

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

**ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
EPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI ȘI ROMANAȘILOR
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE – CRAIOVA**

ANUL LXI, NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2009

**EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA**

ISSN: 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și
Mitropolitul Olteniei

MEMBRI

Prof. Univ. Dr. Boris BOBRINSKOY – Paris
Prof. Univ. Dr. Nicolas LOSSKY – Paris
Prof. Univ. Dr. Karl Christian FELMY – Erlangen
Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel IONIȚĂ – Geneva
Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ
Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin PĂTULEANU
Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU
Pr. Constantin CÂRSTEA
Pr. Iulian NEDELUCU
Dan CAMEN

REDACTOR

Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN

CUPRINS

STUDII

- Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei,
Teologie și iconomie în Întruparea Fiului lui Dumnezeu 7
- Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU
*Cuvântările hrisostomice de laudă în cinstea
sfintelor mucenițe: Revirimente de Spiritualitate Ortodoxă* 31
- Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU
*Das Verhältnis der Orthodoxie zu der heutigen Gesellschaft:
Ethik, Politik, Krieg und Frieden* 46
- Pr. Lect. Univ. Drd. ADRIAN IVAN
Repere axiologice în educația creștină 66
- Pr. Prof. Dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA
*Studii și materiale privind Patrologia publicate
în Revista „Studii Teologice” (1929-2004)* 91
- Pr. Dr. CLAUDIU PORNEALĂ
Il contenuto della confessione nell’ Eucologio Barberini Greco 336 126
- Pr. Drd. LIVIU LAZĂR
*Împăratul Constantin cel Mare
și Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)* 144
- Drd. STELIAN GOMBOȘ
*Despre relația dintre rațiune și credință
în teologia Sfântului Vasile cel Mare* 158
- Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA
*Citările scripturistice ale celor doi frați capadocieni
– Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nyssa –
și importanța lor pentru istoria textului neotestamentar* 169

Drd. ADRIAN BOLDIȘOR
*Non-christian religions at the
First Missionary Conference at Edinburgh 1910* 179

MARIA-CRISTINA TRUȘCĂ
*Excurs în filologia patristică (Predica „Despre iubirea pentru
cei săraci” a Sfântului Grigorie Teologul – perspectiva traducătorului)* 196

TRADUCERI

Arhim. Prof. Univ. Dr. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS
*Un comunitarism eclezial deschis:
Căsătorii cu disparitate de cult-mixte și convertirile adulților* 205

INTERVIURI

Prof. Univ. Dr. PAVEL CHIRILĂ
Asist. soc. Dr. ANDREEA BĂNDOIU
*Interviu cu mari duhovnici și teologi despre moarte.
Analiză și studiu comparativ* 219

CRONICA

*Acordarea titlului de Doctor Honoris Causa
Doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir
de către Universitatea din Craiova* 228

RECENZII

Dr. IRINEU ION POPA, *Substanța morală a dreptului*,
Ed. Universul Juridic, București, 2009, 427p.
(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN) 246

DANIEL MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*,
Labor et Fides, Genève, 2007, 446p.
(Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA) 251

JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului
Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, trad.
din germană de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2008, 305p.
(Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU) 253

CONTENTS

STUDIES

- His Eminence PhD Prof. IRINEU POPA,
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia,
Theology and Economy in the Incarnation of Son of God 7
- Fr. PhD Senior Lecturer CONSTANTIN I. BĂJĂU,
*Hrisostomic Appraisal Orations for the Holy Women Martyrs:
Revolutions of Orthodox Spirituality* 31
- Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU,
*Das Verhältnis der Orthodoxie zu der heutigen Gesellschaft:
Ethik, Politik, Krieg und Frieden* 46
- Fr. Lecturer ADRIAN IVAN,
Axiological Landmarks in Christian Education 66
- Fr. PhD AL. STĂNCIULESCU-BĂRDA,
*Studies and Materials Concerning Patrology Published
in "Studii Teologice" Journal (1929-2004)* 91
- Fr. PhD CLAUDIU PORNEALĂ,
Il contenuto della confessione nell' Eucologio Barberini Greco 336 126
- Fr. LIVIU LAZĂR,
*Emperor Constantine the Great
and the First Ecumenical Council of Nicaea* 144
- STELIAN GOMBOȘ,
*On the Relation between Reason and Faith
in the Theology of Saint Basil the Great* 158
- Assistant MIHAI CIUREA,
*Scriptural Citations of the two Cappadocian Brothers
– Saint Basil the Great and Saint Gregory of Nyssa –
and their Importance for the History of the New Testament Text* 169

ADRIAN BOLDIȘOR,
*Non-Christian religions at
the First Missionary Conference at Edinburgh 1910* 179

MARIA-CRISTINA TRUȘCĂ,
*Excursus in Patristic Philology (The Sermon „On the love for the poor”
of Saint Gregory the Theologian – Translator’s Perspective)* 196

TRANSLATIONS

Archimandrite Prof. PhD GRIGORIOS D. PAPATHOMAS,
*Un communautarisme ecclésial ouvert:
Mariages disparis-mixtes et conversions d’adultes* 205

INTERVIEWS

Prof. PhD PAVEL CHIRILĂ,
Social Assist. PhD ANDREEA BĂNDOIU,
*Interview with Great Confessor Fathers and Theologians
about Death. Analysis and Comparative Study* 219

CHRONICLE

*The Conferment of Doctor Honoris Causa title to
Ms. Prof. PhD Elena Zamfir by the University of Craiova* 228

BOOK REVIEWS

PhD IRINEU ION POPA, *The Moral Substance of Law*,
Universul Juridic, Bucharest, 2009, 427 p.
(Fr. Assist. PhD NICOLAE RĂZVAN STAN) 246

DANIEL MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*,
Labor et Fides, Genève, 2007, 446p.
(Assist. MIHAI CIUREA) 251

JOHANN SCHNEIDER, *The organic ecclesiology of Metropolitan
Andrei Șaguna and its biblical, canonical and modern grounds*,
trans. from German by deacon Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2008, 305p.
(PhD Lecturer IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU) 253

STUDII

TEOLOGIE ȘI ICONOMIE ÎN ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *teologie, iconomie, întrupare, îndumnezeire, Fiul lui Dumnezeu, om, veșnicie*

Keywords: *theology, economy, incarnation, theosis, Son of God, human, eternity*

1. Sfânta Treime în marea taină a teologiei și a iconomiei Cuvântului lui Dumnezeu

Fiul lui Dumnezeu, singurul și veșnicul Fiu al Tatălui, a fost trimis de Tatăl ceresc în lume pentru a elibera pe oameni de păcat și de moarte. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu, fiind icoană veșnică a Tatălui și reflectare a lui Dumnezeu,¹ prin înomenire² S-a făcut „întâiul născut între frați”, devenind astfel prototip pentru frații care-și găsesc prin El și în comuniune cu El drumul spre Tatăl.³ În sensul acesta, pe măsură ce omul urcă spre Tatăl, el urcă nu numai în unitatea ființei sale, ci și în prototipul Fiului și în comuniunea cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.⁴ Ca atare, prin înomenirea Fiului,

¹ Coloseni 1, 15: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura”.

² Sf. Maxim folosește cuvântul înomenit pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu, împotriva arienilor, care negau lui Hristos sufletul omenesc, ca și împotriva apolinariștilor, care negau lui Hristos mintea sufletului, dând temei monofiziților, după care în Hristos a pățimit însăși dumnezeirea. Acest termen a fost folosit întâi de Sfântul Grigorie de Nazianz, iar Sfântul Maxim îi dă următoarea explicație: „Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit, nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea și a apolinariștilor, care susțineau un suflet fără minte și, în felul acesta, cinsteau deplinătatea firii omenești a Cuvântului și-L făceau pățimitor prin firea dumnezeirii, ci și ca să se arate că Dumnezeu cel Unul Născut S-a făcut om, cu adevărat, deplin, ca să lucreze El însuși mântuirea noastră printr-un trup activ prin fire însuflețit de minte și rațiune” (Ambigua II, 2, trad. rom, pp. 48-49).

³ Contrar monofizismului, Fiul lui Dumnezeu se înomenește în mod real, ca să îndumnezeiască pe om. Cât privește istoria, contrar origenismului, înomenirea are un rol pozitiv, întrucât dă omului posibilitatea să crească în timp spre îndumnezeire. Prin urmare, lumea nu este o temniță de care omul dorește să scape, după ce a fost amăgit să vină în ea, plictisit de o existență anterioară.

⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropolia

Tatăl Fiului devine Tatăl umanității, iar copiii lui Dumnezeu intră în viața treimică și în relațiile treimice ale Fiului cu Tatăl și cu Duhul. Deci, Fiul lui Dumnezeu gândește pe om din veci, îl creează în timp, ca să-l ducă, în cursul lui, spre o veșnică și fericită odihnă în El, cum subliniază Sfântul Maxim Mărturisitorul. În acest sens, iubirea Tatălui față de Fiul Său se extinde și la oamenii creați prin Fiul, pentru ca și aceștia să devină fiii Săi prin Fiul Său. Rezultă de aici că, fără Fiul lui Dumnezeu înomenit, istoria nu l-ar avea pe Dumnezeu prezent în ea și nici omenirea n-ar avea perspectiva ajungerii în El. În acest caz, omul fără Hristos n-ar avea nicio valoare, iar după moarte s-ar reîntoarce într-o esență impersonală.

Dar omenirea, în Cuvântul, Cel „*prin care toate s-au făcut*”, este pe deplin cuprinsă în Dumnezeu și are un sens al ei în El.⁵ În acest caz, ieșind din voia lui Dumnezeu, neamul omenesc ajunge să fie frământătura firii umane cuprinsă în ipostasul Logosului, care a trăit un timp anumit în istorie, ca omul să trăiască veșnic în Dumnezeu. Astfel, fiecare om are un sens în Logosul înomenit și trăiește în timp ca să ducă cu el, în veșnicie, o experiență unică din timpul său. Aceasta înseamnă că în Logosul Divin istoria are un început și un sfârșit: un început în gândirea anterioară a Preasfintei Treimi și un sfârșit în veșnica iubire a Preasfintei Treimi.

Teologia și iconomia (*οικονομια*) sunt, prin urmare, strâns legate de Sfânta Treime, Care din iubire fără margini cuprinde pe om în voința și planul Său veșnic, pentru a-l restaura, izbăvi de păcat și de moarte, prin Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Pentru că în întreg Fiul, care împlinește taina mântuirii noastre prin înomenirea Sa, se află întreg Tatăl, după ființă. Tatăl nu se întrupează, dar binevoiește să se înomenească Fiul Său. Totodată, în Fiul se află întreg Duhul Sfânt după ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la înomenirea negrăită pentru noi.⁶

Mai mult, Fiul lui Dumnezeu este un Ipostas rațional și personal și de aceea oamenii creați după chipul Său pot asculta cuvântul Său, pentru a-I răspunde și a-și vorbi unii cu alții. El, la plinirea vremii⁷ și din dragoste

Olteniei, Craiova, 1991, p. 214.

⁵ Sfântul Maxim se opune origenismului care vedea apariția oamenilor dintr-o alunecare a unor spirite dintr-un dumnezeu imperfect și impersonal. După Origen, căderea s-a produs fără voia acestui dumnezeu, iar după o petrecere în trupuri, aceste spirite se întorc totuși în el, fără să se desăvârșească în istorie, urmând să plece iarăși, din el, în alte noi corpuri.

⁶ Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia III, trad. rom., pp. 325-329.

⁷ Galateni 4, 4-5: „*Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu, a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea*”.

negrăită,⁸ Se pogoară din ceruri și, prin întreaga Sa lucrare răscumpărătoare, îl eliberează pe om. „*Voia Lui*, cum spune Sfântul Vasile cel Mare, *era de a rechema pe om din căderea sa, și de a-l întoarce din înstrăinarea și neascultarea sa față de Dumnezeu în care se afla*”.⁹ În acest scop, spune Sfântul Maxim, El a „*împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu*”.¹⁰ *Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare, aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui. La aceasta gândindu-se dumnezeiescul Apostol și văzând că sfatul cu privire la veacurile hotărâte de Dumnezeu ca să se facă om, s-a împlinit însăși întruparea lui Dumnezeu Cuvântul, spune că «la noi a ajuns sfârșitul veacurilor»*”.¹¹ Așadar nu e vorba pur și simplu de toate veacurile gândite de noi, ci de cele rânduite pentru înfăptuirea tainei întrupării, care au ajuns la capătul lor prin hotărârea lui Dumnezeu.

Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea. Căci, dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înmenirii, făcându-Se în tot chipul asemenea nouă afară de păcat și coborându-Se până la cele de mai jos părți ale pământului, unde-l prăbușise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge și la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în ființă cu El și ridicându-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl cheamă, din pricina nesfârșitei bunătăți, pe omul care zăcea jos.¹² Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol când a spus că „*în veacurile ce vor veni se va arăta în noi*

⁸ Ioan 3, 16: „*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”.

⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 15, 35, PG 32, 128.

¹⁰ „Dintre veacuri, zice, unele au dezvăluit lucrarea întrupării. Sfârșitul acestora a ajuns la noi. Altele fac arătată lucrarea de îndumnezeire. Bogăția slavei acestora încă nu ni s-a descoperit”.

¹¹ Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia III, trad. rom., pp. 325-329.

¹² „Întruparea lui Dumnezeu, zice, ne este cheazășie sigură a nădejdiei de îndumnezeire a firii oamenilor. Atât de deplin îl va face pe om Dumnezeu, cât de deplin S-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce S-a făcut om fără de păcat, va îndumnezei firea fără preschimbarea ei în Dumnezeu; și atât îl va ridica pe om din pricina Sa, cât S-a coborât El din pricina omului”.

bogăția covârșitoare a bunătății lui Dumnezeu".¹³

Pentru a reface firea umană decăzută și pentru a putea fi restaurați toți oamenii în starea de dinainte de cădere, Părinții spun că Dumnezeu „a justificat această dispensă prin har”,¹⁴ adică El a trimis pe singurul Său Fiu în lume, din dragostea Sa mântuitoare și din milostivirea Sa de nedescris, pentru ca „*tirania păcatului să poată fi biruită și ascunzătoarea diavolului să poată fi zdrobită și el detronat. Astfel, prin jertfa Domnului, însăși îndrăzneala morții este învinsă, pentru a ni se deschide iarăși porțile raiului, iar blestemul trebuia să dispară, pulberând osânda de odinioară*”.¹⁵

Toate acestea le înțelegem lămurit din Sfintele Scripturi,¹⁶ unde istoria mântuirii descrie opera prin care Dumnezeu S-a făcut om și lucrarea prin care Dumnezeu face pe om dumnezeu după har. Sfântul Ioan Evanghelistul spune în acest sens: „*Cuvântul trup s-a făcut și a locuit printre noi*”,¹⁷ adică Fiul S-a făcut om într-un anumit context, iudaic, care cuprinde familie, popor, teritoriu, cultură, tradiție religioasă, în care a trăit și a murit. Acest lucru arată că iconomia venirii Lui la noi înseamnă „*că aceia care au murit în Adam, trăiesc în Hristos, se înrudesesc, sunt răstigniți, biruiesc și învie cu Hristos*”.¹⁸ Prin urmare, Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat de la Duhul Sfânt și cu colaborarea ființei umane, Întruparea Lui fiind un fapt universal, divino-uman și istorico-eshatologic, care dă o nouă dimensiune vieții de comuniune a omului cu Dumnezeu și a legăturii cu realitatea istorică. În felul acesta, taina înomenirii Cuvântului¹⁹ devine centrul dinamic al teologiei și antropologiei ortodoxe, al soteriologiei și al spiritualității.²⁰ Prin ea, Hristos ni se arată a fi scopul și sfârșitul tuturor ființelor create,²¹ înomenirea Lui cinstindu-se și sărbătorindu-se ca „*mărturie a lumii, ca ziua*

¹³ Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filocalia III, pp. 84-85.

¹⁴ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Efeseni*, 1, 4, PG 62, 15. De asemenea, în *Omilia la Romani* 7, 1, spune că: „*mântuirea prin har*” este esențială – PG 60, 441; Sf. Chiril al Alexandriei spune că mântuirea venită din Întrupare era „*foarte necesară*” (*Împotriva nestorienilor* 1, 2, PG 76, 20); „*Nu ne putem mântui decât prin sângele și moartea lui Hristos care ne-a fost dată prin iconomie, ca să ne dezlege de păcatele trecute prin mila lui Dumnezeu*” (*Omilie la Romani* 3, 25); „*Ne mântuim prin Hristos a cărui Întrupare era necesară pentru ca Dumnezeu să ne ierte, prin sângele Său, pe noi toți cei ce credem în El, și pentru a fi reîmpăcați cu Tatăl cu ajutorul morții Sale trupești, ca noi să ne putem sălășlui alături de El*” (PG 76, 1292).

¹⁵ Sf. Ioan Hrisostom, *Către cei ce se smintesc*, 8, PG 52, 498.

¹⁶ Cuvântul este încorporat și prezent în cuvintele Scripturii.

¹⁷ Ioan 1, 14.

¹⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, PG 36, 312, 316.

¹⁹ Sf. Ioan Damaschin, PG 94, 984 „*αει μενει μυστηριον*”.

²⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, „*το παντων καινων καινοτατον, το μονον καινον υπο του ηλιου*”, PG 90, 984.

²¹ Idem, PG 90, 61.

de naștere a umanității, sărbătoarea comună a întregii creații”.²²

Deci, *la plinirea vremii*, Logosul Divin, Dumnezeu desăvârșit, a venit pe pământ, „*S-a întrupat*”, făcându-Se om desăvârșit și a luând asupra Sa plinătatea firii noastre, din Duhul Sfânt și de la Fecioara Maria, ca „*El, singurul iubitor de omenire, să lucreze ca Mijlocitor între Dumnezeu și om*”.²³ În acest chip, Însuși Dumnezeu a intrat ca Om, în cursul istoriei omenirii; Dumnezeu Cel veșnic coborându-Se în timp, pentru a putea „*readuce neamul omenesc la starea dintâi*”.

Cugetarea hristologică așează, încă de la început, Întruparea Cuvântului în punctul central al istoriei universale, din acele vremuri istoria umanității fiind considerată înainte și după Hristos. Așa cum Adam a dus cu sine în robia păcatului, a morții și a putreziciunii întreaga fire umană (datorită unității firii umane), devenind cauza stării de păcătoșenie universală a lumii, tot la fel și Cuvântul Întrupat, al doilea Adam, preia și desăvârșește împreunarea firii umane cu firea divină, tămăduind-o pe prima. El și-a asumat întreaga fire umană în ipostasul Său, fără să lase ceva în afară, întrucât „*ceea ce n-ar fi luat, nu putea fi tămăduit*”.²⁴ Logosul Însuși, fiind „*Izvorul vieții veșnice*”,²⁵ care l-a creat pe om, tot El este Același, prin întrupare, datorită unității firii umane, care l-a sfințit și l-a răscumpărat din păcat, din putreziciune și din moarte.²⁶ Astfel, după Sfântul Atanasie, singurul, veșnicul și neschimbabilul Cuvânt al lui Dumnezeu a fost, din voia Tatălui, îmbrăcat cu firea umană trecătoare, dezonorată de om prin păcat, pentru ca El să-i dea viață, să o rezidească și s-o reînnoiască prin însuși sângele Său. În acest sens, „*Creatorul a reînnoit omenirea în Sine, redând omului muritor nemurirea și aducându-l în Împărăția Cerurilor*”.²⁷ Astfel,

²² Sf. Vasile cel Mare, PG 31, 1473. Troparul de la Buna Vestire ne prezintă momentul acesta ca fiind „*începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac, când Fiul lui Dumnezeu Fiul Fecioarei se face*” (*Troparul de la Bunavestire*, 25 martie).

²³ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, III, 1, PG 94, 984.

²⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 către Cledonius*, PG 37, 181. Potrivit lui Leonțiu al Bizanțului, Cuvântul „*a reprezentat un om complet: cu trup, suflet și rațiune. Astfel mântuirea și purificarea omului poate fi realizată prin Om*” (*Cuvântul II: Împotriva Avtarodoceților*, PG 86, 1325) „*Neîntrupându-se și neparticipând la firea noastră, Dumnezeu n-ar fi putut participa la mântuirea noastră și nu ne-ar fi eliberat de căderea lui Adam...*” (Sf. Chiril al Alexandriei, *Împotriva blasfemiei lui Nestorie* 1, 1, PG 76, 21).

²⁵ Evrei 5, 9.

²⁶ Sfântul Maxim, întemeindu-se pe crezul de la Niceea, care-l descria pe Dumnezeu Tatăl în Sine și apoi drept Creator, pe Dumnezeu Fiul din veșnicie și apoi întrupat, pe Dumnezeu Duhul Sfânt ca cel ce precede veșnic din Tatăl și apoi ca cel ce vorbește prin prooroci, făcea distincție între acele lucruri din Scripturi referitoare la capul lui Hristos și cele referitoare la picioarele lui Hristos; primele țineau de teologie, de dumnezeirea Sa, cele din urmă de iconomia întrupării Sale (Sf. Maxim, *Ambigua* 56, PG 91, 1380).

²⁷ Sf. Atanasie, *Împotriva arienilor*, II, 65, PG 26, 285; I, 48, p. 112.

înțelegem că Preasfânta Treime a pregătit planul ei de mântuire în Hristos „încă dinainte de a ne naște sau mai degrabă înainte de a fi creată lumea”, ceea ce arată că „Dumnezeu Creatorul ne-a făcut prin Cuvântul Său, cunoscându-ne mai bine decât noi. El a anticipat iconomia mântuirii, cu toate că prin înșelăciunea șarpelui ne-am rupt de El, totuși ca să nu pierim pentru totdeauna, ne-a adus în lume mântuirea și salvarea, care ne-au fost pregătite dinainte, ca, astfel să putem din nou să ne ridicăm și să primim nemurirea”.²⁸ Așadar, „am trecut de la moarte la viață”, fiindcă „Logosul S-a făcut trup și a trăit printre noi... ca prin moartea Sa să distrugă pe cel ce ținea puterea morții”²⁹ și să ne deschidă Împărăția lui Dumnezeu în care ne mântuim prin sângele Său.³⁰

Într-adevăr, „paradoxul depășește înțelegerea și cugetarea iconomiei Întrupării, împlinind adevărata și marea taină”.³¹ În felul acesta, iconomia mântuirii noastre apare ca lucrare a Singurului Dumnezeu – Treime, întrucât indiferent de felul în care o Persoană a Sfintei Treimi acționează, întreaga Treime colaborează simultan.³² Sfântul Chiril al Alexandriei subliniază acest fapt când spune: „acolo unde este Duhul, este și Hristos și oriunde ar fi o Persoană a Sfintei Treimi, toată Treimea este acolo; pentru că este nedespărțită și are o unitate deplină”.³³ Ca atare, cu toate că mântuirea omului este o lucrare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, totuși în mod simultan acționează dragostea și bunătatea Tatălui și intervenția Duhului Sfânt, „întrucât mântuirea este dată de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt”.³⁴

Firește, Iconomia dumnezeiască trebuie înțeleasă, în primul rând, ca mântuire obiectivă a Mântuitorului nostru, care a avut loc în timp, în folosul omenirii. Ea cuprinde eliberarea completă a omului de păcat și de vină, de putreziciune și de moarte, alături de reînțoarcerea la frumusețea care „ni S-a dat odinioară”.³⁵ În al doilea rând, mântuirea este subiectivă, adică însușirea personală și acceptarea mântuirii obiective de fiecare persoană în parte,

²⁸ Idem, Ibidem, II, 7, PG 26, 305.

²⁹ Ioan 1, 14; Evrei 2, 14.

³⁰ I Ioan 3, 14.

³¹ Coloseni 1, 13; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a 10-a la Romani*, PG 60, 476-477.

³² Era important să se mențină hristologia într-un context trinitar, deoarece orice examinare mai profundă a acestei doctrine duce în mod necesar la reconsiderarea învățaturii trinitare. În sensul acesta înțelegem că a vorbi despre Hristos nu este o polemică retorică, ci o problemă trinitară. De exemplu, Părinții, condamnând monotelismul ca fiind „un nou triteism” (Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Epistola Sinodală*, PG 87, 3156), au arătat că învățătura despre cele două voințe în Logosul Întrupat conduce la relația dintre voința Logosului și voința Tatălui în interiorul Dumnezeirii (Pelikan J, *Tradiția Creștină...*, p. 105).

³³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Omilia a 8-a împotriva lui Iulian*, PG 76, 929.

³⁴ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Romani* 13, 8, PG 76, 929.

³⁵ Idem, *Omilia la Rusalii* 1, 2, PG 50, 456.

întotdeauna în contextul Bisericii. În sensul acesta, Iconomia divină cuprinde atât Hristologia, cât și Soteriologia.

Din cele prezentate putem sublinia faptul că există o relație strânsă între „iconomie” și „teologie”. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Iconomia divină este cuprinsă în iconomia Întrupării Cuvântului. Ca atare, după el, oricine se ridică la înălțimea cugetării de Dumnezeu are posibilitatea ca în cunoașterea lui Hristos să depășească considerarea umanității Sale, înțelegându-L în identitatea Sa trinitară, care este antecedentă iconomiei Sale. Iată ce spune Sfântul Maxim: *„Toate cele ce au existența după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci «cumva». Și de aceea nu sunt fără de început. Căci tot ce primește rațiunea unui «cum», deși este, totuși a fost când nu era. De aceea spunând că Dumnezeu este, nu spun cum este. Și de aceea și «este» și «era» le spunem la El în chip simplu, nedeterminat și absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvânt și de orice înțeles. De aceea nici spunând că este, nu o facem supunându-L categoriei existenței. Căci este izvorul existenței, dar nu existența însăși. Fiindcă e mai presus și de însăși existența spusă și gândită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sunt au existența în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub «unde» pentru poziția și marginea rațiunilor naturale din ele, vor trebui cu siguranță să fie și sub «când» pentru începutul lor”*.³⁶ Prin urmare, adaugă Sfântul: *„E bine ca cel ce poate să se ridice – de la cunoașterea iconomiei din cauza căreia a ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl – la înțelegerea Slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu și Cuvântul, Care pentru ea S-a pogorât pe pământ, împlinind măsura cunoașterii accesibile oamenilor în veacul acesta, și omul făcându-se așa de mult Dumnezeu, pe cât S-a făcut acela om. Face aceasta Cel ce S-a înălțat așa de mult prin urcușurile dumnezeiești pentru Dumnezeu, pe cât S-a pogorât, golindu-se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om până la starea cea mai de jos a firii noastre”*.³⁷

Părintele Stăniloae, comentând cele spuse de Sfântul Maxim, subliniază necesitatea trecerii cugetării dincolo de Iconomia întrupării și îndumnezeirii realizate de Hristos, spre Sfânta Treime. *„La această înaltă treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu sau la cunoașterea înălțimii depline a Lui nu se va putea înălța cineva dacă nu-și va ridica gândirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvântului, aflat acum la Tatăl, și dincolo de înțelesurile actelor iconomiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la*

³⁶ Sf. Maxim, *Ambigua*, 60, p. 173.

³⁷ Idem, *Ibidem*, 149, p. 328.

Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur această înălțare se oprește la Dumnezeu Cel în Treime, deci și la Fiul. Căci în Treime este ultima explicare a întrupării, ca iubire supremă care a creat lumea și care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde și iubirea arătată în întruparea Fiului... Această înălțare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălțat la starea de îndumnezeire, ci și Dumnezeu S-a coborât la nivelul capacității de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborât Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducându-i puterea Lui de înălțare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu rațiunea după chipul Rațiunii Sale, sau cu chipul Său ca Rațiune supremă și nu ne-ar fi dat rațiunile creației ca scară spre El și dacă nu S-ar fi coborât El Însuși pe această scară până la noi, nu ne-am putea ridica nici noi până la El. Chiar în faptul că ne putem urca până la El e implicată coborârea Lui la noi. Și viceversa”³⁸.

Înțelegerea Cuvântului ca Rațiune supremă, Care nu e lipsită de caracterul de subiect și care Se face fundament al rațiunii noastre sau al cuvântului nostru, arată că mântuirea noastră se săvârșește ca un dialog de cuvinte și de fapte între Dumnezeu-Cuvântul și noi, ca o coborâre a Lui la noi și ca o înălțare a noastră împreună cu El, până la treapta Lui proprie, în Sfânta Treime. În acest sens, spune Sfântul Maxim „Dumnezeu înnoiește cu mare podoabă cortul mărturiei pe care Dumnezeu l-a arătat, Veselei l-a construit și Moise l-a fixat”³⁹. Prin „cortul mărturiei” sunt descrise semnificațiile mistice ale iconomiei gândită riguros trinitar.⁴⁰

Așadar, „rațiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplație, e de multe feluri. Aici noi o vom înțelege cum a înțeles-o învățătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvântului, pe care Dumnezeu și Tatăl, binevoind, a arătat-o; și Duhul Sfânt, conlucrând a împlinit-o; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul Născut al Tatălui, a realizat-o în Sine, fixând firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas”⁴¹. Este de la sine înțeles că „Părinții, numind trupul nostru «cort», au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla și progrese până la moartea veșnică. Dar și firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicând această fire din aceeași coruptibilitate.

³⁸ Idem, *Ibidem*, nota 410, p. 328.

³⁹ PG 36, 608.

⁴⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Cluj-Napoca, 1998, p. 358.

⁴¹ *Ambigua*, 150, pp. 328-329.

Devenind ipostas al ei, pe de o parte, El a asigurat fermitatea în bine și în Dumnezeu a tuturor mișcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvântului! Așa se înnoiește și se umple de podoaba dumnezeiască firea noastră. Trupul nostru e îngust, dar în el încape sufletul care se poate umple de infinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să Se îngusteze, ci se lărgeste continuu sau e deschis infinitului”⁴².

Din acest punct de vedere, putem spune că interpretarea iconomică anticipează pe cea cosmică dezvoltată de Sfântul în *Mystagogia* sa, în care spune: „*Dar cortul e și icoana întregii creații inteligibile și sensibile, pe care Dumnezeu și Tatăl ca Minte (Νοῦς) a cugetat-o, Fiul ca Rațiune (Λογος) a creat-o și Duhul Sfânt a desăvârșit-o. Cortul, deci, e numai icoana lumii sensibile și numai a omului care e din suflet și din trup, contemplat în sine însuși prin rațiune și după rațiunea convenită fiecăruia*”⁴³.

Iconomia divină a Logosului are două faze: una a pogorării și a întrupării, deja realizată, iar cealaltă a înălțării, realizată numai în Fiul și în curs de realizare în noi, ceea ce adevărește clar că scopul înomenirii lui Dumnezeu este de fapt îndumnezeirea noastră. Or, subliniază Sfântul Maxim, „*dacă pentru aceea S-a făcut Fiul al Omului și Om, Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem că vom ajunge acolo unde este acum Însuși Hristos, capul întregului trup,*⁴⁴ *Care S-a făcut pentru noi înainte mergător la Tatăl,*⁴⁵ *prin ceea ce este ca noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mântuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc,*⁴⁶ *împărțind răsplățile fericirii de-acolo, nemaifind nicio distanță între El și cei vrednici*”. E evident că, în această ordine „*Cuvântul lui Dumnezeu S-a coborât pentru noi din iconomie până la cele mai de jos părți ale pământului și S-a înălțat mai presus de toate cerurile,*⁴⁷ *El care este după fire cu totul nemișcat, înfăptuind cu anticipație în Sine ca om, după iconomie, cele ce vor fi, cel ce iubește cunoștința să se gândească cu bucurie tainică ce minunat va fi sfârșitul făgăduit celor ce-L iubesc pe Domnul*”⁴⁸.

Fără îndoială că mișcarea ascensională, în Logosul înomenit, nu se oprește la îndumnezeirea firii Sale umane, ci continuă la nesfârșit, pentru că în El avem descoperirea Tatălui, care „*precum cuvântul nostru, pornind*

⁴² *Ibidem*, nota 411, p. 329.

⁴³ *Mystagogia Trinitatis*, p. 359.

⁴⁴ Coloseni 1, 18.

⁴⁵ Evrei 6, 20.

⁴⁶ Psalm 81, 1.

⁴⁷ Efeseni 4, 9-10.

⁴⁸ *Capitole teologice și iconomice*, suta a II-a, 25, 24, pp. 187-188; *Mystagogia Trinitatis*, p. 381.

după fire din minte, este vestitorul mișcărilor ascunse ale minții, la fel Cuvântul lui Dumnezeu, Care cunoaște după ființă pe Tatăl – așa cum cunoaște Cuvântul Mintea care L-a născut – pe care nu-L poate cunoaște nici una dintre făpturi fără de El, descoperă pe Tatăl pe care L-a cunoscut, ca Cel ce este cuvântul Lui după fire; de aceea I se zice «Îngerul marelui Sfat»».⁴⁹ Acesta din urmă, adică „marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl este taina cea tăcută și neștiută a iconomiei, pe care, împlinind-o prin întrupare, Fiul cel Unul Născut a descoperit-o, făcându-Se înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl. Tot așa Se face înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl Cel ce cunoaște înțelesul tainei și Se înalță fără de sfârșit prin faptă și rațiune peste toate atât de mult, până ce ajunge la Cel ce S-a coborât atât de mult”.⁵⁰

Categoric, cum arată Sfântul Maxim, iconomia întrupării Cuvântului nu se referă doar la Hristos, ci are o semnificație universală profundă. Prin urmare, zice sfântul: „Cuvântul lui Dumnezeu vrea pururea să fie născut după Duh, pentru iubirea de oameni, de către cei ce vor aceasta, și se face prunc formându-Se pe Sine în aceea din virtuțile lor și pe atât Se face arătat, pe cât știe să-L cuprindă cel care Îl primește nemișcând cu pizmă arătarea măreției Lui; ci luând drept măsură puterea celor ce doresc să-L vadă. Astfel încât chiar și făcându-Se arătat pururi prin modurile de conduită ale celor ce participă la El, Cuvântul lui Dumnezeu rămâne pururea nevăzut tuturor în ce privește covârșirea tainei Lui... care este pururea nouă și nicicând nu se învechește prin cuprinderea minții. Misterul se păstrează intact și în ce privește întruparea Logosului în Hristos prin nașterea Sa din Fecioară”.⁵¹ Prin aceasta Logosul „tâlcuiește o minune printr-o altă minune și ascunde pe una prin alta. Căci Dumnezeu este pururea pentru Sine Însuși, după ființă, taină, pe atât scoțându-Se pe Sine Însuși din ascunzimea naturii Sale, pe cât mai ascunsă se face aceasta prin arătarea Sa; și iarăși, pe atât făcând pe ceea ce L-a născut Fecioară, pe cât zămislirea s-a făcut fără dezlegarea legăturii fecioriei”.

Prin urmare, misterul Întrupării a reprezentat o „înnoire a firilor”: *natura divină stabilă și nemișcată stabilizând natura umană purtată, prin păcat, încoace și încolo, iar steaua „arătând tainic că cuvântul din Lege și Prooroci biruie simțirea și călăuzește și neamurile păgâne spre lumina cea mare a cunoștinței Logosului întrupa”*. Astfel, realizarea mântuirii în Hristos vindecă natura umană coruptă de către diavol, prin căderea lui Adam: „Căci așa cum diavolul vărsând în pomul cunoștinței veninul

⁴⁹ Isaia 9, 5.

⁵⁰ *Capitole teologice și iconomice*, II, 22-23, p. 187.

⁵¹ *Mystagogia Trinitatis*, pp. 388-389.

răutății lui, a stricat natura celui ce a gustat din el, tot așa vrând să înfulece trupul stăpânului, a fost stricat prin puterea Dumnezeirii din el". Deși, în Hristos, Dumnezeu S-a făcut om cu adevărat, „modul în care S-a făcut om rămâne pururea nearătat căci S-a făcut mai presus de om”. De aceea „marele mister al dumnezeieștii Înomeniri pururea rămâne mister (...) pentru că chiar și ceea ce se arată rămâne cu totul ascuns”. Ei bine, nu numai întruparea, dar și zămislirea, fecioria Maicii Domnului, creșterea și desăvârșirea în vârstă a Domnului, botezul Său, flămânzirea, ostenelele, patimile Sale, moartea Sa rămân mistere accesibile numai credinței. Ca atare, „ceea ce este încă și mai plin de taină este modul în care există în mod ființial după ipostas în trup Logosul cel ce după ființă este întreg în mod ipostatic în Tatăl? Cum anume este acesta și întreg Dumnezeu după natură și S-a făcut și om întreg după natură, nefiind lipsit întru nimic în nicio natură, nici în cea dumnezeiască după care e Dumnezeu, nici în a noastră după care S-a făcut om?”.

Este cunoscut faptul că, prin căderea în păcat, Adam a schimbat modul de înmulțire al neamului omenesc introducând zămislirea prin „plăcere” și nașterea prin „durere”. Domnul însă zămislindu-Se fără sămânță și născându-Se fără dureri „ne învață tainic cum să începem prin voință □(κατα γνομεν)□ o altă viață, ce-și trage poate obârșia din durere și necazuri, dar sfârșește în plăcere dumnezeiască și veselia fără margini”. De aceea, „cel ce a biruit cu dorul dumnezeiesc dispoziția sufletului față de trup, s-a făcut necircumscriș chiar dacă este în trup”, „prin faptul de a fi împreună cu Dumnezeu cel necircumscriș după fire”. Asceza și contemplația sunt mijloacele prin care „devenind prin dispoziție mai presus de toate cele ce sunt, sensibile și inteligibile”, câștigăm, chiar dacă rămânem încă „sub circumscriere naturală”, „necircumscrierea” dumnezeiască prin „dorirea lui Dumnezeu din toată puterea naturii noastre”.⁵²

În această ordine de idei, subliniem faptul că legătura dintre „iconomie” și „teologie” este sesizată în relația reciprocă dintre cele două firi ale Logosului Divin: *Logosul cosmic*, încorporat în întreaga realitate și devenit într-un fel misterul ultim al lumii, și *Logosul Divin* în identitatea Sa trinitară ultimă. Între aceste două aspecte se instituie o mișcare circulară care explică întregul dinamism mistic al creației. Pe de o parte, creația lumii presupune o permanentă mișcare de întrupare, de diferențiere, de pogorâre a Logosului în multiplicitatea creaturilor; pe de altă parte, finalizarea acestei mișcări presupune unificarea, concentrarea și simplificarea ei urmând mișcarea ascensională a Logosului în înălțarea Sa la Tatăl. Pentru a readuce multiplicitatea la Sine, Logosul Se întrupează în

⁵² *Ibidem*, pp. 389-390.

această multiplicitate și făcându-Se vizibil ajunge sensul și miezul ascuns al tuturor celor ce sunt.⁵³

Privită din perspectiva puterilor cerești, iconomia Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu se extinde și asupra acestora, nu numai pornind de la înomenirea Sa, ci încă înainte de aceasta. Logosul Divin coboară treptat nu printr-o acțiune mântuitoare prilejuită de păcat (care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngerești până la noi, făcând accesibilă fiecărei trepte experiența Sa, după nivelul ei. Această coborâre la îngeri nu se datorează unui păcat pe care l-ar fi săvârșit și ei, potrivit origenismului, ci pentru a le da posibilitate și lor și a-i ajuta și pe ei să urce și mai sus, spre Dumnezeu. Prin urmare, ajungând la noi, ființe purtătoare de trupuri, Fiul lui Dumnezeu ia trupul și sufletul nostru și ne comunică prin simboluri trupești și prin parabole istorice cunoștința despre Dumnezeu. Față de îngeri, care n-au păcate, pe noi însă El a trebuit să ne elibereze de patimi și de moarte, ca astfel să putem primi cunoștința Lui și să ne ridice apoi la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strânse cu El. În sensul acesta El Se întrupează, luând firea omenească, ca prin aceasta să facă natura umană transparentă prin înduhovnicire și, în acest sens, omul să-L poată cunoaște pe El ca Dumnezeu, prin Trupul Domnului, care este trupul nostru, devenit în parte transparent în cursul vieții pământești și deplin prin Înviere.

E evident că pogorârea lui Dumnezeu-Cuvântul la firea noastră s-a făcut după o oarecare succesiune, dar putea să se realizeze și deodată. Fiul lui Dumnezeu, *prin care toate s-au făcut*,⁵⁴ putea lumina deodată, prin Întrupare, atât cetele îngerești, cât și pe oameni. Nu este exclus faptul ca Logosul Divin, chiar de la crearea puterilor îngerești, să se fi coborât la posibilitatea lor de înțelegere, cum S-a coborât de alt fel și la înțelegerea omului de la crearea lumii. Din nefericire, omul căzând în păcat, a oprit coborârea Cuvântului la porțile închise ale ființei sale, și astfel venirea Fiului s-a oprit în planul lumii îngerești.

Nu putem să trecem mai departe fără să subliniem faptul că facerea lumii înseamnă o cheneză pentru Dumnezeu, o coborâre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înțelegătoare. Prin această aplecare a lui Dumnezeu spre creație, Dumnezeu îmbrățișează și ține îmbrățișată întreaga lume creată. Totodată ea susține și întărește urcușul etern al îngerilor și al oamenilor spre cunoașterea mai deplină a lui Dumnezeu și spre comunicarea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legând omeneirea cu El

⁵³ *Ibidem*, p. 378.

