. Paternitatea „scrisorii-testament” a Patriarhului rămâne o problemă deschisă.

Istoria Religiilor

Iu.V. Maximov, *Cuviosul Teofan Mărturisitorul despre Islam*.

Prof. Maksimov spune că „articolul urmărește să atragă atenția asupra locului pe care-l ocupă Sf. Teofan Mărturisitorul în rândul polemiștilor cu Islamul – temă puțin studiată, deși Sfântul Teofan este unul dintre autorii cei mai timpurii și originali în această privință” (p. 312). Se prezintă o scurtă biografie a Sf. Teofan, opera sa *Cronografia*, locul său în polemica antiislamică bizantină, prezentarea Islamului după Sf. Teofan și polemica acestuia (p. 313-332).

Secțiunea a III-a: Referate, cuvântări, predici, memorii

Sanctitatea Sa Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii, *Cuvântarea cu ocazia serbării anuale a academiei Teologice din Moscova (14 octombrie 2003)*.

Episcopul Kalistos de Diokleia (Ware), *Cuvântarea rostită la seara dedicată Sf. Filaret, Mitropolitul Moscovei*.

Arhiepiscopul Evghenii de Vereea, *Reforma academică*.

A.K. Svetozarskii, *Personalitatea Cuviosului Serafim de Sarov în lucrările mitropolitului Veniamin (Fedcenkov)*.

Arhiepiscopul Evghenii de Vereea, *Predică înainte de ritualul iertării⁵*.

Din materiale de arhivă

N.N. Glubokovskii, *Făgăduințele și preceptele academice*.

Pr. Pavel Florensky, *Scrisoare către studenții Academiei Teologice din Moscova (despre sistemul academic)*.

În amintirea celor răposați

Mitropolitul Pitirim (Neceav) († 4 noiembrie 2003)

Secțiunea a IV-a: Critică, recenzii, bibliografie pentru materiile teologice
Indice bibliografic la „Scrierile Sfinților Părinți în traducerea rusă”.

Recenzii.

Iu.A. Șicealin, *Clement Alexandrinul, Stromate, Cărțile 1-3*. Sankt-Petersburg, 2003

Prot. Valentin Asmus, *D.E. Afînoghenov, Patriarhia Constantinopolului și criza iconoclastă în Bizanț (784-847)*, Moscova, 1997

Secțiunea a V-a:

Cronica vieții științifice a Academiei

Raport despre activitatea Academiei și a Seminarului în anul de învățământ 2003-2004

Eugeniu ROGOTI (rogoti-eugen@yahoo.com)

⁵ În Duminica Lăsatului sec de brânză, înaintea Postului Mare (n.tr.)

CĂRȚI PRIMITE LA REDACȚIE

Acatistul Bunei-Vestiri, însoțit de o meditație a Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 44p.

Sfântul Nicodim **Aghioritul**, *Carte foarte folositoare de suflet. Sfătuire către duhovnic*, traducere din grecește de Acad. Prof. dr. Alexandru Elian, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1997, 184p.

Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, 63p.

Băbuș, Pr. dr. Emanoil, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, București, 2003, 190p.

Băbuș, Pr. Emanoil, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sophia, București, 2003, 318p.

Băbuș, Pr. dr. Emanoil, *Ortodoxia în Franța secolului al XX-lea*, Ed. Sophia, București, 2003, 224p.

Băbuș, Pr. dr. Emanoil, *Ortodoxie și Occident. Biserica Catolică Ortodoxă a Franței*, Ed. Sophia, București, 2003, 220p.

Bălan, Arhim. Ioanichie, *Viața Părintelui Cleopa*, ed. a II-a, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 334p.

Bălan Mihailovici, Aurelia, *Dicționar onomastic creștin. Repere etimologice și martirologice*, Ed. Minerva, București, 2003, 654p.