⁵⁴ Ioan 1, 3: „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*”.

arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu descoperă infinitatea lui Dumnezeu, care se mișcă spre noi, rămânând etern nemișcat.⁵⁵

Tot în această ordine de idei, Întruparea Cuvântului pentru oameni este pusă în legătură și cu încorporarea Lui în toate lucrurile, ca în niște semne. În fiecare El e întreg și în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse și fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin rațiunile lor ce iradiază din aceeași Rațiune și în toate cuvintele ce ni le adresează prin ele același Cuvânt ipostatic. Acesta e un mod prin care ni Se face cunoscut nouă celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne în Duh cu El, dar și întreolaltă, căci prin ele Îl înțelegem pe El și ne unim în Duh cu El, tot mai mult, în bogăția Lui de reuniri și în iubirea Lui multiform manifestată față de noi; dar ne înțelegem și ne unim tot mai mult și între noi, îmbogățindu-ne împreună din același conținut și legându-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenței și iubirii reciproce și ale dependenței comune de El. Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvântul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, Îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale rațiunilor și cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simțindu-L lucrând în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor.⁵⁶ Prelungirea Întrupării Logosului în virtuțile oamenilor, fără să anuleze caracterul apofatic și permanent al misterului acesteia, se arată pururi prin modurile de conduită ale celor ce participă la El, Cuvântul lui Dumnezeu rămânând pururea nevăzut tuturor, în ce privește covârșirea tainei Lui și nu se învechește nicidecum prin cuprinderea minții lor.

2. Logosul în istoria umanității și umanitatea istorică în Logos

Despre Persoana Dumnezeului-Om, Iisus Hristos, cunoaștem din relatările celor două Testamente. Ca Ziditor și Mântuitor, Logosul se situează, pe de o parte, în prelungirea istoriei umane, a cărei împlinire este, iar pe de altă parte El stă în ascultare de Dumnezeu Tatăl într-o lucrare de restaurare și îndumnezeire a omului. Ambele direcții se reunesc într-un mod desăvârșit în Întruparea Sa, care unește începutul neînceput și sfârșitul neînceput.⁵⁷ De bună seamă istoria, înregistrând pregătirea venirii Dumnezeului-Om, a dat posibilitatea prezentului și viitorului să marcheze istoria urcării omului la Dumnezeu, pentru a fi și deveni asemenea Lui prin harul Lui. Astfel,

⁵⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ambigua* 98, nota 317, pp. 247-248.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, nota 318, pp. 247-248.

⁵⁷ Apocalipsa 1, 8: „*Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul*”.

Înomenirea Logosului a făcut posibilă coborârea lui Dumnezeu în creație și evident și în istorie, lucru care arată că finalitatea istoriei și a creației sunt mișcate ascensional prin aceasta spre îndumnezeirea omului și preamărirea lui Dumnezeu. Prin acest fapt, începutul se regăsește deja potențial în sfârșit, iar sfârșitul se dezvăluie ca un nou și nesfârșit început. De aici înțelegem că prin Cuvântul lui Dumnezeu înomenit, rațiunile lumii vechi se sfârșesc și se inaugurează cele noi, ale noii creații văzute prin Înviere și regăsite în Biserică, Trupul tainic al Domnului. Ca atare, în această perspectivă, se înțelege clar relația Pronie – Judecată, existentă în lume, ca potențialitate, cum afirmă Sfântul Ioan Evanghelistul,⁵⁸ fără ca istoria să înregistreze doar patimile și pătimirile umanității, ci și dezvoltarea firească a acestora, adică aplecarea spre prefigurările minunate ale faptelor mărețe și tainice petrecute între oameni și Dumnezeu, respectiv Înomenirea Logosului ca început și împlinire și Porunca sfântă ca sfârșitul care nu se mai sfârșește. Or, în acest sens, întruparea Logosului este deja intrată în ontologia neamului omenesc, pe care o duce prin Duhul Sfânt la înțelegerea și asumarea Învierii Sale, așa cum sublinia Sfântul Apostol Pavel: „*Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi, pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu*”.⁵⁹

Din cele arătate deducem că semnificația și sensul istoriei depind de finalitatea spre care se îndreaptă. În acest context, mișcarea creației întregi, într-un sens bun, apare îndreptată spre Dumnezeu cu toate aspirațiile și realizările ei culturale și teologice. Înainte de Întrupare, lumea era marcată de slăbiciuni și imperfecțiuni multiple și creația aluneca spre rău, dar, după Întrupare, ea dobândește nădejdea că Dumnezeu irupe în istorie ca Dumnezeu–Om și-i oferă obiectiv și subiectiv eliberarea și existența viitoare fericită. Din această legătură istoria primește capacitatea de a fi drumul de întoarcere a umanității spre acasă căci „*de la Dumnezeu a ieșit*”,⁶⁰ și după o vreme se reîntoarce la Dumnezeu. În felul acesta, istoria dobândește un sens nou și își regăsește valoarea ei maximală în lupta spirituală pe care omul, prin Logosul înomenit, o duce în lume pentru dobândirea mântuirii. Ca atare, Dumnezeu, unindu-Se cu omul ridică umanitatea sub toate aspectele ei, astfel că, atât lumea, cât și creația, în toate structurile și ierarhiile lor, înregistrează eliberarea din stricăciune și moarte. Acest lucru întărește convingerea că Întruparea Logosului și ridicarea firii umane la îndumnezeire situează finalitatea istoriei la proporții cosmice, unde viața veșnică irupe în

⁵⁸ Ioan 11, 25: „*Și Iisus i-a zis: Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi*” și 12, 32: „*Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine*”.

⁵⁹ Romani 8, 19.

⁶⁰ I Ioan 5, 19.

ea, trecând succesiv de la prefigurare la realizare.⁶¹

Din această analiză rezultă clar că Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, fiind centrul întregii istorii trecute și prezente, este și factorul central, decisiv pentru viitor. În acest context mesajul creștin se consumă în așteptarea eshatologică a instaurării Împărăției lui Dumnezeu în toți și în toate, fără de care lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu rămâne nedesăvârșită. Or, tocmai experiența negrăită a lui Hristos, dragostea Lui care depășește puterea de înțelegere a minții umane se descoperă față de noi în lucrarea Sa care-și urmează ca obiectiv finalitatea propusă în sfatul treimic. Toate curg spre El, desfăcându-se și unindu-se din perspectiva Sa proprie, cum arată Sfântul Apostol Pavel.⁶² Iar trupul și sufletul, căpătând odihnă în unirea cu El, intră în slava și în starea Lui.⁶³

Așadar, taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor profețiilor și tipurilor din Sfânta Scriptură. Prin Întrupare, Logosul se coboară în umanitate pentru noi și pentru a noastră mântuire, până în cele mai de jos ale pământului pentru ca să ne înalțe apoi mai presus decât toate cerurile.⁶⁴ El coboară prin iconomie până la omenire, luând ce era mai rău din aceasta, ca să-i dea ce este mai bun din El. Dumnezeu se înomenește ca omul să se poată îndumnezei. El se „înomenește” în mod real, ca să „îndumnezeiască” pe om. În această lucrare istoria are un rost pozitiv, omul crescând în ea spre îndumnezeire. Ea nu e ceva de care omul se silește să scape, întrucât Însuși Fiul lui Dumnezeu gândește pe om din veci pentru a-l aduce la o veșnică și fericită odihnă în El. Astfel, Dumnezeu, tocmai pentru că are un Fiul, a hotărât să-i aducă pe oameni la existență și vrea să-și extindă iubirea de Tată și la alți fii aduși la existență prin Fiul Său. Acest lucru nu-l realizează prin naștere, din Sine, întrucât nu voiește să relativizeze iubirea față de El și să se arate supus unei legi, ci prin creare. În acest sens, El hotărăște mai înainte de veacuri să creeze pe oameni, ca să-i conducă spre El, în cursul istoriei, spre înfiere sau spre îndumnezeire și să-i desăvârșească în comuniunea cu El în viața veșnică. Astfel, fără Fiul lui Dumnezeu făcut om, istoria n-ar avea pe Dumnezeu prezent în ea; Dumnezeu ar fi o existență cu totul separată de ea, neinteresat de ea, sau de omenire. De fapt, nici omenirea, lipsită de înomenirea Logosului, n-ar avea perspectiva de a ajunge, în viața viitoare, în El. De asemenea, n-ar exista nicio legătură între dumnezeire și existența supremă, izvorul a toată existența, care nu poate să aibă caracter personal. În

⁶¹ Nicolae Arseniev, *Descoperirea vieții veșnice*, trad. L. și R. Rus, București, 1991, pp. 88-89. A se vedea și Alexandru Mironescu, *Kairos. Eseu despre teologia istoriei*, Anastasia, 1996, pp. 7-19; S. Bulgakov, *op. cit.*, pp. 536-538.

⁶² Filipeni 1, 23.

⁶³ Filipeni 3, 21; Romani 8, 23.

⁶⁴ Efeseni 4, 9-10.

acest caz, oamenii, fără Hristos, n-ar avea unde să meargă după trecerea din lumea aceasta. Desigur, omul privat de Dumnezeu întrupat, n-ar avea nicio valoare, iar istoria lui n-ar avea niciun sens. Sfântului Ioan Evanghelistul sublinia acest adevăr, când spunea că Dumnezeu Cuvântul este Cel „prin care toate s-au făcut”, adică în El e sensul tuturor lucrurilor.⁶⁵

Dumnezeu gândește rațiunile oamenilor și ale întregii creații din veci, le dă o existență în timp ca să crească spiritual în El și să se desăvârșească în El, prin deplina lor îndumnezeire sau înfiere în viața viitoare. Or, tocmai pentru acest fapt Logosul s-a înomenit, ca oamenii să se odihnească în infinitatea Lui, în veci. Astfel, oamenii, prin Fiul lui Dumnezeu înomenit, după o anumită pregătire în istorie care le dă și lor posibilitatea să se decidă, intră în odihna veșnică, în infinitatea iubitoare a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, fără de Hristos, timpul lumii, lipsit de divin, este și fără început și fără sfârșit, iar omul, venind pe lume, sfârșește într-o esență supusă unei legi fără sens. În Cuvântul vieții istoria umanității are în sfârșit un sens în voia lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și a trăit în istorie. Firea umană cuprinsă în ipostasul Său, „în vremurile cele mai de pe urmă”,⁶⁶ rămâne unită în Sine în veșnicie. Prin aceasta se arată că în gândirea lui Dumnezeu Cuvântul, istoria tuturor oamenilor are un început și un sfârșit și poate intra în veșnica odihnă în infinitatea iubirii Lui.⁶⁷

Sfântul Maxim, vorbind despre restabilirea și împlinirea scopului creației după cădere, spune că Logosul creator, prin întruparea Sa, a realizat în istorie unirea oamenilor cu Dumnezeu pentru veșnicie. În vederea realizării acestei iconomii, Logosul a pregătit istoria dinainte de întruparea Sa, împărțind timpul în două mari etape. Prima parte s-a încheiat la „plinirea vremii”,⁶⁸ cum zice Sfântul Apostol Pavel, adică la momentul potrivit pentru înomenirea Cuvântului. După ea urmează etapa a doua, în care Mântuitorul lucrează îndumnezeirea oamenilor, prin comunicarea însușirilor Sale dumnezeiești firii umane unite în ipostasul Său. Din această unire oamenii au primit energiile divine venite din ipostasul Logosului, care au restabilit în ei dreapta folosire a puterilor lor naturale. Aceste lucrări ale harului au ajutat oamenii să înfăptuiască virtuțile și să contemple puterea lui Dumnezeu, folosind dreapta rațiune. În acest sens, Cuvântul întrupat este pe deplin lucrător în istoria omului, fiind însăși Centrul ei.

Prin urmare, Cuvântul lui Dumnezeu, ca ipostas rațional, este Rațiune personală și cuvântătoare. Prin El și cu un scop bine definit, oamenii, creaturi raționale, sunt aduși din neființă la ființă după chipul Lui, pentru a

⁶⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 13-14.

⁶⁶ Evrei 1, 2: „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile”.

⁶⁷ *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 14.

⁶⁸ Galateni 4, 4-5.

le vorbi și pentru a primi din partea lor răspuns. Dumnezeu vorbește omului prin Fiul Său înomenit, comunicându-i sensul existenței lui, de a înainta în comuniune cu El spre odihna veșnică. Datorită faptului că omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu voință liberă, are capacitatea de a comunica cu Domnul, arătându-I că înțelege sensul chemării ce i se comunică și se simte atras spre unire cu El. În acest dialog, Cuvântul lui Dumnezeu nu e numai Cel prin care a fost făcut omul, ci și Cel prin care este condus spre deplina unire și asemănare cu El. Acest lucru apare și mai clar, după ce omul a pierdut puterea de a se reîntoarce la Tatăl și când s-a despărțit de El, pentru a urma alegerea unei existențe independente prin păcat.

Oamenii, fiind creați de Fiul lui Dumnezeu, sunt conduși de El spre înfierea lor, adică spre deplina și veșnica frăție cu El. În acest scop, El a acceptat să Se facă om, adică Fiul lui Dumnezeu S-a făcut frate cu noi în umanitate, adunând prin această iconomie întreaga creație și istorie în ipostasul Său, pentru ca ele să primească un nou sens. Astfel, Fiul lui Dumnezeu cel neschimbat în infinitatea Lui, Se face om într-un răstimp anumit al istoriei, legând toată istoria de Sine și găsindu-Și odihna în om și în istoria lui. În felul acesta, în infinitatea și eternitatea Lui ca Dumnezeu, oamenii au aflat odihna lor veșnică, adică, în Logosul înomenit, dumnezeirea veșnică se unește cu omenirea, creată în timp, pentru a o pregăti, în timp, pentru veșnicie. Prin această modalitate, Hristos dă omenirii și lumii temporale o valoare veșnică, pe care n-o aveau înainte de Întrupare. Totodată, Dumnezeu, pe această cale, făcându-Se om într-un moment dat al istoriei și trecut ca om în veșnicie, eternizează pe fiecare om în parte și tot ce a trăit fiecare om în istorie.⁶⁹ Timpul istoric, la rândul lui, pentru că nu oferă omului totul și dintr-odată, determină pe om să năzuiască după viața veșnică, dincolo de timp, adică să dorească veșnicia în Hristos. Această lipsă existențială este simțită de om, mai ales după cădere, când plăcerile materiale nu-l mai făceau fericit, ci dimpotrivă durerile inevitabile, care urmează plăcerilor, îl duceau la moarte. Cu toate acestea istoria i-a fost necesară ca o pregătire pentru veșnicie.

Din alt punct de vedere, Dumnezeu, creând lumea, preștie istoria oamenilor ca mod de-a fi al lor, și-i duce, în consecință, la îndumnezeire prin har, prin puterea Lui și voia lor, ca spre veșnica lor fericire. Acest lucru era firesc, ca odată ce Dumnezeu S-a hotărât să creeze pe oameni, nu se putea să nu includă în această hotărâre și voința de a-i duce, cu voia lor, la fericirea veșnică. Datorită acestui fapt, Fiul lui Dumnezeu înomenit S-a făcut simțit oamenilor nu numai ca Cel ce le este cauză, ci și ca Cel ce le este țintă, într-un dialog liber cu ei. Sfântul Maxim spune în acest sens: „*Deci dacă ființele*

⁶⁹ *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 14-15.

raționale sunt făcute, ele numai decît se și mișcă ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există, spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței spre existența fericită. Căci ținta (sfârșitul) mișcării celor ce se mișcă este existența fericită, precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței fericite, ca început (obârșie) și sfârșit (țintă).⁷⁰

Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu ea însăși, ea înțelege desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește, pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că și pătimește tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit.⁷¹ Și dacă pătimește, desigur că se și grăbește, iar de se grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește pînă nu ajunge întregă în Cel iubit întreg și pînă nu e învăluită de El întreg primind de bunăvoie, întregă, prin liberă alegere îmbrățișarea (circumscrierea) mântuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întregă de întreg Cel ce o îmbrățișează (circumscrie), încât nici să nu mai vrea să se poată cunoaște cea îmbrățișată (circumscrișă) din sine însăși, ci din Cel ce o îmbrățișează (o circumscrie); ea va fi atunci ca aerul luminat cu totul de lumină și ca fierul înroșit întreg de întreg focul și ca cele asemănătoare, din care deducem din închipuire participarea viitoare – dar nu de cea creată și stricăcioasă – a celor drepti, la bunătate. Căci cele nădăjduite sunt mai presus de acestea toate, ca unele ce sunt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz și de cugetare”.⁷²

Evident, pentru acest dialog, Dumnezeu Cuvântul S-a făcut El Însuși om, rămânând și Dumnezeu, pentru a-i face pe oameni să simtă tot mai clar

⁷⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 73-74. Părintele Stăniloae, vorbind despre mișcarea sădită în creaturi de Creatorul lor, spune că „prin mișcare ele înaintează de la existența ce li s-a dat, spre existența fericită care e la sfârșit. Ele nu pornesc din existența fericită, ci simplu de la existență. Dumnezeu nu se mișcă pentru că în El existența și existența fericită coincid. În existența de sine se implică și existența veșnic fericită; în existența de la Dumnezeu se implică mișcarea spre deplinătatea existenței în el, sau spre Cel ce este existența de sine”. În acest sens, „concepția Sfântului Maxim despre crearea lumii și a trupului are un rost pozitiv. Trupul e creat pentru a fi îndumnezeit, progresând împreună cu sufletul spre Dumnezeu, nu ca pedeapsă pentru sufletul care a păcătuit înainte de a avea trup. Fiul lui Dumnezeu Însuși asumă trupul omenesc, iar prin trup se îndumnezeiește lumea întregă” (nota 30, p. 74).

⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 74. Părintele Stăniloae consideră că „Sfântul Maxim recunoaște înțelegerii prioritatea în mișcarea ființelor înțelegătoare. O astfel de ființă nu se mișcă spre ceva ce nu înțelege. Dar nici înțelegerea nu produce prin sine mișcare. Ci ea naște întâi iubirea față de cel înțeles și această iubire produce mișcarea. Deci avem schema: înțelegere, iubire, mișcare. În aceasta se arată din nou sensul pozitiv acordat de Sfântul Maxim mișcării. Mișcarea nu e oarbă..., ci este rațională, înțelegătoare a sensului existenței, a drumului ei de realizare a ființei în Dumnezeu (Ambigua, nota 32, p. 74).

⁷² Idem, *Ibidem*, pp. 74-75.

chemarea Lui spre El, să vină tot mai aproape de El, „*ca să se audă pe Sine Însuși și ca Dumnezeu, care cheamă, și ca om chemat*”.⁷³ În consecință, Dumnezeu Cuvântul folosește istoria dinainte de Întruparea Sa pentru pregătirea înomenirii Sale, iar pe cea de după aceea pentru îndumnezeirea oamenilor,⁷⁴ ceea ce înseamnă că istoria are un sens și un conținut pozitiv și o importanță profundă, ca una în care creștem spiritual pentru îndumnezeirea spre viața veșnică. În ea, înaintăm de la existența pe care o primim de la Dumnezeu, la existența bună, ca să ajungă la existența veșnic bună.⁷⁵

Pornind de la aceste considerente, înțelegem că rostul iconomiei Fiul lui Dumnezeu este esențial și capital. Domnul, venind într-o istorie întipărită de păcat și într-un timp influențat de urmările acestuia, reface omenirea și biruie pentru totdeauna moartea. Logosul, în cursul vieții Lui pământești, învinge în Sine păcatul și durerea, ca apoi, din puterea biruirii lor, să primească și oamenii ce vin, pe rând, în viața din istorie puterea biruirii lor în Sine. Astfel, istoria, după păcat, dobândește și rostul unei mișcări influențate de păcat și de luptă cu el și cu urmările lui, cu năzuința scăpării de ele și cu nădejdea că aceasta va avea loc prin venirea în timp a Fiului lui Dumnezeu. Tot prin întruparea Logosului, în partea a doua a istoriei, sunt introduse două subîmpărțiri: cea de la naștere până la Învierea, Înălțarea Lui și trimiterea Duhului Său cel Sfânt și cea de atunci până la sfârșitul chipului istoric al lumii, în care se va face pregătirea oamenilor pentru îndumnezeirea desăvârșită în viața de veci.⁷⁶

3. Umanitatea în taina iconomiei Întrupării Logosului

În vederea îndumnezeirii omului și a desăvârșirii lui în veșnicie, iconomia Logosului înomenit e prezentată ca fiind și o ridicare a celor din Vechiul Testament prin Duhul dat oamenilor. Deci, după o pregătire a lor în istorie, îndumnezeirea omului, realizată de Fiul lui Dumnezeu înomenit, este legată indestructibil de planul lui Dumnezeu, încă de la crearea lumii prin Cuvântul Său. Astfel, Dumnezeu și Cuvântul Său, prevăzând căderea omului, au cugetat împreună, dinainte de crearea lui, întruparea Fiului Său, pentru ca să readucă omul la unirea cu El. Prin această iconomie a lui Dumnezeu „*ascunsă de veacuri și de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvârșită a Fiului lui Dumnezeu, Logosul a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfântul Său trup, cel din noi și al nostru, însuflețit mintal și rațional,*

⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 15.

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 17.

⁷⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 21-22.

ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă, și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulându-ne și încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul și ducându-ne la măsura vârstei duhovnicești a plinătății Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuți, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nicio schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior”.

Se înțelege de la sine că „trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtășanie trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuțit înainte de veacuri să fim în El) să ne și ducă la acest sfârșit prea fericit, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale; dar omul refuzând acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă alt mod cu atât mai minunat și mai dumnezeiesc decât cel dintâi, cu cât ceea ce e deasupra firii e mai înalt decât ceea ce e după fire. Și acest mod este taina venirii tainice a lui Dumnezeu la oameni precum credem toți.⁷⁷ Și de fapt este vădit tuturora că taina ce s-a săvârșit în Hristos la sfârșitul veacului este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacului”.⁷⁸

Evident, rânduiala divină dinainte de veacuri a fost ca omenirea să fie readunată în Cuvântul lui Dumnezeu înomenit și să fie îndumnezeită împreună cu tot cosmosul. Dacă omul n-ar fi căzut în păcat, zice Părintele Stăniloae, acest scop divin s-ar fi putut totuși realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui și atracția lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls și atracție care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Pe această cale, Dumnezeu S-ar fi sălășluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, și ea tot mai proprie Lui, printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea și Dumnezeu. Dar reaua întrebuințare a puterilor naturale, adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în fire, a slăbit aceste puteri, în așa măsură că a trebuit ca Însuși Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri, pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele și în direcția unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atât mai înalt cu cât ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce e conform firii. Desigur, modul supranatural al unirii creației cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decât să restabilească puterile firii și s-o aducă pe aceasta la același scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Logosul înomenit n-a lucrat deci

⁷⁷ Evrei 8, 7.

⁷⁸ *Ambigua*, 7k, pp. 96-97.

fără puterile firii umane, ci, prin acestea, omul a fost restabilit în scopul său.

Firește, pe temeiul acestor înțelesuri se întemeiază optimismul antropologic al Părinților răsăriteni, unde natura umană e capabilă să devină natura restabilită și îndumnezeită în ipostasul divin, redevenind capabilă să fie, cum zice Sfântul Maxim, „părticică” a lui Dumnezeu.⁷⁹

Deci, căderea oamenilor în păcat a făcut pe Dumnezeu să recurgă, din iubire, la o faptă și mai minunată, pentru a ne readuce la unirea cu El. Prin Întrupare, Dumnezeu ne arată în veci și mai mult iubirea Lui, ceea ce înseamnă că omul nu-și va putea revendica niciodată vreun merit izvorât din puterile sale naturale. Apoi, în însuși faptul că omul este creat ca ființă compusă din suflet și trup, vedem scopul lui Dumnezeu de a pune pe om într-o mișcare spre unirea cu Sine. Astfel, atât prin suflet, cât și prin trup, Dumnezeu se apropie de om și, prin timp, Își extinde și mai mult puterea lui asupra întregului cosmos.⁸⁰ În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: *„Omul a fost făcut de Dumnezeu din bunătatea Lui, din suflet și din trup, pentru ca sufletul rațional dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, să tindă, prin dorința și iubirea sa întregă, cu tărie și din toată puterea spre Dumnezeu și spre cunoașterea Lui și să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grija plină de știință față de ceea ce e supus lui și în temeiul poruncii care îi cerea să iubească pe aproapele ca pe sine însuși, să susțină trupul prin cumpătare, să-l facă rațional și propriu lui Dumnezeu prin virtuți, ca pe un împreună slujitor. Aceasta avea să-L facă pe Făcătorul să se sălășluiască în trup și să devină Însuși Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului.”*⁸¹ Aceasta, pentru ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate faptele, pe măsura lor, pentru ca cele multe, care după fire sunt distanțate, să vină la unitate între ele, prin convergența în jurul firii celei una a omului; în sfârșit, pentru ca Dumnezeu Însuși să devină totul în toate, pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le în Sine, prin aceea că nicio creatură nu mai are o mișcare separată, nepărtașă de prezența Lui prin

⁷⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ambigua*, nota 72, pp. 97-99.

⁸⁰ Idem, *op.cit.*, pp. 23-24.

⁸¹ Părintele Stăniloae subliniază faptul că *„sufletul nu trebuie să se considere pedepsit prin legătura ce o are cu trupul, ci onorat pentru misiunea ce i s-a încredințat, de a mijloci sălășluirea lui Dumnezeu în trup și de a prilejui Celui ce le-a legat pe cele două pentru viața pământească să Se facă El Însuși legătura lor veșnică prin nemurirea dăruită prin suflet trupului. Trupul nu e o temniță trecătoare pentru suflet, ci e chemat să fie sălașul etern al lui Dumnezeu și al nemuririi Lui, iar aceasta prin suflet. Aceasta pune în lumină atât rolul mare al sufletului, cât și cinstea acordată de Dumnezeu trupului”* (*Ambigua*, nota 66, p. 93).

care suntem și ne numim dumnezei, trup, mădulare și părticică a lui Dumnezeu și cele asemenea, prin referirea la ținta filială a scopului divin.⁸²

Deci, aceasta și pentru aceasta a fost făcut omul. Dar protopărintele a întrebuițat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcând dorința de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit... Deci fiind amăgit... s-a înstrăinat de bună voie de scopul dumnezeiesc și fericit și, în loc să fie Dumnezeu prin har, a preferat să se facă pământ. Drept aceea, cu înțelepciune și cu iubire de oameni și potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mântuirea noastră, Dumnezeu a împlântat în mișcarea irațională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa, ca pe o consecință cuvenită. Prin aceasta a lovit cu moartea, după rațiunea cea mai dreaptă, însăși aceea (însuși timpul) spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datoram, potrivit minții, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflând noi, prin suferință, că iubim nimicul, să ne învățăm a ne întoarce, iarăși, această putere spre ceea ce există”⁸³.

Spre exemplificare, Sfântul Maxim vorbește despre Moise și Ilie, care sunt văzuți pe Tabor arătând spre Hristos. Fără îndoială „ei n-au privit ca noi, zice el, nici creația, nici Sfânta Scriptură în chip material și coborât; nu s-au folosit numai de simțire, de suprafețe și de figuri spre dobândirea cunoștinței fericite a lui Dumnezeu, de litere și de silabe, din care vine greșeala și înșelăciunea în înțelegerea adevărului, ci de mintea singură, curățită și eliberată de toată ceața materială. Așadar, dacă voim să judecăm cu bună credincioșie, cercetând cu înțelegere rațiunile celor sensibile, să privim la ei, cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoștința, fără greșală, a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești”⁸⁴.

Din cele prezentate, rezultă că Proorocii și dreptii din Vechiul Testament, ridicați la cunoștința dreaptă, întreagă, neînchisă în cele materiale, au ajuns, inevitabil, la cunoașterea lui Dumnezeu-iubire, care-Și trimite Fiul iubit și iubitor de oameni, ca să facă pe oameni iubiți de Tatăl și iubitori ai Lui. Ei au văzut prin aceasta că în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e toată lumina și tot sensul existenței. Pornind de la această experiență, ei au putut prooroci venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, dar și viața plină de lumină a harului la care ne va duce Mântuitorul. Această cunoaștere neînchisă în cele materiale i-a făcut să depășească natura cosmică și litera Legii vechi și să cunoască viața plină de har și de dincolo de ele, la care e chemat omul la viața viitoare.⁸⁵

⁸² *Ibidem*, pp. 93-94.

⁸³ *Ibidem*, 7j, p. 94.

⁸⁴ *Idem*, *Ambigua*, 44, pp. 157-158.

⁸⁵ *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 22-23.

Aprofundând și mai mult această învățătură, Sfântul Maxim arată că sfinții din Legea Veche „*cunoscând cu înțelepciune nestatornicia și trecerea succesivă a vieții acesteia, au înțeles că nu aceasta este viața dăruită de Dumnezeu oamenilor la început, ci au învățat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască și mereu la fel, una despre care au înțeles că e demnă de Dumnezeu, Care e bun. Spre aceasta ridicându-și cu înțelepciune, prin harul Duhului, pe cât e cu putință oamenilor celor de sub moarte, ochiul sufletului și zâmbind înăuntru dorința dumnezeiască după ea, au socotit, cu drept cuvânt, că trebuie să lepede viața aceasta prezentă, dacă vor să dobândească în chip curat pe aceea precum o cere rațiunea.*⁸⁶

*Deci din această lepădare a vieții care nu se face fără moarte, ei au socotit drept moarte a morții renunțarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morții, care pe de o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrarea vieții acesteia de aici”.*⁸⁷

Prin urmare, încă înainte de venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, Sfinții au văzut în ce lumină se va arăta El după veacul acesta și în ce lumină îi va ridica și pe ei. De asemenea, ei au cunoscut în duh că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat îi va ridica în lumina Lui și pe cei dinainte și pe cei de după întruparea Lui. Ei au arătat prin aceasta că istoria lumii este cuprinsă ca una în lucrarea Lui, fiind menită să fie concentrată și transfigurată în slava veșnică a lui Hristos.

Cum am văzut, Moise și Ilie au arătat la Schimbarea la Față și spre starea la care Se va ridica Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, proorocit de ei. Tot atunci, ei au văzut și la ce lumină îi va ridica și pe ei și pe cei ce încep veacul viitor, arătând că istoria este una în Hristos. Dintr-o parte și alta, Logosul înomenit este văzut ca cel de la care vine mântuirea și viața după moarte și ca cel ce asigură veșnicia lor. Deci, El este Împăratul ce conduce mântuirea noastră spre veșnicie, unind istoria dinaintea Lui cu cea de după El și cu veșnicia.⁸⁸

Abstract: Theology and Economy in the Incarnation of Son of God

Because of His saving love and His indescribable mercy, Father sent His only Son in the world. The incarnation of the Son of God gives a new dimension to the communion life of man and God. Thus, the mystery of the Word's humanization becomes the dynamic centre of the Orthodox theology and

⁸⁶ *Ambigua*, 43, p. 156.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 156-157.

⁸⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.

anthropology, of the soteriology and spirituality.

The divine economy has to be understood, first of all, as an objective salvation of our Saviour that took place in time, for the benefit of humanity. It contains the complete liberation of man from sin and guilt, from rottenness and death, together with the returning to the beauty that “*was once given to us*”. Secondly, the salvation is subjective, that is a personal characteristic and the acceptance of the objective salvation by every person, always in the Ecclesiastical frame. This way, the divine Economy includes both Christology and Soteriology.

The divine Economy of the Logos has two phases: one of the descent and incarnation, already fulfilled, and the other one of ascension, achieved only in Son and in the process of achievement in us. This clearly proves that the purpose of God’s humanization is, in fact, our theosis.

The sense of the economy of Son of God is essential and fundamental. Lord, coming into a history branded by sin and in a time influenced by the consequences of sin, heals humanity and fights down for ever death. The Logos, in His earthly life, fights down the sin and the pain and after that, through the power of this victory, humans are able to receive, in their historical life, the power to overcome sin and pain in Him. Without the humanized Son of God, history wouldn’t have God present in it; God would be an existence absolutely separate of it, not interested in it, or in humanity. Without Christ, humanity wouldn’t have where to go after passing from this world. In this sense, man without the humanized God would have no value and his history no sense.

CUVÂNTĂRILE HRISOSTOMICE DE LAUDĂ ÎN CINSTEA SFINTELOR MUCENIȚE: Revirimente de Spiritualitate Ortodoxă

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU

Cuvinte cheie: *Martir, moaște, sfințenie, viață creștină, Hristos*

Key words: *Martyr, relics, holiness, Christian life, Christ*

1. Introducere

Genul cuvântării de laudă este cunoscut încă din antichitatea precreștină, prin acea cuvântare solemnă, publică, în versuri, ori în proză versificată, numită engomion. Era rostită în cadrul unei sărbători solemne, în cinstea învingătorilor întorși acasă de pe câmpurile de luptă. În Grecia antică se decernau premii poezilor care reușeau să omagieze cel mai bine divinitatea, sau pe eroii vremii. În Roma antică, aniversările fondării cetății constituiau de asemenea prilejuri pentru astfel de cuvântări.¹

În Creștinism, cuvântarea de laudă a căpătat un rol important în cadrul cultului divin. Astfel de cuvântări au scris și au rostit Sfântul Grigorie Taumaturgul (în cinstea dascălului său Origen), Sfântul Atanasie cel Mare (despre viața Sfântului Antonie cel Mare) și Eusebiu de Cezareea (în cinstea împăratului Constantin cel Mare). Și pentru că tematica genului cuvântării creștine este atât de diversă, ne vom îndrepta atenția doar asupra acelor cuvântări de preamărire a sfințelor mucenițe, acele flori alese din ogrorul Bisericii creștine. Iar dintre autorii anteriori Sfântului Ioan Gură de Aur, care au avut această predilecție, se cuvine să amintim pe Sfântul Vasile cel Mare, care ne-a lăsat, printre altele multe cuvântări de laudă și o magnifică cuvântare în cinstea sfintei mucenițe Iulita.

Sfântul Ioan Gură de Aur, propovăduitor neasemuit al Cuvântului lui Dumnezeu și păstor vrednic de suflete,² cu personalitatea sa uriașă, dominând și ilustrând vremea în care a trăit în mod incomparabil,³ a avut mereu conștiința vie că trebuie să lucreze pentru mântuirea aproapelui. Iar predica i-a slujit ca mijlocul cel mai potrivit. Cuvântarea de laudă capătă la el o formă impecabilă, neîntrecută până astăzi, încât graiul hrisostomic nici

¹ Pr. Dușu I. Constantin, *Panegiricul ca formă a predicii în trecut și astăzi. Actualitatea lui Pastorală*, în rev. Ortodoxia, nr. 1-2/1992, nr. 3-4/1992 și nr. 1-2/1993.

² Pr. Prof. Spiridon Cîndea, *Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, în rev. B.O.R., an LXXV, nr. 10/1957, p. 922 și urm.

³ Prof. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. Ortodoxia, an IX, nr. 4/1957, p. 531.

chiar în traducere nu-și pierde din vioiciunea și farmecul său, fiind deopotrivă gustat și de savanți și de cei simpli, datorită clarității lui, grație compoziției frazelor, a simplității, eleganței și strălucirii stilului.⁴ Dincolo de forma literară, conținutul acestor cuvântări emană idei ce mișcă inimile, le scot din starea de indiferență, le revigorează spiritual. Dar cel mai important, cuvântarea hrisostomică de laudă se potrivește momentului în care este rostită, se potrivește cu starea sufletească a ascultătorilor. Ține cont de locul rostirii (în cazul cuvântărilor în cinstea mucenicilor, pe mormintele lor, devenite biserici ale martirilor, în afara zidurilor orașului Antiohia), sensibilizând astfel la maxim auditoriul prezent.

Și dacă cuvântările Sfântului Părinte sunt „neîntrecute modele de stil, de construcție logică, de colorit și mișcare”,⁵ ele dovedesc și faptul că autorul este mai presus de toate un spirit pragmatic, adânc ancorat în realitățile vieții.⁶ Se adresează atât rațiunii ascultătorilor, cât și inimii lor. Oferă sfaturi și mustră mai puțin. Pornește din iubirea sa părintească. Trăiește ceea ce învață, fiind un adânc cunoscător al stării spirituale și morale a comunității pe care o păstora, precum și a întregului Răsărit creștin, ale cărui metehne adeseori le combate.⁷

2. Cu aceste evidente însușiri îl regăsim în frumoasa cuvântare de laudă în cinstea unui cunoscut personaj feminin din Vechiul Testament, pe care a rostit-o cu atâta patos. Este **Cuvântarea de laudă la Sfânta proorociță Ana**, ale cărei calități și virtuți le preamărește. Ea era căsătorită cu un bărbat din seminția lui Levi, numit Elcana, dar rămăsese neroditoare de copii. Și cu toate acestea, nu-și pierde nădejdea, ci se roagă necontenit lui Dumnezeu, împlinindu-I poruncile. Se urca mereu împreună cu soțul ei la templu, ca să aducă lui Dumnezeu jertfe, prin mâna preotului Eli. Și în numele unei convingeri neșămutate, implora ajutorul lui Dumnezeu, Care o binecuvintează. Ana naște pe proorocul Samuel. Iar când pruncul a crescut, ea însăși l-a adus la templu, împlinind făgăduința făcută Domnului. Și se bucura mult, știind că fiul ei slujea aici Celui Atotputernic, fapt pentru care

⁴ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an IX, nr. 9-10/1957, p. 612.

⁵ Pr. Dr. Ioan L. Băjău, *Predica în slujirea dreptei credințe în primele patru veacuri*, Editura Sitech, Craiova 1997, p. 199.

⁶ Desigur, forța predicii sale se arăta nu atât în cuvântările scrise, ci prin graiul său din amvon, aflat în contact direct cu ascultătorii, unde putea să-și dezvolte calitățile de neîntrecut orator creștin – Magistrand Simion S. Caplat, *Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. B.O.R., an LXXXIII, nr. 7-8/1965, iulie-august, p. 703.

⁷ Diacon Prof. Nicolae Balca, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an XX, nr. 7-8/1968, sept. – oct., p. 499.

Dumnezeu a mai binecuvântat-o cu alți fii și fiice și cu viață îndelungată, laudând pe Domnul și proorocind. Sfântul Ioan Gură de Aur preamărește credința Anei, care fiind tristă pentru nerodnicia ei, cerea totuși ajutorul Celui de sus. Lasă cele omenești și aleargă la Dumnezeu. Arată insistență și tărie de caracter, stăruință în rugăciune și trezvie a minții. Nu se îndepărtează de Domnul, înduplecându-L să devină mamă. Nu și-a lăsat sufletul înecat de dureri, ci a îndurat cu curaj furtuna abătută asupra ei, fiind temătoare de Dumnezeu.⁸

Și din toate acestea vine îndemnul Sfântului Părinte la rugăciune și la mulțumire, convins că de aici vine harul Sfântului Duh, iar puterile celui viclean sunt alungate din viața noastră. Avem în sfânta proorociță Ana un exemplu permanent, atât pentru femei, cât și pentru bărbați. De aceea, trebuie să alergăm la Dumnezeu în toate necazurile noastre. Dacă nu avem copii, să îi cerem Lui, iar dacă îi primim, să îi creștem cu multă grijă, întărindu-i cu sfaturi potrivite.⁹

Cuvântările analizate, rostite în cinstea sfințelor mucenițe,¹⁰ poartă în general numele de „omilii engomiastice”.¹¹

3. Cuvânt de laudă la Sfânta, întâia Muceniță și întocmai cu Apostolii, Tecla
Pomenind în fiecare an pe sfinți, avem neconținut în fața noastră icoana lor, păstrăm mereu proaspătă amintirea faptelor lor, pe care timpul le-ar putea da uitării. De aceea, praznicile sfinților, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, ne pun mereu în față „frumusețea faptelor lor”. Sfânta Muceniță Tecla ne apare înaintea ochilor „întinzând cununa dobândită în lupta împotriva plăcerilor și împotriva primejdiilor”, oferind Stăpânului tuturor viața ei, trăită în curățenia, în fecioria și mucenicia ei.¹²

Curățenia pe care o aduce viața trăită feciorelnic este nespuse de mult prețuită de Sfântul Părinte, el însuși fiind un trăitor convins al fecioriei, pe care o definește ca „mucenicie înainte de mucenicie”. Fiindcă așa după cum

⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvântare la sărbătorirea Sfintei Ana*, trad. în rev. Mitropolia Olteniei, nr. 4-6/1978, an XXX, aprilie-iunie, pp. 302-303. „Și-a adunat gândurile ei, și-a încordat sufletul și a chemat pe Dumnezeu cu sufletul îndurerat”. Sfânta proorociță Ana nu a spus multe cuvinte, nici nu și-a lungit rugăciunea. Mântuitorul Însuși ne-a învățat să ne rugăm fără a grăi multe. „Ne-a arătat că nu mulțimea cuvintelor face ascultată rugăciunea noastră, ci trezvia minții” (*Ibidem*, p. 304).

⁹ *Ibidem*, pp. 309, 311.

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. de pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2006.

¹¹ Așa cum apar în volumul 50 din colecția Migne, seria greacă. Cuvântul engomion are, în limba greacă, sensul de imn, sau de odă (de laudă), în cinstea unui învingător și este apropiat de sensul cuvântului panegiric.

¹² *La Sfânta Muceniță Tecla*, J. -P. Migne, Patrologia Graeca (prescurtat PG), vol. 50, col. 745.

călăii chinuiesc pe mărturisitor, tot astfel și plăcerile, acești „călăi cumpliți ai trupului”, strâng pe om cu lanțuri imaginare de mâini, rănindu-i sufletul cu privirile, cu auzul, stârnind „flacăra dorului după plăceri”, biciuind sufletul, tulburându-l cu valurile furtunii pe care o abate asupra lui.

Sfântul Ioan Gură de Aur descrie asaltul pe care patimile îl dezlănțuie în viața omului. Și când acesta reușește să rămână orb față de frumusețile trupurilor, atunci ispitele vin asupra lui pe alte căi, prin urechi, cu cântece rușinoase, atacă gândurile, sau stârnesc visuri. Este o luptă care trebuie dusă continuu, fiindcă ispitele nu încetează nici ziua, nici noaptea. Tinerețea vine în sprijinul plăcerilor, ca una ce se aprinde ușor, mai ușor decât untdelemnul.¹³

Fecioria fericitei Tecla a fost o „lungă mucenicie”. Ea s-a luptat cu plăcerile, ca și cu fiarele. S-a războit cu gândurile, precum un mucenic se luptă cu chinurile. A învins gândurile doritoare de plăceri, acești călăi ai sufletului, biruindu-le în suflet și în trup. Voința ei a fost mai puternică decât firea care a fost biruită. Părinții Teclei nu știau că fiica lor este creștină, nu știau de dragostea acesteia pentru Hristos, pe care Îl socotea ca pe un Mire. O sfătuiau să se căsătorească, însă tânăra prefera „cununa fecioriei”, devenită prima ei grijă, considerând-o o binecuvântare. Era sfântă cu trupul, ca și cu sufletul și se străduia „să nu aibă nicio legătură cu nevoile căsătoriei”. Sfântul Părinte reamintește de asemenea câteva dintre aceste griji, pe care familia le aduce în viața unei tinere căsătorite: soțul și bănuielile lui neîntemeiate, rigorile impuse artificial, legate de viața publică, grija pentru hrană, pentru nașterea de prunci, iar apoi pentru creșterea lor. Și Marele Ierarh este conștient de toate aceste greutăți, expunându-le ascultătorilor săi tocmai pentru a scoate în evidență avantajele pe care viața trăită în feciorie le oferă celui care se îngrijește de cele ale Domnului.¹⁴ Subliniază însă că nu voiește nicidecum să hulească instituția căsătoriei, această „purtare obștească de grijă de neamul omenesc”. Și căsătoria o socotește bună, dar fecioria este și mai bună, fiind „mai presus de pedepsele date Evei”. Căci fecioria este în afara sentinței nașterii cu durere și se bucură de pe acum de bunătățile cele viitoare, „de pe acum trăiește sfînțenia învierii”. Fecioria este vas sfânt, este „o porfiră care nu i se cuvine nimănui altuia, decât Împăratului tuturor”, este o mireasă ce se învrednicește de „nunta feciorelnică”. De o astfel de nuntă s-a bucurat Tecla, o nuntă fericită, pentru care a înfruntat primejdii, bucurându-se de vederea frumuseții Mirelui.¹⁵

Printre rândurile în care descrie frumusețea fecioriei, Marele Ierarh strecoară și fragmente din viața muceniței Tecla. Amintește, de pildă, cum mama ei voia să o mărite, cum logodnicul o vizita și o mângălea, îndemnând-o

¹³ *Ibidem*, PG 50, col. 746.

¹⁴ *Ibidem*, PG 50, col. 747.

¹⁵ *Ibidem*, PG 50, col. 748.

să se căsătorească cu el. Rudele veneau și ele să o ademenească. Toți o rugau cu lacrimi, dar tânăra „se alipea de Hristos”. Nici chiar judecătorii nu o înfricoșau cu pedepsele lor. Diavolul o pândeă, ca unul ce este „tâlharul fecioriei”, punând pe urmele ei pe logodnicul cel desfrânat, căutând să o prindă la strâmtoare.¹⁶ Dar Dumnezeu a ascultat rugăciunea tinerei. „Și îndată un munte de piatră, care se afla acolo, s-a desfăcut din porunca lui Dumnezeu, primind pe sfântă înlăuntrul său. Astfel i s-a apărat fecioria și mormânt cinstuitului ei trup s-a arătat acel munte, trăind tot restul vieții acolo, până la 90 de ani, dându-și sufletul în mâinile Domnului.

4. Cuvânt de laudă la Sfânta Mare Muceniță Drosida

Această cuvântare este, de asemenea, de o frumusețe literară aparte și un indiciu care ne arată de ce Sfântul Ioan a primit supranumele de „Gură de Aur”. Dar nu numai frumusețea limbii rămâne importantă, ci și profunzimea mesajului spiritual, pe care Marele Ierarh îl transmite creștinilor din toate timpurile.

De la început, ne introduce în atmosfera spirituală a Antiohiei acelor vremuri, într-o zi de primăvară, când episcopul Flavian cheamă pe păstoriții săi la prăznuirea mucenicilor, în biserica aflată în afara zidurilor cetății. Ca un păstor bun, el își scoate turma, după o lungă iarnă, „în locurile obișnuite de pășune”, unde se ivesc razele strălucitoare ale soarelui cu căldura lor. Acum, primăvară fiind, bunul păstor scoate turma duhovnicească a lui Hristos în „pășunile duhovnicești ale sfinților”. Primăvara aduce mult folos. Chiar dacă orașul oferă și el „mâncăruri duhovnicești”, ieșirea în afara lui, la biserica martirilor, oferă Sfântului Părinte bucurie și păstoriților săi mult câștig. Nu era doar plăcerea de a respira aer curat, ci și bucuria aducerii aminte a faptelor de vitejie ale sfinților, din care curg „râuri de haruri” și izvorăsc virtuțile mucenicilor. Și așa cum primăvara face ca pământul să fie „smălțuit cu flori”, tot astfel și trupurile sfinților „mustesc de haruri duhovnicești”, pentru cei care vin să se închine lor, în bisericile ce îi adăpostesc. Și „fiecare din bisericile mucenicilor dă mare câștig celor ce intră în ea”.¹⁷

Biserica în care Sfântul Părinte îi adunase împreună pe credincioșii din Antiohia, adăpostind o „mulțime” de morminte sfinte și „racle ale celor răposați”, îi îndeamnă pe cei care îi calcă pragul la mai multă grijă față de propriul suflet, la trezvie duhovnicească. Cel sărac găsește aici, în mormintele care adăpostesc sfintele moaște ale martirilor, multă mângâiere. Iar bogatul înțelege că trebuie să se smerească. Orice om conștientizează necesitatea de a se gândi la sfârșitul lui, nesocotind nimic trainic din cele

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *La Sfânta Muceniță Drosida*, PG 50, col. 683.

lumești. „Iar cel care-i convins de aceasta, nu cade ușor în cursa păcatului”.¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur cheamă pe creștini să conștientizeze neputința cunoașterii propriului sfârșit, îi cheamă să nu se îngâmfe nici pentru bucuriile vieții lor, nici să nu se lase doborâți de tristeți. Privind mormintele înaintașilor noștri, vederea acestora ne face, cu voie, sau fără voie, „să ne înălțăm de la cele pământești și să ne desprindem de dragostea ce o avem pentru lucrurile din lumea aceasta”. Adevăratul creștin are în fața ochilor minții patria sa veșnică, pregătindu-se pentru plecarea pe tărâmul celălalt.¹⁹ Iar viața creștinului este un drum fără oprire, în care bucuriile și necazurile curg. Venind la mormintele martirilor, Sfântul Părinte mărturisește cu sinceritate cât de mult iubește bisericuța lor, aflată în afara Antiohiei: „Vin aici adeseori, nu numai când se face slujbă, ci și când nu se face... În singurătatea de aici, ochii mei caută cu liniște la mormintele acestea și îmi îndreaptă sufletul la cei ce se odihnesc aici și la slava lor de dincolo”.²⁰

În partea a doua a cuvântării, autorul ne introduce în subiectul propriu-zis, anunțând pe ascultători că le va vorbi despre „fericita Drosida”, a cărei pomenire o săvârșește. Racla ei, ca și a oricărui alt sfânt mucenic, îi aduce fiecărui creștin un mare câștig duhovnicesc, înălțându-i gândul, întărindu-i sufletul, sporindu-i râvna, ca și credința. Gândul la chinurile, la luptele și răsplata, la cununile sfinților este temei pentru smerenia oricărui creștin, este chemare la fapte bune. În acest fel, nu ne pierdem nădejdea mântuirii. „Moartea mucenicilor e îmbold pentru credincioși, îndrăznire pentru biserici, întărirea Creștinismului, surparea morții, dovada învierii, batjocura diavolilor..., îndemn pentru disprețuirea lucrurilor din lumea aceasta, cale pentru dorirea bunătăților ce vor să fie..., temei de răbdare, prilej de stăruință, rădăcină, izvor și mamă a tuturor bunătăților”.²¹ Argumentul faptelor mucenicilor este cel mai puternic dintre argumentele ce pot fi aduse în discuțiile cu necreștinii.

Marele Ierarh face o scurtă istorie a Creștinismului, din perioada persecuțiilor, prin care împărații păgâni i-au aruncat pe creștini în foc, supunându-i la chinuri, căutând prin orice mijloace să elimine credința din sufletul lor. Dar nu au reușit. Cu cât creștea numărul creștinilor uciși, cu atât se înmulțeau cei ce primeau credința în Hristos, în vreme ce religia păgână se irosea. Adevărul, cu toate piedicile ce i s-au pus în față, a biruit, iar Hristos lucra în sufletele mucenicilor Săi. Roadele lor binecuvântate sunt spre folosul și mântuirea întregii lumi și „toți aceia care pășesc cu adevărat pe urmele Lui au ajuns din oameni, îngeri”. Puterea mucenicilor este puterea

¹⁸ *Ibidem*, PG 50, col. 684.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, PG 50, col. 685.

²¹ *Ibidem*.

lui Hristos. De rămășițele lor pământești se tem demonii, fugind „de locurile în care-s îngropate oasele mucenicilor ca de foc”²².

Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază că „mucenicii, cu toate că au fost în trup și supuși unor nevoi firești, cu toate că au fost împresurați de o mulțime de dureri și suferințe, cu toate că au dus o viață trecătoare și au trăit pe pământ, au arătat că disprețuiesc viața aceasta, din pricina dragostei pentru Dumnezeu, Creatorul lor”. Iar virtutea de care mucenicii au dat dovadă osândește încă și mai mult răutatea demonilor.²³

Multe foloase avem de la mucenici și prin facerea de fapte bune, dar și pentru că ei ne-au învățat să disprețuim lucrurile din această viață. De aici rolul instructiv și pedagogic al cinstirii sfinților mucenici, subliniat cu claritate de Marele Ierarh, care zice: „Când vezi că mucenicii au disprețuit viața în întregimea ei, de-ai fi cel mai nesimțitor și mai trândav om, gândul se înalță... și dorești petrecerea cea din ceruri”. Pentru omul bolnav, patimile pe care mucenicii le-au suferit sunt „temei de mare răbdare”. Pentru omul sărac, privirea grozăviei chinurilor suferite de mucenici sunt o „îndestulătoare ușurare”. Și chiar mai mult decât bărbații, sfintele mucenițe aduc mai temeinice motive de praznic, iar zilele rânduite pentru prăznuirea lor sunt și mai dragi creștinilor. „Cu cât vasul e mai slab, cu atât harul e mai mare..., cu atât biruința e mai strălucitoare”. Vrajmașul este învins de femeie, pe care odinioară o biruise. Căci printr-o femeie, prin Eva, diavolul ucisese odinioară pe strămoșul nostru Adam, și „printr-o Fecioară a biruit mai târziu Hristos pe diavol”. Sabia pe care diavolul a ascuțit-o împotriva noastră ajunge acum să taie capul balaurului. Femeia, odinioară, arma prin care diavolul a adus căderea primului om, devine acum „unealta uciderii lui, vas nebiruit”²⁴.

O impresionantă paralelă face Sfântul Ioan Gură de Aur între strămoșa noastră Eva și sfânta muceniță Drosida. Dacă Eva a păcătuit și a murit, Drosida a murit tocmai pentru a nu păcătui. „Eva, mândrindu-se cu nădejdea unei făgăduințe deșarte, a călcat în picioare legile lui Dumnezeu. Drosida a disprețuit viața de aici, ca să nu se lepede de credința în Binefăcătorul ei!” Femeia, slabă prin firea ei, devine exemplu pentru bărbați, aruncându-se în lupta sa pentru credință. Muceniței Drosida nici slăbiciunea firii sale, nici vârsta, nici altceva nu i-au putut slăbi zelul și râvna, căci credința sa era arzătoare, fiind întărită de harul lui Dumnezeu.²⁵

Pe omul pe care frica de Dumnezeu îl cuprinde, amenințările lumești nu îl mai sperie, disprețuindu-le. Pe Drosida fericita nu au aruncat-o păgânii

²² *Ibidem*, PG 50, col. 686.

²³ *Ibidem*, PG 50, col. 687.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, PG 50, col. 688.

în prăpastie, nu i-au tăiat capul, ci i-au pus în față amenințarea arderii pe rug, spre a o înspăimânta și pentru a-i birui sufletul. Însă tocmai vederea aceluia foc a fost cea care i-a aprins mai tare râvna pentru Hristos. Se gândea la cei trei tineri din cuptor, despre care vorbește profetul Daniil. Aprinsă de dorul pentru Hristos, Drosida nu mai vedea pe cele din fața ochilor ei, ci se mutase deja cu sufletul la cer, ignorând primejdiile. Ea nu mai socotea focul ca fiind foc, ci rouă, iar rugul i se părea „izvor preacurat de ape”. Și precum aurul este purificat în cuptorul cel topit, tot astfel sufletul fericitei Drosida s-a curățit și mai mult în rugul în care a fost așezată.²⁶

Necredincioșii, care asistau la acel martiriu, socoteau că trupul Sfintei mucenițe s-a topit și s-a risipit. Rugul este comparat cu un izvor. Drosida s-a grăbit prin el să meargă la Mirele ei, însoțită de îngeri, a intrat în rug ca în „absidele cerului”, iar Hristos Însuși a primit botezul ei „în foc, ca în apă”. Moaștele muceniței sunt o comoară neprețuită a creștinilor. Impresionante sunt cuvintele Sfântului Părinte, care exclamă: „O, minunat rug! Ce comoară a avut pe el! Pulberea și cenușa muceniței erau mai de preț decât aurul, mai bine mirositoare decât mirurile, mai scumpe decât pietrele prețioase! Ce nu pot bogăția și aurul, aceea pot moaștele mucenicilor. Aurul nu a alungat niciodată boala, nici n-a pus pe fugă moartea! Dar oasele mucenicilor au făcut și una și alta”.²⁷

Cuvântarea se încheie cu o rugăciune fierbinte adresată lui Dumnezeu, pentru ca El, Cel Care a învrednicit-o pe fericita Drosida de biruință și cununii, să ne învrednicească și pe noi ca, împlinind poruncile și legile Lui, să putem intra în „corturile” acestei sfinte, bucurându-ne de veșnicele bunătăți.²⁸

5. Omilie de laudă la Sfânta Muceniță Pelaghia cea din Antiohia

Hristos, Cel născut din Fecioara, a dat putere femeilor să învingă moartea, încă și copilelor, ori fecioarelor tinere. Întruparea Domnului, surpând puterea diavolului, a făcut ca moartea să fie ușor de disprețuit „nu numai de femei, ci și de copile”. Fericita Pelaghia, despre care vorbește Sfântul Ioan Gură de Aur în această cuvântare, nu a așteptat mâinile călăilor, nici scaunul de judecată, ci, cu multă râvnă, a luat-o așa-zicând înaintea cruzimii păgânilor. Pelaghia era pregătită pentru orice chinuri, dar „se temea să nu piardă cununa fecioriei”, din pricina ușurinței cu care poate fi vătămată firea ei. Fericita muceniță le-a răpit necredincioșilor prilejul de a-i aduce ocară. Și-a păstrat deopotrivă fecioria, dar a dobândit și cununile muceniciei. Căci nu a plecat din lumea aceasta neîncununată. Nu s-a arătat în fața

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem*, PG 50, col. 689.

²⁸ *Ibidem*, PG 50, col. 694.

Judecătorului, nici nu a dat prilej privirilor desfrânate, ci, din cuibul ei de copilă, a mers direct în ceruri. Chipul morții fericitei mucenițe nu este, spune Sfântul Părinte, cu nimic mai prejos decât cel al morții în chinuri.²⁹

Să-i admirăm sufletul curajos și să ne gândim la ce s-a petrecut în sufletul ei, atunci când ostașii au năvălit în casa ei, voind să o ducă la judecată. Nu erau nici tatăl, nici mama și nici altcineva care să o apere. A avut însă ajutorul lui Dumnezeu, împreună-luptător cu ea. Să ne minunăm de râvna ei, căci nu s-a înspăimântat, nici nu s-a lăsat cuprinsă de neliniște, având sfătuitor pe Iisus, care îi întărea sufletul. A cerut ostașilor îngăduința să intre din nou în camera ei, ca să se îmbrace cu alte haine. Ostașii nu și-au dat seama de această mică viclenie. Dumnezeu le-a orbit inima lor. Fericita Pelaghia a zburat astfel din mijlocul lanțurilor și din mâinile vânătorilor. Necredincioșii au plecat rușinați. Mucenița nu a lăsat trupul ei ca să fie atins de mâinile desfrânate. S-a urcat la cer cu sufletul gol, lăsând vrăjmașilor sfântul ei trup.³⁰

Îndrăzneala Pelaghiei determină ajutorul primit din partea lui Dumnezeu. Și astfel, aruncându-se de la înălțimea camerei, trupul ei zăcând pe pământ, a ajuns mai cinstit, un trup feciorelnic, mai curat ca aurul. „Îngerii o înconjurau, arhanghelii toți o cinsteau și Hristos era de față”. Pelaghia s-a împodobit cu veșminte alese: fecioria și mucenicia. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să ne îmbrăcăm și noi cu aceste haine. Căci nu hainele de aur aduc cu ele adevărata frumusețe, ci haina virtuții, prin care avem lăudători și după moarte.³¹

După puterea noastră, să urmărim exemplul sfintei mucenițe, disprețuind desfătarea, luxul, lăcomia și celelalte care țin de această viață. Și pentru că Marele Ierarh știa că, după plecarea din biserică, mulți dintre ascultătorii săi vor alerga la crâșme și la hanuri, el le cere să aibă în suflet pe Sfânta Pelaghia și să nu necinstească prăznuirea ei. Altfel, nu vor folosi cu nimic, ba chiar vor atrage asupra lor mare primejdie. Datoria fiecărui creștin nu trebuie să se limiteze numai la grija față de propria sa persoană, ci să se concretizeze și în strădania pentru îndreptarea celorlalți semeni.³² Cuvântarea se încheie cu o scurtă rugăciune, în care cere mijlocirea sfintei mucenițe.

6. Omilia a II-a la Sfânta Pelaghia

Cuvântarea aceasta este mai scurtă decât prima. Sfântul Ioan Gură de Aur amintește ascultătorilor săi luptele pe care copila le-a purtat pentru credința în Hristos. Faptele ei împodobesc prăznuirea și sărbătoarea sfintei mucenițe.

²⁹ *La Sfânta Muceniță Pelaghia*, PG 50, col. 579.

³⁰ *Ibidem*, PG 50, col. 580-581.

³¹ *Ibidem*, PG 50, col. 582.

³² Sfântul Părinte îndeamnă: „Ai cinstit pe muceniță cu venirea ta? Cinstește-o și cu îndreptarea fraților tăi” – *Ibidem*, PG 50, col. 583.

Nu numai credincioșii sunt prezenți, căci „unde este Hristos, acolo este de față și ceata tuturor îngerilor”. În trup fiind, Pelaghia a biruit duhurile netrupești. Căci diavolul avea pe acea fecioară „în laț” și totuși a pierdut „prada”. Fericita muceniță îmbina într-însa nevinovăția porumbiței și înțelepciunea șarpelui. Deși fusese prinsă ca o porumbiță nevinovată, a scăpat ca un șarpe înțelept.³³

Când ostașii păgâni au năvălit în casa ei, copila a cerut să fie lăsată, spre a se împodobi cu hainele de mireasă. I s-a îngăduit. Dar Pelaghia nu numai că s-a îmbrăcat cu aceste haine, ci s-a întărit și cu mult curaj și cu nădejdea în înviere, s-a suit pe acoperișul casei sale și s-a aruncat în jos. Diavolul cel viclean a fost învins de curajul și de sufletul mare al acestei copile. Nu a mai ajuns la judecătorul cel necredincios. Această copilă curată a arătat bărbăția sufletului ei, a fost fecioară și muceniță, curată la suflet și la trup. Pe urmele cuminteniei ei, zice Sfântul Părinte, să călcăm și noi, zdrobind atacurile necumpătării și ale desfrânării. „Să ne întărim sufletul, ca să ne păstrăm credința... Să omorâm mădularele noastre, care sunt pe pământ, pentru ca Domnul să dea trupului nostru smerit frumusețea trupului Său”.³⁴

7. Cuvânt de laudă la Sfintele Mucenițe Veronica, Prosdoca și Domnina, mama lor

Cuvântul a fost rostit la douăzeci de zile de la pomenirea Sfintei Cruci. Legătura dintre sărbătoarea Crucii și cea a sfințelor mucenițe este sugestiv exprimată prin cuvintele: „Lemnul crucii a odrăslit lăstarele cele bune ale mucenițelor”. Căci dacă Hristos nu ar fi sfărâmat porțile cele de aramă, femeile nu ar fi îndrăznit să intre cu atâta ușurință, fiind închise ușile. Femeia, care odinioară a adus moartea în viața noastră, acum „a surpat țaria diavolului”, a ajuns „armă de nebiruit”. Învierea lui Hristos a adus multe schimbări, încât teama de moarte este acum disprețuită.³⁵

Odinioară se temeau de moarte nu numai oamenii păcătoși, ci și cei dreupți și care împlineau virtutea.³⁶ Ei erau cuprinși de neliniște în fața sfârșitului, din cauza slăbiciunii firii lor. Pentru Sfântul Apostol Pavel însă moartea este văzută ca „odihnă, scăpare de dureri, răsplată a ostenețelor și a luptelor, cunună”.³⁷

Intrând în tratarea propriu-zisă a temei, se descrie starea jalnică a persecuției, în care frații îi trădau pe frați, părinții pe copii, cu toții călcând în

³³ *La Sfânta Muceniță Pelaghia*, Omilia a II-a, PG 50, col. 585.

³⁴ *Ibidem*, PG 50, col. 586.

³⁵ *La Sfintele Mucenițe Veronica, Prosdoca și Domnina*, PG 50, col. 629.

³⁶ Este dat mai întâi exemplul patriarhului Avraam (*Ibidem*, PG 50, col. 630), apoi cel al lui Iacov (*Ibidem*, PG 50, col. 632) și al lui Ilie (*Ibidem*, PG 50, col. 633).

³⁷ *Ibidem*, PG 50, col. 634.

picioare rudenia. În aceste vremuri grele, mucenițele au părăsit orașul, casa și rudele, și au plecat din orașul lor, „un singur lucru căutând, să-și păstreze cu orice chip mântuirea sufletului”. Mucenița Domnina, împreună cu cele două fiice ale sale, trădate de prieteni, fără nicio slujbă, înconjurată de dușmani, au purces la călătorie grea. Încă și mai mare grijă trebuia să poarte femeia de cele două copile ale sale. Nu aveau acoperiș, care să le protejeze, ci doar „mâna cea puternică de sus, care le apăra”. Mucenițele nu au suferit niciun rău, căci locuia în sufletul lor „Stăpânul îngerilor”. Au ajuns astfel în orașul Edesa.³⁸

Pe când locuiau în acel oraș, o nouă poruncă a venit de la împăratul, o altă persecuție împotriva creștinilor începând cu multă furie și cruzime. Frații au dat în mâna dușmanilor pe frați, părinții pe copii, încât „sângele lupta împotriva sângelui”, iar legile erau răsturnate din temelie.³⁹

Mucenițele acelea se bucurau însă de o liniște adâncă, păzite de nădejdea celor viitoare, având credință tare. Însă a venit atunci în oraș soțul Domninei și tatăl fiicelor ei. Dacă cele trei femei au fugit prima dată, acum „au stat pe loc și au mers după călăi de dorul lui Hristos”. Era timpul luptelor lor. Au ajuns în orașul Ierapole. Pe cale curgea un râu. Domnina a intrat în râu, împreună cu fiicele ei și s-au înecat astfel. Moartea lor a fost un adevărat botez, nou și nemaiîntâlnit. Cele trei mucenițe, chiar dacă nu au fost răstignite, s-au botezat cu botezul lui Hristos, „săvârșindu-se prin apă”.⁴⁰

Domnina, prin mucenicia fiicelor ei, a îndurat o și mai dureroasă mucenicie, decât cea a ei însăși. A înfruntat văpaia dragostei sale de mamă. Și dacă unei mame care își vede fata moartă, viața i se pare de negrăit, cum trebuie să se fi simțit sfânta mucenică, la pierderea celor două fiice! Hotărârea Domninei de a muri astfel este explicată de dorința ei de a nu-și vedea fiicele necinstite de păcătoși.⁴¹

Aceste trei mucenice sunt exemplul de urmat pentru femeile creștine. Mamele să-și crească la fel fetele, ca să asculte de ele. Fetele să fie la fel de ascultătoare ca și cele două fiice ale Domninei. De aceea, cu dragoste înflăcărată, să îngenuchem înaintea moaștelor lor, să îmbrățișăm raclele lor, ca să ne fie apăratoare. Căci ele au multă îndrăzneală înaintea lui Dumnezeu. „Să ni le facem și noi prietene”, atrăgând astfel bunătatea Stăpânului.⁴²

8. Învățăături de credință

Persecuțiile împotriva creștinilor. Când Sfântul Ioan Gură de Aur rostea cuvântările de laudă în cinstea sfințelor mucenițe, trecuseră deja mai multe

³⁸ *Ibidem*, PG 50, col. 635-636.

³⁹ *Ibidem*, PG 50, col. 637.

⁴⁰ *Ibidem*, PG 50, col. 638.

⁴¹ *Ibidem*, PG 50, col. 639.

⁴² *Ibidem*, PG 50, col. 640.

decenii de la încetarea persecuțiilor păgâne împotriva creștinilor. Totuși, amintirea clipelor grele prin care mărturisitorii credinței trecuseră erau încă vii.⁴³ Sfântul Părinte le readuce în fața ascultătorilor. În vremea acestor persecuții, împărații păgâni i-au aruncat pe creștini adeseori în foc, i-au chinuit și au făcut totul, pentru a le înlătura credința din suflete, dar nu au reușit. Cu cât creștea numărul mucenicilor, cu atât deveneau mai numeroși cei care primeau credința în Hristos.⁴⁴

Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază în aceste cuvântări *hristocentrismul* vieții creștine. Totodată, este reamintită lucrarea de mântuire obiectivă înlăptuită de Hristos. Dacă înainte de Învierea Lui, se temeau de moarte nu numai oamenii păcătoși, ci și cei drepti, ce împlineau virtutea, iar chipul morții era înfricoșător,⁴⁵ în schimb după Înviere, chiar femeile au căpătat îndrăzneala de a înfrunța și de a învinge moartea, tocmai după modelul Mântuitorului Răstignit. Teama de moarte este acum disprețuită, iar femeia cea slabă a ajuns „armă de nebiruit” împotriva diavolului.⁴⁶

Pilda mucenicilor. Pomenirea sfinților mucenici,⁴⁷ învață Sfântul Ioan Gură de Aur, ne aduce în față icoana lor, ne reamintește faptele lor, pe care timpul le-ar putea da uitării. Faptele sfinților mucenici în general sunt pentru noi toți un exemplu viu, permanent.⁴⁸ Ne îndeamnă să lucrăm cele bune, dar și să disprețuim cele vremelnice. De aici rolul pedagogic al cinstirii lor, pentru cei bolnavi, pentru cei săraci, pentru bărbați și femei, pentru cei neputincioși în general. Mai ales zilele în care sunt prăznuite sfințele mucenițe, rămân dragi creștinilor. Căci „cu cât vasul e mai slab..., cu atât biruința e mai strălucitoare”.⁴⁹

Urmând exemplul curățeniei sfințelor mucenițe, curățenie sufletească și trupească, Sfântul Părinte ne îndeamnă să zdrobim și noi atacurile necumpătării și

⁴³ Este descrisă persecuția, în care frații își trădau frații, părinții îi trădau pe copii, iar relațiile de rudenie nu mai reprezentau nimic. Dar mucenicii „un singur lucru căutau, să-și păstreze cu orice chip mântuirea sufletului” – *Ibidem*, PG 50, col. 635.

⁴⁴ *La Sfânta Muceniță Drosida*, PG 50, col. 686.

⁴⁵ Autorul dă ca exemplu pe patriarhii Avraam și Iacov și pe prorocul Ilie – *La Sfințele Mucenițe Veronica, Prosdoca și Domnina*, PG 50, col. 630, 632, 633.

⁴⁶ *Ibidem*, PG 50, col. 629.

⁴⁷ Putem spune despre cuvântările Marelui Ierarh în cinstea martirilor că sunt un model impecabil, pe care predicatorul ortodox al zilelor noastre trebuie să îl aibă în față, atunci când vorbește credincioșilor săi la sărbătorile dedicate sfinților martiri – Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, *Frumusețea și sublimitatea doctrinară a stilului predicatorial al Sfântului Ioan Gură de Aur în două omilii la sfinții martiri*, în rev. Glasul Bisericii, an XLIII, nr. 5-6/1984, mai-iunie, p. 359.

⁴⁸ *La Sfânta Muceniță Tecla*, PG 50, col. 745.

⁴⁹ „Când vezi că mucenicii au disprețuit viața în întregimea ei, de-ai fi cel mai nesimțitor și mai trândav om, gândul se înalță... și dorești petrecerea cea din ceruri” – *La Sfânta Muceniță Drosida*, PG 50, col. 687.

ale desfrânării.⁵⁰ Mucenițele sunt exemplu de urmat pentru femeile creștine, pentru mamele care ar trebui să-și crească după pilda lor fiicele, care să asculte de ele. Să fie la fel de ascultătoare ca și cele două fiice ale Domninei.⁵¹

Foloasele cinstirii moaștelor mucenicilor. Într-o zi de primăvară, ieșind împreună cu credincioșii săi în afara Antiohiei, la biserica martirilor,⁵² Sfântul Părinte amintește cu acest prilej faptele lor de vitejie, din care curg „râuri de haruri” și izvorăsc virtuțile mucenicilor. Trupurile sfinților „mustesc de haruri duhovnicești”, pentru cei care vin să se închine lor, în bisericile ce le găzduiesc. De aici marele câștig dobândit de către cei care intră într-însele. Cei care calcă pragul lăcașului sfânt, ajung să aibă mai multă grijă față de propriul suflet, trezindu-se din trândăvie. Și astfel, bogat sau sărac, omul conștientizează necesitatea de a se gândi la propriul sfârșit.⁵³ Privind mormintele mucenicilor, „ne înălțăm de la cele pământești”, ne desprindem de dragostea pentru lucrurile din lumea aceasta, ne întărim sufletele, crescându-ne râvna pentru credință.⁵⁴

Moaștele mucenițelor sunt pentru creștini o comoară neprețuită. Sunt mai de preț decât aurul, mai bine mirositoare decât mirurile, mai scumpe decât pietrele prețioase. Și ceea ce nu pot bogățiile lumești, pot moaștele sfinte, alungând bolile celor care se roagă.⁵⁵

Sfântul Ioan Gură de Aur arată o prețuire deosebită și celor care duc o *viață feciorelnică*, nevoindu-se într-o asemenea curățenie. Mult apreciată, fecioria este numită „mucenicie înainte de mucenicie”. Căci așa după cum călăii chinuiesc pe mărturisitor, tot astfel plăcerile, acești „călăi cumpliți ai trupului”, strâng pe om cu lanțuri imagine de mâini, răbindu-i sufletul cu privirile, cu auzul, stârnind „flacăra dorului după plăceri”, biciuind sufletul, tulburându-l cu valurile furtunii pe care o abate asupra lui. Astfel, fecioria fericitei Tecla este numită o „lungă mucenicie”, în care ea s-a luptat cu plăcerile, ca și cu fiarele. A învins gândurile plăcerilor, arătând că voința este mai puternică decât ele.⁵⁶

⁵⁰ „Să omorâm mădularele noastre, care sunt pe pământ, pentru ca Domnul să dea trupului nostru smerit frumusețea trupului Său” (*La Sfânta Muceniță Pelaghia*, Omilia a II-a, PG 50, col. 586).

⁵¹ *La Sfintele Mucenițe Veronica, Prosdoca și Domnina*, PG 50, col. 640.

⁵² Venind la mormintele martirilor, Sfântul Părinte își dă seama cât de mult iubește biserica lor, zicând: „Vin aici adeseori... În singurătatea de aici, ochii mei caută cu liniște la mormintele acestea și îmi îndreaptă sufletul la cei ce se odihnesc aici și la slava lor de dincolo” – *La Sfânta Muceniță Drosida*, PG 50, col. 685.

⁵³ Cel sărac găsește în mormintele care adăpostesc sfintele moaște ale martirilor multă mângâiere. Bogatul înțelege că trebuie să se smerească – *Ibidem*, PG 50, col. 683-684.

⁵⁴ Gândul la chinurile, la luptele și răsplata, la cununile sfinților este temei pentru smerenia oricărui creștin, este îndemn pentru fapte bune – *Ibidem*, PG 50, col. 684-685.

⁵⁵ *Ibidem*, PG 50, col. 689.

⁵⁶ Fecioara se bucură de pe acum de bunătățile cele viitoare, „de pe acum trăiește sfințenia învierii”. Fecioria este vas sfânt, este o mireasă ce se învrednicește de „nunta feciorelnică”

Modele creștine. Mucenicii rămân pentru creștini pilde de urmat, fiecare după puterea lui. Frumoasa cuvântare rostită în cinstea Sfintei Pelaghia cuprinde îndemnuri împotriva desfătării, a luxului, a lăcomiei și a celorlalte vicii, legate de viața pământească, dar care nu aduc niciun folos, ci atrag primejdii, dacă arătăm grijă față de semenii pe care îi vedem greșind.⁵⁷ Și cum Sfântul Părinte își încheie de obicei cuvântările cu o *rugăciune* fierbinte adresată lui Dumnezeu, Cel care i-a învrednicit pe mucenici și pe mucenițe de biruință și de cununi, el imploră prin aceasta ajutorul lui Dumnezeu, ca să îi învrednicească și pe ascultătorii săi de împlinirea poruncilor și a legilor Lui, bucurându-ne de veșnicele bunătăți.⁵⁸

9. Concluzii:

Iată numai câteva din motivele pentru care cuvântările studiate, ca de altfel întreaga operă hrisostomică, rămân mereu actuale.⁵⁹ Sunt folositoare și ziditoare de suflet, de întărire în dreptmăritoarea credință creștină. Ele dețin un loc important în ansamblul preocupărilor predicatoriale hrisostomice, fiind rostite într-o vreme în care ecoul persecuțiilor nu se stinsese încă. Fondul acestor cuvântări are rolul de a mișca inimile creștinești la acțiune, pentru revigorarea lor spirituală.

Sfântul Ioan Gură de Aur a rostit și o frumoasă cuvântare de laudă în cinstea unui cunoscut personaj feminin din Vechiul Testament, Sfânta proorociță Ana, care este dată ca model pentru credință, pentru insistență și tărie de caracter, pentru stăruință în rugăciune și trezvie a minții.

În *Cuvântul de laudă la Sfânta, întâia Muceniță și întocmai cu Apostolii, Tecla*, se apreciază puritatea morală izvorâtă din trăirea ei fieceirenică. Este lăudată, de asemenea, frumusețea și tăria ei.

Cuvântul de laudă la Sfânta mare Muceniță Drosida, de o frumusețe literară aparte, ne introduce în atmosfera spirituală a Antiohiei primelor veacuri creștine, de vie prăznuire a mucenicilor în biserica lor, aflată în afara zidurilor cetății. Sunt prezentate foloasele pe care le primeau creștinii în

– *La Sfânta Muceniță Tecla*, PG 50, col. 747-748.

⁵⁷ De aceea, Sfântul Părinte exclamă: „Ai cinstit pe muceniță cu venirea ta? Cinstește-o și cu îndreptarea fraților tăi” – *La Sfânta Muceniță Pelaghia*, PG 50, col. 583. În general, Sfântul Ioan Gură de Aur nu a văzut în predica sa o misiune de ambiție, ci o datorie de credință și o poruncă de la Domnul nostru Iisus Hristos. A se vedea: Pr. Prof. Dumitru Belu, *Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. B.O.R., an LXXVII, nr. 3-4/1959, p. 358.

⁵⁸ *La Sfânta Muceniță Drosida*, PG 50, col. 694. Chiar dacă Sfântul Ioan Gură de Aur dă adeseori sfaturi ascultătorilor săi ca să se roage acasă, el nu insistă mai puțin asupra foloaselor și a necesității rugăciunii în biserică, în comun, cuvântările sale fiind pline de astfel de rugăciuni pe care le-a rostit împreună cu cei care îl ascultau – Pr. Gheorghe Busuioc, *Sfântul Ioan Gură de Aur, apostol al dragostei*, în rev. Mitropolia Banatului, an XIX, nr. 1-3/1969, p. 33.

⁵⁹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an VII, nr. 7-8/1955, pp. 403-422.

asemenea împrejurări, din îndemnurile la grijă față de propriul suflet, de a avea mereu în față chinurile mucenicilor și cununile lor. Impresionantă paralelă se face aici între strămoașa noastră Eva și sfânta muceniță Drosida. Prima păcătuind, a murit, iar a doua a murit tocmai pentru a nu păcătui, pentru a merge la Mirele ei, însoțită de îngeri, intrând în rug ca în „absidele cerului” și astfel primind botezul ei „în foc, ca în apă”.

În *Omilia de laudă la Sfânta Muceniță Pelaghia cea din Antiohia*, fericita Pelaghia depășește cruzimea călăilor și scaunul de judecată, prin râvna ei făcând totul pentru a-și păstra fecioria, sacrificându-și viața și rămânând fecioară și mucenică. Din purtarea ei se învață disprețul față de desfătări, de lux și de păcat în general. Iar *Omilia a II-a la Sfânta Pelaghia*, o cuvântare mai scurtă decât cea dintâi, amintește ascultătorilor luptele pe care copila le-a purtat pentru credința în Hristos, arătând bărbăție sufletească și curaj, rămânând fecioară și muceniță, curată la suflet și la trup. Pe urmele cuminteniei ei se cade să calce creștinii.

Cuvântul de laudă la Sfintele Mucenițe Veronica, Prosdoca și Domnina, mama lor prezintă impresionant starea jalnică a persecuțiilor păgâne din acele vremuri, când creștinii părăseau locuințele, trădați de prieteni și rude, înconjurați doar de dușmani. Tocmai în această stare, mucenițele se bucurau de o liniște adâncă, păzite de nădejdea celor viitoare, având credința în adevărata lor patrie cerească.

Din toate aceste cuvântări desprindem bogate învățături de credință, concretizate în hristocentrismul vieții creștinilor primelor veacuri, cea dintâi și cea mai importantă învățătură de credință, în care își găsește explicația și martirajul. Se face cunoscută cinstirea sfinților, prin respectul față de moaștele lor sfinte, adevărate comori,enerate pentru folosul lor sufletesc și pentru puterea lor tămăduitoare. Aflăm astfel puternice mărturii ale cultului sfinților și moaștelor. Iar motivul cinstirii sfinților este trăirea lor în Hristos, rămânând modele de urmat. Se preamărește puritatea vieții creștine, neprihănirea, ca rod al fecioriei. Prin conținutul și forma lor, aceste cuvântări reprezintă expresia cinstirii sfinților mucenici și mucenițe.

Summary:

This preaches, so as the entire work of Saint John the Chrysostom are always in actuality. They are useful and soul creator, strengthening the orthodox faith. They hold an important place within the entirety of Chrysostomic preaching preoccupations, being uttered in a time when the echo of persecutions was still powerful.

This preaches contain many common prayers, underlying the Christocentrism of the Christian life during the first centuries, the first and the most important common prayer, which justifies the martyrdom. Saint John the Chrysostom shows the necessity of honoring the Saints, through his respect towards their holy relics.