Bica, Ion, *Istoria Bizanțului (324-1453)*, Ed. Universității din Pitești, 2002, 388p.

Bica, Ion, *Studii bizantine*, Ed. Universității din Pitești, 2003, 120p.

Bica, Ion, *Thema Paristrion (Paradounavon) în istoriografia bizantină și română*, Ed. Universității din Pitești, 2003, 299p.

Braniște, Pr. prof. dr. Ene, *Despre preoție*, Cuvânt înainte de PS dr. Laurențiu Streza, Episcopul Caransebeșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 169p.

Broșteanu, Monica, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, prefață de Nadia Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2005, 304p.

Buletin științific. Seria: Teologie ortodoxă, Universitatea din Pitești, anul VIII, Nr. 2, iulie-decembrie 2003, Pitești, 276p.

Sfântul Ioan Casian. Viața și învățătura lui, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 196p.

Catehism ortodox, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 2002, 133p.

Cavarnos, Constantine, *Ancorați în Dumnezeu. Viața, arta și gândirea monahală în Sfântul Munte Athos*, traducere din limba engleză de Ioana Dumitrache-Lupescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, 214p.

Cavarnos, Constantine, *Căile sfințeniei*, traducere de dr. Gabriel Cipală, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, 60p.

Căzan, Ileana, *Dușmani de temut – aliați de nădejde. Țările române în epoca lui Ștefan cel Mare în contextul politicii central-europene*, Ed. Minerva, București, 2004, 175p.

Ciobotea, Metropolitan Daniel, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, 261p.

Părintele Cleopa, *Despre frica de Dumnezeu și despre dreapta socoteală*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 1, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 30p.

Părintele Cleopa, *Despre cunoașterea de sine și despre spovedanie*, colecția „Urcuș

spre înviere”, vol. 2, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 30p.

Părintele Cleopa, *Despre pricinile pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispițiți și despre ispitirea din cele 8 părți ale creștinului*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 3, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 31p.

Părintele Cleopa, *Despre ispitele celor smeriți și ale celor mândri, despre conștiință, plângere și lacrimi*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 4, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 31p.

Părintele Cleopa, *Despre cele 7 pricini și despre cele 12 trepte ale păcatului*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 5, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 30p.

Părintele Cleopa, *Despre citirea Sfințelor Scripturi și cheia înțelegerii lor. Despre Prooroci și proorocii mincinoși, despre minuni și false minuni, despre vise și vedenii*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 6, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 30p.

Părintele Cleopa, *Despre moarte, despre judecata de apoi și despre iad*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 7, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 46p.

Părintele Cleopa, *Despre rai și despre desăvârșirea omului*, colecția „Urcuș spre înviere”, vol. 8, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 31p.

Concordanță biblică tematică, Ediție revăzută și completată de Pr. Vasile Dogaru și Pr. Neculai Dorneanu după lucrarea „Ghidul predicatorului” de Dr. Constantin Chiricescu și Iconom Constantin Nazarie, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 525p.

Corneanu, Mitropolit Nicolae, *În pas cu vremea*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 2002, 144p.

Corneanu, Mitropolit Nicolae, *Pe baricadele presei bisericești*, vol. I, Ed. Învierea, Timișoara, 2000, 904p.

Corneanu, Mitropolit Nicolae, *Pe baricadele presei bisericești*, vol. II, Ed. Învierea, Timișoara, 2000, 398p.

Corneanu, Mitropolit Nicolae, *Popasuri duhovnicești. De la Crăciun la Paști*, Ed. Învierea, Timișoara, 2001, 279p.

Sfântul **Andrei Criteanul**, *Canonul cel Mare. Text diortosit de Bartolomeu Valeriu*

Anania, Arhiepiscopul Clujului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 68p.

Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Călătorind cu Dumnezeu. Înțelesul și folosul pelerinajului*, Ed. Trinitas, 2000, 23p.

Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Sfintele Paști, icoana vieții veșnice. Înțelesul slujbei Învierii*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 23p.

Dascălu, Pr. Nicolae, *Comunicare pentru comuniune. O perspectivă ortodoxă asupra mass-media*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 158p.

Dumitrașcu, Nicu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325). Rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice majore ale lumii creștine*, Ed. a II-a, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003, 239p.

Dumitrașcu, Nicu, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și post-ariene*, Ed. a II-a, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003, 203p.

Dumitrașcu, Dr. Nicu, *Teologi pre- și post-niceeni. Misiunea Bisericii creștine primare în termeni patristici*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2002, 184p.

Dumitrașcu, Dr. Nicu, *The mission of the Romanian Orthodox Church and its challenges*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2002, 131p.

Elian, Alexandru, *Bizanțul, Biserica și cultura românească. Studii și articole de istorie*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 432p.

Gabor, Pr. Adrian, *Biserica și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Ed. Bizantină, București, (f.a.), 391p.

Gabor, Pr. lect. dr. Adrian, *Studia ecclesiastica. Contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881-1989)*, Ed. Bizantină, București, 2003, 268p.

Gavrilă, pr. dr. Vasile, *Cununia – viață întru împărăție*, cu o prefață de P.S. Prof. dr. Liviu (Laurențiu) Streza, Fundația „Tradiția Românească”, București, 2004, 454p.

Grigoraș, Pr. Costachi, *Kerygma apostolică în predica Sfântului Apostol Pavel*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, 175p.

Grigoraș, Pr. Costachi, „...Propovăduiți Evanghelia la toată făptura!...” Omiletică și

E
O
L
O
G
I
C
E

catehetică specială, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 289p.

Hristos în Moldova. Volumul I: *Antologie de documente și studii privind Mitropolia Moldovei, 1401-2001*, Ed. Trinitas, 2001, 431p.

Hristos în Moldova. Volumul II: *Album dedicat anului omagial „Ștefan cel Mare și Sfânt”*, Ed. Trinitas, Iași, 2004, 223p.

Ioan Scărarul, *Scara raiului. Precedată de viața pe scurt a lui Ioan Scolasticul și urmată de Cuvântul către păstor*, ed. a V-a, traducere, introducere și note de mitropolit Nicolae Corneanu, Ed. Învierea, Timișoara, 2004, 315p.

Io Ștefan Voievod. *Antologie și prefață de Constantin Mohanu. Omagiu, în anul Ștefan cel Mare*, Biblioteca pentru toți, Ed. Minerva, București, 2004, 276p.

Indemnuri și rugăciuni pentru spovedanie și împărtășanie, ed. a III-a, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 143p.

Lactantius, *Instituțiile divine*, traducere și note de Petru Pistol, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, Studiu introductiv de Claudiu T. Arieșan, Ed. Învierea, Timișoara, 2004, 347p.

Lumina din inimă. *Spiritualitate isihastă în traducerea și tâlcuirea Părintelui Stăniloae. Antologie tematică alcătuită, ca teză de licență, sub îndrumarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, de Liviu Petcu și Gabriel Herea*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 864p.

Mănăstirea Sfinții Trei Ierarhi. *Album color*, Ed. Trinitas, 2003, 43p.

Medicii și Biserica. *Calitatea vieții la omul suferind. Alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 192p.

The monastery of the Three Saint

Hierarchs. *Colour album*, Ed. Trinitas, 2003, 43p.

Moreschini, Claudio și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciuc. Ediție îngrijită de Ioan-Florin Florescu, Ed. Polirom, Iași, 2001, 473p.

Moreschini, Claudio și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, II/1, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iași, 2004, 395p.

Moreschini, Claudio și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, II/2, traducere de Hanibal Stănculescu, Ed. Polirom, Iași, 2004, 390p.

Muntean, Vasile V., *Bizantinologie. I.*, Ed. Învierea, Timișoara, 1999, 212p.

Muntean, Vasile V., *Bizantinologie. II.*, Ed. Învierea, Timișoara, 2000, 200p.

Munteanu, Viorel și Viorel Bârleanu, *Strop de ler. Vol I: Colinde, cântece de stea, urări, plugușoare și alte cântări de Anul Nou*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 254p.

Necula, Pr. prof. dr. Nicolae, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, 346p.

Patericul sau apoftegmele Părinților noștri din pustia Egiptului, traducere de Dan Ungureanu, Ed. Învierea, Timișoara, 2002, 303p.

Părăian, Arhimandrit Teofil, *Bucuriile credinței*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2004, 265p.

Pelerin în Iași. *Ghid pentru vizitatori*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 127p.

Pelican, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a doctrinei. I. Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004, 400p.

Popa, Pr. Gheorghe, *Introducere în teologia morală. Principii și concepte generale*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 227p.

Popa, Pr. Gheorghe, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 200p.

Popescu, Ion, *Origene și Plotin. Cercetare comparativă*, Ed. Paideia, București, 2004, 200p.

Portret de teolog. *Anca Manolache în dialog cu Nicoleta Pălimaru*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, 75p.

Priveghind și lucrând pentru mântuire. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 373p.

Săsăujan, Mihai, Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, 382p.

Săsăujan, Mihai, Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 328p.

Săsăujan, Mihai, Politică bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761), Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 260p.

Septuaginta, 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu. Traduceri de Cristian Bădiliță, Ioana Costa, Mihai Moraru, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu. Cuvânt înainte de Andrei Pleșu. Studiu introductiv, introduceri, note, glosar, indice de termeni, indice de nume proprii, bibliografie. Colegiul Noua Europa, Editura Polirom, Iași, 2004. 672 p.

Septuaginta, 2. Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu. Traduceri de Florica Bechet, Ioana Costa, Alexandra Moraru, Ion Pătrulescu, Cristina Costena Rogobete. Introduceri, note, hărți, indice de termeni, indice de nume proprii, bibliografie. Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iași, 2004, 672p.

Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă (1642-2002), Ed. Trinitas, Iași, 2002, 99 p. Lucrarea conține și textul bilingv grec-latin (147 p), precum și traducerea în limba română a Mărturisirii de credință a lui Petru Movilă (pp. I-LXXXVIII).

Stăniloae, Pr. prof. Dumitru, Sfânta Treime sau la început a fost iubirea, Ed. Institutului

Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, 100p.

Stăniloae, Lidia, Întâlnire cu Dumnezeu. Cu un „Studiu introductiv” de Părintele Dumitru Stăniloae, Ed. Trinitas, Iași, 2003, 299p.

Suttner, Ernst Christoph, Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești, Prefață de ÎPS Dr. Nicolae Corneanu, traducere de diac. Mihai Săsăujan, Ed. Ars Longa, Iași, 1998, 158p.

Tipic bisericesc. Cuprinzând serviciile divine din perioadele Triodului și Pentecostarului, Întocmit de Pr. lect. Vasile Itineanțu, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2003, 503p.

Tulcan, pr. conf. dr. Ioan, Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică, ed. a II-a, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, 211p.

Tulcan, pr. conf. dr. Ioan, Quo vadis, christiani? Impulsuri misionare, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, 165p.

Tulcan, pr. conf. dr. Ioan, Teologia, știința mărturisitoare despre Dumnezeu, ed. a II-a, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, 246p.

Vlachos, Mitropolit Hierotheos, Psihoterapia ortodoxă – știința Sfinților Părinți, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, traducere în limba română de Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Timișoara, 1998, 422p.

Voicu, Arhid. Prof. univ. dr. Constantin și Pr. conf. univ. dr. Nicu Dumitrașcu, Patrologie. Manual pentru seminariile teologice, Ed. IBMBOR, București, 2004, 339p.