DAS VERHÄLTNISS DER ORTHODOXIE ZU DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT: ETHIK, POLITIK, KRIEG UND FRIEDEN

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

Cuvinte cheie: *Ortodoxie, etică socială, politică, război și pace*

Key words: *Orthodoxy, Social Ethics, Politics, War and Peace*

„Orthodoxie“ heißt vor allem nicht so sehr „richtige Lehre“, sondern „rechter Lobpreis“. Nur als rechter Lobpreis versteht sie sich auch als richtige Lehre (im philosophischen Sinne des Begriffes „doxa“, „Meinung“) und als richtiges Handeln („Orthopraxie“). All diese Dimensionen – rechter Lobpreis (slaw. „pravoslavje“, rum. „dreaptă slăvire“), richtige Lehre, richtiges Handeln, das heißt Gottesdienst, Dogmatik und Ethik – hängen zusammen und sind in der Orthodoxie untrennbar.

Unter diesem Gesichtspunkt ist man berechtigt zu behaupten, daß „mindestens in gleichem Maße wie das akademische Katheder (...) der orthodoxe Gottesdienst der »Sitz im Leben« der kirchlichen Lehre [ist]“.¹ Das heißt nicht nur, daß der orthodoxe Gottesdienst theologisch höchst anspruchsvolle Texte beinhaltet und verwendet, sondern daß er Quelle und Lebensform² der kirchlichen Theologie ist. Das ist der Grund, warum eine treue Darstellung der orthodoxen (dogmatischen, ethischen oder sozialen) Lehre nur vom Gottesdienst, von der Göttlichen Liturgie bzw. vom rechten Lobpreis des Dreieinigen Gottes aus gehen muß.

1. Liturgia perpetua: der Gottesdienst als unendliches und kosmisches Ereignis und als theologische Lebensform

In der orthodoxen Tradition ist der Gottesdienst kein einfacher Aspekt unter

¹ Karl Christian FELMY: *Zur Theologie des orthodoxen Gottesdienstes*. Vortrag, der am 17.10.2008 an der Theologischen Fakultät der Universität Craiova gehalten wurde.

² Ich verwende dieses Konzept im Sinne von Ludwig WITGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt am Main 1984, §19, S. 246; §241, S. 356; S. 489. In der gegenwärtigen Theologie hat man versucht, es auch theologisch durchzudeklinieren. Siehe: George LINDBECK: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einleitung von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter, dt. übers. von Markus Müller (Theologische Bucherei), Gütersloh 1994; Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform - Ethik für Christenbürger*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, Reinhard HÜTTER: *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung der Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997; Hans G. ULRICH: *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2005, S. 322, 548, 559.

den anderen Aspekten des kirchlichen Lebens, sondern ist die eigentliche Art und Weise der Kirche, als solche („ekklesia“) zu sein. In diesem Zusammenhang besitzt der Gottesdienst in der Orthodoxie einen sensiblen wichtigeren Platz als in den Kirchen im Westen. Im Unterschied zu diesen, wo die Liturgie zeitlich sehr begrenzt ist und infolgedessen eine Art Ausnahme von dem Alltag, bzw. Ausflug aus dem täglichen Leben bildet, ist der Gottesdienst als der eigentliche Alltag der orthodoxen Christen zu verstehen. Es geht in diesem Sinne nicht nur darum, daß die orthodoxen Gottesdienste viel länger als die katholischen oder die protestantischen dauern und viel öfter als diese veranstaltet werden, sondern um die Tatsache, daß hier das tägliche Leben eher als ein einfaches Intermezzo, als eine Zwischenzeit zwischen den Gottesdiensten zu verstehen ist. Darüber hinaus wird auch der Alltag dazu gerufen, ins Gottesdienstliche zu münden und sich als Gottesdienste zu erfüllen.

Der ideale Gottesdienst wurde immer in den so genannten „Ostkirchen“ im Sinne des „unaufhörlichen Gebets“³ artikuliert, so wie man im 1. Thess. 5,17 ermahnt wird („betet ohne Unterlaß“). Das ist der klassische Topos, auf den die morgenländische Theologie aller Zeit in bezug auf den Gottesdienst hinweist. Bei seiner allen Omnipräsenz in der ostkirchlichen Theologie wurde dieses Imperativ aus dem ersten Brief an die Thessalonicher immer neu ausgelegt und unterschiedlich verstanden. Im Sinne des mönchischen Prinzips „Ora et labora“ konzipierten die ägyptischen Asketen das Gottesdienens eher als eine ununterbrochene Meditation an die Ökonomie Gottes, so wie diese in der Bibel dargestellt wird. Das ist der Grund, warum in den Klöstern des Hlg. Pachomius (erste Hälfte des 4. Jhdts.) die Neulinge das Lesen lernen mußten, bevor sie in die Gemeinde aufgenommen waren. Die Lektüre der Heiligen Schrift bot ihnen Stoff für das Gebet/ die Meditation⁴ während der täglichen Arbeit an. Auf diese Weise konnte das Gebet als Paradigma des Gottesdienstes unaufhörlich stattfinden.

Im Unterschied zum Ägypten, aber gleichzeitig in direkter Kontinuität zu ihm hat man auf der Halbinsel Sinai beginnend mit dem 5. Jhd. eine neue Auslegung des unaufhörlichen Gebetes diesmal als Theologie der „Nepsis“ entfaltet, wo der Akzent auf die eschatologische Wachsamkeit des Herzens fällt. Zur gottesdienstlichen Wachsamkeit („nepsis“) kommt man

³ A. GUILLAUMONT: *The Jesus Prayer among the Monks of Egypt*, Eastern Churches Review 6 (1974), 66-71; I. HAUSHERR SJ: *Hésychasme et prière*, Pontificium Institutum Studiorum, Orientalium, Rome 1966; Lucien REGNAULT: *La prière continue „monologistos“ dans quelques apophtegmes des Pères*, Irénikon 47 (1974): 467-493; DERS.: *La prière de Jésus dans quelques apophtegmes conservés en arabe*, Irénikon 52 (1979), 344-355.

⁴ Dank der Vermittlung des JOHANNES CASSIANUS (*Collationes, Regulae*) ist diese Art und Weise des Gottesdienens als biblische Meditation sehr populär im Abendlande geworden.

durch Konzentration, Entfernung aller bildlichen Phantasie, ständige Wiederaufnahme des Gebetes. Auf eine paradoxe Weise entwickelt sich also der Gottesdienst/das Gebet von sich selbst aus. Der tiefere Sinn dieser ‚Tautologie‘, daß das Subjekt des Gottesdienstes/Gebetes der Gottesdienst/das Gebet selbst ist und nicht etwa der Mensch, wie im Rahmen der kartesianischen Logik üblich wäre, besteht letzten Endes in der Logik des Heiligen Geistes, der in uns betet (Rö 8,15; Gal. 4,6): das eigentliche Subjekt des Gebetes/Gottesdienstes ist der Heilige Geist.

Im Zusammenhang der Entstehung des syrischen Phänomens der „Ihidaya“ („der Einsamen“) und des Wandermönchtums („Massalianer“, „Euchetai“ – ab Ende des 3. Jhdts.)⁵ kam man im 4. Jhd. in Syrien und Mesopotamien zu einer unterschiedlichen Art und Weise des unaufhörlichen Gottes Dienens, das für die so genannten „Nichtschlaffenden“ („Akoimetai“) typisch war. Die Akoimeten teilten sich in mehreren Gruppen, die aufeinander unaufhörlich im konkretesten Sinne des Wortes den Gottesdienst feierten. Jahrelang dienten sie dem Herrn auf dem Weg von Syrien nach Konstantinopel, um hier in der christlichen Hauptstadt der römischen Welt Jahrhunderte lang ununterbrochen den Gottesdienst weiter zu feiern.

Als Synthese dieser sehr unterschiedlichen theologischen Richtungen in bezug auf das unaufhörliche Feiern des Gottesdienens entstand im 13.-14. Jhd. der Hesychasmus als Endform der orthodoxen Gebetstheologie. Die eschatologische Wachsamkeit im Gebet, die ständige Wiederaufnahme des Gebets Jesu als Paradigma des Gottesdienstes, ohne die biblische Reflexion beiseite zu lassen, kennzeichnen diese Spiritualität, die später unter ihren Vertretern Dostojewskij oder Gogol zahlen wird.

Die Tatsache, daß der Gottesdienst in der orthodoxen Kirche auf eine Praxis hinweist, die unaufhörlich stattfindet bzw. stattzufinden hat, hat damit zu tun, daß die Liturgie als Ereignis des Heiligen Geistes nie einfach in der Menschenwelt, sondern auch (und insbesondere) im Reich Gottes geschieht. Es ist für die orthodoxe gottesdienstliche Praxis kennzeichnend, daß während des menschlichen Feierns des Gottesdienstes auch die so genannte „himmlische Liturgie“⁶ der Engel und der ganzen triumphierenden Kirche stattfindet. Es handelt sich damit nicht um eine Art Kausalitätsverbindung: die Menschen dienen Gott *nicht weil* die himmlischen Mächte das gleichzeitig tun. Diese typisch (neo)platonische Vorstellung ist der orthodoxen Theologie fremd, obwohl sie in der Geschichte der Ostkirchen viele Geister gereizt haben mag. Vielmehr bildet

⁵ Vgl. Hans LIETZMANN: *Geschichte der Alten Kirche*, Bd. 4: *Die Zeit der Kirchenväter*, Berlin 1944, 156-163; 173-183.

⁶ Vgl. Die himmlische Hierarchie des PSEUDO-DIONYSIUS.

der menschliche Gottesdienst mit der himmlischen Liturgie eine Einheit, bzw. eine „kosmische Liturgie“ zusammen. Als solcher ist der Gottesdienst nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Dauer, sondern auch topologisch unaufhörlich. Das bedeutet, das ganze All feiert den Gottesdienst. Der Himmel und die Erde, die Menschen und die himmlischen Mächte – die ganze Schöpfung lobt den Herrn. Die Theologie der Schöpfung kann letzten Endes nur als liturgische Theologie gedacht werden.

Die Liturgie als ständiger Gottesdienst und unaufhörliches Gebet hat nicht nur kein Ende mehr, sondern hat auf eine merkwürdige Weise auch keinen eigentlichen Anfang.⁷ Wenn man z.B. die Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus feiert, bedeutet das auf keinen Fall, daß sie von diesem Kirchenvater stammt und daß es sie vor ihm nicht gab. Sie gab es schon früher, wurde aber so genannt, weil diese Anaphora besonders oft von Johannes Chrysostomus gefeiert wurde und da ihre Gebete einigermaßen von ihm überarbeitet wurden. Darüber hinaus kann man im Grunde genommen von einer universellen Struktur des Gottesdienstes unter zeitlichem (vgl. die Liturgie aus der „*Traditio Apostolica*“ – 3. Jhdt. oder aus der „*Apologia maior*“ des Justin des Märtyrers – 2. Jhdt.) und räumlichem Gesichtspunkt sprechen, die aber in paradoxer Weise von niemandem als solche erfunden wurde, sondern einfach immer da war. Historisch kann man dieselbe Logik des Gottesdienstes im Alten Testament feststellen kann. Zwischen dem liturgischen Leben des alten und des neuen Israel gibt es eine theologische Kontinuität, die von der Kirche in typologischen Termini artikuliert wurde: der alttestamentliche Gottesdienst ist Typus des neutestamentlichen, so wie das Alte Testament Typus für das neue ist und die Personen des alten Bundes als Typen Christi dienen.

Wann beginnt also der Gottesdienst?

In seiner Genesisvorlesung (1535) beschäftigt sich Martin Luther mit dieser Frage und bemerkt, daß eigentlich die Kirche⁸ mit den ersten Worten Gottes, „Nehmet, esset...“, zu den Menschen entsteht. Das sind die eucharistischen Worte, die Jesus beim letzten Abendmahl wieder aufgenommen hat. Mit diesem Gebot und dieser „Predigt“ Gottes entsteht „*ecclesia sine muris*“, die „allgemeine“ Kirche,⁹ die Kirche vor der Kirche, den Typus der Kirche, der erste und wichtigste unter den drei Ständen (*ecclesia, politia, oeconomia*). Auf diese Weise aber entsteht auch der Gottesdienst als menschliche Antwort auf die ewige Liturgie Gottes des großen Priesters.

⁷ Auf diesen Aspekt wies schon BASILIUS VON CÄSAREA (*De Spiritu Sancto XXVII*) im 4. Jahrhundert hin.

⁸ WA 42, 79, 3.

⁹ Oswald BAYER: *Theologie*, Bd. I des Handbuchs Systematischer Theologie, Gütersloh 1994, S. 395.

2. Die Liturgie nach der Liturgie oder der Gottesdienst als Anfang und Sitz-im-Leben der theologischen Ethik

Der Gottesdienst endet nicht mit dem priesterlichen Segen am Ende der Liturgie, bzw. mit der Sendung der Gemeinde¹⁰ in die Welt bei den Worten „ite, missa est“, von denen das römische Wort „Messe“ für die Liturgie stammt. Der Dienst, den wir um Gottes willen erfüllen, fährt mit unserem Dienen für den Nächsten als Ikone Gottes fort. Das Mysterium des Altars kann nur mit dem „Mysterium des Nächsten“¹¹ zusammen gedacht werden. Der Gottesdienst im streng liturgischen Sinne des Wortes muß mit dem philanthropischen Gottesdienst fortgeführt werden. Der Gottesdienst endet auf diese Weise nie, denn nach der Liturgie wird ein neuer Gottesdienst wieder gefeiert: die Liturgie nach der Liturgie,¹² der Gottesdienst als Dienen für unsere Nächsten. Mangels dieses Dienens des Menschen endet der Gottesdienst in Ritualismus. Falls aber die Liturgie als solche um des diakonischen Werkes der Kirche willen vernachlässigt wird, gelangt man in blanken Aktivismus. Beide sind Malaisen, die in den heutigen Kirchen leider noch zu treffen sind: Ritualismus in den Ostkirchen, Aktivismus in den protestantischen und der römisch-katholischen.

Das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zu der heutigen Gesellschaft beginnt also in der Göttlichen Liturgie und ist gottesdienstlicher Natur. Das heißt, daß der moralische Gestus und der ethische Diskurs immer im Blick auf Gott, bzw. von Gott her gedacht wird. Ethik entspringt aus dem Gottesdienst, in dem Gott angebetet wird, seinen Heiligen Geist auf die eucharistischen Gaben, auf die kirchliche Gemeinde und auf die ganze Welt herabzuschicken, damit sie ihre ursprüngliche Berufung wieder entdecken, in Kommunion mit Gott zu sein. Hier wird für den Frieden der ganzen Welt gebetet, für die Leidenden, für die Reisenden, für die, die uns lieben und die, die uns hassen,¹³ für die Lebenden und die Toten, für die Einheit der Kirche

¹⁰ Boris BOBRINSKOY: *Prière du coeur et eucharistie*, în: vol. *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire lui Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu 1993, S. 631-632.

¹¹ Olivier CLÉMENT: *The Sacrament of the Brother / the Sister*, in J.-P. RAMALHO (ed.): *Sings of Hope and Justice*, Geneve 1980.

¹² Ion BRIA: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996; DERS.: *Liturghia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, București 1996.

¹³ Siehe die Ordnung der Göttlichen Proskomidie (*Rânduiala Dumnezeieștii Proskomidii*), in: *Liturghier cuprinzând dumnezeieștile Liturghii ale Sfinților Părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Liturghia darurilor mai înainte sfințite precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, Dumnezeieștii Proskomidii, Liturghiei cu arhieru ca și altele de trebuință la sfânta slujbă în Biserică*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu

und aller Welt, für alle Städte und Dörfer, für die ganze Schöpfung. Im Gottesdienst ist der ganze Kosmos wiederholt: Himmel und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hier wird der Mensch vergöttlicht.

In der orthodoxen Tradition hat man weniger ethische Diskurse als im Westen entfaltet. Wenn die Kirchenväter aber das gemacht haben, sind sie immer vom gottesdienstlichen Leben der Kirche aus gegangen. Das ist zum Beispiel der Fall der ethischen Abhandlung *Ta Ēthika*¹⁴ des Heiligen Basilius des Großen. Ethik fängt dem Kirchenvater aus Kappadozien gemäß mit der Buße (*metanoia*) an (Regel 1) und erfüllt sich in den Heiligen Mysterien der Taufe und der Eucharistie (Regel 19 u. 20). Von hier aus entstammen all die ethischen „Regel“ in bezug auf das Leben eines jeden Christen (Regel 22-69) und all die *sozialethischen* Normen (70-80).

Ethik nach hl. Basilius ist normativ. Sie hat mit der Erfüllung des Gottes Willens zu tun, der in den lebensspendenden göttlichen Geboten beinhaltet ist. Die Erfüllung der Gebote Gottes ist aber nach hl. Basilius dem Großen Zeichen der *Lobpreisung* Gottes (Regel 2, 3 u. 4) und hat infolgedessen einen *liturgischen* Charakter. Ethik ist auf diese Weise eine andere Art von Liturgik.

Derselben liturgischen Auffassung über die Ethik begegnet man ungefähr acht hundert Jahre später in den zwölf *Ethischen Diskursen* des Heiligen Symeon des Neuen Theologen. Nach ihm ist Christus nicht nur in den Heiligen Mysterien der Kirche und insbesondere in der Heiligen Eucharistie, sondern auch in seinen Geboten als Worten des hypostatischen Wortes Gottes persönlich anwesend. Die göttlichen Gebote haben infolgedessen einen *sakramentalen* Charakter. Durch die sieben heiligen Mysterien der Kirche, aber auch durch „das Mysterium der göttlichen Gebote“ steigt Christus „in den Leib unserer Vernunft“¹⁵ herab, so wie er anlässlich seiner Menschwerdung in den Leib der Gottesgebärerin herabgestiegen ist.¹⁶ Nach Maximus dem Bekenner wandert Christus durch seine Gebote auf eine sakramentale Weise unter den Menschen¹⁷.

Wenn die Gebote Gottes einen sakramentalen Charakter haben, sind die Sakramente der Kirche ihrerseits göttliche Gebote.¹⁸ Indem man mit den Heiligen Mysterien kommuniziert oder die göttlichen Gebote erfüllt, erlebt

binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București 2000, S. 114.

¹⁴ PG 31, col. 700-769.

¹⁵ SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Éthique* X, in: SC 129, Paris 1967, S. 322-323.

¹⁶ *Éthique* I und *Éthique* II, in: SC 122, Paris 1966, S. 338-339.

¹⁷ MAXIMUS CONFESSOR: *Quest. ad Thalas.* q. 47.

¹⁸ SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Éthique* III, in: SC 122, Paris 1966, S. 422-423. Siehe Lk. 22,19: „Das tut zu meinem Gedächtnis...“

man die Anwesenheit Christi und kommt man zu einer engen Zusammenarbeit (*synergia*) mit Gott. Die orthodoxe Lehre über die *vita coactiva*, bzw. über die Synergie zwischen Gott und dem Menschen kann nur in diesem spezifischen ethisch-liturgischen Zusammenhang verstanden werden. Sie ist auf keinen Fall eine symmetrische Synergie, denn der Mensch ist das Geschöpf Gottes und als solcher befindet er sich in der Hand Gottes (*jad Ihwh*), sondern eine asymmetrische, in der das Geschöpf Mensch zur himmlischen, von Gott als ewigem Priester inmitten der Schar der Cherubim und der Seraphim gefeierten Liturgie als Mitteilnehmer eingeladen ist. Die Würde des Menschen besteht in der orthodoxen Tradition eben darin, daß er von Gott selber zu seinem *Mitarbeiter* und *Konzelebrant* im Rahmen der unendlichen göttlichen Liturgie (*liturgia perpetua*) gemacht wird.¹⁹ Das geschieht nicht aufgrund der Verdienste des Menschen, denn als Geschöpf Gottes dankt der Mensch alles, was er hat, Gott, dem Spender aller Güter. Die asymmetrische Synergie zwischen Gott und dem Menschen verwirklicht sich durch den Ruf und die Gnade Gottes und nur danach durch die freie Antwort des Menschen, bzw. durch die Annahme der guten Gaben Gottes und ihre Rückgabe als ethische (das heißt nicht nur moralische, sondern auch existentielle) und liturgische Selbstübergabe, als „ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig“ (Rö 12,1).

3. Politeia toū Theōū. Die politische Dimension der Kirche als Lebensform und das Verhältnis der heutigen Orthodoxen Kirche zur Politik

In seinem Buch „Evkharistija – tainstvo tsarstva“²⁰ spricht der orthodoxe Theologe Alexander SCHMEMANN von einem *Mysterium* der Versammlung des Gottes Volkes zum *Mysterium* der Eucharistie, d. h. zum eucharistischen Gottesdienst: „Die Liturgie ist das ‚Sakrament der Versammlung‘. Christus ist gekommen, ‚um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln‘ (Joh. 11,52), und von Anfang an war die Eucharistie eine Form der Kundgabe und der Verwirklichung der Einheit des neuen, durch und in Christus gesammelten Gottesvolkes“.²¹ Dieses Mysterium besteht darin, daß Menschen, die bis dahin voneinander isoliert lebten und nichts miteinander zu tun hatten, jetzt zusammen kommen, um Gott zu dienen und werden hiermit fähig, zusammen zu *handeln* und miteinander zu *reden*. Reden und Handeln sind aber nach Hannah Arendt die Hauptmerkmale des

¹⁹ Vgl. Picu OCOLEANU: *Liturgia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Craiova 2004, S. 13-91.

²⁰ Englische Version: *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, translated from the Russian by Paul Kachur, Crestwood, New York 1988; Deutsche Übersetzung der englischen Version: *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, dt. Üb., Einsiedeln-Freiburg 2005.

²¹ Alexander SCHMEMANN: *Eucharistie. Sakrament des Gottesdienstes*, 44.

Politischen.²² Im Unterschied zum Handeln der freien Bürger in der griechischen Polis ist das Handeln der Christen als Bürger des Reiches Gottes Antwort an das Handeln Gottes in und mit ihnen und somit Synergie zwischen dem Allmächtigen und seinen Geschöpfen, die sich Ihm als geistliches Opfer (Rö 12,1-2) begeben.

Schmemmann fährt in diesem Sinne fort: „Deshalb ist die ‚*Versammlung als Kirche*‘ in Wirklichkeit der erste liturgische Akt, das Fundament der gesamten Liturgie; und solange dies nicht verstanden wird, kann alles übrige der Feier nicht verstanden werden. Wenn ich sage, ich gehe in die Kirche, heißt das, ich gehe zur Versammlung der Gläubigen, um mit ihnen zusammen *die Kirche zu bilden*, um das zu sein, was ich am Tag meiner Taufe geworden bin – im vollsten, umfaßendsten Sinn des Wortes, ein Glied des Leibes Christi. ‚Ihr seid aber der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm‘, sagt der Apostel (1 Kor. 12,27). Ich gehe, um meine Mitgliedschaft zu verwirklichen, um vor Gott und Welt das Geheimnis des Gottesreiches kundzutun und zu bezeugen, das ‚schon mächtig geworden ist‘.“²³

Gott bringt uns zur Eucharistie auf eine mystische Weise zusammen, so wie er die einst auf Bergen zerstreuten vorgebrachten Gaben in das eucharistische Brot und Wein versammelt. Gleichzeitig verwandelt er die Menschen, die er zum Gottesdienst versammelt, in sein Volk, bzw. in die Bürger seines himmlischen Reiches, so wie er die auch die eucharistischen Gaben in sein Blut und Leib verwandelt. Gott ist der, der in und mit mir/uns handelt. „Der HERR ist mein Hirte“ - drückt Psalm 23,1 [22 LXX] dieses Mysterium aus. Gott ist „bei mir“ (V. 4) und „führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen“ (V. 3) zu seinem eucharistischen Tische: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde“ (V. 5). Der Psalm endet eschatologisch: „ich werde bleiben im Hause des HERRN immerdar“ (V. 6). Ähnlich wird Christus im Evangelium nach Johannes 10 als der „gute Hirte“ (V11 – *ho poimēn ho kalos*), vgl. V2,14,16) geschildert, der seinen Schafen das ewige Leben gibt. Die, die sich unter seiner Macht befinden, „werden nimmermehr umkommen“ und niemand wird sie aus seiner *Hand* (V28 – *ek tēs cheiros mou*) reißen können. Christus hat unter den Menschen gehandelt und handelt auch weiterhin ständig in den Gottesdiensten der Kirche, damit die Menschen dazu kommen, mit Gott zusammen handeln zu können.

In der alten Kirche wurde die Eucharistie als Mysterium der

²² Hannah ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], dt. Üb., 10. Aufl., München-Zürich 1998.

²³ Alexander SCHMEMMANN: *Eucharistie. Sakrament des Gottesdienstes*, 44.

Versammlung besonders erlebt, indem sie von dem Bischof an einem einzigen Ort in der Stadt gefeiert (z. B.: in Konstantinopel - in der Hagia Sophia) wurde. So geschah es, daß die Christen aus ihren Ortsgemeinden zur bischöflichen Kirche in Prozession herkamen, um an der Eucharistie teilzunehmen, indem sie auf dem Weg die Antiphon-Hymnen sangen, die in der Gegenwart am Anfang der orthodoxen Liturgie des Wortes gesungen werden. Der Gottesdienst spielt sich auf diese Weise nicht nur im Rahmen des kirchlichen Gebäudes sondern in der ganzen Stadt (*polis*) als eine Prozession²⁴ zum Reich (*basileia*) Gottes, oder, wie Apostel Johannes im Offenbarungsbuch²⁵ ausdrückt, zur Stadt (*polis*) Gottes, deren Vorgesmack schon im Gottesdienst erfahren wird.

Es ist bemerkenswert, daß die meisten Wörter des kirchlichen Lebens politischen/zivilischen Ursprungs sind. Es ist der Fall des Begriffes „Reich“ (*basileia*) im Ausdruck „das Reich Gottes“ oder „das Himmelreich“ aus den ‚Logia‘ Christi (Q), aber auch des Konzeptes „Polis“ aus der Offenbarung Johannes. Dieselbe „politische“ Dimension ist auch bei Apostel Paulus und in der paulinischen Schule der Deuteropaulinen zu treffen. Hier wird es betont, daß die von Gott versammelten Christen schon die „himmlische Bürgerschaft“ (Phil 3,20 – *to politeuma en ouranois*) erhalten und auf diese Weise zu „Mitbürgern der Heiligen“ (Eph 2,19 – *sympolitai tōn hagiōn*), nämlich zu Bürgern des Reiches Gottes, der „Stadt des lebendigen Gottes“ (Hebr 12,22 – *polis Theōi zōntos*) werden. Die später geschriebenen Bücher des Neuen Testaments, der Brief an die Hebräer (12,22-23; 13,14) und insbesondere die letzten zwei Kapitel der Offenbarung Johannes, beschreiben diese neue Stadt als öffentlichen Raum (Off 21,25), wo sich kein Tempel (Off 21,22) befindet, denn dort sind die Christen Mitbürger Gottes geworden,²⁶ sondern nur die „Gemeinde der Erstgeborenen“ (Hebr 12,23).

Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß auch „Kirche“ (*ekklēsia*) ein

²⁴ Picu OCOLEANU: *Liturghia poruncilor divine*, 73-78: schon die Vorstellung der an der Jerusalemer Grabeskirche gefeierten Liturgie, die die römische Pilgerin Egeria Anfang des 3. Jahrhunderts macht, ist die Beschreibung eines ständigen Hin und Her, einer immer wieder aufgenommenen Prozession.

²⁵ Off. 3,12; vgl. Off. 21,2; Off 21-22.

²⁶ Dieter GEORGI: *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in: Dieter LÜHRMANN und Georg STRECKER (Hrsg.): *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm*, Tübingen 1980, 368: die von Johannes im Offenbarungsbuch geschriebene Stadt entspreche dem Modell einer idealen hellenistischen Stadt: „Während in der orientalischen und in der griechischen Stadt das Heiligtum oder die Heiligtümer im Zentrum der Stadt lagen und sich die Stadt nach ihnen orientierte, ist die hellenistische Stadt eine säkulare Stadt. Sie ist durch ihre Bevölkerung definiert und wird durch ihre Straßen und Plätze als ein Gebiet charakterisiert, in dem man sich versammelt, um miteinander zu kommunizieren. Das neue Jerusalem ist eine solche offene, demokratische Stadt“.

politischer Begriff ist. Er bezeichnete „in seiner vorherrschenden Bedeutung im Griechischen die Versammlung freier Polisbürger - auch noch in imperialer Zeit, als diese in ihrer faktischen Bedeutung schon marginalisiert war“.²⁷ Die „Bürger der Kirche“ als Siedlung des Reiches Gottes unter den Menschen werden nur in sekundärer Weise als Menschen dieser Welt betrachtet. Sie dürfen diese aber nicht übersehen, denn ihre Berufung besteht auch darin, „gute Bürger“ überall zu sein, wo sie leben, wie hl. Justin der Märtyrer betont.²⁸ Im 7. Jahrhundert betrachtete MAXIMUS DER BEKENNER immer noch die Kirche als eine *polis*, in der sich jede Nation als Trägerin einer eigenen Überlieferung (eines Ethos) ihren eigenen Platz findet.²⁹

Die Kirche und hiermit die theologische Ethik können infolgedessen nicht in einem „post-politischen“ Horizont konzipiert werden, ohne in eine Pathologie zu geraten, die zur Auflösung sowohl des Theologischen als auch des Ethischen führt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die scharfe Trennung, die der protestantische Theologe John MILBANK zwischen dem christlichen einträchtigen Frieden („harmonic peace“³⁰) macht, die schon im Gottesdienst der Kirche sich zu verwirklichen beginnt, und der gewaltsamen Dimension des Politischen³¹ nur bis zu einem Punkt nachvollziehbar. Sie geht davon aus, daß nur das Christliche die Aufhebung der Gewalt voraussetzt, übersieht aber, daß eigentlich auch das Politische als öffentliches Reden und Handeln der Bürger letzten Endes dasselbe bezweckt. Gleichzeitig ist der Friede des „Christlichen“ nicht einer besonderen Dramatik³² fremd, die eher die Sublimierung des Politischen als

²⁷ Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform*, 153. Wayne A. MEEKS: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London 1983, 79, 108.

²⁸ *Apologia Maior* 65,1: „durch eure Taten sollt ihr als gute Bürger gefunden werden“.

²⁹ MAXIMUS CONFESSOR, *Quest. ad Thalas.* q. 64: „Wir müssen uns beeilen, um die Bürger dieser großen Polis Gottes durch die Buße (Reue) und unsere Verwandlung ins Gute zu werden.“ Das biblische Bild, auf das Maximus hinweist, ist nicht die Stadt Jerusalem, sondern die Stadt Ninive (Jona 4,11): „Obwohl ich mehrmals die ganze Heilige Schrift gelesen habe, habe ich nirgendwo gefunden, daß man behauptet: ‚Und Jerusalem war eine große Stadt Gottes‘“.

³⁰ John MILBANK: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 427ff.

³¹ Es ist eigentlich eine interessante Besonderheit der Ethik und der Theologie John MILBANKS, sich in das Radikale zu begeben, das aber keinen weiteren Zugang mehr anzubieten fähig ist. Das Programm „radical Orthodoxy“, zur dessen Skizzierung der englische Theologe (zusammen mit Catherine PICKSTOCK; Graham WARD: *Radical Orthodoxy. A new theology*, London and New York 1999) Wesentliches beigetragen hat, beruht letzten Endes auf einem Pleonasmus, der aber für die Art und Weise, wie MILBANK versteht, Theologie zu machen, sehr aussagekräftig ist.

³² In dem Sinne haben Kirchenväter das Konzept *Epektasis*, „endloser Fortschritt“, eingeführt, damit sie diese Dramatik des ständig fortfahrenden Weges zu Gott beschreiben. Der erste, der es verwendet hat, GREGOR VON NYSSA: *De vita Moysis* 405 B-D, benutzt das

seine Auflösung.

Die Apologeten der ersten zwei Jahrhunderten nach Christus haben oft betont, daß für die Christen die Pflicht charakteristisch ist, „gute Bürger“ zweier verschiedenen Welten, d.h. sowohl der menschlichen, als auch der göttlichen Polis zu sein. Diese Pflicht hat die Christen oft in widersprüchliche Situationen versetzt, aber sie ständig im Horizont des Politischen bewahrt. Von diesem Standpunkt aus wird es offensichtlich, daß die Theorie der Politologin Hannah ARENDT, nach der die Kirche wegen der manchmal zur Familienumwelt greifenden christlichen Sprache³³ unfähig sei, sich in das Politische und hiermit ins Handeln zu begeben, eher ein verkürzter Gedanke ist, der nicht der theologischen Wirklichkeit entspricht. Die Praxis der Urkirche weist im Gegenteil nicht auf das Familiäre hin, sondern eher auf das Lossagen (*apotaxis, apotaxia*)³⁴ vom Privateigentum³⁵ bzw. auf den Verzicht auf das Familienleben und auf das

Bild des Aufstiegs Moses auf den Berg Sinai, um es zu klären, aber er kommt zur paradoxen Schlussfolgerung, daß „der Zustand (sta,sij) und die Bewegung (kinh,sij) dasselbe sind“, mit der MAXIMUS CONFESSOR: *Capita theologica et oeconomica* II, 88, PG 90, 1165D später nicht einverstanden sein wird, obwohl auch er im Grunde genommen die Lehre des ewigen Fortschrittes vertritt. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Éthique* XV, 64-67 wird zu demselben Bild des Aufstiegs auf den Berg Sinai greifen.

³³ Hannah ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 67: „Der unpolitische, unweltliche Charakter der Gemeinschaft der christlichen Gläubigen äußerte sich im Urchristentum in der Forderung, daß die Gemeinde einen corpus bilden solle, einen ‚Körper‘, dessen Glieder sich wie Brüder der gleichen Familie verhalten. Das Leben in der Gemeinde folgte strukturell dem Leben in der Familie, und die Forderungen, die an dieses Leben gestellt wurden, orientierten sich an den Beziehungen, die in der Familie verwalteten, und zwar gerade darum, weil man es hier mit einem Modell nicht- und sogar antipolitischen Zusammenlebens zu tun hatte. Zwischen den Gliedern einer Familie hatte sich nie ein öffentlicher Weltraum gebildet...“.

³⁴ Ein interessantes Studium in diesem Sinne: Giuseppe VISONÀ: *Poverta, sequela, carita. Orientamenti nel cristianesimo dei primi secoli*, in: Aa. Vv.: *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericopa evangelica del „giovane rico“*, Milano 1986.

³⁵ In dem Sinne wird in der Apg. 2 u. 4 berichtet, daß die ersten Christen ihre Güter und Habe (2,45a), die Äcker, die Häuser usw. (4,34b) und das Geld den Aposteln zu Füßen legten (4,35a). Josef Barnabas, Levit aus Zypern, wird als konkretes Beispiel angeboten (4,36-37). Nachdem er auf sein Vermögen verzichtete, ist er einer der wichtigsten Nachfolger Jesu („Apostel“) im konkreten Sinne des Wortes geworden. Wegen ihres absoluten Radikalismus (man musste sich *entweder* für Besitz-, Familien- und Heimatlosigkeit, *oder* für Christuslosigkeit entscheiden) war es nicht leicht eine solche Entscheidung zu treffen. Ein Beispiel ist der reiche Jünger, der an dem Ruf Jesu selbst zu antworten schwankte (Mt19,22; Mk10,22; Lk18,23). Die Versuchung einer Kompromisslösung war sehr groß, aber ihr wurde überhaupt keine Chance in der ursprünglichen Kirche gewährt. Die Förderer eines solchen Verhaltens, wurden hart von Gott selbst bestraft (der Fall von Hananias und Saphira - Apg. 5, 1-11). Deswegen setzte sich dieser "Wanderradikalismus" nicht immer freiwillig durch, sondern sehr oft wegen der

Private um der Nachfolge (*akolouthesis*) Christi willen oder, im Kontext der paulinischen Mission, auf die „Dramatik“ der „Öffnung der Häuser für die gottesdienstliche Öffentlichkeit“³⁶. Der erste Fall ist kennzeichnend für die Gemeinde der ersten Apostel und Jünger, die dem radikalen Ruf Christi gehorchten, „wobei es nur ein Entweder-Oder gibt, Nachfolge oder Ablehnung“.³⁷ Die DIDACHE der zwölf Apostel schrieb in dem Sinne vor, daß ein echter Apostel die Bedingung der ständigen Wanderung erfüllen muß.³⁸

Demselben „Wanderradikalismus“³⁹ begegnet man nicht nur in den kanonischen Büchern des Neuen Testaments, sondern auch später in den apokryphen *Acta Apostolorum*.⁴⁰ Nur das spätere Kerygma der Apostel, insbesondere des Apostels Paulus in den heidnischen Milieus wird sich auf das Haus (*oikos, oikia*)⁴¹ als sozial-ökonomische Grundstruktur der antiken

großen Furcht (Apg. 2, 43; 5, 11) vor der göttlichen Strafe gegenüber einer solchen Kompromisslösung. Die Liebestübereinstimmung der ersten christlichen Gemeinden muss aber nicht idyllisch verstanden werden, sondern auch als ein Furchteintracht vor der göttlichen Theophanie. In diesem Sinne kann man leichter den ursprünglichen Erfolg eines solchen radikalen Ethos verstehen, das nach Gerd THEIBEN [*Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in: DERS.: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 2. erweiterte Auflage, Tübingen 1983, 86] nur „am Rande des normalen Lebens“ Chancen haben konnte.

³⁶ Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform*, 164.

³⁷ Michael MEEKS: *Ausserkanonische Parallestellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung*, Universita di Bari, 1975, 143.

³⁸ Ein echter Apostel durfte im allgemeinen nur einen Tag an einem Ort bleiben und zwei nur in der Ausnahmefälle („Notwendigkeitsfälle“), aber nie drei (DIDACHE 11, 5). Er durfte überhaupt kein Geld besitzen und nichts außer Brot auf den Weg mitnehmen (11, 6). Obwohl er einen Tisch (wahrscheinlich eine „Agape“) „im Geist“ bestellen konnte, durfte der Apostel nicht davon essen (11, 9). Überdies sollte er um die soziale Gerechtigkeit kämpfen (11, 12).

³⁹ Gerd THEIBEN: *Wanderradikalismus*, 79-105.

⁴⁰ Ein koptisches Fragment der ACTA ANDREAE stellt den Fall eines jungen Soldates vor, der auf seinem Gewerbe verzichtet, nachdem er vom Apostel Andreas von dem Besitz eines Teufels befreit wurde. Er zieht seine Uniform aus, verkauft sie um „das Kleid Gottes“ anzuziehen. Im MARTYRIUM ANDREAE prius (S. 46-57) verzichtet der Prokonsul Ageates auf seinen Reichtum um des Reichtums des Reiches Gottes willen. Ähnlich verhält sich der alte Nikolaus in der ACTA ANDREAE, ein großer Sünder, der nach seiner Übertretung sein Vermögen der Armen verteilt und ein sehr strenges asketisches Leben beginnt zu führen. In ACTA PAULI et THECLAE gibt es einen Onesiphorus, der mit seiner ganzen Familie von der Welt lossagte und dem Paulus nachfolgt. Die ACTA PETRI cum SIMONE (19-22, S.65) erzählen, wie eine reiche Frau, Eubula von Simon dem Zauberer und zwei von seinen Jüngern betrogen wurde. Apostel Petrus gewinnt aber ihr Vermögen zurück und infolgedessen verzichtet Eubula auf diese Welt („contemnens et abrenuntians huic saeculo“), bietet alle seine Güter als Hilfe für die Armen („in ministerium pauperorum“) und glaubt an Jesum Christum („credens in dominum Iesum Christum“).

⁴¹ Wayne A. MEEKS: *The First Urban Christians 74-81*: Paulus bezeichnet sehr oft bestimmte Gemeinden mit dem Ausdruck „*hē kat' oikon*“ (plus Possesivpronomen)

Gesellschaft konzentrieren. In diesem Zusammenhang wird das „Nachfolge-Ethos“ durch das „Haustafel-Ethos“⁴² ersetzt und das Privateigentum beginnt, sich mehr Akzeptanz zu genießen. Die Errichtung der Ortskirchen (*ekklēsiai*) auf die soziale Struktur der privaten Wirtschaften (*oikiai*) wurde aber von Paulus nicht im Sinne der Aufhebung einer jeden kirchlichen Öffentlichkeit oder der politischen Dimension der Gemeinde und ihres Horizontes, des Reiches Gottes verstanden. Im Gegenteil geht es ihm vielmehr die Erschließung der Familie und des Haushaltes (der Wirtschaft) als Gemeinde zur Öffentlichkeit⁴³ des Reiches Gottes an.