Weinandy, Dr. Thomas, Iisus Hristos – Dumnezeu întrupat, traducere, studiu introductiv și comentarii de Pr. lect. dr. Nicu Dumitrașcu, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2001, 275p.

Zimmermann, Harald, O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei. Cu o listă a papilor din secolul al IV-lea până în secolul al XV-lea, traducere de Adinel-Ciprian Dincă, Ed. Polirom, Iași, 2004, 256p.

Colaboratorii acestui număr:

ACHIMESCU, pr. dr. Nicolae, profesor de Istoria Religiilor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” a Universității din Iași.

COMAN, pr. dr. Constantin, profesor de Noul Testament și Ermineutică Biblică, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

CHIRILĂ, pr. conf. dr. Ioan, profesor de Vechiul Testament, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Cluj-Napoca.

ICĂ jr, arhid. dr. Ioan, profesor de Spiritualitate Ortodoxă la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

IONIȚĂ, pr. dr. Viorel, director de studii la Conferința Bisericilor Europene (Geneva), profesor de Istoria Bisericească Universală la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

MANTZARIDIS, Georgios, profesor al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic și *Profesor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

NECULA, pr. dr. Nicolae D., profesor de Teologie Liturgică și Pastorație, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

POPA, pr. dr. Gheorghe, profesor de Morală creștină, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” a Universității din Iași.

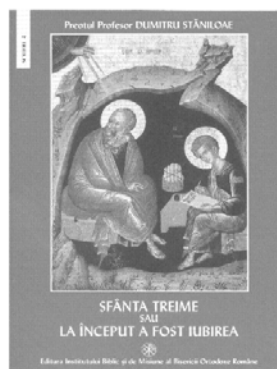
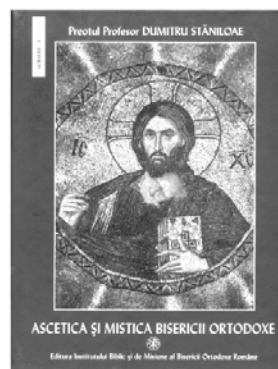
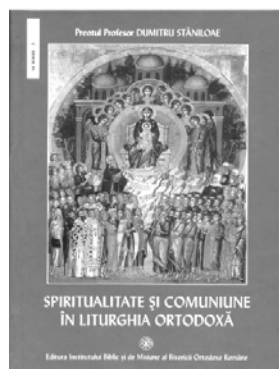
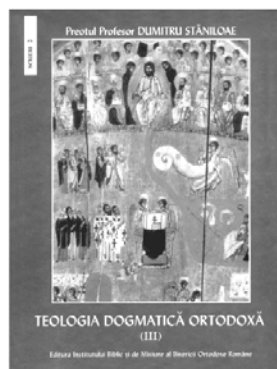
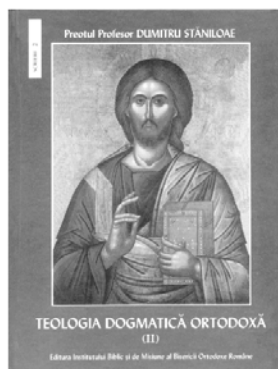
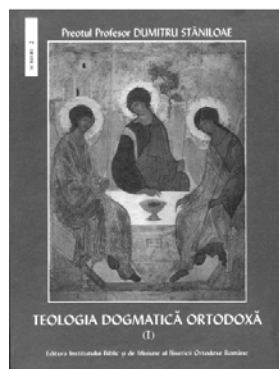
REMETE, pr. dr. George, profesor de Teologie Dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

RUS, pr. dr. Constantin, conferențiar – Drept bisericesc, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Arad.