Nicht nur unter dem Gesichtspunkt des spezifisch politischen Sprachgebrauchs des apostolischen Kerygmas, sondern auch von dem Standpunkt der von der Kirche vorgeschlagenen christlichen Lebensform(en) her ist die Intention der alten Kirche *politisch* bewußt gestaltet. Man hat in diesem Sinne bemerkt, daß in den zwei Sammelberichten aus der Apostelgeschichte (2,42-47; 4,32-37) die alttestamentlichen Stellen über die Armut Israels (Dtn. 15, 11) aus den Logien Jesu (Mk 14,7a; Lc 7,36-50) nicht rezipiert worden sind. Im Gegenteil weist man hier auf einen klassischen Topos der griechischen politischen Philosophie, bzw. auf die traditionelle Projektion von wirtschaftlichen und politischen Utopien in der Antike⁴⁴ hin. Der Evangelist Lukas versuche hiermit zu zeigen, daß sich in der Jerusalemer Urgemeinde

ekklēsia“, was sich mit „die Versammlung in N’s Haus“ übersetzen lässt: im Bezug auf das Haus von Aquila und Priska in Ephesus (1Kor 16,19) und in Rom (Rö 16, 5), von Nymphas in Laodizea (Kol 4,15) und von Philemon in Kolossä (Phil 1-2). Es gibt auch viele andere Beispiele, wo Paulus oder der Evangelist Lukas, wenn er über die missionäre Tätigkeit des Apostels erzählt, noch andere „Hausgemeinden“ erwähnt, ohne diesen typischen Ausdruck zu benutzen. Manchmal werden mehrere solche Gemeinden in derselben Stadt erwähnt: in Korinth die Häuser von Stephanas (1. Kor. 1, 16; 16, 15: „Stephana oikos“ der als „die Erstlinge Achajas“ (1. Kor. 16, 15) gelobt wird, von Chloe (1.Kor 1,11), von Titus Justus (Apg 18,7) und von Krispus, dem Vorsteher der Synagoge (Apg 18,8); in Philippi die Häuser von Lydia (Apg 16,15) und des Kerkermeisters (Apg 16,32), in Rom die von Aristobul (Rö 16,10) und Narziss (Rö 16,11) usw.

⁴² Oswald BAYER: *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgische Ethik*, in: DERS.: *Freiheit als Antwort*, Tübingen 1996, 156. Apostel Paulus stellt dieses „Haustafel-Ethos“ in den so genannten „Haustafeln“ (Kol 3,18-4,1/Eph 5,21-6,9 vgl. 1Pt 2,13-3,7) vor, die um den Gehorsam der Kinder, der Frauen und der Sklaven gegenüber den Eltern, den Männern und den Herren als Haupttugend konstruiert sind.

⁴³ John MILBANK: *Theology and Social Theory*, 403: Jede Wirtschaft („every household“) musste auf diese Weise zu einer kleinen Republik („a little republic“) werden.

⁴⁴ Rudolf PESCH: *Die Apostelgeschichte*, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1986, 186. PESCH bietet als Beispiele PLATO: Resp. V, 462c; PLATO: Nomoi; Kritias (der Fall des alten Athen), DIODOR (die Insel Lipara), EUHEMEROS (die Insel Panchaia), STRABO (die wilden Skythen), IAMBlichos: Vita Pyth. 30, 168; 167 ff. (die Urgemeinde Pythagoras), DIOGENES LVIII, 10, ARISTOTELES: Ethica Nicomachica 1159b, 31-33; IX, 8, 1168b usw.

die Hoffnungen aller griechischen politischen Kultur erfüllen.

Das Mönchtum selbst, das normalerweise als weltfremd und jenseits jedes politischen Horizonts angesehen ist, spielt sich in einer „politischen“ Logik ab. Von Anfang des kirchlichen Phänomens des Mönchtums an (beginnend mit dem 3. Jahrhundert) verstehen die Mönche ihre Lebensform in der Wüste als die neue und „wahre *politeia* gegenüber der Welt“.⁴⁵ Hier wird das Wort Jesu „durch die Lebensweise der Mönche einerseits ausgelegt, andererseits wird es in ihr wirklich, gegenwärtig und dadurch erfahrbar. Das geht so weit, daß der Abbas der Ratsuchenden auf seine typische Frage *pōs sōthō* gar kein Rhema zu sagen braucht. Seine Lebensform, die *politeia*, die er sich gesetzt hat, kann das gesprochene Wort sogar ersetzen...“.⁴⁶

Die Wüste bildet jetzt eine „Gegenwelt“,⁴⁷ in der eine „Umkehrung aller Werte“ geschieht, oder anders ausgedrückt: die Restaurierung aller aus *dieser* Welt abwesenden Werte der *politeia*. Die Lebensform der Väter der Wüste spielt sich aber im Horizont einer Aporie ab: die *Apophthegmata Patrum* lassen uns erleben „wie diese ‚Umkehrung aller Werte‘, die in der Welt gültig sind, in der ‚Gegenwelt‘ – die das Mönchtum der Wüste gegen die hellenistische Kulturwelt seiner Zeit errichtet, um wahrhaft Christ sein zu können –, in ständiger Gefahr sind, selbst wieder in eine neue Werthierarchie nach dem Muster der alten Welt umzuschlagen“.⁴⁸ Andererseits, bleibt „die von der alten Welt verschiedene Welt des Mönchtums der Wüste (...) auch ‚Gegenwelt‘ gegen die ‚neue Welt‘ Gottes. Hier gibt es keinen Hauch einer sich anbahnenden Identifikation des Christenlebens auf dieser Erde mit dem schon anbrechenden Gottesreiche!“⁴⁹

Die *Politeia*, in der die Väter der Wüste leben, setzt einen Bruch mit der unpolitischen Welt der alten Menschen voraus, läßt sich aber noch nicht mit der eigentlichen *Politeia* des Reiches Gottes identifizieren, sondern befindet sich im Streben nach dieser. Indem sie sich verselbständigt, läuft es Gefahr, daß sie in die Bedingtheit dieser ‚Welt‘ zurückfällt. Das kann sowohl dadurch geschehen, daß sie sich eine eigene Hierarchie nach der Logik der ‚Welt‘ schafft, oder deswegen, weil sie ihre eigene eschatologische Dimension verliert, bzw. weil sie die *Politeia* des Reiches

⁴⁵ Fairy von LILIENFELD: *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, hrsg. von Ruth Albrecht und Franziska Müller, 2. Auflage, Erlangen 1988 [= *Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Bd. 18], 76.

⁴⁶ Ebd., 18.

⁴⁷ Ebd., 19 ff.

⁴⁸ Ebd., 19-20.

⁴⁹ Ebd., 20-21.

Gottes zu übersehen beginnt oder da sie sich für diese *Politeia* hält.

Im Unterschied zum ägyptischen Mönchtum der Wüste konzipiert Basilius von Cäsarea das Mönchsleben nicht als Leben in einer Gemeinschaft, deren Welt im strikten Gegensatz zur Kulturwelt steht. „Mönchsleben als Darleben der wahren politeia nach dem Vorbild der Apostel aus Acta 4,34 ff. umfaßt aber für Basilius immer die soziale Zuordnung zur notvollen, einmal vorhandenen Gesellschaft mit“.⁵⁰ In den beiden Fällen versteht sich das Mönchtum im Rahmen der alten Kirche so wie auch die ersten christlichen Gemeinden, seien sie wanderradikal, paulinisch, lukianisch usw., als eine *politische* Lebensform.

In diesem Sinne geht es in der theologischen Ethik primär um die Fülle der *Politeia*, von der und im Horizont deren man lebt und handelt und die Topographie der Zusammenlebens prägt. Positiv-theologisch sind ihre Paradigmen an verschiedenen historischen ‚Orten‘ zu finden: in der Jesu Verkündigung des Gottes Reiches (*basileia/polis toū Theou*) so wie sie in den Logien Jesu bei den Synoptikern oder in der Johanneischen Theologie gepredigt wurde, in der „Apotaxis“ und der „Alolouthesis“ der ersten Jünger, in der von Lukas beschriebenen Eintracht der nachösterlichen Jerusalemer Gemeinde, im frühen Wüsten- und koinobitischen Mönchtums.

Das Christliche und das Politische sind auf diese Weise genuin verwandt. Der „politische“ Ort *par excellence* ist in der Orthodoxie der (eucharistische) Gottesdienst bzw. die eucharistische Gemeinde. Eucharistie ist die Fülle des Reiches Gottes, der durch das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Gemeinde und auf die eucharistischen Gaben in die Welt hereinkommt. In der Eucharistie realisiert sich die kirchliche Gemeinde als *sanctorum communio*, bzw. als Gemeinschaft der Heiligen Gaben,⁵¹ aber auch als

⁵⁰ Ebd., 76.

⁵¹ Das scheint die Auffassung der alten Ostkirche in Bezug auf die Formel *sanctorum communio* gewesen zu sein. Sie ist vom apostolischen Glaubensbekenntniß bestätigt. Siehe Werner ELERT: *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, 12: „Sie ist in der Wirklichkeit erheblich älter, als früher angenommen wurde. Sie findet sich bereits in den Akten der Synode zu Nimes (Nemausus) im Jahr 396 und wahrscheinlich ungefähr gleichzeitig in der Erklärung des Apostolikums eines Bischofs *Niketa* von Remesiana. Da dieser Ort im heutigen Serbien liegt, ist damit zu rechnen, daß die Formel *sanctorum communio* nicht im Westen sondern im Osten ihren Ursprung hat. (...) Die Formel findet sich bereits acht Jahre früher in einem kaiserlichen, gegen die Apollinarianer gerichteten Reskript vom Jahr 388, wenn auch hier in umgekehrter Wortfolge (*communio sanctorum*). Noch weiter zurück führt ein unter dem Namen des Hieronymus überliefertes Bekenntnis, das mutmaßlich mit dem identisch ist, das ihm während seines Aufenthaltes in der Wüste von Chalkis (Syrien) in den Jahren zwischen 374 und 379 abverlangt wurde. Es trägt zum Teil sehr archaische Züge, und daß es im Osten entstanden ist, steht außer Zweifel, weil es Merkmale enthält, an denen sich die östlichen Bekenntnisse sicher von den westlichen unterscheiden lassen“.

Gemeinde der Gläubigen („der Heiligen“ als Bürger des Reiches Gottes).

Überall, wo die eucharistische Liturgie gefeiert wird, bzw. wo der Heilige Geist die Gemeinde zusammenbringt, um Christus hier als geistliche Nahrung der Gläubigen präsent zu machen, so daß alle, die ihn essen, zu einem einzigen Leib Christi werden, entsteht die *Ekklēsia* als Ortskirche. Dank des Verzehens *desselben* Leibes und Blutes Christi bildet sie mit den anderen Ortskirchen eine dynamische Einheit. Die universale („katholische“) Kirche ist auf keinen Fall die mathematische Summe dieser lokalen Gemeinden. Jede von ihnen *ist* katholische Kirche. Der Begriff „Katholizität“ ist von diesem Standpunkt aus synonym mit „Orthodoxie“.⁵² Jede Ortskirche erkennt „in der anderen Ortskirche sich selbst, ihre eigene Identität wieder, weil alle Ortskirchen Manifestationen der einen Kirche Gottes in Christus sind. Dieses Sich-Selbst-Wiedererkennen einer Kirche in der andern führt zur gegenseitigen Liebe, welche geben und nehmen, sich austauschen will“.⁵³

Die Kirche ist also primär der mystische Leib Christi. In diesem Sinne hat der orthodoxe Theologe Georges Florovsky auf die Spuren Augustins von der Ekklesiologie als Teil der Christologie, bzw. als „Lehre vom Ganzen Christus – *totus Christus, caput et corpus*“⁵⁴ gesprochen. Als solche artikuliert sie sich aber in der Lebensform, die der Gottesdienst bildet. Die ganze Liturgie, nicht nur die Anaphora, ist Empfang Christi, der nun geheimnisvoll in die vorgebrachten Gaben herabkommt, um am Ende der Zeit persönlich in die Welt herunterzukommen und die göttliche *Politeia* endgültig durchzusetzen. In diesem Sinne kann man behaupten, nicht nur daß Gottesdienst in der eigentlichen⁵⁵ orthodoxen Tradition einen genuin

⁵² Das ist der Schwerpunkt der Ekklesiologie des russischen Theologen Aleksej Stepanovic CHOMIAKOV (1804-1860), die auf einer langen kirchlichen Tradition beruht, die schon mit IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Smyrn. 8,2 beginnt. In der jüngsten Zeit haben auch protestantische Theologen diesen Aspekt der Kirche hervorgehoben. Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform*, 72-73: „Es gibt keine größere Vollkommenheit auf Erden als die des präsenten Christus unter den „Zweien oder Dreien“, die in seinem Namen öffentlich versammelt sind. Aus demselben Grund ist es unumgänglich anzunehmen, daß in jedem Gottesdienst einer noch so kleinen obskuren Gemeinde die ganze Kirche - in ihrer Vollkommenheit als „catholica“ - repräsentiert ist“. William T. CAVANAUGH: *The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, in: *Modern Theology* 15 (1999), No. 2, 189: „The Greek adjective *katholikos* - derived from *kath'holou*, 'on the whole' - in antiquity was commonly used as an equivalent of 'universal' or 'general'. The earliest patristic application of the term to the Church, however, is not univocal; by 'catholic' some imply 'universal' or 'total', but others imply 'authentic'“.

⁵³ Peter PLANK: *Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs*, in: Albert RAUCH, Paul IMHOF SJ: *Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie - Perspektiven und Grenzen*, München 1983, 82: über die Ekklesiologie N. AFANASSIEFFS.

⁵⁴ Christoph KÜNKEL: *Totus Christus. Die Theologie Georges Florovskys*, Göttingen 1991, 101.

⁵⁵ Wir beziehen uns hier nicht auf manche durch Pseudomorphose charakterisierten

„politischen“ Charakter hat, sondern daß er das Paradigma des Politischen ist.

Das erklärt die Natürlichkeit, mit der das von der Heiligen Synode der Russisch-Orthodoxen Kirche verabschiedete Dokument „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ (2000) den orthodoxen Christen die Empfehlung macht, am politischen Leben des Staates teilzunehmen: „Nichts steht einer Teilnahme der orthodoxen Laien an der Tätigkeit der Organe der gesetzgebenden, ausführenden und rechtsprechenden Gewalt sowie politischer Organisationen entgegen. Vielmehr erweist sich solche Teilnahme, sofern sie in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre der Kirche, ihren moralischen Normen sowie ihrer offiziellen Position zu gesellschaftlichen Fragen geschieht, als eine Form der Mission der Kirche in der Gesellschaft. Die Laien sind befähigt und dazu aufgerufen, ihre Staatsbürgerpflichten durch die Teilnahme an Vorgängen, die mit der Wahl der Staatsgewalt auf allen Ebenen verbunden sind, sowie durch die Mitbeteiligung an allen moralisch gerechtfertigten staatlichen Vorhaben wahrzunehmen“.⁵⁶

4. „Pax vobiscum“. Der Friede Christi und die Stellung der Kirche gegenüber dem Krieg und dem Frieden

Sowohl die großen als auch die kleinen Ektenien im Rahmen der Göttlichen Liturgie und aller üblichen Gottesdienste der Orthodoxen Kirche beginnen mit dem Aufruf „Im Frieden (oder: „Wieder und wieder im Frieden...“) laßt uns beten zum Herrn“. Wenn der Gottesdienst der Sitz-im-Leben der theologischen Ethik ist, ist der Friede der Sitz-im-Leben des Gottesdienstes. Der Friede Gottes macht den Gottesdienst möglich, aber gleichzeitig ist der Gottesdienst der Ort, wo man um dieses Friedens willen betet und ihn durch Gebet erlangt. Der Friede, worum es in der Orthodoxen Tradition geht, ist nicht bloß der Mangel an Krieg⁵⁷ (das bedeutet er freilich auch), sondern „der Friede von oben“, der Friede, den Christus seinen Aposteln mitteilt, der geistliche Friede, der sich aber in die ganze Welt ausbreitet. Deswegen betet man in der Orthodoxen Kirche, damit Gott uns „den Engel des Friedens“ abschickt, der den göttlichen Frieden nicht nur in den Herzen der Bürger des Reiches Gottes, sondern auch in der Geschichte („friedliche Zeiten“) und in der ganzen Welt anwesend macht. Der Heilige Johannes Chrysostomos⁵⁸ behauptet in diesem Sinne, daß die

Entwicklungen von später im Rahmen der historischen Orthodoxen Kirchen, sondern darauf, was für *die Orthodoxie* spezifisch ist.

⁵⁶ *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, dt. Üb. mit Einführung und Kommentar, hg. Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001, V,3, S. 51.

⁵⁷ Vladimir SOLOV'EV: *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, dt. Üb., München 1976.

⁵⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMOS: *Hom. zur Himmelfahrt des Herrn*, PG 52, 790.

Christen keine Feinde des Friedens sein können, denn das würde bedeuten, Feinde Christi zu sein, der sagte „Friede sei mit euch“.

Der orthodoxe Gottesdienst konzentriert in sich eine ganze biblische Tradition, die im Alten Testament anfängt und im Neuen Testament in der Person Jesu Christi gipfelt. Der Begriff „Friede“ ist einer der am meist verwendeten biblischen Konzepte. Man hat in diesem Sinne bemerkt, daß im Neuen Testament das Wort „Friede“ 86 Mal vorkommt, während das Wort „Evangelium“ nur 71 Mal.⁵⁹

In einer Lebensform wie der Gottesdienst, die Sitz-im-Leben der theologischen Ethik und Paradigma des Politischen ist, hätte sich dieser Friede (hebr. *šalom*, griech. *eirēnē*) auf keinen Fall auf eine private innerliche Erfahrung begrenzen können. Als solcher ist der christliche Friede aber nicht mit der Utopie des Pazifismus zu verwechseln. Die orthodoxe Tradition ist darin einig, den Pazifismus als eine unkritische Entartung des Strebens der Welt nach Frieden zu betrachten. Es gibt Situationen, in denen die Selbstverteidigung, die Verteidigung des eigenen Landes oder der schwächeren und kleineren Mitmenschen nicht nur erlaubt, sondern auch geboten ist.⁶⁰ Wladimir Solowiew sieht in der Weltgeschichte einen Fortschritt des Friedens, der aber nicht bloß aufgrund der Vermeidung des Krieges erreicht wird, sondern eher nach der traumatischen Erfahrung eines Krieges⁶¹ als Erweiterung des „Territoriums des Friedens“ (*pax interna*). Zum geistlichen Frieden Christi kommt man auch nicht ohne die Erfahrung des Kampfes mit den sündigen Neigungen (den acht bösen Gedanken – *logismoi*⁶²) unserer sündigen Natur zu erleben. Der Friede des Reiches Gottes wartet auf die Christen, Bürger des Reiches Gottes, am Ende eines harten Weges, entlang dessen sie dafür gekämpft haben, die Erlösung Christi mit ihrem Frieden persönlich anzunehmen.

Ausgewählte Bibliographie

(Kirchenväter und orthodoxe Theologie)

*** *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, dt. Üb. mit Einführung und Kommentar, hg. Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001.

⁵⁹ Nicolae MLADIN, Mitropolitul Ardealului: *Despre pace*, in: DERS.: *Studii de Teologie Morală*, Sibiu 1969, 107, 108, 110.

⁶⁰ *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, VIII,2, S. 63; Nicolae MLADIN: *Despre pace*, 106-123.

⁶¹ Vladimir SOLOV'EV: *Die Rechtfertigung des Guten*, Kapitel XVIII des 3. Teils: „Die Bedeutung des Krieges“.

⁶² Das Thema der acht bösen Gedanken (*logismoi*) wird in der Tradition der Orthodoxen Kirche von EVAGRIOS PONTIKOS, einem Bewunderer ORIGENES, im 4. Jahrhundert initiiert und von JOHANNES CASSIAN, JOHANNES KLIMAX, dem Papst GREGOR DEM GROßEN usw. übernommen.

- BASILIUȘ VON CĂSAREA: *Ta Ēthika*, PG 31, col. 700-769.
- BOBRINSKOY, Boris: *Prière du coeur et eucharistie*, im Bd.: *Persoană și comuniune. Prinos de cinștire lui Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu 1993.
- BRIA, Ion: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996; rum. Aufl.: *Liturghia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, București 1996.
- CLÉMENT, Olivier: *The Sacrament of the Brother/the Sister*, in J.-P. RAMALHO (ed.): *Sings of Hope and Justice*, Geneve 1980.
- FELMY, Karl Christian: *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie*, Erlangen 2000 [Oikonomia, Bd. 39].
- KÜNDEL, Christoph: *Totus Christus. Die Theologie Georges Florovskys*, Göttingen 1991.
- LILIENFELD, Fairy von: *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, hrsg. von Ruth Albrecht und Franziska Müller, 2. Auflage, Erlangen 1988 [= Oikonomia, Bd. 18].
- MLADIN, Nicolae (Mitropolitul Ardealului): *Studii de Teologie Morală*, Sibiu 1969.
- OCOLEANU, Picu: *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Craiova 2004 [2. Aufgabe, Bukarest 2008].
- OCOLEANU, Picu: *Minima moralia eucharistica. Eine theologische Pathologie der Öffentlichkeit*, Berlin 2007 [EthD, Bd. 13]
- SCHMEMANN, Alexander: *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, translated from the Russian by Paul Kachur, Crestwood, New York 1988; Deutsche Übersetzung der englischen Version: *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, dt. Üb., Einsiedeln-Freiburg 2005.
- Vladimir SOLOV'EV: *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*, dt. Üb., München 1976.
- SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Éthiques*, SC 122 u. 129, Paris 1966, 1967.
- ZIZIOLAS, Jean: *L'Être ecclésial*, Geneve (Editions Labor et Fides) 1981.

Rezumat: Raportul dintre Ortodoxie și problemele societății de azi: etica, politica, războiul și pacea

Studiul de față își propune să prezinte de o manieră sintetică atitudinea Bisericii Ortodoxe vizavi de principalele probleme cu caracter etico-social de azi. Între viața liturgică la care trimite de la bun început conceptul de "Ortodoxie" (dreaptă slăvire) și viața socială există în tradiția Bisericii răsăritene o continuitate de nezdruccinat. Fără rădăcinile ei liturgice, teologice, etica socială și-ar pierde orice sens teologic, devenind activism van. În același timp, refuzul deschiderii către lume ar conduce la baricadarea într-un nefericit ghetou liturgic. În tradiția patristică, la marii Sfinți Părinți care au căutat să ofere o viziune ortodoxă etico-teologică (de la Sf. Vasile cel Mare la Sf. Simeon Noul Teolog), precum și la autorii ortodocși din zilele noastre (Florovsky, Schmemann, Zizioulas, Bobrinskoy, Stăniloae, Clément,

Bria etc.), existența liturgică este privită permanent în această unitate organică dintre „sacramentul altarului” și cel al fratelui și al surorii, respectiv între Sf. Liturghie și „Liturghia de după Liturghie”, respectiv slujirea la altarul inimii aproapelui. Așa se face că, pentru a căuta răspunsuri la problemele etice ale lumii de azi, trebuie mai întâi să ne orientăm spre logica Împărăției lui Dumnezeu pe care o pregustăm în Dumnezeiasca Liturghie, pentru că, în definitiv, o slujire nedreaptă poate avea consecințe dezastruoase la nivelul vieții sociale (a se vedea P. Ocoleanu: *Minima moralia eucharistica. Eine theologische Pathologie der Öffentlichkeit*, Berlin 2007 [EthD, Bd. 13]).

REPERE AXIOLOGICE ÎN EDUCAȚIA CREȘTINĂ

Pr. Lect. Univ. Drd. ADRIAN IVAN

Cuvinte-cheie: *educație creștină, rugăciune, antropologie, ontologie, epistemologie, axiologie, valoare, virtute, teandric*

Mots-clé: *education chrétienne, prière, anthropologie, ontologie, épistémologie, axiologie, value, vertu, théandrique*

Pedagogia este un demers cu multiple oportunități practice, se bazează pe un cumul de experiențe practice care s-au tradus în legi și norme pedagogice, însă ea a demonstrat că este o știință căreia nu-i poate lipsi limbajul și mesajul metareflexiv. Acestea presupun o implicare profundă în problematici precum: existența omului, sensul creației, adevărul, binele, frumosul, sensul valorii etc., teme asupra cărora educația religioasă are numeroase interogații. Nici nu ne putem închipui cum ar fi o educație în afara cugetării umane asupra acestor valori, precum nu putem vorbi despre o educație creștină în afara virtuților creștine.

Nu este de ajuns să comentăm unele afirmații potrivit cărora pedagogia este o știință care a cochetat cu filosofia sau că, după o perioadă de timp în care filosofia a dat ce era mai bun pentru pedagogie,¹ aceasta din urmă și-a găsit drumul și singură. Este necesar să ne oprim asupra acelor puncte de interes în care pedagogia și filosofia se întâlnesc pentru a stabili unele dintre coordonatele esențiale ale educației. Este foarte important pentru demersul nostru să observăm modul în care acest tip de reflexie pedagogică poate crea oportunități pentru o mai bună inserție a valorilor creștine în procesul de educație, în acest „cumul justificativ, aflat în presupuziții metafizice și prescripții axiologice”.²

Mergând pe linia descrisă de Landsheere, care „derivă domeniile filosofiei educației pornind de la trei mari întrebări: ce este *realul*, *adevărul* și *binele*?”³, domnul profesor Constantin Cucoș trasează trei mari „domenii de cercetare a acestei regiuni a praxisului”: *ontologia educației, epistemologia*

¹ Olivier Reboul recunoaște că „marii pedagogi” au fost în fapt filosofi. Și, ca un fapt și mai curios, cei mai mulți dintre ei n-au avut copii și nici nu au profesat ca profesori: Montaigne se lăuda că și-a ignorat copiii, Rousseau i-a abandonat pe ai săi, Kant și Alain erau celibatari etc. Reboul conchide că maniera lor utopică de abordare a științei educației poate fi considerată critica cea mai eficace în depășirea limitelor sau a rezultatelor așteptate. Vezi Olivier Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 58.

² Prof. Constantin Cucoș, *Pedagogie și axiologie*, Ed. Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995, p. 8.

³ Vezi Vivianne de Landsheere, *L'éducation et la formation*, PUF, Paris, 1992, p. 9, apud Prof. Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 8.

*educației și axiologia educației.*⁴ Fiecare dintre aceste domenii au în vedere câte un segment al cumulului educațional, care poate fi compartimentat doar din rațiuni teoretice, în fond, orice acțiune instructiv-educativă fiind determinată atât ontologic, cât și epistemologic sau axiologic.

Cele trei mari capitole ale filosofiei educației au un perimetru al cugetării bine determinat și, cu toate că sunt orientate și fundamentate filosofic, se găsesc totuși în deplin acord cu principiile educației creștine. *Realul, adevărul și binele* sunt și repererele unei cugetări asupra vieții creștine. Am putea spune că această cugetare depășește cu mult granițele unei filosofii a educației *in stricto sensu*. De altfel și filosofia a intenționat întotdeauna să depășească orice limită, orice îngrădire, chiar să se autodepășească.

Atunci când Sfântul Apostol Pavel a încercat să-i convertească pe filosofi în Atena, în predica sa le-a adus aminte de un poet și filosof foarte cunoscut lor,⁵ pe care citându-l le-a spus că noi oamenii, „fiind neam al lui Dumnezeu, în El trăim și ne mișcăm și suntem (s.n.)...” (Fapte 17, 28-29). Aceste trei predicate ale filosofiei antice (în Dumnezeu *trăim, ne mișcăm și suntem*) sunt puse într-o lumină nouă de Sfântul Apostol Pavel și mai târziu de alți scriitori și Părinți ai Bisericii, care le consideră principii ale vieții umane și iată că se regăsesc și în ipoteza filosofică a lui Landsheere. Singura teză care depășește traiectul cugetării filosofice a fost, și se dovedește permanent a fi, adevărul Învierii Domnului Hristos, prin care Dumnezeu „dă tuturor încredințare” (Fapte 17, 31) despre cele hotărâte din veci. Înaintea acestui adevăr s-au poticnit și filosofi stoici și epicurieni în ascultarea cuvântului Sfântului Apostol Pavel.

Așadar, avem pe de o parte o viziune filosofică preocupată de ontologia, epistemologia și axiologia educației, iar pe de altă parte o dispunere teocentrică a aceluiași repere ale existenței umane, dar cu deosebirea unei alte finalități decât cea filosofică. O comparație între conceptul filosofic și credința creștină nu este întotdeauna binevenită și am argumentat acest lucru și cu altă ocazie. Cauza este aceea că se pleacă de la niveluri diferite, iar instrumentarul conceptual nu este întotdeauna ortodox,⁶ mai ales în tratarea punctelor cheie ale Ortodoxiei: Dumnezeuul Treime,⁶ „unitatea omului ca persoană, conceptul cunoașterii ca întâlnire și participare personală în Duhul Sfânt la umanitatea transfigurată a lui

⁴ Prof. Constantin Cucos, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁵ Este vorba despre Epimenide, pe care îl citează după poema patru mii exametri intitulată *Περὶ Μινῶ καὶ Παδαμαντύος*: «ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν». În operă, cuvintele aparțin lui Minos, fiul lui Zeus și rege al Cretei.

⁶ Dr. Picu Ocoleanu, *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Ed. Mitropolia Olteniei, 2004, p. 164.

Hristos”⁷ și multe altele. Aprecierile filosofice, chiar și atunci când urmăresc o „justificare a credințelor” în perimetrul educativ,⁸ nu își pot permite eșuări în a face distincțiile necesare.

Vom spune, totuși, că între cele trei domenii de cercetare în educație (ontologic, epistemic și axiologic) și comentariul Sfântului Maxim Mărturisitorul la cuvintele Sfântului Apostol Pavel există o oarecare similitudine. Sfântul Maxim distinge în fiecare dintre cele trei predicate (trăim, ne mișcăm și suntem) rațiunea ființării omului în Dumnezeu: „*«este»* adică în Dumnezeu prin luare aminte cel ce nu-și corupe rațiunea ființei sale preexistentă în Dumnezeu; *«se mișcă»* în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrând prin virtuți și *«viețuiește»* în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu”.⁹ Toate cele trei au un continuum al prezenței lui Dumnezeu prin ceea ce Sfântul Maxim numește *rațiunea ființării*: onticul vizează *rațiunea ființării*, epistemicul *rațiunea ființării bune* sau „a mișcării pe linia binelui dată în rațiunea ființării”, iar axiologicul *rațiunea ființării veșnice*.¹⁰

Între datul ontologic și idealul educațional există libertatea alegerii, a metodei, a căutării Adevărului, a virtuții, a *mișcării* pe linia binelui. Pedagogia face deseori referință la corelarea acestor trei teze fundamentale, însă acest lucru nu se poate realiza doar teoretic, conceptual. Pentru Sfântul Maxim, parcurgerea celor trei secvențe nu este un proces liniar, succesiv, cauzal, ci este mai degrabă o participare la rațiunea existenței și prin aceasta la Dumnezeu, participare al cărei început îl constituie însăși preștiința lui Dumnezeu. Astfel, suntem angajați în planul existenței printr-un gând al lui Dumnezeu anterior nașterii noastre.¹¹

Drept urmare, atunci când în educația creștină se emit aprecieri asupra problematicii ontologice a educației, nu ne putem referi numai la esența actului educativ sau a relației actorilor implicați în acesta (profesori, elevi, familie, societate), ci mai ales la dimensiunea ontologică a omului, la faptul că el este cuprins și recapitulat ontologic în persoana divino-umană a Mântuitorului

⁷ Olivier Clément, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, trad. Μάρθα Χαλκιά, Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2007, p. 10.

⁸ R.S. Peters, *Ethics and Education*, Georg Allen and Unwin Ruskin House, Museum Street, London, 1966, p. 19, apud Marin Călin, *Filosofia educației – antologie*, Ed. Aramis, București 2001, p. 13.

⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, PSB vol. 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 86

¹⁰ *Ibidem*, p. 87, vezi nota 54.

¹¹ Iată cum explică Sf. Maxim: „cel ce viază, se mișcă și este în Dumnezeu, este «parte» a lui Dumnezeu ca existent, pentru rațiunea ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea viețuirii sale bune preexistentă în Dumnezeu; și ca Dumnezeu, pentru rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu”, vezi *op. cit.*, pp. 86-87.

Hristos.¹² Ontologia educației creștine include problematica întregii umanități și nu doar particularitatea relației factorilor implicați, ea deschide oportunități de integrare a actului educativ în planul dumnezeiesc de mântuire a lumii.

Am văzut că la Landsheere palierul ultim este cel al Binelui, ca un corolar axiologic al universului valoric. La Sfântul Maxim, însă, binele nu rămâne izolat în utopicul existențial ca finalitate, ci este parte a mișcării noastre în Dumnezeu. Cel ce se mișcă în Dumnezeu, se împărtășește în mod real de Bine, nu doar îl postulează, astfel încât, prin „rațiunea viețuirii sale bune” preexistente în Dumnezeu, să fie asemenea lui Dumnezeu, ca izvor al binelui.¹³ Acest palier corespunde mai ales epistemologiei educației, chiar dacă ea postulează îndeosebi descoperirea adevărului științific obiectiv. Praxisul educațional subscrie întotdeauna Binelui, însă Binelui care se vrea actualizat și participat *hic et nunc*. Noile teorii în pedagogie susțin o reechilibrare a transferului profesor – elev nu atât prin inversarea lui, ci prin concepte care au ca fundament principiul împărtășirii comune de Bunul cunoașterii.¹⁴ Iată că în acest context, educația creștină nu numai că se acomodează, ci poate aduce o perspectivă reală în fundamentarea acestor principii.

Filosofia existențială trimite astăzi la ontologia educației, la onticul educațional, la acel „orizont tematic ce vizează datul educativ”¹⁵ sau fundamentul edificiului educativ. Uneori se spune că filosofia se ocupă cu determinarea scopurilor educației, iar pedagogia cu determinarea mijloacelor necesare.¹⁶ Mergând pe această linie, se pare că onticul educațional este „vitregit”, cel puțin din punct de vedere teoretic, deși nu se poate nega o preocupare filosofică și în acest sens.

Tratată în Evul mediu cu destulă atenție, problematica ontologică a educației s-a orientat spre dualismul ireconciliabil de sorginte filosofico-religioasă propensat în mediile eclesiastice occidentale, care separa sufletul de trup. Nici umanismul de mai târziu nu i-a dat omului altă perspectivă decât pe cea a închiderii în sine,¹⁷ iar teoriile existențialiste sau

¹² Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1978, pp. 53-54.

¹³ Cel ce este credincios, împărtășindu-se de Binele care este Dumnezeu, se face la rândul lui izvor de bine: „râuri de apă vie vor curge din pântecul lui” (Ioan 7, 38).

¹⁴ Atât profesorul, cât și elevul sunt priviți în noile orientări pedagogice ca subsisteme, nu ca individualități. Mai ales elevul trebuie văzut ca „«sistem» capabil de autodezvoltare și autoînvățare”, cf. Emil Stan, *Pedagogie postmodernă*, Institutul European, Iași, 2004, p. 30.

¹⁵ Prof. Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Filosoful și pedagogul John Dewey demonstrează contrariul acestei presupoziiții în *Fundamente pentru o știință a educației*, Ed. Didactică și Pedagogică R.A., București, 1992, p. 98, apud Marin Călin, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ „Pansofia” creștină a marelui umanist ceh J.A. Comenius nu intervine în onticul educațional, chiar dacă are la bază un principiu teocentric. În viziunea lui, omul ajunge la

spiritualiste, deși accentuează dimensiunea spirituală a ființei umane, nu depășesc imanentul universului autoinstructiv. Din perspectiva educației creștine actuale, problema ontologică necesită o atenție deosebită, fiind importantă o regândire și reformulare a ei în termeni utili, pe baza învățaturii antropologice a Părinților Bisericii, fiindcă nu-și poate permite împrumuturi conceptuale din sfera onticului social, psihologiei sau psihologiei abisale. Sunt foarte multe voci care semnalează această insuficiență, dar ceea ce s-a întreprins în acest sens nu este semnificativ.

Punctele cheie ale antropologiei creștine sunt: natura duhovnicească a sufletului uman, unitatea ontologică a omului ca trup și suflet pe de o parte, și unitatea ontologică a umanității pe de altă parte.¹⁸ Realitatea ontologică a omului, așa cum se desprinde din învățătura ortodoxă, este una iconică, adică în Model. Ființa umană nu poate fi descrisă numai în raport cu ea însăși, ci prin raportarea la Modelul ei. Pentru educația creștină, acest adevăr este de maximă importanță. Prin urmare, atributele divine, la care se fac numeroase referiri în educație, nu se „răsfrâng” asupra firii umane în mod extern, dezumanizant, catastrofic (κατακτητικώς), ci ele găsesc în omul-persoană un fundament ontologic, o iconă a lor. De asemenea, omul nu și le asumă făcându-le numai ale sale, ci le dobândește prin împărtășire de Subiectul purtător al lor, prin comuniune vie și neîntreruptă cu Dumnezeu. Încetarea comuniunii cu Dumnezeu înseamnă în realitate și o dispariție a lor. Asemenea lui Dumnezeu, omul nu poate constitui obiect al cunoașterii¹⁹ în sensul celorlalte obiecte, ci subiect conștient și responsabil al comuniunii, atât al comuniunii cu Dumnezeu, cât și al celei interumane. Conștiința comuniunii depășește în felul acesta conștiința individuală, iar antropologia creștină se deschide maximal eclesiologiei, Sfintei Comuniuni sau Cuminecării.²⁰ Aceste premise se dovedesc importante în perspectiva pedagogică, socială, civică, culturală etc.

Ca centru al existenței umane²¹, sufletul (ἡ ψυχή) este de natură

Dumnezeu prin artă și știință și prin contemplarea naturii, dar evită să afirme că omul, mai mult decât natura și arta, ca obiectivare a ei, este înrudit cu Dumnezeu, este după chipul Lui și, prin urmare, revelația, despre care susține că este o formă de cunoaștere, nu este numai naturală, ci și directă sau nemijlocită. Vezi și dr. Bartolomeu Popescu, *Filosofia și pedagogia lui Ioan Amos Comenius*, Ed. Cultura Românească S.A.R., București, 1939, pp. 96-97.

¹⁸ „Precum există un Singur Dumnezeu în trei Persoane – numărul trei însemnând deosebirea desăvârșită – tot astfel există și «un singur om» într-o mulțime de indivizi, împărțit prin cădere, dar restaurat în unitatea Trupului lui Hristos. Indisolubila unitate ontologică a umanității și unicitatea persoanei sunt astfel, prin analogie cu realitatea triadică, cei doi poli ai antropologiei ortodoxe”, Olivier Clément, *op. cit.*, p. 63.

¹⁹ „αντικείμενο γνώσης”, *Ibidem*, p. 63.

²⁰ *Ibidem*, p. 64.

²¹ Uneori Sf. Grigorie de Nyssa folosește cuvântul „suflet” referindu-se însă la omul întreg

duhovnicească. Trebuie însă să facem deosebirea, spune Γιάννης Σπιτέρης, că suflet „duhovnicesc” (πνευματική ψυχή) nu este sinonim cu suflet „imaterial” (ἄυλη ψυχή).²² Pentru Σπιτέρης, din punct de vedere ontologic, „duh este o ființă (ἔνα ὄν) care se caracterizează printr-o dublă deschidere (ἄνοιγμα): către ceea ce este (este = ceea ce există și este obiect al cunoașterii) și în același timp către ceea ce este propriu sinelui ei”, subliniind în felul acesta două caracteristici ale sufletului: transcendența și libera stăpânire interioară a sinelui. Mergând pe această linie, el susține că sufletul este „πνεῦμα”, întrucât are calitatea să depășească sinele prin deschiderea către realitate, adică prin cunoașterea realității, însă nu numai a celei concrete, ci a realității în totalitate (a lui „este”) și, mai mult decât atât, poate să comunice cu Cel Care desăvârșit este, adică cu Dumnezeu.²³

În educație, observațiile profesorului Σπιτέρης ne ajută să înțelegem că învățătura ortodoxă despre suflet se deosebește fundamental de dualismul trup-suflet medieval, sufletul fiind acela care transcende prin trup realitatea imediată, fără să o ignore. Teoriile care susțin că religia îl izolează pe om de realitate nu pot sta în fața acestor argumente. În același timp, antropologia ortodoxă se deosebește și de orice teorie psihologistă care neagă un conținut ontologic sufletului uman. De ce este important acest lucru? Educația creștină este orientată axiologic supratemporal, veșnic, se fundamentează pe credința în nemurirea sufletului, sufletul fiind „o esență (ὄυσία), un element ontic independent și nu o funcție sau produs al corpului uman”.²⁴ O funcție psihică încetează o dată cu încetarea vieții în trup, însă sufletul fiind de o altă natură decât trupul, simplu și nesticăcios, va merge la Dumnezeu de la Care și-a luat începutul (Eccl. 12, 7). Pe de altă parte, sufletul este nemuritor nu prin sine, ci prin voința și bunătatea Celui care l-a creat, însemnând că adevărata nemurire, viața veșnică, este participare la veșnicia lui Dumnezeu, în fapt cunoașterea lui Dumnezeu Celui viu (Ioan 17, 3) și acest lucru începe cu prima clipă a existenței noastre.

Așadar, învățătura antropologică a Sfinților Părinți poate veni în sprijinul fundamentării ontologice a educației creștine și formării unei viziuni corecte asupra omului și a imperativelor lui existențiale. Am văzut că cele trei domenii delimitate conceptual – ontologia, epistemologia și axiologia – fac obiectul preocupărilor metareflexive în pedagogie și au

trup și suflet, pentru că în suflet rezidă și identitatea și unitatea ființială a omului, în *Despre facerea omului*, cap. XVII, PSB vol. 30, p. 53; **PG** 44, 189 CD. Vezi și Pr. prof. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, p. 76.

²² Γιάννης Σπιτέρης, *Ο κόσμος: δημιουργία του Θεού*, în Σύγχρονα θεολογικά, φιλοσοφικά, πολιτιστικά, κοινωνικά βήματα, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1979, p. 28.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. Pr. dr. Marin Ciulei, *Antropologie patristică*, Ed. Sirona, Alexandria, 1999, p. 30.

numeroase puncte de reper în gândirea Sfinților Părinți. Este necesar a fi găsite elementele de congruență care să permită atât păstrarea fundamentului credinței cât și a caracterului științific al demersului educativ. Există opinii care susțin că „religia clădește un supraetaj pe care îl suprapune lumii experienței, știința un subsol pe care îl așterne lumii experienței. Și una și alta însă depășesc domeniul experienței intrând în cel al realității metafizice”.²⁵ La acest comentariu ar trebui totuși adăugat că învățătura creștină evită orice formă de unilateralitate prin faptul că ea nu neagă experiența, ci o amplifică pe temeiul deschiderii ei maximale spre descoperirea Adevărului ca persoană și nu ca obiectivare a realității, așa cum observă profesorul Δ. Τσελεγγίδη.²⁶

Valorile educației creștine ca revelație dumnezeiască în rugăciune

Educația creștină poate fi înțeleasă și definită ca permanentă și nesfârșită înaintare în cunoașterea lui Dumnezeu (Ioan 17, 3).²⁷ Este destul greu de integrat și asimilat o asemenea perspectivă în câmpul de cercetare al științelor pedagogice dacă luăm în considerare faptul că aceste științe descriu educația doar ca proces de transmitere culturală,²⁸ iar dimensiunea spirituală a omului este de cele mai multe ori redusă la orizontul culturii. Fie că se apelează la un concept sau altul, pedagogia urmărește o fundamentare culturologică a actului educativ și mizează în special pe identificarea și asimilarea valorilor culturale, pe caracterul lor structuralist. Acest lucru permite o relativizare a spațiilor culturale, mai degrabă a specificului acestora, a granițelor dintre ele, prin faptul că valorile aparțin umanității, se poziționează central, adică sunt supuse procesului obiectivării în raport cu domeniul aferent, iar sursele acestor valori își pierd gradul de autenticitate în susținerea și promovarea lor.²⁹

²⁵ H. Mustenberg, *Philosophie der Werte*, cap. „Gotteswerte”, p. 404, apud I. Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, p. 102.

²⁶ Δημήτριος Τσελεγγίδη, *Επιστημονική μίας διδακτορικής διατριβής*, în rev. Γρηγόριος ο Παλαμάς, 85/792 (2002), p. 308.

²⁷ Sf. Grigorie de Nyssa spune: „Ἡ εὕρεσις τοῦ Θεοῦ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἀεὶ ζητεῖν· οὐ γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν” (Descoperirea lui Dumnezeu este ceea ce cauți fără de sfârșit; căci altceva este ceea ce cauți și altceva ceea ce descoperi), citat după Ἀρχιμ. Ηλία Μαστρογιαννοπούλου, *Θεός και άνθρωπος*, în rev. Κοινωνία, iulie-septembrie/1984, p. 337.

²⁸ Liviu Antonesei, *O introducecere în pedagogie. Dimensiunile axiologice și transdisciplinare ale educației*, Polirom, Iași, 2002, p. 39.

²⁹ Potrivit lui E.B. Tylor, *cultura este acel întreg complex care include cunoașterea, credința, arta, dreptul, morală, obiceiurile și orice alte capacități și habitudini pe care și le-a însușit omul ca membru al unei societăți*. Iată comentariul făcut de Liviu Antonesei la această definiție: „aproape nimic nu se poate reproșa definiției lui Tylor decât, poate, nedesemnarea explicită a valorilor ca elemente centrale ale culturii, pentru că orice cultură este structurată valoric. Valorile se află chiar în centrul culturii. Și, tocmai din acest motiv,

În educația creștină, există o viziune unică asupra valorilor, dar mai ales asupra ontologiei valorilor. Ceea ce poate surprinde pe culturologi este că învățătura creștină nu vehiculează valori *objective* ale umanității, ci definește orice valoare prin prisma cauzei ei ultime și acest lucru conduce la adevărul fundamental că Dumnezeu este izvorul a tot binele.³⁰ *Binele*, în învățătura creștină, acoperă întreaga sferă a axiologicului, iar omul se împărtășește de El.³¹ Prin împărtășire, devine și el bun și totodată izvor de bine. Nu înseamnă că noi, oamenii, nu suntem creatori de valori, ci o valoare umană subzistă întotdeauna prin participare. Noi nu putem fi cauza ultimă nici unei valori, devreme ce însăși existența noastră ca valoare primă sau valoare de referință este o împărtășire de Dumnezeu.³² Așa-zisele valori culturale umane nu sunt decât o creație umană prin participare, ceea ce în termeni artistici sau culturali înseamnă: inspirație, creație, talent, geniu. În acest sens, părintele profesor Constantin Galeriu, tâlcuind Evanghelia de la Matei 19, 16-17, spune că „bunul și bunătatea absolută este Dumnezeu. El e bunătatea – Arhetip și izvor. Dar și noi trebuie să ne împărtășim din ea. În parabola talanților ni se descoperă: cel ce a primit cinci talanți, a rodit cu ei încă cinci; cel ce a primit doi talanți, a rodit încă doi; cel ce a primit unul, l-a îngropat. Iar când se înfățișează Domnul, cei ce au rodit cu talanții primiți, fiecare se învrednicește de acest răspuns: «Bine, slujitor bun și credincios, peste puține ai fost credincios, peste multe te voi pune; intră întru bucuria Domnului tău» (Matei 25, 23)³³. Astfel, slujitorul care a lucrat înmulțind talanții poartă în el un nume divin: bine și bun. Bun este deci și omul care lucrează creator. Aceasta așteaptă Dumnezeu de la noi, să fim «creatori» după Chipul Lui”.³⁴

Din punct de vedere creștin, orice valoare a umanității nu există de sine, ci subzistă prin lucrarea dumnezeiască sau prin împărtășirea de El. Astfel, educația creștină se fundamentează pe descoperirea lui Dumnezeu în lume ca recunoaștere a raționalității lumii și a valorilor ei, pe de o parte, iar pe de altă parte, educația creștină înseamnă nu numai transmiterea învățăturii evanghelice sub forma unor

educația trebuie să fie centrată pe valori...” Vezi Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 39.

³⁰ „Binele” are în limba greacă o remarcabilă prezență din punct de vedere semasiologic în compuși de genul *ἐυ-γενικός* (politicos), *ἐυ-λαβής* (evlavios), *εὖ-μορφος* (frumos la chip), particula *ἐυ* arătând o reală împărtășire de el în oricare din aceste ipostaze valorizatoare.

³¹ Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, PSB vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 49. Sfântul Marcu Ascetul spune: „tot binele vine de la Domnul, după o anumită orânduire și pleacă pe ascuns de la cei nemulțumitori, nerecunoscători și leneși”, în *Despre legea duhovnicească*, cap. 47, Filocalia, vol. 1, Sibiu, 1946, p. 236.

³² Μιχαήλ Καναβάκης, *Το κοινωνικό έργο του Χριστιανισμού*, în rev. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη, τεύχος 760, nov.-dec. /1995, p. 780.

³³ „εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστὲ, ἐπι ολίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω” (Mt. 25, 21).

³⁴ Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Revelația și educația*, în rev. Ortodoxia, nr. 3-4/1993, p. 104.

principii sau valori, ci și un parcurs al fiecărui creștin în descoperirea personală a lui Dumnezeu și a valorilor ca participare la El.

Dacă în cazul diverselor arii de cercetare ale pedagogiei se vorbește despre *o educație în spirit creativ* ca manifestare multiplă a subiectivității în câmpul cunoașterii,³⁵ în educația creștină subiectivitatea nu poate fi privită doar prin prisma unei cunoașteri obiective, ca „rezonator al obiectivității în cunoaștere”.³⁶

În educația creștină, subiectivitatea, adică persoana, își asumă și împlinește sensul existenței ei, sens care depășește o eficientizare a statusului sau rolului social obiectivant și acest lucru schimbă fundamental viziunea asupra educației ca proces și finalitate. „În subiectivitatea conștiinței Sfântului e implicată obiectivitatea prezenței lui Hristos, *realitatea cea mai sigură și mai deplină* (s.n.). Această obiectivitate a prezenței lui Hristos accentuează caracterul nostru de subiect simțitor”.³⁷ Fără îndoială, creștinul este o ființă socială, dar liturgică, ea „consumă” socialul în chip liturgic,³⁸ fiindcă „nu-și poate găsi împlinirea ca persoană decât în comuniunea cu o ființă personală superioară, [...] într-o relație în care omul însuși, într-o continuă noutate, își însușește în mod liber și conștient infinita bogăție spirituală a Persoanei supreme”.³⁹ În educația creștină, condiția socială nu-l poate îmbogăți pe creștin, nu-l împlinește decât în măsura în care păstrează coordonatele comuniunii și revelației divine, mai bine spus le actualizează pe acestea în lume prin sine, fiindcă Dumnezeu, descoperindu-Se, nu ni S-a arătat doar ca Putere, ci ca Cel care „S-a făcut rudenie cu noi prin trup și ne-a făcut pe noi împreună-părtași ai dumnezeirii Sale, ne-a făcut pe toți rudeni ai Lui...”⁴⁰ Mântuitorul arată și fundamentul acestei comuniuni și descoperiri: „pentru ca iubirea cu care M-a iubit pe Mine (Tatăl n.n.) să fie întru ei și Eu întru ei” (Ioan 17, 26).

Revelația sau descoperirea divină ca lucrare dumnezeiască personală se îndreaptă deopotrivă către om și către lume. Ea arată raportul dintre Dumnezeu și creația Sa, raport mijlocit de raționalitatea lumii și mai ales de om, ca fiind singura ființă rațională capabilă să cuprindă întreaga raționalitate a lumii, să o semnifice pe măsura asemănării lui cu Dumnezeu.

³⁵ Cf. Petru Ioan, *Educație și creație în perspectiva unei logici „situaționale”*, Ed. Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995, p. 46.

³⁶ *Ibidem*, p. 47.

³⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota 48 la Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, Filocalia, vol. 6, Humanitas, București, 2007, p. 168.

³⁸ Sf. Simeon Noul Teolog spune că sfinții sunt într-o comuniune desăvârșită și veșnică, fiindcă veșnic și în chip desăvârșit se împărtășesc de Dumnezeu, Care este totul în toți prin iubire, în *op. cit.*, pp. 167-169.

³⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1978, p. 18.

⁴⁰ Sf. Simeon noul Teolog, *op. cit.*, pp. 141-142.

Pe de altă parte, lucrarea lui Dumnezeu în raport cu lumea și implicit cu omul este iconomică și nu implică hazardul, întâmplarea, ci este după planul sau sfatul dumnezeiesc din veci de mântuire a lumii, făcut cunoscut în parte și oamenilor prin descoperire, prin profeți și în chip desăvârșit prin Fiul, „prin care a făcut și veacurile” (Evrei 1, 2).⁴¹

Iconomia sau pronia divină se distinge în mod evident prin descoperirea Adevărului dumnezeiesc, a Adevărului ipostatic prin care omul are și adevărata cunoaștere a lumii, a valorilor ei, dar pentru această cunoaștere, omul trebuie să recurgă la fundamentul ontologic al tuturor existențelor și acesta este Logosul Divin. Este nevoie de acest recurs întrucât atât lumea cât și omul au propria rațiune a existenței ipostaziată în persoana Logosului Dumnezeiesc. Este evident că o cunoaștere a acestei rațiuni a existenței duce inevitabil la cunoașterea Ipostasului divin creator. Din păcate, în viziunea celor mai mulți pedagogi și antropologi, o plasare fericită a pedagogiei în ansamblul disciplinelor antropologice este văzută doar prin prisma fenomenului transiterii culturale,⁴² care rezervă doar un mic spațiu „necesităților religioase umane”, ca expresie artistică a simțământului religios. Caracterul integrativ al valorilor religioase în sfera valorilor culturale, așa cum îl descrie Tudor Vianu⁴³ spre exemplu, și cum este vehiculat în majoritatea manualelor de pedagogie, s-ar traduce, din punct de vedere teologic, în observarea acestui *fundament ontologic*.

Revelației lui Dumnezeu îi corespunde în om un organ înzestrat cu puterea și disponibilitatea de a primi această descoperire⁴⁴ și acesta este sufletul cugetător și rațional (*λογικόν πνεῦμα καὶ νοερόν*).⁴⁵ Între toate cele zidite de Dumnezeu pe pământ, numai omul poartă pe umeri responsabilitatea actului apocaliptic (*ἀποκάλυψις* – descoperire), revelator.⁴⁶ De aceeași părere este și Paul Tillich când spune că revelația lui Dumnezeu „nu există în stare pură, ci se manifestă «dans la chair», adică într-o realitate

⁴¹ Vezi Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, București, 1999, p. 119.

⁴² Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 36.

⁴³ Vezi Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁴⁴ Θεόδωρος Κοντίδης, *Είναι λογικό να πιστεύουμε στο Θεό;*, în rev. Σύγχρονα Βήματα, nr.140, anul 37, oct.-dec./2006, p. 209.

⁴⁵ „Într-adevăr, în ea (*în înțelepciune* n.n) se află un duh de înțelegere (*λογικόν πνεῦμα καὶ νοερόν*), sfânt, fără pereche, cu multe laturi, nepământesc, ager, pătrunzător, neîntinat, preaînțelept, fără de patimă, iubitor de bine, ascuțit, neoprit, binefăcător, iubitor de oameni, neclintit, temeinic, netulburat, atotputernic, atotveghețor, și răzbătând prin toate duhurile istețe, curate și oricât de subțiri” (Înț. lui Solomon, 7, 22-23).

⁴⁶ „Omul nu este primordial «animal rationale» alături de celelalte animale (lipsite însă de rațiune) așa cum s-a susținut în mod tradițional în gândirea europeană de la Aristotel încoace, ci aparține unui registru ontologic absolut diferit de cel căruia aparțin acestea”, vezi Picu Ocoleanu, *op. cit.*, p. 109.

concretă, fizică și istorică”,⁴⁷ adică în persoana umană. Cu alte cuvinte, dintre toate cele văzute, omul este singura ființă religioasă, capabilă nu numai să înțeleagă pasiv revelația divină ca receptor al ei, dar și să o medieze, să o mijlocească prin cuvânt.⁴⁸ Sfinții Părinți au văzut înălțimea demnității omului mai ales în faptul că Dumnezeu S-a făcut om, S-a pogorât la el ca să-l măntuiască și acest lucru nu ar fi fost posibil dacă omul nu ar fi constituit o realitate ontologică în care Dumnezeu să Se descopere plenar, adică să fie prezent în mod real. Prin urmare, în educația creștină, această realitate ontologică înțeleasă în egală măsură cu posibilitatea descoperirii personale a lui Dumnezeu, sunt primordiale.

Teoria educației abordează de multe ori problematica revelației dumnezeiești din perspective transcendentaliste.⁴⁹ Spunem aceasta fiindcă există teorii în educație care invocă setea de transcendent a omului ca fiind consubstanțială acestuia, însă *această teorie nu are perspectiva realității ontologice a omului, ci numai determinări ale formelor cunoașterii*. Învățătura despre zidirea omului după chipul lui Dumnezeu face posibilă fundamentarea ontologică a relației Dumnezeu – om, astfel încât orice determinare a ei, chiar și conceptuală (ne referim la conceptul de educație), să nu fie în afara iconomiei măntuirii și să aibă ca punct de plecare atât actul creării omului⁵⁰ cât și restaurarea firii umane în unitatea ipostatică a persoanei Mântuitorului Hristos.

Unitatea ipostatică a celor două firi, dumnezeiască și omenească, în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat creează unicul cadru al descoperirii depline a lui Dumnezeu, prin care firea umană se face părtașă acestei descoperiri maxime, și nu doar atât, ci lucrării unice a Ipostasului dumnezeiesc, prin propria ei lucrare omenească întărită în bine. Este pentru prima dată când noi, oamenii, prin omenitatea sau firea umană în persoana Mântuitorului Hristos, găsim în chip desăvârșit *expresia voinței umane autentice*, care nu se împotrivesc nici firii sau voinței naturale, cât mai ales voinței lui Dumnezeu. Cât timp științele educației nu au ca punct de plecare și nici nu iau în considerare această realitate ontologică, rămân în imposibilitatea de a asuma integral relația dintre om și Dumnezeu. Din punct de vedere conceptual, această legătură între om și Dumnezeu poate fi

⁴⁷ Paul Tillich, *Religion biblique et ontologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, p. 16.

⁴⁸ Omul se deosebește ca „ζῶον λόγον ἔχον”, adică ființă vie înzestrată cu harisma cuvântului, capabil „să înțeleagă natura ființelor” (την οὐσίαν τῶν ὄντων), în *Θρησκευτική καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, vol. 2, Αθήνα, 1963, col. 813.

⁴⁹ Transcendentalismul este specific filosofiei kantiene și este tributar concepției gnoseologice potrivit căreia omul posedă aprioric formele cunoașterii.

⁵⁰ Δημητρίου Ι. Τσελεγγίδη, *Ορθόδοξη θεολογία καὶ ζωή*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2005, p. 213.

definită în chip felurit,⁵¹ însă mult mai importantă decât definiția se dovedește a fi pentru educație asumarea realității ontologice.

Prin creație, omul este „după chipul lui Dumnezeu”, deci firea lui este înrudită cu Dumnezeu, fapt pentru care Sfinții Părinți vorbesc despre „înfierea” noastră (Efes 1, 5), în virtutea căreia Îl numim pe Dumnezeu Tată.⁵² În educație, relația Dumnezeu – om trebuie privită mai ales în perspectiva unirii desăvârșite a omului cu Dumnezeu și acesta este un imperativ nu numai pentru menținerea unor repere axiologice în procesul de educație, ci pentru că, în afara acestui raport, omul se află în imposibilitatea de a progresa, de a potența acest conținut ontologic inițial al chipului până la asemănarea cu Dumnezeu. Idealul educației creștine și implicit obiectivele de referință în procesul educativ nu pot subscrie numai unor modele culturale pur umane, ci ele necesită un fundament și conținut ontologic bine precizate și nuanțate. „Chip” și „asemănare” nu sunt două noțiuni abstracte, nu sunt rezultatul unor categorii ale cugetării umane, nu sunt simpli termeni ai unui limbaj metareflexiv, ci sunt două repere care angajează omul în dimensiunea lui existențială și aceasta presupune o împărtășire a lui de Dumnezeu prin har, ceea ce coincide cu o maximă apropiere de El și descoperire a Lui.

Scopul acestor analize urmărește și o abordare a pedagogiei modelelor, în care alegerea modelului de educație este primordială.⁵³ În educația creștină, modelul de educație nu se diversifică pentru a acoperi o cât mai largă arie de aspirații, idealuri, în condițiile unor transformări socioculturale rapide, el rămâne consecvent celor mai înalte aspirații pentru că trimite permanent la modelul ontologic al desăvârșirii. Nu trebuie să

⁵¹ Spre deosebire de Kant, profesorului Karl Rahner de la Universitatea din München susține că „ceea ce noi chemăm cunoaștere sau experiență transcendentă a lui Dumnezeu este o cunoaștere *a posteriori* (s.n.) întrucât ea – ca experiență transcendentă pe care omul o face despre calitatea lui de subiect liber – are loc întotdeauna și în mod exclusiv în contactul cu lumea și mai ales cu mediul uman”. Totuși Rahner nu neagă o orientare originară a omului către „misterul absolut”, care furnizează elementul transcendent al cunoașterii *a posteriori*, dar omite prin această supoziție înțelesul patristic al teologiei chipului lui Dumnezeu în om. Se observă tendința de a delimita cele două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu pe criteriul obiectiv-subiectiv. Totuși, spune: „Noi suntem orientați spre Dumnezeu. Această experiență originară există mereu și nu are voie să fie confundată cu gândirea obiectivă, oricât de necesară, asupra orientării transcendente a omului către mister. Ea nu elimină caracterul *a posteriori* al cunoașterii despre Dumnezeu, însă acest caracter nu trebuie la rândul său să fie înțeles în sensul că Dumnezeu ne-ar putea fi prezentat și predat pur și simplu din exterior ca un obiect al cunoașterii noastre”. Vezi Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință: introducere în conceptul de creștinism*, trad. din lb. germană Marius Taloș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, pp. 72-75 ș.u.

⁵² A se vedea tâlcuirea Sf. Maxim la rugăciunea *Tatăl nostru*, în *Filocalia*, vol. 2, pp. 314-315.

⁵³ Vezi Constantin Cucos, *Educația religioasă, repere teoretice și metodice*, cap. Modele și motive educaționale în creștinism, Polirom, Iași, 1999, pp. 73-82.

înțelegem că acest model este abstract și nu răspunde realităților individuale concrete, ci le transpune pe acestea pe un plan superior și întotdeauna conform naturii umane.⁵⁴ Modelul dumnezeiesc al desăvârșirii transcende orice model al binelui, El nu este numai chip al binelui, ci Binele însuși. Din punct de vedere creștin, educația nu poate fi bine orientată axiologic decât atunci când idealul ei se identifică cu Modelul desăvârșirii creștine și acesta este persoana Mântuitorului Hristos. Parcursul educativ angajează lăuntric ființa umană fiindcă este zidită după acest chip al desăvârșirii, dar el trimite și la acest dialog interpersonal între Dumnezeu și om, contrar afirmațiilor lui Lionel Corbett că „abordarea religioasă a psihicului evită orice speculație cu privire la esența divinității dincolo de psihic”.⁵⁵ Potrivit acestor afirmații, el încearcă să reducă realitatea lui Dumnezeu la o simplă fenomenologie a psihicului.⁵⁶

Pedagogia acordă o importanță deosebită tipurilor de interacțiune între cei educați și modelele de educație vehiculate. Unele modele se impun prin moralitate, profesionalism, inteligență, persuasiune, genialitate, dar nici unul dintre acestea nu poate acoperi integral diversitatea perspectivelor individual-umane. Tipul de interacțiune cu modelul de educație ales, în pedagogie, este întotdeauna indirect, bazat pe o bogată imagistică descriptivă. În cazul educației creștine, Dumnezeu este prezent nu numai la modul descriptiv, El este Modelul pe care Îl asumăm împărtășindu-ne cu El, primindu-L în forul cel mai lăuntric al ființei noastre: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică” (In. 6, 54). El se descoperă nemijlocit și se dăruiește întreg fără a putea fi vreodată cuprins, epuizat în cunoaștere. De aceea, El nu excelează în mod unilateral ca în cazul modelelor culturale, în El se identifică orice aspirație și virtute umană.⁵⁷ Le fel spune și Marcu Ascetul: „Omul sfătuieste pe aproapele precum știe; iar Dumnezeu lucrează în cel ce aude, precum acela a crezut”.⁵⁸ Nu este vorba desigur despre un crez profesional, artistic, ci despre o dăruire a noastră

⁵⁴ Pentru o comparație între teoria dezvoltării și credința creștină, a se vedea și Ευαγγέλου Θεοδώρου, *Μαθήματα κατηχητικής η χριστιανικής παιδαγωγικής*, Αθήνα, 1978, pp. 64-82.

⁵⁵ Lionel Corbett, *Funcția religioasă a psihicului*, Ed. Iri, București, 2001, p. 17.

⁵⁶ Este o deosebire fundamentală între învățătura creștină despre chipul lui Dumnezeu în om și psihologia abisală a lui Lionel Corbett, care dă dovadă de multă superficialitate în abordarea problematicei religioase atunci când susține primatul psihicului uman autonom, deși recunoaște că acesta „are o infinită capacitate de a produce imagistică sacră”. El deduce religiozitatea omului din însăși infinitatea conceptelor religioase la care poate adera psihicul uman. Vezi Lionel Corbett, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁷ „Dumnezeu se arată prin ceea ce este comun celor ce au această stare (virtuoasă n.n.), configurându-Se după ceea ce e propriu virtuții fiecăruia prin iubirea Lui de oameni și primind să se numească din ea”, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola către Ioan Cubicularul*, PSB vol. 81, București, 1990, p. 33.

⁵⁸ Marcu Ascetul, *op. cit.*, cap. 78, p. 239.

Adevărului dumnezeiesc, ca ultimă realitate.

Din această perspectivă, a descoperirii lui Dumnezeu, rugăciunea îmbracă orice formă a rostirii dumnezeiești, de receptare a cuvântului dumnezeiesc creator. Din punct de vedere ontologic, chiar paradoxal, omul nu poate ieși în afara acestui dialog, chiar dacă are libertatea să îl refuze: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi?” (Ps. 138, 6-9). Așadar, suntem prin actul primordial al creației într-o relație permanentă cu Dumnezeu. Refuzul nostru înseamnă o întoarcere spre neființa din care am fost aduși de Dumnezeu la existență prin iubire⁵⁹ și, într-adevăr, moartea sufletească este receptată ca o veșnică tăcere, uitare a lui Dumnezeu față de noi, o nechemare la viață: „când îți aduci aminte de Dumnezeu înmulțește rugăciunea, ca atunci când Îl vei uita, Domnul să-și aducă aminte de tine”.⁶⁰ Sfinții Părinți, tâlcuind învățătura Bisericii despre chinul iadului, spun că acesta este în fapt neputința omului de a fi în comuniune cu Cel după al cărui chip este, și prin El cu semenii lui. Necunoscându-L pe Dumnezeul cel viu, omul rămâne un înstrăinat și de el însuși. Rugăciunea apare astfel ca necesitate a exprimării prin cuvânt (λόγος) a dialogului iubirii între ființele raționale ipostaziate, exprimare a unei realități și legături ontologice fundamentale între Creator și om. Διά-λόγος înseamnă în limba greacă „prin cuvânt”. El arată calitatea ființelor raționale de a se revela prin λόγος,⁶¹ „λόγος”-ul însemnând nu numai cuvântul grăit, ci cuvântul lucrător, după modelul desăvârșit al lui Dumnezeu Cuvântul „prin care toate s-au făcut” (Ioan 1, 3).

Prin cuvânt, omul este și el ziditor și totodată revelator al faptelor lui ca rațiune ziditoare. Rugăciunea este, din acest punct de vedere, o sinergie creatoare între Dumnezeu și om. Chiar dacă omul, ca persoană și ființă rațională liberă, poate refuza acest dialog verbal cu Creatorul său,⁶² totuși el este grăitor către Dumnezeu prin faptele lui, bune sau rele. Cain, spre exemplu, ascunzând față de Dumnezeu uciderea fratelui său Abel și folosind rațiunea în scopul ascunderii faptelor, primește întrebarea: „Ce ai făcut? Glasul sângelui fratelui tău *strigă* (s.n.) către Mine din pământ” (Fac. 4, 9). Episodul căderii primilor oameni este și mai evident. Adam, căzând prin neascultare, lucrând împotriva firii, se ascunde la auzul cuvintelor lui

⁵⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁶⁰ Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, Filocalia, vol. 1, Sibiu, 1946, p. 234.

⁶¹ Λόγος-ul se deosebește de cuvânt, prin care înțelegem o unitate lexicală (λέξις), el definește omul ca ființă rațională ziditoare și deschisă comuniunii.

⁶² Există un „dialog al libertății lui Dumnezeu cu libertatea omului”, prin care Dumnezeu oferă omului libertatea de a vorbi în chip felurit. Cf. Πρωτ. Βασιλείου Θερμοῦ, *Η ιερατική κλίση ως ψυχολογικό γεγονός*, Εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2005, pp. 310-311.

Dumnezeu (Fac. 3, 8). Ascunzându-se, ne demonstrează că el are descoperirea faptelor lui ca fiind rele înainte de a auzi aceasta de la Dumnezeu, adică înainte de a vorbi propriu-zis cu El. Așadar, omul nu se edifică asupra adevărului, în sensul descoperirii lui, doar în vorbirea directă cu Dumnezeu, ci și prin ascultarea conștiinței lui, care îi arată dacă o faptă este sau nu împotriva firii. Totuși, „conștiința bună se află prin rugăciune, iar rugăciunea curată prin conștiință. Căci una are trebuință de alta, prin fire”.⁶³ În cazul lui Adam, la momentul chemării lui Dumnezeu, atât conștiința, cât și vorbirea cu El sau rugăciunea erau întunecate în urma căderii, fiindcă ascundea adevărul de Adevărul însuși, prin refuzul descoperirii, ceea ce înseamnă că efectul căderii se răsfrânge în mod direct asupra firii lui. De aici deducem importanța pe care educația creștină o acordă atât momentului chemării lui Dumnezeu în momentele diferite ale vieții, cât mai ales descoperirii faptelor proprii.

Rugăciunea, astfel înțeleasă, îl descoperă permanent pe Dumnezeu în conștiința celui educat, făcând din fiecare moment al ei o nesfârșită înaintare spre El (ἐπέκτασις),⁶⁴ care este în fapt o negrăită pogorâre și descoperire a lui Dumnezeu către el. Conștiința, întărită în lucrarea ei prin cunoașterea lui Dumnezeu, îl oprește pe cel ce se roagă de la interiorizare și izolare, fiindcă adună în ea roadele virtuții, cum spune Sfântul Maxim, „prin cunoaștință”, adică prin lucrare, prin ieșirea spre celălalt. Cel fără virtute nu poate grăi lui Dumnezeu din conștiință, cuvântul lui este lipsit de integritate (mincinos), unul care acoperă faptele nedreptății (viclean), și nu este strigătul întregii ființe, este de fapt un cuvânt al neștiinței, al nesocotinței, al întunericii. De aceea nici Dumnezeu nu i se descoperă, iar el nu îl poate vedea revelându-Se. Din acest punct de vedere, rugăciunea ni-L descoperă pe Dumnezeu, dar mai întâi ne descoperă pe noi înșine.⁶⁵ Rugăciunea curată adună în ea lucrarea ființei și o păstrează întreagă,⁶⁶ după cuvintele lui David: „Strigat-am cu toată inima mea: Auzi-mă, Doamne! Îndreptările Tale voi căuta. Strigat-am către Tine, mântuiește-mă și voi păzi mărturiile Tale... Sfârșitu-s-au ochii mei după cuvântul Tău zicând: Când mă vei mângâia?” (Ps. 118, 145-146; 81-82).

Pentru tinerii elevi, rugăciunea este un univers al descoperirii tainelor

⁶³ Marcu Ascetul, *op. cit.*, § 198, p. 250.

⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia a V-a, PSB vol. 29, pp. 177-178; Episcop dr. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 177-179 ș.u.

⁶⁵ „Noi nu ne cunoaștem în perfectă autarhie, în splendidă izolare, pentru că suntem oameni, și nu zeități”, în Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁶ „Nu există rugăciune desăvârșită fără o chemare a minții. Iar cugetul care strigă neîmprăștiat, va fi auzit de Domnul”, la Marcu Ascetul, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreaptă din fapte, în 226 de capete*, § 33, Filocalia, vol. 1, Sibiu, 1946, p. 255.

dumnezeiești și acest demers începe prin reconsiderarea ființei umane ca mediu prielnic al acestei revelații, ori tocmai această reconsiderare a omului îi restituie fundamentul lui ontologic necesar apropierii de Dumnezeu prin dialog. Totodată, rugăciunea îi deprinde pe elevi a vedea în fiecare semen al lor o realitate personală deschisă comuniunii cu Dumnezeu din care se pot împărtăși printr-o deschidere colaterală. Rugăciunea și întreaga educație creștină au un caracter revelator, iar acesta trebuie văzut nu numai în verticalitatea lui, ci și la nivelul relațiilor interumane.

Virtuțile creștine ca ipostaze valorizatoare în lucrarea rugăciunii

În praxisul educațional, o metodă didactică este considerată eficientă atunci când se integrează strategiei didactice propuse, contribuie eficient la îndeplinirea obiectivelor și prezintă maximă aplicabilitate și corelare la condițiile concrete ale actului educativ. Metodologia educației creștine este una cu totul specială pentru că logica de abordare a metodelor la nivelul strategiilor didactice este proprie vieții duhovnicești, lucru pe care l-am subliniat și cu altă ocazie. Dacă luăm ca exemplu metode precum rugăciunea, postul, mărturisirea, observăm că ele ies din tiparul celorlalte metode didactice prin faptul că:

- vizează elemente de conținut ale credinței și reduc gradul de relativizare conceptuală în problematica educației religioase;
- accentuează caracterul formativ al învățării;
- iau în dezbateră promovarea valorilor credinței creștine prin raportarea directă la acestea;
- mențin caracterul sacru al demersului educativ prin cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu, prin împărtășirea de harul Lui necreat;⁶⁷
- plasează în centrul acțiunii persoana celui educat.

Chiar dacă la prima vedere aceste metode prezintă o serie de avantaje, riscul unei folosiri inadecvate atât în proiectarea didactică, cât mai ales în practica școlară, este destul de mare și constă mai ales în insuficiența lor dimensionare, în încercarea de izolare a spațiului școlar de cel eclesial, în lipsa unei viziuni teologice autentice substituită de o fenomenologie religioasă amatoristică sau tributară unor principii străine duhului credinței ortodoxe.

Rugăciunea este una dintre metodele care necesită o atenție și înțelegere profundă, astfel încât efectul acțiunilor ei să fie benefic pentru cel educat. Rugăciunea este metoda care identifică și definește cel mai bine dinamismul vieții creștine, fiindcă introduce la nivelul conștiinței umane

⁶⁷ „Vocația educativă a religiei se manifestă și pe alt plan. Corpusul ideatic al religiei se actualizează în ritual, iar acesta trezește și menține sentimentul participației”, la Asist. univ. Constantin Cucus, *Educația și spiritualitatea religioasă*, în *Revista de Pedagogie*, 11/1991, p. 29.

(διανοητικῶς) un raport direct, nemijlocit, cu Dumnezeu.

Spre deosebire de pozitivismul științelor umaniste, viața duhovnicească rezervă universului cunoașterii și dezvoltării umane numeroase oportunități de reflexie, dintr-o cu totul altă perspectivă decât cea socioculturală sau etică, iar rugăciunea și virtutea creștină se numără printre acestea.⁶⁸ Logica educațională se dovedește deseori inadecvată în a prelua și integra elemente ale ἔσκησις-ului duhovnicesc. Această logică nu este pregătită să preia semnificații ale valorilor și actelor duhovnicești, pe care dorește să le integreze în procesul de educație, fiindcă le tratează simbolic, culturalist, așa cum este de părere și Ernst Cassirer, în opinia căruia „întregul comportament al spiritului (uman n.n.) se obiectivează în sferele variate ale culturii și este simbolic...”⁶⁹ Pe de altă parte, aceeași logică nu are referințe despre suflet, virtute creștină, adevăr (în sens teologic), păcat, mântuire, revelație, judecată etc., astfel că modalitățile de interpretare a adevărului credinței creștine sunt foarte variate, dar și foarte departe de adevăr. Afirmatia noastră se bazează și pe o constatare: în majoritatea manualelor de metodică a predării religiei, rugăciunea este descrisă ca fiind o metodă de cunoaștere a realității religioase și de creare a dispoziției și motivației spre fapte bune. Dacă se păstrează liniaritatea unei logici de tipul cauză – efect, o logică discursivă, schematică, a cărei funcție de bază este *crearea* sensului⁷⁰ și nu *descoperirea* lui, rugăciunea apare inevitabil ca fiind un produs utilitar, folosit în practica pedagogică doar în scopuri moralizatoare. Ea este atunci un fenomen psihic programat, bazat pe autosugestie. Așa se explică existența unor substituenți ai metodei rugăciunii, sau cel puțin metode din aceeași „categorie” a rugăciunii, precum: meditația,⁷¹ contemplația, introspecția, talk-show-ul etc.

În învățătura Părinților Bisericii, există o similitudine între rugăciune și virtute. Atât una cât și cealaltă se deprind, se învață, și amândouă se împlinesc „în Duh și în Adevăr” (Ioan 4, 24).⁷² După Sfântul Antonie cel

⁶⁸ Βασιλείου Τρ. Γιούλτση, *Πνευματικότητα και κοινωνική ζωή*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999, pp. 59-64.

⁶⁹ Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Londra, 1976, p. 54, apud, Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁰ Cf. Jean-Blaise Grize, *Logique et langage*, Ophrys, Paris, 1990, p. 35, citat după Sorina Sălăvăstru, *Logica naturală și aplicațiile ei în câmpul educațional*, **EDP**, R.A., București, 1998, pp. 178-179.

⁷¹ „Cugetarea (meditația biblică n.n.) nu este niciodată scop în sine, ci vrea în chip statornic să conducă la «pomenirea lui Dumnezeu» (Ps. 62, 7; 76, 4), și prin aceasta și la «rugăciune» în sens propriu. Fiindcă în rugăciune omul *răspunde* la această lucrare mântuitoare a lui Dumnezeu fie în rugăminți, fie în imnuri sau în laude”. Vezi Ierom. Gabriel Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 49.

⁷² Vezi comentariul Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, p. 102.

Mare, atât virtutea cât și rugăciunea sunt lucrări ale sufletului căutător de Dumnezeu, fiindcă „tot cel ce caută pe Dumnezeu Îl află, dacă biruie pofta întru toate și nu scade cu rugăciunea”.⁷³

Căutarea și descoperirea lui Dumnezeu sunt un parcurs duhovnicesc, o „școală” (ἀγωγή) a înțeleșurilor duhovnicești. În această „școală”, rugăciunea și virtutea sunt într-o sinergie duhovnicească desăvârșită.⁷⁴ Între virtute și rugăciune nu există o graniță sau delimitare conceptuală, astfel încât și rugăciunea poate fi numită virtute,⁷⁵ dar și virtutea poate fi înțeleasă ca un dialog cu Dumnezeu, prin prisma săvârșirii faptelor credinței. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: „rugați-vă neîncetat!” (I Tes. 5, 17). Deși lucrarea rugăciunii este una, ea se arată îndoit: mai întâi îndeamnă la curățirea de păcat și apoi la bucuria vederii sau cunoașterii lui Dumnezeu.⁷⁶ Dar și cunoașterea aceasta devine un motiv pentru îndreptare. Când rugăciunea nu este urmată de împlinirea poruncilor, atunci nici cuvintele lui Dumnezeu nu pot fi înțelese: „De ce nu înțelegeți vorbirea mea? Fiindcă nu puteți să dați ascultare cuvântului Meu” (Ioan 8, 43). Prin rugăciune și prin virtute, sufletul lucrător atât al celor lăuntrice, cât și al celor din afară.

Potrivit Sfântului Antonie cel Mare, virtutea înseamnă să birui păcatul, adică toată dorința ce este împotriva firii și împotriva lui Dumnezeu, mai bine spus o îndreptare a dorinței, ca putere sufletească, spre ceea ce este vrednic de dorit. Cum putem ști ce este împotriva firii și a lui Dumnezeu? Cunoșcând ceea ce este după fire și după voia lui Dumnezeu.⁷⁷ Pare simplu, însă aici este concentrată întreaga cugetare a pedagogiei creștine, fiindcă

⁷³ Sf. Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în 170 de capete*, Filocalia, vol. 1, Sibiu, 1946, p. 8.

⁷⁴ Adesea, în basmele populare virtuțile sunt personificate (Sf. Vineri) și participă la lupta dintre bine și rău, dând „muritorilor” puterea de a înfrânge răul și a birui moartea. Este uimitor că basmele populare au surprins și preluat într-o simplitate firească esența virtuții creștine, ceea ce nu se întâmplă și în filosofia educației. De exemplu, virtuțile nu sunt calități sau stări pe care să ni le împrumutăm și să le definim matematic, ele sunt ipostaze de participare, comuniune și dialogare. Virtuțile pot arăta dacă *viața noastră este o mărturie că moartea a fost învinsă*, după descrierea arhim. Βασίλειος, în *Κάλλος και ησυχία στην αγιορείτικη πολιτεία*, Ιερά Μονή Ιβήρων, Άγιον Όρος, 2003, pp. 12-13.

⁷⁵ „Rugăciunea încă se numește virtute, deși e maica virtuților. Căci le naște pe acelea prin împreunarea cu Hristos”, la Marcu Ascetul, *op. cit.*, § 35, p. 255.

⁷⁶ Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoița cea adevărată*, PSB vol. 29, București, 1982, pp. 459-460. Între osteneala omului și darul vederii duhovnicești este o „tainică simultaneitate dialogală”, fiindcă „darul harului se măsoară cu ostenelele celui ce-l primește” (vezi nota 17).