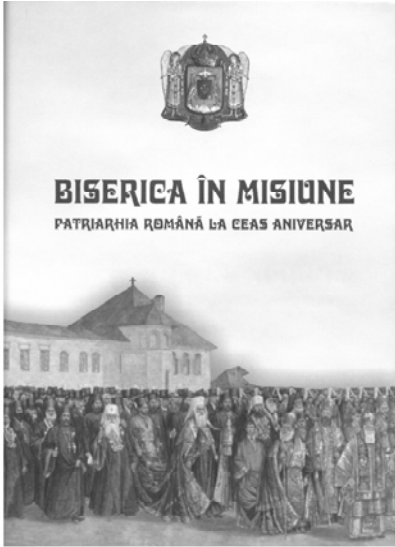
UNGUREANU, dr. Ionel, lector – Spiritualitate Ortodoxă, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova.

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,
cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST
și cu acordul doamnei Lidia Stăniloae, reeditează principalele lucrări
ale marelui teolog
Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE

Au apărut până acum:



Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române
Director: Aurelian Marinescu
Intrarea Miron Cristea nr. 6
040162 București
Tel: 021/4067193, 4067194
Fax: 021/3360059
E-mail: eibmbor@rdslink.ro
www.editurapatriarhiei.ro



Ultimele apariții la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Biserica în misiune.

Patriarhia Română la ceas aniversar

Volum aniversar dedicat împlinirii a:

120 de ani de autocefalie

80 de ani de patriarhat

90 de ani de la nașterea Prea Fericitului

Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

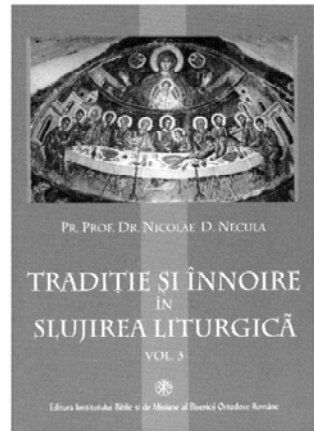
Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA

Tradiție și înnoire în Slujirea Liturgică

“...teme de mare actualitate, cercetate

și prezentate în lumina învățaturii Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți. Ele sunt de un mare folos în activitatea pastorală, pe care Biserica trebuie să o îndeplinească în vremea pe care o trăim, și un auxiliar în orientarea liturgică, pastorală și misionară a preoțimii.”

Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române



Constantine CAVARNOS

Ancorați în Dumnezeu

“Athosul descris (...) nu este o aglomerare de venerabile vestigii în paragină, de interes precumpănit istoric, ci o cetate a Duhului, ai cărei locuitori păstrează mereu aprinse făclilele desăvârșirii creștine.”

Acad. Virgil Cândea

MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI
INSTITUTUL CULTURAL-MISIONAR
TRINITAS



RADIO
EDITURA
TIPOGRAFIE



Radio
TRINITAS



Adresa:

Manăstirea Golia, str. Cuza-Vodă 51,
cod 700038, Iași
Tel.: Tipografie/Editură: 0232-218324
216693, fax: 0232-216694
Radio: 0232-219875, 218800
tel./Fax: 0232-246084
E-mail: tipografie@trinitas.ro
editura@trinitas.ro
radio@trinitas.ro

www.trinitas.ro

IASI 92.7 FM; BACAU 96.8 FM; BURLAD 93.7 FM; DARABANI 95.6 FM; GHEORGHIENI 93 FM;
•GURA HUMORULUI 92.8; HARLAU 92.2 FM; MOINEȘTI 99.8 FM; MOLDOVA NOUA 104.3 FM;
ONESTI 88.4 FM; PIATRA NEAMT 102.3 FM; PLOIESTI (MUNTENIA) 95,3 FM; PUTNA 94.8 FM;
SUCEAVA 106.9 FM; TOPLITA 90.1 FM, VARATEC (MARAMURES) 94,3 FM;
VASLUI 106.7 FM; ZALAU 93,1 FM

În momentul acesta puteți asculta Radio TRINITAS pe frecvențele subliniate, iar până la sfârșitul anului veți putea recepționa postul nostru de radio și pe celelalte frecvențele