⁷⁷ Ceea ce este potrivit firii nu poate fi împotriva lui Dumnezeu, pentru că El a zidit-o și a sădit în ea pornirea spre bine „ca ființială și firească omului” (συνουσιουμένην τε καὶ συμπερίκλιαν τῷ ἀνθρώπῳ), *Ibidem*, p. 455.

virtutea nu îl determină pe om să se preocupe de cele ce nu trebuie săvârșite,⁷⁸ ci de săvârșirea celor proprii firii. Acelea nasc bucuria care răpește pe om la împreună petrecere cu Dumnezeu, la vorbirea neîncetată cu El,⁷⁹ de unde capătă toată cunoștința, inclusiv despre cele potrivnice virtuții.⁸⁰ Se observă aici împreună-lucrarea rugăciunii, a cunoașterii lui Dumnezeu și a virtuții. Rugăciunea realizează transferul conținutului cunoașterii în fapte ale experienței de viață. Este foarte important în pedagogie să se realizeze acest lucru, însă practic se dovedește destul de complicat.

A distinge ceea ce este bine de ceea ce este rău, adică ceea ce este firesc de ceea ce este împotriva firii, începe prin a cunoaște Binele și nu răul, fiindcă el ne definește ontologic.⁸¹ Răul nu are fundament ontologic, el nu a fost creat, ci este cunoscut accidental, numai prin lipsa binelui ca expresie irațională a voinței. A cunoaște răul nu impune săvârșirea lui și, deci, poate fi cunoscut prin deosebirea lui de ceea ce este bine. Cunoașterea răului prin faptă nu era necesară, indispensabilă, în scopul săvârșirii virtuții, chiar dacă răul impune metafizic o graniță virtuții la nivelul percepției umane, prin posibilitatea de a-l alege, în detrimentul binelui. De aceea, în dialogul cu diavolul, Eva este surprinsă că nu cunoaște binele și răul (asemenea lui Dumnezeu), diavolul folosindu-se înșelător de un adevăr pe care îl arată în chip eronat,⁸² ca pe o lipsă, o deficiență a perfecțiunii zidirii dumnezeiești, anume că omul nu poate cunoaște binele și răul asemenea lui Dumnezeu decât dacă este neschimbat în bine,⁸³ prin alipirea de El, ceea ce le lipsea protopărinților la momentul

⁷⁸ „Nu voi să auzi răutățile străine, căci printr-o asemenea voință de-a auzi se sapă în tine și trăsăturile răutăților”, la Marcu Ascetul, *op. cit.*, § 152, p. 246.

⁷⁹ „ὁμιλία πρὸς τὸν Θεὸν ἡ εὐχή”, Clement ALEXANDRINUL, *Stromatele*, VII, 39, 6, PSB vol. 5, p. 500, **PG** 9, 546B.

⁸⁰ Este impropriu a spune că virtutea este mărginită de ceva, nici măcar de rău. Virtutea nu poate fi în afara lui Dumnezeu, așadar singurul „hotar” al ei este Dumnezeu, adică este nemărginită. Vezi Pr. prof. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, p. 342.

⁸¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 96.

⁸² Răul se vede inconsecvent, disimulat, și în faptul că, deși este împotriva firii, el nu se arată ca rău decât în urma unei deliberări subiective a voinței (συγκατάθεσις), a percepției. De aceea, în orientarea axiologică, persoana joacă rolul principal, nu atât o decantare globală a valorilor prin cultură, care poate fi de multe ori contrară firii, ci printr-o angajare personală, printr-o consimțire iluminată de Dumnezeu prin rugăciune. A se vedea comentariul părintelui prof. dr. Vasile Răducă în *Antropologia Sf. Grigore de Nyssa*, București, 1996, cap. „Păcatul – o lipsă de cunoaștere”, pp. 188-198.

⁸³ Bine și rău sunt doi termeni referențiali, adică întotdeauna în raport cu ceva sau cineva, iar la nivelul subiectivității umane, libertatea alegerii între bine și rău se transpune în acte de voință, de mișcare volitivă spre acestea. O astfel de voință care oscilează sau are posibilitatea alegerii între bine și rău, este numită de Sf. Maxim Mărturisitorul „voință gnomică” (γνώμη),

dialogului inițiat de diavol. Vorbirea cu diavolul este o întrerupere a relației dialogale dintre om și Dumnezeu, o încetare a rugăciunii, ceea ce a determinat pe unii dintre Părinții Bisericii să-l identifice ca fiind începutul căderii, chiar căderea însăși. Cu alte cuvinte, ei nu erau întăriți în săvârșirea binelui, ci aveau libertatea de a-l săvârși prin lucrarea virtuții și, prin ea, să rămână neschimbați în săvârșirea lui, sau de a se împotrivi ascultării, ceea ce au și făcut.

Din acest episod, se înțelege limpede că rugăciunea, ca relație dialogică între om și Dumnezeu, are un rol primordial în determinarea voinței umane de a săvârși binele, mai precis, în chiar actul deliberării, iar această determinare este prin *cunoaștere*, dar nu o cunoaștere la modul obiectual, fiindcă nu ne putem aștepta ca Dumnezeu să ne înștiințeze la fiecare deliberare a noastră ce obiect al cunoașterii și voinței să alegem, în felul acesta Dumnezeu devenind coautor al faptelor noastre, ci este vorba despre o cunoaștere a fundamentului libertății, a ființei acestei libertăți, în virtutea căreia noi decidem.⁸⁴ *Fundamentul libertății noastre este Adevărul*. Libertatea, spune părintele Galeriu, „nu e ființă, ci atribut, însușire a ființei. Libertatea are deci nevoie de ființă, de conținut, iar ființa libertății este binele, adevărul. «Adevărul vă va face liberi» (Ioan 8, 32), spune Mântuitorul. Astfel, libertatea de a face rău sau de a prefera minciuna nu mai e libertate, ci robire a răului.⁸⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa sesizează că *păcatul dezvăluie deodată și libertatea și pierderea libertății*”.⁸⁶

La Marcu Ascetul, libertatea este văzută ca o lege (νόμος), dar o lege care „se cunoaște prin cunoștința adevărată, se înțelege prin lucrarea poruncilor și se împlinește desăvârșit prin mila lui Hristos”.⁸⁷ Libertatea apare ca lege celor încă nedesăvârșiți, aceluia care încă nu s-au întărit în săvârșirea binelui. Vedem aici o distincție clară între *a cunoaște* și *a înțelege*, fiindcă poți să

adică voința rezultată dintr-o deliberare (βούλευσις) sau consimțire rațională (συγκατάθεσις). În om, această voință s-a pervertit prin păcat, adică printr-o nefirească și irațională folosire a libertății. Dumnezeu S-a întrupat ca să ne vindece, asumând firea noastră în propriu Său ipostas și, păstrându-i integritatea, a arătat voința Sa omenească întru totul ascultătoare voinței dumnezeiești: „Cel ce M-a trimis este cu Mine; nu M-a lăsat singur, fiindcă Eu fac pururi cele plăcute Lui” (Ioan 8, 29). Vezi mai multe detalii la Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, § 43, Filocalia, vol. 3, Humanitas, București, 2004, pp. 155-156; *Epistola către Ioan Cubicularul*, PSB vol. 81, București, 1990, p. 33.

⁸⁴ Educația creștină nu înseamnă aplicarea mecanică a unor reguli morale contextului de viață, ea este în esență participare la adevărul credinței revelat, ca fundament al libertății noastre, însă condiția obiectivă a participării este prezența Duhului Sfânt: „unde este Duhul Domnului, acolo este și libertatea” (2 Cor 3, 17).

⁸⁵ „Oricine săvârșește păcatul este rob păcatului. Iar robul nu rămâne în casă în veac. Deci, dacă Fiul vă va face liberi, liberi veți fi într-adevăr” (Ioan 8, 34-36).

⁸⁶ Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁷ Marcu Ascetul, *op. cit.*, § 32, p. 235.

cunoști de mai înainte roadele virtuților prin credință și rugăciune, dar ajungi să le înțelegi abia prin osteneala faptelor, iar roadele lor sunt în chip desăvârșit darul sau mila lui Hristos, El fiind însuși darul și libertatea.

Prin rugăciune, se dobândește mai întâi cunoașterea roadelor virtuții, pentru că se văd descoperite în Dumnezeu în chip desăvârșit prin credință. Dar cunoașterea singură nu este virtute, este totuși început al ei pentru că se hrănește din adevăr, ca fundament al libertății. De aceea, virtutea nu are ca început fapta săvârșită de noi, ci începutul ei stă în Dumnezeu, în cunoștința ce o avem de la El, prin rugăciune. „Începătorul oricărei virtuți este Dumnezeu, precum soarele, al luminii de toate zilele”,⁸⁸ spune Marcu Ascetul.

Cunoașterea singură nu poate fi de folos, dacă omul nu ar avea constitutiv ceva care să certifice și să îl încredințeze de adevărul celor descoperite, și aceasta este *conștiința*.⁸⁹ Cugetul sau conștiința, dincolo de interpretările de natură psihologică folosite în conceptualizarea educației, are rolul de a da certitudine unor realități superioare facticității umane.⁹⁰ Ea îl ridică pe om dintr-o logică individuală, afectată de iraționalitatea păcatului, la cunoașterea Rațiunii divine și, prin cunoaștere, la lucrarea virtuților ca împărtășire de Rațiunea însăși.⁹¹ Fiul risipitor, „venindu-și în sine, a zis: Câți argați ai tatălui meu sunt îndestulați de pâine, iar eu pier aici de foame! Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: Tată, am greșit la cer și înaintea ta și nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău” (Luca 15, 21).

În rugăciune, lucrarea conștiinței este susținută prin har și fundamentată pe rațiunea adevărului descoperit, care se impune ca realitate evidentă rațiunii umane.⁹² Omul nu s-ar bucura de lucrarea conștiinței, dacă nu ar fi după chipul lui Dumnezeu.⁹³ Astfel, Dumnezeu grăiește permanent la nivelul conștiinței și rațiunii umane, în condițiile în care omul cercetează voia Lui, se alipește de

⁸⁸ *Ibidem*, § 40, p. 236.

⁸⁹ *Conștiința* (συνείδησις) este „teribila voce a fundamentului libertății”, cf. *MIE*, vol. 2, Αθήνα, 1967, p. 441.

⁹⁰ *În toate procesele conștiinței pe care le-am supus analizei am văzut necesitatea absolută de a recunoaște participarea a doi agenți și nu a unuia singur. Unul dintre acești agenți îl constituie sistemul nervos; celălalt trebuie să fie ceva diferit, căruia îi aparține capacitatea de a conștientiza, și acest ceva noi îl numim suflet. Prin urmare, conștiința este una dintre capacitățile sufletului*, la K. D. Ușinski, *Omul ca obiect al educației. O experiență de antropologie pedagogică*, vol. 1, *EDP*, București, 1974, p. 450.

⁹¹ Vezi și Βασιλείου Χαρόνη și Ουρανίας Λαναρά, *Παιδαγωγική Ανθρωπολογία Ιω. Χρυσόστομου*, τόμος Γ', Αθήνα, 1995, pp. 543-544.

⁹² A se vedea Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, EIBMBOR, București, 1995, pp. 194-195.

⁹³ Subliniem acest aspect în comparație cu teoriile comportamentiste, behavioriste, care definesc *conștiința* (self-awareness) ca angajare individuală în explorarea sinelui (self-exploration), pentru a găsi soluții pertinente în relaționarea socială, culturală. Vezi *EAP*, vol. 1, p. 617.

cuvintele Lui ca de singurul izvor al vieții. Dumnezeu descoperă adevărul Său sufletelor capabile să-l înțeleagă, însă capabile prin nerăutate, asemenea pruncilor, în sensul păstrării curate a conștiinței, a lucrării ei: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor” (Matei 11, 25).

Conștiința reclamă prezența cuvântului lui Dumnezeu chiar și în condițiile înstrăinării de El prin păcat, dar în acest caz ea apare ca factor incriminator.⁹⁴ Se observă limpede lucrarea conștiinței în episodul evanghelic al femeii prinsă în adulter: „Stăruind (fariseii n.n.) să-L întrebe, El s-a ridicat și le-a zis: Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei... Iar ei auzind aceasta și muștrați fiind de cuget, ieșeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni” (Ioan 8, 7-9). În cazul fariseilor, care ispitesc pe Dumnezeu, conștiința nu poate determina îndreptarea lor, ea produce numai o tulburare în logica individuală, o dezorientare care survine pe fondul intenției lor rele. Cunoașterea ce ne vine prin conștiință se înfățișează înaintea puterii de judecată a omului ca un martor credibil, poate chiar singurul. Fie că determină sau nu voința spre săvârșirea celor bune, ea rămâne un permanent martor al adevărului descoperit: „Dacă ați fi orbi, n-ați avea păcat. Dar acum ziceți: Noi vedem. De aceea păcatul rămâne asupra voastră” (Ioan 9, 41).

Pentru cel care se roagă, conștiința este lucrare a sufletului care se face remarcată nu numai prin acțiunile ei restrictive în raport cu păcatul, dar mai ales prin înțelegerea iconomieii dumnezeiești: „Când ne vom sili să împlinim în conștiință toate poruncile lui Dumnezeu, vom înțelege că legea Domnului este fără prihană”.⁹⁵ Astfel, virtutea creștină nu este impusă din afară, prin constrângere, prin anularea libertății individuale și nici nu se limitează la necesități de coabitare socială, care sunt restrictive în esență. „O formă a atotiubirii lui Dumnezeu – Cuvântul cel întrupat a fost aceasta: să nu lucreze în mod poruncitor, să nu comande modul întoarcerii omului celui căzut, ci să arate cu iubire de oameni în chip practic întoarcerea și să sublinieze semnificația poruncilor dumnezeiești”.⁹⁶

Virtutea și conștiința virtuții se hrănesc prin cunoașterea ce ne vine din rugăciune. În felul acesta, adeziunea nu este formală, conjuncturală sau aleatorie. Particularitatea constă în aceea că prin virtute omul se naște permanent din Dumnezeu ca faptură nouă. Este firesc să deprinzi cuvintele Celui care te naște la o nouă viață. Cel ce este virtuos se naște pururi din Dumnezeu, ca cel ce nu încetează să-și împrățieze modul lui Dumnezeu de

⁹⁴ „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia neavând lege, își sunt loruși lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau îi și apără” (Rom. 2, 14-15).

⁹⁵ Marcu Ascetul, *op. cit.*, § 33, p. 235.

⁹⁶ Iosif Vatopedinul, *Asceza, maica sfințeniei*, Ed. Bizantină, București, 2000, p. 17.

a fi, împărtășindu-se de El prin har, „căci fără de început este toata virtutea, neavând timpul mai bătrân decât ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci ca singurul Părinte născător al existenței ei”.⁹⁷

Virtutea creștină se distinge aici esențial de etica socială susceptibilă de interpretări și transformări conceptuale. Spre exemplu, pentru David Moshman, „morală autentică nu poate fi rezultatul constrângerilor celor adulți în vederea unui anumit tip de comportament. Mai curând, morală constă în normele de cooperare și respect mutual care se pot stabili în timpul interacțiunilor cu cei egali, cu cei care interacționează pe un fond de egalitate socială”.⁹⁸ El se orientează după principiile piegetiene, în care etapele de dezvoltare a inteligenței umane, care stau la baza unui anumit tip de comportament, sunt marcate de natura stimulilor exteriori. Din acest punct de vedere, virtutea creștină nu este un produs social și sursă a echilibrului relațiilor interumane, chiar dacă acestea sunt mediul propice de manifestare a lor.

În felul acesta, etica socială furnizează o paletă largă de interpretări în ceea ce privește conceptul virtuții, chiar o relativizare a ei, după cum chiar Moshman recunoaște.⁹⁹ Dacă dăm totuși credibilitate intuiției lui Moshman când vorbește despre egalitatea dintre cei doi factori esențiali în deprinderea virtuții, trebuie să recunoaștem că întâlnirea dintre Dumnezeu și om este pe același palier, pe „un fond de egalitate”, Dumnezeu făcându-Se om asemenea nouă, pentru ca noi să devenim asemenea Lui sau, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru ca firea noastră să fie adusă din nou la existență.¹⁰⁰ Numai că Moshman vorbește doar de o relație oponentă, contractuală, de tip social, fără niciun scop superior ființării umane,¹⁰¹ decât unul civilizator, de aceea nu merită comparația cu scopul îndumnezeirii omului, prin apropierea lui Dumnezeu față de el. Sfinții Părinți au văzut în Fiul lui Dumnezeu întrupat nu doar un principiu al virtuții, ci ființa ei. De aici și diferența fundamentală între pozitivismul științelor sociale și știința duhovnicească a virtuții creștine. Aceasta din urmă susține mai întâi o întoarcere (μετάνοια) a omului spre Dumnezeu și o ființare a lui în

⁹⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, § 48, Filocalia vol. 2, p. 183.

⁹⁸ David Moshman, *Adolescent Psychological Development. Rationality, Morality and Identity*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, 2005, p. 53.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, p. 309 (vezi nota 287); **PG** 44, 381 C.

¹⁰¹ Moshman are o triplă percepție asupra moralei: o morală a dreptății, o morală a compasiunii și o una a virtuții. El spune că fiecare dintre aceste morale se impun prin cultură, rămânând la decizia fiecărui adolescent, prin aderarea la culturi diferite, să aleagă calitativ între diversele modalități de abordare a problemelor morale. *Op. cit.*, p. 64.

Dumnezeu, pentru ca și finalitatea acestui edificiu al educației să se regăsească în El.

Rugăciunea și virtutea creștină pot avea în practica pedagogică diverse interpretări și uzanțe, de la necesități de ordin moral, educativ, social, la supoziții care aduc în prim plan problematica îndoctrinării sau ideologizării învățământului.¹⁰² În contextul acestor abordări diferențiate, este necesar a fi subliniat că Biserica nu monopolizează doctrinar o învățătură sau concept despre virtute sau rugăciune, ci ea dă mărturie până la sfârșitul veacurilor despre Adevărul dumnezeiesc revelat. Din această mărturie se naște învățătura ei și nu din determinări conceptuale. Prin faptul că învățătura Bisericii se fundamentează pe piatra care este Hristos, Adevărul fiind Unul, virtutea este și ea una și unică în esență, izvor de unitate a ființei umane și a lumii în Duhul Sfânt, deși la nivel personal avem percepția unei infinite forme de manifestare a ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „iubirea adună la un loc pe cei dezbinați și poate crea în cei mulți sau în toți o identitate netulburată a voinții”.¹⁰³ Virtutea iubirii este *legătura desăvârșirii* (τὸ πλήρωμα τῆς τελειότητος – Col. 3, 14) și principiu unificator al vieții.¹⁰⁴

În analiza noastră, am încercat să demonstrăm că valorile credinței creștine orientează pe cel educat spre Dumnezeu printr-o experiență vie a întâlnirii personale cu El. Virtuțile creștine sunt ipostaze ale trăirii acestor valori în care Îl descoperim pe Dumnezeu și totodată ne descoperim pe noi înșine. „Nimeni să nu-și închipuie din neștiință, auzind despre smerita cugetare, nepătimire și cele asemenea, că le are pe acestea, ci e dator să caute semnul fiecărui lucru și să-l afle în sine”.¹⁰⁵ Virtuțile creștine pot fi văzute și ca deprinderi pe care omul le dobândește prin efort personal de-a lungul vieții, dar și ca ipostaze viitoare ale comuniunii depline între om și Dumnezeu în viața viitoare. Ele ne pregătesc nu numai pentru o coabitare temporală, ci pentru comuniune veșnică.¹⁰⁶ Sfințenia poate fi văzută în acest context ca

¹⁰² Vezi capitolul *Îndoctrinarea în învățământ*, la prof. dr. Constantin Cucos, *Pedagogie*, Polirom, 2006, pp. 418-424.

¹⁰³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filoc. vol. 3, București, 2004, p. 24. Sf. Maxim reia aceeași idee și în scolia 5 la întrebarea 49, spunând că aplecarea voinței nu este întâmplătoare, ci ea se supune unui singur cuget, ceea ce înseamnă că iubirea nu se reduce la simplă adeziune sentimentală, pătimașă, ci rămâne trează, integratoare prin lucrarea cugetului, a rațiunii.

¹⁰⁴ Ἡλία Κακούρη, *Επι-κοινωνία των ανθρώπων και οι εκ-φράσεις της ψυχῆς ως υπαροξιακή ανάγκη και πληρότητα ζωῆς*, în rev. *Αγωγή*, nr. 421/mai 1995, Αθήνα, pp. 144-145.

¹⁰⁵ Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, Filocalia vol. 5, traducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, 1976, p. 116.

¹⁰⁶ Iosif Vatopedinul, *op. cit.*, p. 72.

premisă a valorizării vieții umane curate pe care o primim prin educație,¹⁰⁷ dar în același timp actul educativ se ridică la înălțimea celui sfințitor.

Particularitatea valorilor invocate în educația creștină constă în faptul că ele trimit întotdeauna la comuniunea dintre om și Dumnezeu. Omul însuși este o valoare inestimabilă care se edifică numai în acest raport de iubire între el și Creatorul său. Totuși, această legătură nu ar fi posibilă dacă omul nu ar fi zidit „după chipul lui Dumnezeu”, ceea ce înseamnă că el este o ființă capabilă să primească mai întâi descoperirea lui Dumnezeu, cunoașterea Lui, a întregii creații și a sinelui. Omul este un univers valoric, dar și izvor al acestor valorilor, nu numai un receptor al lor. El este creator de valori în măsura în care Îl primește pe Dumnezeu în sine și se unește desăvârșit cu El. În acest sens, virtuțile creștine nu sunt simple repere sau norme morale, ci sunt ipostaze ale participării noastre la Dumnezeu, la lucrarea Lui necreată. Educația creștină se distinge astfel ca univers divino-uman în care omul descoperă adevărata dimensiune ontologică a demersului său formativ. Valorile universale invocate în educație precum binele, frumosul, adevărul, valorile culturale, morale, devin pentru om adevărate repere ale existenței în măsura în care îl conduc la unirea desăvârșită a lui cu Dumnezeu.

Résumé: Repères axiologique dans l'éducation chrétienne

La particularité des valeurs chrétiennes retrouvables dans l'éducation s'attache à la communion entre l'homme et Dieu. L'homme lui-même est un être d'une valeur inestimable qui s'élève seulement à travers cette relation d'amour profond/infini entre lui et son Créateur. Pourtant ce lien ne serait-il pas possible si l'homme n'était pas conçu à l'image de Dieu ce qui veut dire qu'il est un être capable de recevoir la révélation de Dieu et Sa connaissance, de comprendre Sa création entière et soi-même.

L'homme représente un univers de valeurs, une source inépuisable de qualités ainsi qu'il n'en est pas seulement un récepteur.

Il devient à son tour créateur de valeurs tant qu'il suit la volonté de Dieu, tout en accomplissant Ses commandements et tout en réalisant une union absolue avec Lui. À juste titre, les vertus chrétiennes ne signifient pas de simples points de référence ou bien des règles morales mais une hypostase de notre participation à l'ouvrage incréé de Dieu. C'est à remarquer que l'éducation chrétienne se distingue en tant qu'univers divin et humain à la fois où l'homme découvrira la vraie dimension ontologique de sa démarche formative. Les valeurs existantes dans l'éducation telles que le bien, la beauté, la vérité, les trésors culturels et spirituels, deviennent pour l'homme des objectifs dans la vie tout en lui offrant le moment unique de la rencontre avec Dieu.

¹⁰⁷ τὸν καθαρὸν βίον ἐκ παιδείας λαμβάνομεν, la Sf. Ioan Hrisostom, *PG* 62, 527, citat după Δημητρίου Ι. Τσελεγγίδη, *op. cit.*, p. 212.

STUDII ȘI MATERIALE PRIVIND PATROLOGIA PUBLICATE ÎN REVISTA „STUDII TEOLOGICE” (1929-2004)

Pr. Prof. Dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA

Într-un studiu recent prezentam pe larg apariția și evoluția revistei „Studii Teologice” din perioada 1929-2004¹. Nu vom mai reveni asupra lor, pentru a nu extinde prea mult prezentul material. Vom preciza doar că Patrologia a jucat întotdeauna un rol de primă importanță în iconomia disciplinelor teologice. Majoritatea revistelor teologice i-au acordat întotdeauna un spațiu generos, conștiente fiind de importanța acestei discipline. La fel s-a întâmplat și cu „Studii Teologice”. Fie că a fost vorba de profesori de renume, care au trudit în acest domeniu, fie de unii ierarhi, doctoranzi sau simpli preoți, sectorul acesta al teologiei a beneficiat mereu de un material bogat. Traduceri din Sfinții Părinți, studii de profunzime sau simple încercări de analiză a operei lor, prezentări și recenzii de cărți de profil, toate au îmbogățit teologia românească în special și pe cea universală în general. Revista „Studii Teologice” a fost creuzetul în care și-au făcut ucenicia ori s-au afirmat teologi de seamă. Faptul că ea pătrundea în fiecare parohie din țară și din diaspora, abonamentele fiind obligatorii, că se trimitea gratuit la marile biblioteci ale țării, că se trimitea, de asemenea, Bisericilor Ortodoxe din lume și redacțiilor unor mari reviste teologice din toată lumea, făcea din „Studii Teologice” o adevărată carte de vizită a Bisericii Ortodoxe Române în special și a teologiei românești în general.

Dintre autorii cei mai frecvent întâlniți în paginile revistei „Studii Teologice” pe domeniul Patrologiei, amintim pe **Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, Dr. Gheorghe Alexe, Pr. Prof. Dr. I. Bria, Pr. Prof. Dr. E. Braniște, Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură, Pr. Prof. Dr. Ion Dură, Pr. Prof. Dr. O. Bucevschi, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Pr. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Dr. N. Balca, Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Gh. Drăgulin, Pr. Prof. Dr. C. Galeriu, Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Dr. C. Vasiliu, Pr. Dr. C. Iana, Pr. Prof. Dr. C. Sârbu, Diac. Prof. Dr. I. Caraza, Pr. Prof. Dr. I. Moldovan, Prof. Dr. R. Rus** și lista ar putea continua. Dintre ierarhi putem menționa pe **Î. P. S. Mitrop. Dr. N. Corneanu, regretatul Mitrop. Dr. Nestor Vornicescu, P.**

¹ Pr. Prof. Dr. Al. Stănciulescu-Bârda, **Studii și materiale privind Sfânta Scriptură în general și Vechiul Testament în special publicate în Revista „Studii Teologice” (1929-2004)**, în vol. **Mehedinți – Istorie, Cultură și Spiritualitate**, vol. I, Dr. Tr. Severin, Editura Didahia Severin, 2008, pp. 41-83.

S. Episc. Dr. Irineu Pop și alții. S-au publicat câteva teze de doctorat din domeniul Patrologiei.

Dintre Sfinții Părinți și scriitori bisericești abordați cel mai des în revistă amintim pe **Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin, Sf. Ambrozie al Milanului, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Clement Alexandrinul, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Irineu al Lyonului, Sf. Maxim Mărturisitorul, Origen, Sf. Simeon Noul Teolog** și mulți alții. După cum se observă, sunt abordați, fără discriminare, atât Sfinții Părinți și scriitori bisericești din Răsărit, cât și din Apus.

Precizăm că în materialul pe care-l punem la dispoziția confratelui cititor și cercetător am folosit titulatura autorilor, pe care ei înșiși au menționat-o în articolele respective la data când au publicat un material, indiferent de evoluția lui ulterioară. În cazul în care, într-un capitol, un autor a avut mai multe materiale publicate de-a lungul timpului, iar titulatura lui a diferit de la un material la altul, am menționat titulatura din cel mai vechi material publicat, folosind apoi pentru celelalte „Id.”

Prin tot ceea ce s-a publicat în revista „Studii Teologice” în perioada analizată pe domeniul Patrologiei teologia românească dovedește cu prisosință importanța pe care o acordă nu numai disciplinei respective în sine, ci și Sfintei Tradiții în general, care, alături de Sfânta Scriptură, constituie cele două izvoare ale Revelației divine.

1. Generalități

1. ALEXANDRESCU, Adrian (Drd.), **Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul.** /An. XLII/1990), nr. 4 (iul. –aug.), pp. 71-84/.

2. A/LEXE/, Gh., **Martia Elisabeta Colonna, Enea din Gaza** (Napoli, 1958). /An. XIII (1961), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 629-630/ (*Recenzie*).

3. Id., **Pierre Nautin, Letres et ecrivains des II-e et III-e siècle** (Paris, 1961). An. XVI (1964), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 269-270/ (*Recenzie*).

4. Id., **Bernardi Cluniacensis, Carmina de Trinitate et de fide catholica, de castitate servanda, in libros Regum, de octo vitiis** (Stockholm, 1963). /An. XVI (1964), nr. 5-6 (mai-iun.), p. 399/ (*Recenzie*).

5. ALEXE, Ștefan (Pr. Prof. Dr.), **Actualitatea gândirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție.** / An. XXXVI (1984), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 93-102/.

6. /ARĂPAȘU/, Teoctist (Patr.), **Pilda luminoasă a Sfinților Trei Ierarhi.** /An. XLI (1989), nr. 1 (ian. – febr.), pp. 106-107/².

² Cuvântare rostită cu prilejul hramului Institutului Teologic Universitar din București (30

7. BELU, D. I. (Pr. Prof.), **Sfinții Părinți despre trup.** /An. IX(1957), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 299-309/.
8. BRANIȘTE, Marin M. (Pr.), **Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți capadocieni.** /An. IX (1957), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 453-478/³.
9. BRIA, Ion (Diac.), **Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi.** /An. XXIII (1971), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 74-84/⁴.
10. Id., **Interpretarea teologiei patristice.** /An. XXXVI(1985), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 347-355/.
11. BUCEVSCHI, O. (Prof.), **Kurt Treu, Patristice Fragen,** în „Svensk Egegetik Arbok”, Lund-Suedia, XXXIV(1969). /An. XXIII (1971), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 137-138/ (*Recenzie*).
12. B/ULAT/, T. G., **Johannes Quastasen, Initiation aux Pères de l'Église** (Paris, 1957). /An. XIII (1961), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 628/ (*Recenzie*).
13. Id., vol. **Corpus christianorum. Series latina XCIV** (Brepols, 1957). /An. XIII (1961), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 628-629/ (*Recenzie*).
14. CAPLAT, Simion (Drd.), **Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Dialogul și Fericitul Augustin.** /An. XVIII (1966), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 489-506/.
15. CARAZA, Ioan (Diac. Asist.), **Catedra de Patrologie la Facultatea de Teologie și Institutul Teologic Universitar din București.** /An. XXXIII (1981), nr. 7-10 (iul. – dec.), pp. 542-546/.
16. CHIȚESCU, N. (Prof.), **Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi.** /An. XIV (1962), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 395-413/.
17. COMAN, Constantin (Pr. Asist. Dr.), **Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi.** /An. XLII(1990), nr. 2 (mart. –apr.), pp. 130-137/.
18. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Două femei de elită din epoca de aur a Patristicii: Gorgonia și Macrina.** /An. VIII(1940), nr. 2 (iul. –dec.), pp. 89-126/⁵.
19. Id., **Sf. Grigorie de Nyssa, Contra destinului; Sf. Ioan Gură de Aur, Despre destin și providență.** /An. I (1949), nr. 5-6 (iul. –aug.), pp. 447-450/ (*Recenzie*).
20. Id., **Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi.** /An. III (1951), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 100-107/⁶.

ian. 1989).

³ Ființa și rolul prieteniei după Sfinții Părinți capadocieni. Contribuția Sfinților Părinți capadocieni la opera de pacificare a Bisericii. Concepția Sfinților Părinți capadocieni despre pace. Concluzii.

⁴ Introducere. Teologia Sfântului Duh. Teologia tradiției dinamice. Teologia spiritualității monastice. Teologia umanismului creștin. Teologia Sfintei Treimi. Preotul teolog. Teologia sacerdotului creștin. Teologia cuvântului. Teologia moralei creștine Teologia slujirii. Concluzii.

⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa despre surorile lor.

⁶ Cuvântare rostită la hramul Institutului Teologic din București (1950).

21. Id., **Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin.** /An. XV (1963), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 511-525/⁷.
22. Id., **Homer și alți eleni în literatura patristică greacă a secolului II.** /An. XX (1968), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 636-668/⁸.
23. Id., **Aspecte ale artei literare în operele Sfinților Trei Ierarhi./** An. XXI (1969), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 164-178/⁹.
24. Id., **Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică.** /An. XXII (1970), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 356-367/¹⁰.
25. Id., **Preocupări patristice în literatura teologică românească.** /An. XXIII (1971), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 309-339/¹¹.
26. Id., **Nicolae Iorga despre scriitorii creștini din epoca patristică.** /An. XXIII (1971), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 605-615/¹².
27. Id., **Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice.** /An. XXIV (1972), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 5-11/¹³.
28. Id., **Osteneli și realizări ale Părinților armeni în secolele al IV-lea și al V-lea.** /An. XXV (1973), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 5-11/¹⁴.
29. Id., **Autobiografia în literatura patristică.** / An. XXVI (1974), nr. 9-10 (nov.-dec.), pp. 654-668/¹⁵.

⁷ Preliminarii. Evoluția și complexitatea termenului și ideii ecumenice. Elemente și dimensiuni specifice ecumenismului. Instrumente ale lucrării ecumenice. Concluzii.

⁸ Studiu alcătuit cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la nașterea profesorului Gheorghe Murnu (1868-1968), traducătorul **Iliadei** și a **Odiseii** în limba română și prezentat la Societatea de Studii Clasice din România (București, 4 ian. 1968). Introducere. Homer, Hesiod, Orfeu și Sibila văzuți ca autorități de prestigiu ai antichității. Homer și cultura elenică în perspectiva secolului al II-lea patristic. Cultura elenică văzută critic de secolul al II-lea patristic. Concluzii.

⁹ Introducere. Genurile literare de proză și poezie slujite și promovate de sensibilitatea și tehnica literară. Domenii ale existenței ca obiect al artei literare: natura, lumea, viața, omul. Aprecieri critice antice și moderne asupra operelor Sfinților Trei Ierarhi. Concluzii.

¹⁰ Introducere. Crearea omului. Omul – chipul lui Dumnezeu. Structura somato-psihică a omului. Elementele proprii umanismului Sfinților Părinți. Concluzii.

¹¹ Introducere. Scrierile Sfinților Părinți în evlavia credincioșilor ortodocși români. Studiul Sfinților Părinți în teologia românească. Contribuții la afirmarea și lămurirea unor teme patristice actuale. Profiluri patristice de actualitate ecumenică. Concluzii.

¹² Generalități. Eusebiu de Cezareea. Evagrie. Sfântul Ioan Gură de Aur. Sfântul Chiril al Alexandriei. Proclu. Sfântul Maxim Mărturisitorul. Sfântul Ioan Damaschinul. Sfântul Antonie. Sfântul Pahomie. Sfântul Ioan Scărarul. Ioan Moshu. Sfântul Teodor Studitul. Sfântul Grigorie Taumaturgul. Sfântul Grigorie de Nazianz. Origen. Rufin. Paulin de Nola. Sfântul Andrei Criteanul. George de Pisidia. Fericitul Augustin. Fericitul Ieronim. Fotie. Concluzii.

¹³ Conferință susținută la Academia Teologică din Eicimiadzin (Armenia) la 20 oct. 1971.

¹⁴ Conferință rostită la Academia Teologică din Ecimiadzin (Armenia) (26 oct. 1971).

¹⁵ Comunicare ținută la Societatea de Studii Clasice din București (6 iun. 1974). Introducere. Educația și drumul până la convertire. Experiență personală, mărturisire, trecerea de la vechi la nou. Autobiografia – izvor de informații culturale Concluzii.

30. Id., „**Sciții**” **Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană.** /An. XXVII (1975), nr. 3-4 (mart.-apr.), pp. 189-203/¹⁶.

31. Id., **Studiile universitare ale Părinților capadocieni.** /An. VII (1955), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 551-554/¹⁷.

32. CORNIȚESCU, Const. (Pr. Lect.), **Constantin Bonis, Introducere în vechea literatură creștină (96-325 d.Hr.),** Atena, 395 pag. /An. XXVII (1975), nr. 1-2 (ian.- febr.), pp. 159-161/ (*Recenzie*).

33. Id., **Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi.** /An. XXVIII (1976), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 82-93/¹⁸.

34. CRĂCIUNAȘ, Irineu (Ierod. Magd.), **Îndrumătorul duhovnicesc și ucenicul după Sfinții Părinți.** /An. VIII (1956), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 622-640/.

35. DAVID, P.I. (Diac. Conf.), **Responsabilitatea misionară după Sfinții Trei Ierarhi.** /An. XXXVI (1984), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 303-312/¹⁹.

36. DRĂGULIN, Gheorghe I. (Pr. Dr.), **Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre.** /An. XXXII (1980), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 66-80/²⁰.

37. DURĂ, Ioan V., **Prof. Stelian Papadopoulos, Părinții. Dezvoltarea Bisericii. Duhul Sfânt.** /An. XXVII (1975), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 804-805/ (*Recenzie*).

38. Id., **Imagini, asemănări și denumiri ale Bisericii la unii Părinți și scriitori bisericești.** / An. XXXV (1983), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 682-686/.

39. ENACHE, Mihai (Drd.), **Învățătura despre sinergie la unii dintre Sfinții Părinți și în teologia ortodoxă mai nouă.** /An. XXVI (1974), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 406-417/²¹.

¹⁶ Comunicare ținută la cel de-al III-lea Congres Internațional de Studii Sud-Est Europene (București, sept. 1974).

¹⁷ Sf. Vasile cel Mare. Sf. Grigorie de Nazianz. Sf. Grigorie de Nyssa. Viața și studiile lor.

¹⁸ Generalități. Concepția Sfinților Trei Ierarhi despre **Sfânta Scriptură.** Însușirile care i se cer interpretului. Metoda de interpretare și sensurile **Sfintei Scripturi.** Caracteristicile exegezei Sfinților Trei Ierarhi. Concluzii.

¹⁹ Introducere. Noțiunea de „misiune”. Cel ce îndrăznește să se apropie de preoție trebuie să fie deplin sănătos trupește și sufletește, să fie trăitor în Hristos. Cel ce se pregătește de preoție să fie în deplinătatea firii. A fi misionar, pe lângă vocație, înseamnă a avea alese însușiri morale și intelectuale. Misionarul și cel ce se pregătește pentru propovăduirea Evangheliei trebuie să fie următor al lui Hristos. Cel ce se pregătește pentru slujirea preoțească trebuie să aibă și să simtă vocația. Slujirea preoțească își are originea în arhieria Mântuitorului Hristos. Misiunea preoțească este o îndeletnicire sfântă și harică. Misiunea preoțească este angajată în lume. Slujirea preoțească este pusă numai în slujba credinței celei adevărate a **Evangheliei.** Misiunea preoțească și prozelitismul sectar. Exemplul Sfinților Trei Ierarhi.

²⁰ Preliminarii. Tipuri de Filocalie și epocile apariției lor. Circulația și edițiile **Filocaliei.** Concluzii.

²¹ Câteva considerații asupra sinergiei (întruparea Fiului lui Dumnezeu – bază a sinergiei, condiții ale sinergiei, aportul credinciosului în viața cea nouă care începe și se desăvârșește

40. FECIORU, D., **Bibliografia traducerilor în românește din literatura patristică.** /An. VI(1937), nr. 1 (ian. –dec.), pp. 73-150²².

41. Id., **Andrei I. Fitrachis, /Poezia noastră bisericească în fazele ei mai însemnate/** (Atena, 1957). /An. XI (1959), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 126/ (*Recenzie*).

42. Id., **Mitrop. Dr. Nestor Vornicescu, Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII. Izvoare, traduceri, circulație** (Teză de doctorat) (Craiova, 1983, 447 pag.). /An. XXXVI (1984), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 444-447/ (*Recenzie*).

43. GALERIU, Const. (Pr. Lect.), **Valori permanente în viața și opera Sfinților Trei Ierarhi.** /An. XXVII (1975), nr. 1-2 (ian.- febr.), pp. 118-124²³.

44. IANA, M., **Jacques, Liébaert, Les enseignements moraux des Pères Apostoliques** (Paris, 1970). /An. XXIV (1972), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 150/ (*Recenzie*).

45. IONIȚĂ, Viorel (Pr. Asist. Dr.), **Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi.** / An. XXXV (1983), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 8-18²⁴.

46. IVAN, Iorgu (Prof.), **Mitrop. Dr. Nestor Vornicescu, Primele scrieri patristice în literatura noastră (sec. IV-XVI),** Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1984, 635 pag. /An. XXXVII (1985), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 744-749/ (*Recenzie*).