Mitropolia Olteniei
Arhiepiscopia Craiovei

Editura Mitropolia Olteniei

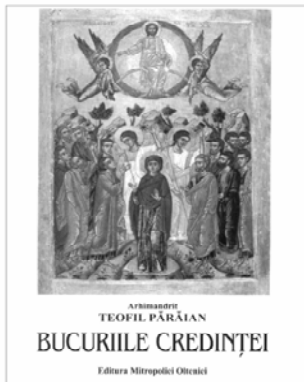
Adresa: Str. Mitropolit Firmilian, Nr.3, cod 200381, Craiova , Jud.Dolj
Tel.0251.533.246, Fax 0251.534.963,
email: s_cultural@m-ol.ro, www.m-ol.ro
Persoană de contact: Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



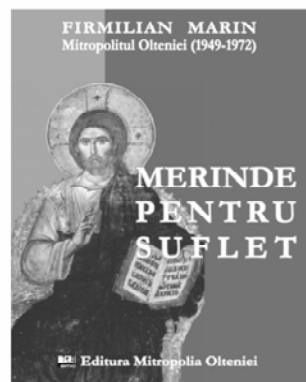
Revista Arhiepiscopiei Craiovei,
Episcopiei Râmnicului și
Episcopiei Severinului și Strehaiei
Redactor Șef: Pr. Sever Negrescu



Periodic de spiritualitate, informare și atitudine
al Arhiepiscopiei Craiovei
și Episcopiei Severinului și Strehaiei
Redactor Șef: Pr. Sever Negrescu



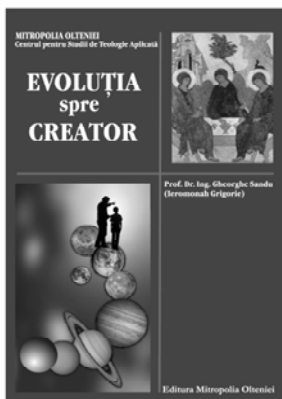
263 pagini
Redactor: Pr. Sever Negrescu



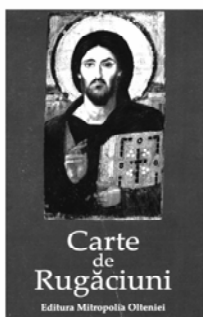
244 pagini
Prefață: Bartolomeu Anania,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
Redactori: Pr. Sever Negrescu
Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



192 pagini
Redactor: Pr. Sever Negrescu



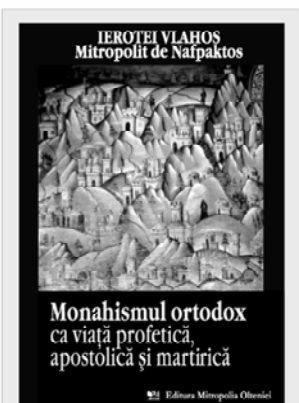
290 pagini
Redactor: Pr. Sever Negrescu



122 pagini
Prefață: I.P.S. Teofan
Redactori: Pr. Sever Negrescu
Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



220 pagini
Prefață: P.S. Prof. univ. dr. Irineu Slătineanu
Redactori: Pr. Sever Negrescu
Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



348 pagini
Traducere : Monahul Calist
Redactori: Pr. Sever Negrescu
Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



Revista Centrului de Studii
pentru Teologie Aplicată
Redactor: Pr. dr. Ion Resceanu



EDITURA RENAȘTEREA

Piața Avram Iancu nr.18

400117 CLUJ-NAPOCA

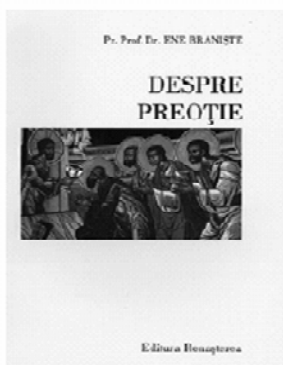
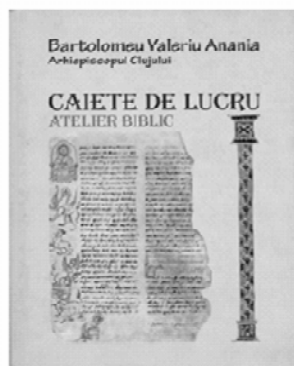
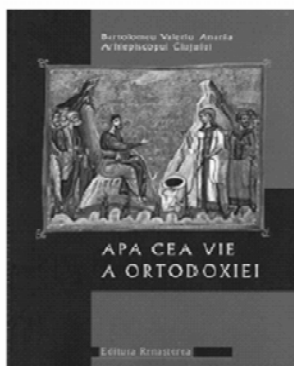
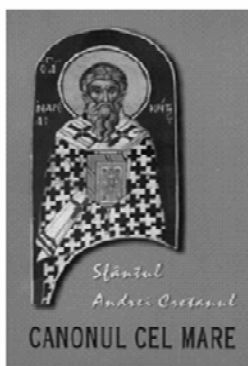
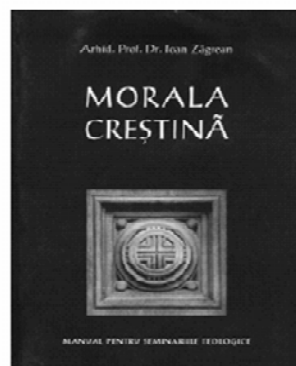
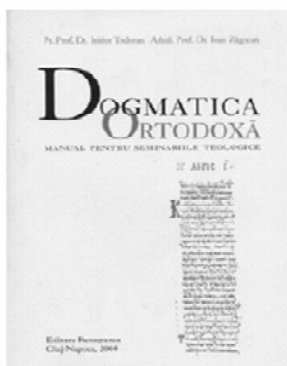
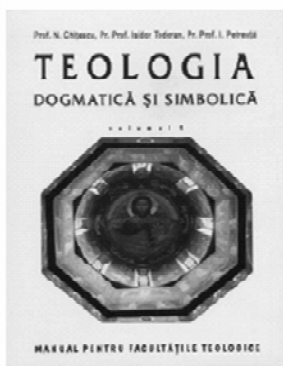
tel./fax.0264-599649

0740/190855 - Administrație

mail: renasterea@personal.ro

BCR Cluj; Cod IBAN:

RO57RNCB2200000001320056



S-a deschis

**Librăria Tipografiei Institutului Biblic
și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române**

Str. Miron Cristea, Nr. 6



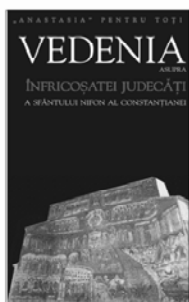
Prețuri promoționale

Informații la (021) 406 71 93
(021) 406 71 94, int. 207, 208

Carte de folos la toata vremea la
ANASTASIA

colecția ANASTASIA PENTRU TOTI

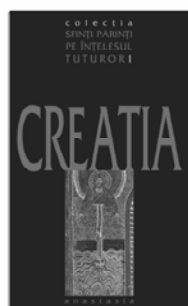
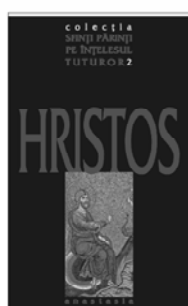
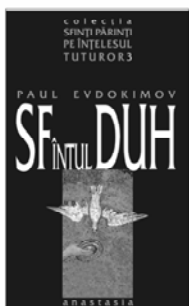
2004



2005

colecția SFINTI PARINTI PE INTELESUL TUTUROR

colecția



colecția

colecția BIBLIOTECA PATRISTICA