47. MICLE, Veniamin (Ierom.), **La predication des Pères Cappadociens. Le Prédicateur et son auditoire** (Marseille, 1968). /An.

prin har). Sinergia și mântuirea subiectivă (sinergia ca formă de colaborare dintre voința liberă a noastră cu harul divin, viața creștină începe prin Taina Sfântului Botez, întărirea voinței spre bine rămâne în depunerea efortului nostru ajutat de harul divin). Câteva efecte ale sinergiei (rugăciunea ca manifestare a sinergiei, faptele bune și virtuțile ca manifestare a sinergiei, păcatul ca piedică în calea realizării sinergiei, rolul Sfântului Duh în realizarea sinergiei). Concluzii.

²² Introducere. Perioada 1691-1833 (Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Atanasie cel Mare, Paladie al Elenupolei, Macarie Egipteanul, Sf. Atanasie cel Mare, Dorotei, Sf. Atanasie al Alexandriei, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Dimitrie al Rostovului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Taumaturgul, Proclu al Constantinopolului, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Grigorie al Nissei, Sf. Gherman al Constantinopolului, Sf. Epifanie, Vasile al Seleuciei, Fericitul Augustin, Daniile Riteanul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Grigorie de Nazianz, Atanasie de la Paros, Sf. Grigorie al Neochesareii, Sf. Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul, Ioan Casian, Teodoret al Cirului, Sf. Atanasie al Alexandriei, Serghie Macreu).

²³ Ortodoxia e apostolică și patristică totodată. Toți trei aparțin veacului al IV-lea. Sfinții Trei Ierarhi au făcut studii în centre politice și de cultură. Termenul fundamental prin care conștiința Bisericii a exprimat unitatea Sfintei Treimi a fost „omousios”. Profunzimea antropologiei patristice. Prețuirea omului și slujirea lui. Raportul dintre cuvânt și faptă la Sfinții Trei Ierarhi.

²⁴ Introducere. Dimensiunea social-caritativă. Dimensiune cultural-estetică. Dimensiunea moral-practică. Concluzii.

XXII(1970), nr. 1-2(ian. – febr.), pp. 152-153/ (*Recenzie*).

48. MIRON, Vasile (Arhim. Prof.), **Chipul preotului ortodox reflectat în opera teologică și pastorală a Sfinților Trei Ierarhi.** /An. XLVIII(1996), nr. 1-2(ian. –iun.), pp. 55-68/.

49. M/OLIN/, V., **Walter Fritsch, Christliche Geisterwelt.** Vol. I: **Die Väter der kirche;** vol. II: **Die Welt der Mytik** (Baden-Baden, 1958). /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 710/ (*Recenzie*).

50. /NECULA, Nicolae/ (Pr. Asist.), **Aspecte ale artei pastorale la Sfinții Trei Ierarhi.** /An. XXX (1978), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 320-328/.

51. PAVEL, Const. C., **Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de problemele morale ale vremii lor.** /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 222-232/.

52. POPA, Ioan D. (Drd.), **Opera Sfinților Părinți din „epoca de aur” ca izvor al predicii.** /An. XXII (1970), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 431-443/.

53. POPA, Ioasaf (Protos.), **Temeiuri patristice pentru viața de obște.** /An. VIII (1956), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 81-87/²⁵.

54. POPESCU, T. M. (Prof.), **F. Cayré, Precis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l’Eglise** (Paris, 1927; Roma, 1930). /An. II (1931), nr. 2 (iul. –dec.), pp. 71-76/ (*Recenzie*).

55. Id., **D. Balanos, /Patrologie/** (Atena, 1930). /An. II (1931), nr. 2 (iul. –dec.), pp. 74-76/ (*Recenzie*).

56. RĂMUREANU, Ioan I. (Pr. Prof.), **Preocupări și studii de Teologie Istorică și Patristică.** /An. XX (1968), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 364-388/.

57. /Redacție/, **Pr. Prof. M. Șesan, Despre încheierea epocii patristice,** în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an. XLIII (1967), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 361-366. /An. XX (1968), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 185/ (*Recenzie*).

58. Id., **Prot. Prof. Liveriu V. Voronov, Botezul și apartenența la Biserică, după învățătura Sfinților Părinți din veacurile al IV-lea și al V-lea,** în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1970, nr. 5, pp. 72-77. /An. XXII (1970), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 743-744/ (*Recenzie*).

59. RITTER, Adolf Martin, **Natura și peisajul la Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin** (Trad. Mihaela Tudor). /An. XLVI (1994), nr. 1-3 (ian. –apr.), pp. 73-79/.

60. STAN, Alex. (Pr. Dr. Asist.), **Ortodoxia și frumusețea stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi.** / An. XXXIV(1982), nr. 3-4 (mart. – apr.),

²⁵ Introducere. Opera și concepția apei Șenuti din Atripe (334-452) referitoare la viața mănăstirească. Înfațișarea mănăstirii și importanța rânduiei. Educația viețuitorilor din mănăstire. Chiverniseala treburilor mănăstirești. Grijă de trup, de bolnavi, de morți, de străini. Principiile obștei șenutiene în lumina rânduiei Sf. Vasile. Concluzii.

pp. 185-200/²⁶.

61. Id., **Roger Gryson, L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale**", în „Revue Théologique de Louvain”, an. XIII (1982), nr. 1, pp. 63-73. /An. XXXV (1983), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 305-306/ (*Recenzie*).

62. STANCULESCU, Ioan F., **N. Zabolotski, Sinoadele din Biserica veche și Mișcarea ecumenică** (trad. Paraschiv V. Ion), în „Glasul Bisericii”, an. XXV (1966), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 410-422. /An. XIX (1967), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 79-80/ (*Recenzie*).

63. STEREA, Tache (Pr. Lect. Dr.), **Actualitatea gândirii teologice a Sfinților Trei ierarhi la sfârșit de mileniu**. /An. LI (1999), nr. 1-2 (ian. –iun), pp. 132-144/.

64. VASILIU, Cezar, **Hans von Campenhausen, I padri greci** (trad. M. Bellicioni și E. Fontana) (Brescia, 1967). /An. XXIV (1972), nr. 3-4 (mart.–apr.), p. 280/ (*Recenzie*).

65. Id., **A. G. Hamman, Jacques-Paul Migne, Le retour aux Pères de l'Église**, Paris, 1975, 184 pag. /An. XXVIII (1976), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 184-185/ (*Recenzie*).

66. Id., **Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor**. /An XXXII (1980), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 50- 65/²⁷.

67. Id., vol. **Apologeți de limbă latină** (ed. Prof. Nicolae Chițescu), București, 1981, 508 pag. /An. XXXIV (1982), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 452-454/ (*Recenzie*).

68. VELEA, Marin (Diac. Prof.), **Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, Scriitori bisericești din epoca străromână**, București, Editura Inst. Biblic și de Misiune, 1979, 376 pag. /An. XXXIV (1982), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 147-149/ (*Recenzie*).

69. VORNICESCU, Nestor (Ierom. Magd.), **Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea**. /An. X (1958), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 580-587/²⁸.

70. ZAREA, A. (Pr. Prof.), **Nicolae Zeegers – Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les Apologistes chrétiens du II-e siècle** (Louvain,1972, 381 pag.) /An. XXVI (1974), nr. 5-6 (mai-iun.), p. 452/ (*Recenzie*).

²⁶ Introducere. Sfinții Trei Ierarhi în contextul culturii veacului al IV-lea. Ortodoxia stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi. Frumusețea stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi. Actualitatea stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi în Ortodoxie. Concluzii.

²⁷ Introducere. Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de cultura elină. Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de slavie. Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de bogați. Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de moralitatea societății lor. Organizarea asistenței sociale.

²⁸ Introducere. Concepția apologeților despre om. Dragostea față de om, după apologeți. Slujirea aproapelui, după apologeți. Concluzii.

71. ZIZIOULAS, Ioan (Mitrop.), **Teologia patristică în lumea modernă.** /An. XLVIII (1996), nr. 3-4 (iul.-dec.), pp. 57-65/.

2. Studii speciale

Sfântul Ambrozie al Milanului

72. AMBROZIE AL MILANULUI (Sf.), **De Sacramentis** (Despre Sfintele Taine) (Trad. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Prof. Gh. Voiusa). /An. XIX(1967), nr. 9-10 (nov –dec.), pp. 565-599/²⁹.

73. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Prosopopeea Romei la Simah, Sfântul Ambrozie și Prudențiu.** /An. XXII (1970), nr. 7-8 (iul. –aug.), pp. 493-508/³⁰.

74. CORNEANU, Nicolae (Arhid. Conf.), **Aspecte din lirica Ambroziană.** /An. XI (1959), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 443-452/³¹.

75. NIȘCOVEANU, Mircea (Pr. Magd.), **Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh.** /An. XVI (1964), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 458-468/ (*Recenzie*).

76. SOARE, D. (Pr.), **Saint Ambroise, La Pénitence** (Paris, 1971). /An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), p. 292/ (*Recenzie*).

77. ȘCHIOPU, Iulian A. (Drd.), **Rânduiala și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii la Sf. Ambrozie al Milanului și la Teodor de Mopsuestia.** /An. XX (1968), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 543-557/³².

Asterie, episcopul Amasiei

78. POPA, Ion I. (Drd.), **Asterie al Amasiei ca predicator.** /An. XXIII (1971), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 363-375/³³.

79. /Redacția/, **Prot. Vasile Stoicov, O cuvântare puțin cunoscută a Sfântului Asterie al Amasiei,** în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1971, nr. 2, pp. 77-79. /An. XXIII (1971), nr. 5-6 (mai-iun.), p. 424/ (*Recenzie*).

80. SAVA, M. (Diac. Drd.), **Idei dogmatice și morale în opera**

²⁹ Introducere. Taina Sfântului Botez. Taina Sfintei Mirungeri. Taina Sfintei Împărtășiri. Tâlcuirea Rugăciunii Domnești. Despre rugăciune în general.

³⁰ Elemente istorice și literare.

³¹ Generalități. Conținutul, stilul și tehnica versificației ambroziene.

³² Botezul și Mirungerea în concepția celor doi, comparativ cu învățătura ortodoxă și romano-catolică.

³³ Date biografice. Genurile omiletice cultivate de Asterie al Amasiei și izvoarele predicilor sale. Considerații asupra fondului predicilor lui Asterie. Considerații asupra formei predicilor lui Asterie. Principii omiletice observate în predicile lui Asterie al Amasiei. Concluzii.

episcopului Asterie al Amasiei. /An. XXI (1969), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 715-725/³⁴.

81. VORNICESCU, Nestor (Ierom. Magd.), Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările episcopului Asterie al Amasiei. /An. X (1958), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 454-462/.

Sfântul Atanasie cel Mare, patriarhul Alexandriei

82. B/ULAT/, T. G., Eduard Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius și Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts (Berlin, 1959-1960). /An. XIV (1962), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 633-634/ (*Recenzie*).

83. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare. /An XXV (1973), nr. 7-8 (iul. –aug.), pp. 461- 470/³⁵.

84. DURĂ, Ioan V. (Drd.), Stelian Papadopoulos, Atanasie cel Mare și teologia Sinodului ecumenic, Atena, 1975, 212 pag. /An. XXVIII (1976), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 189-191/ (*Recenzie*).

85. DURĂ, Nicolae (Pr. Asist.), Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri (partea a II-a). Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie (trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1988, 256 pag. /An. XLI (1989), nr. 2 (mart. – apr.), pp. 111-113/ (*Recenzie*).

86. GEORGESCU, Ion V., Prof. K. E. Scurat, Mântuirea și Biserica, după operele Sfântului Atanasie cel Mare, în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1973, nr. 8, pp. 63-68. /An. XXVI (1974), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 5-12/ (*Recenzie*). /An. XXVI (1974), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 117-118/ (*Recenzie*).

87. Id., Prof. K. E. Scurat, Desăvârșirea mântuirii omului – îndumnezeirea după operele Sfântului Atanasie cel Mare, în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1973, nr. 5, pp. 61-64. /An. XXVI (1974), nr. 5-6 (mai-iun.), nr. 448-449/ (*Recenzie*).

88. MIHOC, Constantin (Pr. Drd.), Sfântul Atanasie cel Mare despre întruparea Logosului și mântuire. /An. XLI(1989), nr. 5-6 (sept. –dec.), pp. 28-39/³⁶.

89. Id., Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie, Paris, 1974, 400 pag. /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 371-372/ (*Recenzie*).

³⁴ Viața și opera episcopului Asterie al Amasiei. Idei dogmatice în opera lui Asterie. Probleme morale legate de viața personală și trăirea în societate. Concluzii.

³⁵ Comunicare ținută la Simpozionul „Mântuirea astăzi” de la Institutul Ecumenic de Cercetări Teologice din Ierusalim.

³⁶ Introducere. Întruparea Logosului după Sfântul Atanasie. Mântuirea prin Hristos – Logosul întrupat după Sfântul Atanasie cel Mare. Efectele operei mântuitoare a Logosului întrupat. Concluzii.

90. JIVI, A. (Lect.), Leslie W. Barnard, „Two Notes on Athanasius”, în „Orientalia Christiana Periodica”, vol. XLI (1975), fasc. II, pp. 344-356. /An. XXXIII (1981), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 478 – 480/ (*Recenzie*).

91. SIMA, Gheorghe (Drd.), **Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare.** /An. XLII (1990), nr. 4 (iul. –aug.), pp. 14-26/³⁷.

92. STĂNILOAE, Dumitru (Pr. Prof.), **Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire.** /An. XXV (1973), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 328-340/.

93. STOINA, Liviu (Drd.), **Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, partea I** (traducere, introducere, ediție îngrijită și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1987, 445 pag. /An. XXXIX (1987), nr. 4 (iul. –aug.), pp. 124-128/ (*Recenzie*).

Fericitul Augustin

94. ABRUDAN, D. (Pr. Prof.), **Vechiul Testament în scrierile Fericitului Augustin.** / An. XV (1963), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 141-154/³⁸.

95. A/LEXE/, Gh., **Saint Augustin, Commentaire de la première épître de Jean (Paris, 1961).** /An. XIV (1962), nr. 9-10 (nov. – dec.), p. 634/ (*Recenzie*).

96. Id., **Saint Augustin, homélie sur les Psaumes, choisies, traduites et présentés par le dr. Denys Gorce, Namur (Paris, 1960).** /An. XVI (1964), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 270/ (*Recenzie*).

97. ALEXE, Șt. (Pr.), **Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har.** /An. VIII (1956), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 330-348/³⁹.

98. Id., **Jean Chrysostome, Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants** (Paris, 1972). /An XXV(1973), nr. 7-8 (iul. –aug.), p. 584/ (*Recenzie*).

99. BALCA, N. (Diac. Prof.), **Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin.** /An. XIV (1962), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 183-201/.

100. BĂDULESCU, Dan (Pr. Drd.), **„Mărturisirile” Fericitului Augustin și actualitatea problematicii lor pentru tinerii zilelor noastre.** /An. LI (1999), nr. 3-4 (iul.-dec.), pp. 118-130/

³⁷ Preliminarii. Temeiuri dogmatice ale îndumnezeirii omului în opera Sfântului Atanasie cel Mare. Aspecte esențiale ale îndumnezeirii. Îndumnezeirea – sens al vieții creștine. Concluzii.

³⁸ Introducere. Concepțiile Fericitului Augustin despre **Vechiul Testament**. Interpretarea **Vechiului Testament** în opera Fericitului Augustin. Interpretarea tradițională a **Sfintei Scripturi** a **Vechiului Testament**. Concluzii.

³⁹ Introducere. Despre păcat. Natura păcatului. Păcatul original. Urmările păcatului original. Păcatul actual. Instrumente din care lucrează păcatul. Învățătura despre har. Necesitatea harului. Împărțiri ale harului. Darurile harului. Îndreptare și har. Har și libertate. Concluzii.

- 101.** BRANIȘTE, Marin (Pr. Magd.), **Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie.** /An. IX (1957), 1-2 (ian. –febr.), pp. 125-151/⁴⁰.
- 102.** BUZDUGAN, Costache (Drd.), **Unitatea dogmatică a Bisericii după învățătura Fericitului Augustin.** / An. XXIV (1972), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 90-102/⁴¹.
- 103.** Id., **Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin.** /An XXV (1973), nr. 7-8 (iul. –aug.), pp. 523- 533/⁴².
- 104.** COMAN, Ioan (Pr. Prof.), **Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din retractările sale.** /An. XI (1959), nr. 1-2 (ian.- febr.), pp. 3-21/.
- 105.** Id., **Mama Fericitului Augustin.** /An. XIII (1961), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 391-409/⁴³.
- 106.** CORNIȚESCU, Constantin (Magd.), **Fericitul Augustin despre Sfântul Duh.** /An. XVII (1965), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 334-344/⁴⁴.
- 107.** CRISTESCU, Gr. (Pr.), **Câteva momente din activitatea catehetică, teoretică și practică a Fericitului Augustin.** /An. II (1931), nr. 2 (iul. –dec.), pp. 3-34/⁴⁵.
- 108.** GEORGESCU, I. V., **D. Diedeberg, Saint Augustin et sa première épître de Saint Jean,** Paris, f.a., 234 pag. /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 370-371/ (*Recenzie*).
- 109.** M. Al. (?), vol. **Vita Sancti Augustini** (Paris, 1963). /An. XVI (1964), nr. 7-8/sept. –oct.), p. 511/ (*Recenzie*).
- 110.** NICOLAE, Gheorghe A. (Pr. Magd.), **Cele mai frumoase rugăciuni din Confesiunile Fericitului Augustin.** /An. XVI (1964), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 469-476/.
- 111.** PAVEL, Const. (Asist.), **Condițiile colaborării rațiunii cu**

⁴⁰ Învățătura Bisericii Ortodoxe despre instituirea și scopul familiei. Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre originea căsătoriei. Criteriile după care trebuie să se întemeieze o familie. Indisolubilitatea căsătoriei. Repartiția muncii în familie. Obligațiile reciproce ale soților. Îndatoriri comune. Concluzii.

⁴¹ Considerații generale asupra eclesiologiei. Temeiuri dogmatice ale unității Bisericii după Fericitul Augustin (hristocentric, Sf. Duh și unitatea Bisericii, Sfintele Taine și unitatea Bisericii, Mărturisirea credinței și unitatea Bisericii). Schisma, sensul și dimensiunea ei. Concluzii.

⁴² Condiții generale. Legătura dintre creație și întrupare. Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Unirea ipostatică. Concluzii.

⁴³ Introducere. Familia și educația Monicăi. Căsătoria și viața de familie. Evlavia și grijile materne ale Monicăi. Dialog despre împărăția cerurilor. Moartea Monicăi.

⁴⁴ Introducere. Unitatea treimică. Sfântul Duh în cadrul Sfintei Treimi. Numiri ale Sfântului Duh. Lucrarea Sfântului Duh. Problema harului. Păcatele împotriva Duhului Sfânt. Sfântul Duh creator al unității Bisericii. Concluzii.

⁴⁵ Bibliografie. Introducere. Metoda și planul catehezei. Calitățile catehetului. Părțile catehezei. Principiile didactice. Concluzii.

credița în opera Feritului Augurin. /An. VII (1955), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 640-649/.

112. Id., Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin (I). /An. XLII (1990), nr. 2 (mart. –apr.), pp. 20-41/⁴⁶; An. XLII (1990), nr. 3 (mai – iun.), pp. 3-45/⁴⁷.

113. POPESCU, Adrian N. (Mgd.), Critica războiului și apărarea păcii la Fericitul Augustin. /An. VI (1954), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 577-585/.

114. POPESCU, Gabriel (Magd.), Psalmii în predica Fericitului Augustin. /An. XV (1963), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 155-172/⁴⁸.

115. SĂNDULESCU, Gheorghe (Drd.), Concepția eshatologică a Fer. Augustin în „De civitate Dei”. /An. XXXVIII (1984), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 673-681/⁴⁹.

116. ȘEBU, Sebastian (Drd.), Fericitul Augustin, predicator al unității Bisericii. /An. XXI (1969), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 233-244/⁵⁰.

Sfântul Chiril al Alexandriei

117. CARAZA, Ion (Drd.), Doctrina euharistică a Sfântului Chiril al Alexandriei. /An. XX (1968), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 528-542/⁵¹.

118. FECIORU, D. (Pr. Prof.), Arhim. Timotei Sevcicu, Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de

⁴⁶ Introducere. Evoluția intelectuală a Fericitului Augustin. Erudiția Fericitului Augustin. Fericitul Augustin și filozofii antici. Concluzii.

⁴⁷ Partea a III-a: **Augustin și Platon** (Principii de bază în atitudinea lui Augustin față de Platon; Elemente platonice adoptate, retractate, combătute și depășite). Partea a IV-a: Alte erori și lacune ale filozofilor antici. Rostul și limitele Filozofiei. Contribuția Fericitului Augustin la progresul gândirii filozofice. Concluzii. Bibliografie.

⁴⁸ Introducere. Caracterul hristologic și eclesiologic al cuvântărilor Fericitului Augustin la psalmi. Atitudinea Fericitului Augustin față de schisme, prilejuită de textele psalmilor. Caracterul moralizator al cuvântărilor studiate. Metoda folosită de Fericitul Augustin pentru analizarea și predicarea psalmilor.

⁴⁹ Mediul spiritual în secolul al IV-lea. Problema eshatologică în cadrul istoriei. Sfârșitul vieții pământești și viața veșnică după Fericitul Augustin. Venirea lui Hristos. Nemurirea sufletului. Concluzii.

⁵⁰ Ideea unității Bisericii în predicile Fericitului Augustin. Principiile preconizate pentru readucerea ereticilor și schismaticilor în sânul Bisericii (Mărturisirea credinței, apropierea frățească deeretici și schismatici, convocarea unor sinoade în vederea restabilirii unității Bisericii, autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții în rezolvarea contradicțiilor doctrinare, curajul și sinceritatea, iubirea frățească sinceră). Fericitul Augustin predicator al unității Bisericii. Concluzii.

⁵¹ Introducere. Controversa euharistică dintre Sfântul Chiril al Alexandriei și Nestorie. Trupul Mântuitorului este dătător de viață. Participarea la trupul dătător de viață al Mântuitorului. Trupul dătător de viață euharistic și trupul istoric al Mântuitorului. Concluzii.

apropiere dintre Biserica ortodoxă și Vechile Biserici Orientale (Teză de doctorat), Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, f. a., 148 pag. /An. XXVIII (1976), nr. 3-6 (mart. –iun.), pp. 533-536/ (*Recenzie*).

119. TURCESCU, Lucian (Drd.), Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei. /An. XLVI (1994), nr. 4-6 (iul. – dec.), pp. 49-70/⁵².

Sfântul Chiril al Ierusalimului

120. BULACU, Mihail (Pr. Conf.), Problema conștiinței creștine după Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului. /An. VII (1938-1939), nr. 1(ian. –dec.), pp. 141-178/⁵³.

121. CHIȚU, Viorel (Magd.), Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului ca izvor pentru istoria cultului creștin. /An. XII (1960), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 161-176/⁵⁴.

122. CIOCOIU, Aurel (Pr. Magd.), Desăvârșirea creștină după catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului. /An. IX (1957), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 233-243/⁵⁵.

123. GEORGESCU, Mihai (Magd.), Sfintele Taine, după Catehezele Sfântului Ciril al Ierusalimului. /An. XI (1959), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 428-442/⁵⁶.

124. GHEORGHE, Nicolae A. (Pr. Drd.), Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului. /An. XIX (1967), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 302-308/⁵⁷.

⁵² Contextul elaborării învățăturii hristologice a Sfântului Chiril. Viața Sfântului Chiril al Alexandriei. Erezile hristologice ale epocii. Învățătura hristologică a Sfântului Chiril (Logosul – Cuvântul lui Dumnezeu. Întruparea. Iisus Hristos cel Unul. Consecințele Unirii Ipostatice). Învățătura hristologică chirileană și tendințele de apropiere între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale.

⁵³ Însemnătatea catehezelor Sf. Chiril al Ierusalimului. Atitudinea diferitelor confesiuni față de aceste cateheze. Convertirea creștină în lumina **Catehezelor** Sf. Chiril. Conștiința psihologică religioasă. Conștiința morală. Virtuțile ce pot izvorî din conștiință. Evlavia și mistica conștiinței. Corelația dintre evlavie și conștiință. Rugăciunea și cultul divin. Credința și conștiința. Disciplina și conștiința. Conștiința și cunoașterea religioasă. Sfânta Scriptură ca mijloc de edificare a conștiinței creștine. Conștiința creștină ca obiectiv central al catehizării după Sfântul Chiril.

⁵⁴ Autorul, locul și data alcătuirii **Catehezelor**. Analiza **Catehezelor** de interes liturgic (Sf. Botez, Sf. Mirungere, Sf. Euharistie, Sf. Liturghie). Concluzii.

⁵⁵ Actualitatea problemei. Caracteristicile metodei de catehizare a Sf. Chiril. Desăvârșirea creștină: sensul ei și mijloacele prin care poate fi realizată. Concluzii

⁵⁶ Viața Sf. Ciril al Ierusalimului. Opera lui. Sfintele Taine la Sfinții Părinți și scriitori bisericești până la Sf. Ciril al Ierusalimului. Sfintele Taine după **Catehezele** Sfântului Ciril al Ierusalimului (Botezul, Mirungerea, Împărtășania). Concluzii.

⁵⁷ Introducere. Persoana Sfântului Duh. Lucrările Sfântului Duh în lume. Unitatea și

125. IANA, Constantin M. (Drd.), Concepția Sfântului Chiril al Ierusalimului despre Sfânta Scriptură ca temei al învățăturilor Bisericii în „Catehezele” sale. /An. XIX (1967), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 446-455/⁵⁸.

126. NICOLAE, Gheorghe (Pr. Drd.), Învățătura despre învierea morților în „Catehezele” Sfântului Chiril al Ierusalimului. /An. XIX (1967), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 629-639/⁵⁹.

127. SABĂU, Marcel Alex. (Drd.), Importanța actuală a „Catehezelor” Sfântului Ciril, Arhiepiscopul Ierusalimului. /An. XXXVI (1984), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 110-127/⁶⁰.

Sfântul Ciprian

128. COMAN, Ioan (Pr. Prof.), Personalitatea Sfântului Ciprian. /An. XI (1959), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 267-296/⁶¹.

129. Id., Chipul Sfântului Ciprian în panegiricile Sfântului Grigorie de Nazianz și Prudențiu. /An. XIII (1961), nr. 3-4 (mart.- apr.), pp. 123-149/⁶².

130. SAVA, Marin I. (Diac. Drd.), Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei. /An. XXI (1969), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 210-219/⁶³.

131. STĂNULEȚ, Constantin (Drd.), Concepția despre Biserică în opera Sfântului Ciprian. /An. XXII (1970), nr. 7-8 (iul.- aug.), pp. 575-584/.

inseparabilitatea persoanelor Sfintei Treimi în acțiunile ad extra. Concluzii.

⁵⁸ Introducere. Autoritatea divină a Sfintei Scripturi și unitatea organică a cuprinsului ei. Necesitatea absolută a întemeierii învățăturilor Bisericii pe Sfânta Scriptură. Spiritul și metoda cu care trebuie studiată și folosită Sfânta Scriptură. Sfânta Tradiție. Valoarea învățaturii Sfântului Chiril despre Sfânta Scriptură. Concluzii.

⁵⁹ Introducere. Dovezi raționale formulate pentru a demonstra păgânilor posibilitatea învierii morților. Dovezi despre înviere adresate samaritenilor. Dovezi despre posibilitatea învierii adresate creștinilor. Folosirea argumentelor general-umane în sprijinul adevărului învierii. Starea făpturii omenești după înviere. Argumentul consecințelor fericite ale credinței în înviere asupra vieții practic-morale a oamenilor. Concluzii.

⁶⁰ Introducere. Cateheza în epoca Bisericii primare. Sfântul Chiril, Arhiepiscop al Ierusalimului. Opera catehetică. Învățămintele pentru timpul nostru. Concluzii.

⁶¹ Introducere. Viața Sfântului Ciprian. Opera literară. Aspecte ale învățaturii Sfântului Ciprian (critica păgânismului, situația iudaismului, eclesiologia Sfântului Ciprian). Alte forme ale învățaturii Sfântului Ciprian. Creștinismul aplicat. Concluzii.

⁶² Introducere. Chipul Sfântului Ciprian. Elemente istorice și cvasi-istorice ale unui chip complex. Elemente neistorice de edificare. Compoziția celor două panegirice. Stilul. Concluzii.

⁶³ Biserica în concepția Sfântului Ciprian. Activitatea depusă de Sfântul Ciprian pentru menținerea unității Bisericii. Mijloacele folosite de sfântul Ciprian pentru menținerea unității Bisericii. Actualitatea învățăturilor Sfântului Ciprian cu privire la unitatea Bisericii. Concluzii.

Sfântul Clement Alexandrinul

132. B/ULAT/, T. G., **Clement d'Alexandrie, Le Pédagogue**, I (f.l., f.a.). /An. XIV (1962), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 633/ (*Recenzie*).
133. BUZESCU, N. C. (Pr. Prof.), **Premisele unei filosofii creștine la Clement Alexandrinul**. /An. X (1958), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 193-215/⁶⁴.
134. Id., **Logosul în „Protrepiticul” lui Clement Alexandrinul**. /An. XXVIII (1976), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 48-71/⁶⁵.
135. Id., **Logos și Kyrios în „Stromatele” lui Clement Alexandrinul**. /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 249-262/⁶⁶.
136. Id., **Logos, Trinitate și Ecleziologie în „Pedagogul” lui Clement Alexandrinul**. /An. XXIX (1977), nr. 5-8 (mai – oct.), pp. 461-476/⁶⁷.
137. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Utilizarea „Stromatelor” lui Clement Alexandrinul de către Eusebiu al Cezareii în „Pregătirea Evanghelică”**. /An. XXVII (1975), nr. 7-8(iul. –aug.), pp. 501-521/⁶⁸.
138. GHEORGHE, Const. (Pr.), **Biblia patristica – Index des citations et allusions dans la littérature patristique: Des Origines à Clément d'Alexandrie et Tertullian**, Paris, 1975, 446 pag. /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 371/ (*Recenzie*).
139. SOARE, D. (Pr.), **Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue**, Paris, 1970, 242 pag. /An. XXIII (1971), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 736/ (*Recenzie*).
140. VORNICESCU, Nestor (Ierom. Magd.), **Principii pedagogice în opera „Pedagogul” a lui Clement Alexandrinul**. /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 726-740/⁶⁹.

⁶⁴ Elenism și creștinism. Critica filosofiei grecești și posibilitățile unei filozofii creștine. Punctele cardinale ale filosofiei creștine. Credința și rațiunea. Gnoza și credința. Teognozie și soteriognozie. Har, libertate și înțelepciune. Concluzii.

⁶⁵ Mediul spiritual alexandrin în secolul II. Personalitatea lui Clement Alexandrinul. Opera lui Clement Alexandrinul. **Protrepiticul**. Logosul în istoria mântuirii. Logosul în teologia creștină. Învățătura lui Clement despre Logos. Teorii precreștine despre Logos. **Sfânta Scriptură** – izvorul Revelației. Logosul – centrul Revelației. Logos și providență. Teologia lui Clement Alexandrinul. Învățătura lui despre Sfânta Treime. Logosul Sotir. Teandristul. Valori teologice seminale.

⁶⁶ Problemele **Stromatelor**. Logosul și credința. Credință, solie și teologie. Credință, rugăciune și viață creștină. Ecleziologie și ecumenism. Concluzii.

⁶⁷ Trilogia clementină. Logos și hristocentrism. Credința – mijloc de mântuire. Antropocentrismul. Trinitatea, unitatea Revelației ca expresie a unimii Sfintei Treimi. Ecleziologie euharistică și Triadocentrică. Concluzii

⁶⁸ Studiu cerut de Academia de Științe din Berlin pentru anul jubiliar în cinstea Prof. Marcel Richard. Introducere. Elemente formale pregătitoare pentru utilizarea **Stromatelor** în **Pregătirea Evanghelică**. Utilizarea tehnică și documentară a **Stromatelor**.

⁶⁹ Generalități despre **Pedagogul**. Lucrarea de educație creștină cuprinde pe credincioșii de toate vârstele. Pedagogul creștinilor este Iisus Hristos. Metoda și scopul educației creștine

Diadocus

141. A/LEXE/, Gh., **Proclus Diadochus, Tria opuscula(la providentia, libertate, malo)** (Berlin, 1960). /An. XIV (1962), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 634/ (*Recenzie*).

Dionisie Areopagitul

142. B/ĂRBULESCU/, C., **J. Meyendorff, Notes sur l'influence dionysienne en Orient**, în „Studia Patristica”, Berlin, vol. II/II, 1960, pp. 547-552. /An. XIII (1961), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 519-520/ (*Recenzie*).

143. DRĂGULIN, Gheorghe (Pr.), **Ecleziologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan** (Teză de doctorat). /An. XXXI (1979), nr. 1-4 (ian. –apr.), pp. 54-300/⁷⁰.

144. Id., **Sfântul Dionisie Areopagitul și teologia sfârșitului vieții**

cer o viață aleasă. Concluzii.

⁷⁰ **Prefața** (Pr. Prof. D. Stăniloae). **Introducere. Partea I: Lumea inteligențelor umane în universul areopagitic. Cap. I: Structura generală a cosmosului areopagitic și legile activității ierarhice** (Cercetarea filozofică abstractă, un pericol în abordarea operei dionisiene; „Liturghia – Biserică” descrisă în **Corpusul areopagitic**; Structura și funcțiile ierarhiei umane). **Cap. II: Reflecții asupra conținutului creștin al învățaturii dionisiene despre ierarhii** (unitate și diversitate în Dumnezeu; „Nexus amoris” areopagitic; Mântuitorul Iisus Hristos și ierarhiile; alte elemente deosebite). **Partea a III-a: Cap. I: „Liturghia-Biserică” în scrisul areopagitic și teologia creștină** (Receptarea tratatelor lui Dionisie Areopagitul în Răsărit; Traducători, scoliaști și comentatori; Cataloage de manuscrise și de lecturi; Atitudinea Sfântului Maxim Mărturisitorul față de doctrina Areopagitului; Utilizarea teologică a **Corpusului dionisian** în Răsărit). **Cap. II: Occidentul creștin și prestigiul operei dionisiene** (Epoca dintre veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea; Aprecieri asupra influenței universului areopagitic în creștinism). **Cap. III: Mentalitatea platonico-areopagitică în viața bisericească a Apusului** (Celibatul clerului; Azima și oficierea Sfintei Liturghii; Împărtășirea credincioșilor sub o singură formă; Sacralizarea limbilor cultice; Marea Schismă bisericească din 1054; Încercările de supunere religioasă a Orientului și uniatismul). **Cap. IV: Ecleziologia apuseană medievală și mentalitatea areopagitică** („Filioque” și tendința impunerii primatului papal; Diminuarea teologiei harului și efervescența spiritului sectar medieval; Areopagitismul rău înțeles al Bisericii ierarhizate și ierocrate; Convergența dionisiană față de ideea medievală de societate). **Partea a III-a: Atitudini noi față de schimbarea mentalității bazate pe înțelegerea unilaterală a „Corpusului dionisian”:** **Cap. I: Ambianța areopagitică a ecleziologiei universaliste contemporane** (Afirmarea infailibilității și a jurisdicției papale față de Conciliul Vatican II; Insuficienta accentuare a lucrării Duhului Sfânt în Biserică; Necunoașterea valorilor proprii ecleziologiei ortodoxe; Ecumenismul romano-catolic de astăzi). **Cap. II: Valoarea ecumenistă a universului bisericească prezentat în tratatele areopagitice** (Elenism creștin și ecleziologic; Convergențe interreligioase; Aspecte ale dialogului intercreștin; Sugestii teologice areopagitice la problematica ecumenistă din ultimii ani). **Concluzii. Bibliografie. Rezumat** (franceză și greacă). **Curriculum vitae.**

pământești a creștinului. /An. XLV (1993), nr. 1-2 (ian. –apr.), pp. 36-47/.

145. Id., **Identitatea lui Dionisie Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie cel Mic (Exiguul)**. /An. XLV (1993), nr. 3-4 (mai-aug.), pp. 125-129/⁷¹.

Dionisie Pseudoareopagitul

146. ZĂVOIANU, Corneliu (Drd.), **Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo – Areopagitul**. /An. XXX (1978), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 636-650/⁷².

Sfântul Efrem Sirul

147. B/ĂRBULESCU/, C., **A. Vaillant, Le Saint Ephrem slave** (Praga, 1958). /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 235-236/ (*Recenzie*).

148. CARAZA, Ion (Drd.), **Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului**. /An. XIX (1967), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 456-466/.

149. FRĂCEA, Ilie (Drd.), **Idei teologice în „Imnele Paradisului” ale Sfântului Efrem Sirul**. /An. XXXI (1979), nr. 5- 10 (mai –dec.), pp. 603-615/⁷³.

150. ȘEBU, Sebastian (Drd.), **Contribuția Sfântului Efrem Sirul la dezvoltarea predicii creștine**. /An. XIX (1967), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 467-481/⁷⁴.

Sfântul Grigorie cel Mare

151. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Din izvoarele credinței noastre. Sfântul Grigorie cel Mare în teologia românească**. /An. XXXVII (1985), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 258-276/⁷⁵.

⁷¹ Argumente prin care se susține această identitate: asemănarea preocupărilor de astronomie și, prin aceasta a calculării datei Paștilor; Cunoașterea și respectarea canoanelor; Interdicția pentru inferiori de a judeca pe cei de pe treptele ierarhice superioare; Combaterea păgânismului roman; popularizarea la Roma a începuturilor teologice ale Sfântului Chiril Alexandrinul; Impunerea la Roma a tradiției bizantine și ierusalimitene despre Adormirea Maicii Domnului.

⁷² Scurte considerații asupra autorului și scrierilor lui. Despre ierarhia bisericească în general. Ierarhia bisericească la Dionisie Areopagitul. Diaconia. Preoția. Arhieria.

⁷³ „Imnele Paradisului”. Idei teologice. Imaginea paradisului. Trinitatea. Hristologia. Antropologia. Concluzii.

⁷⁴ Introducere. Caracterizarea operei predicatoriale a Sfântului Efrem Sirul. Conținutul predicilor. Forma cuvântărilor. Un nou gen de cuvântare bisericească: predica dramatică. Stilul predicilor Sfântului Efrem. Concluzii.

⁷⁵ Personalitatea sa. Sfântul Grigorie și bisericile illyro-thraco-daco-romane. Cultură și spiritualitate. Ecumenism. Bibliografia problemei.

Sfântul Grigorie de Nazianz

152. A/LEXE/, Șt., **Saint Grégoire de Nazianze, Textes choisis et présentés par Edmond Devolder** (Namur, 1960). /An. XIV (1962), nr. 3-4 (mart. – apr.), p. 262/ (*Recenzie*).

153. COMAN, Ioan (Pr. Prof.), **Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz**. /An. X (1958), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 68-92/⁷⁶.

154. Id., **Geniul Sfântului Grigorie din Nazianz**. /An. XLVI (1994), nr. 4-6 (iul.- dec.), pp. 3-37/⁷⁷.

155. CORNÎTESCU, Constantin I. (Magd.), **Sfântul Grigorie de Nazianz despre familia sa**. /An. XVI (1964), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 350-366/⁷⁸.

155. CRISTESCU, Gr. (Pr.), **Sfântul Grigorie Teologul**. /An. III (1932), nr. 21-32/.

156. GEORGESCU, I. V., **Ierom. Elefterie Didenco, Despre cele două firi în Dumnezeu-Omul. Din hristologia Sfântului Grigorie Teologul**, în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1973, 4, pp. 72-74. /An. XXV (1973), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 772-773/ (*Recenzie*).

157. Id., **Ierod. Pavel Goșco, Învățătura despre Sfânta Treime a Sfântului Grigorie Teologul**, în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1973, nr. 4, pp. 68-73. /An. XXVI (1974), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 116-117/ (*Recenzie*).

158. **Sfântul Grigorie Teologul** (foto color). /An. III (1932), nr. 2 (iul. –dec.), p. 1/.

159. SAVA, Marin (Diac. Drd.), **Profilul teologului după Sfântul Grigorie de Nazianz**. /An. XXI (1969), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 387-398/⁷⁹.

160. VASILIU, Cezar, **Thomas Spidlik, Grégoire de Nazianze: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle** (Roma, 1971, 163 pag.) /An. XXVI (1974), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 454-455; 9-10 (nov.-dec.), pp. 797-800/ (*Recenzie*).

Sfântul Grigorie de Nissa

161. CORNÎTESCU, C., **Constantin V. Scuteri, /Eclesiologia Sfântului Grigorie de Nisa/** (Atena, 1969). /An. XXII (1970), nr. 5-6 (mai-iun.), p. 471/ (*Recenzie*).

⁷⁶ Considerații generale. Tematica generală a poeziei gregoriene. Specificul poeziei gregoriene sub raportul tonalității spirituale. Izvoarele poeziei gregoriene. Concluzii.

⁷⁷ Introducere. Formația Sfântului Grigorie. Omul Bisericii, teologul și misionarul fervent al civilizației creștine. Poetul. Concluzii.

⁷⁸ Introducere. Sfântul Grigorie cel Bătrân. Sfânta Nona. Gorgonia. Cezar. Sfântul Grigorie. Concluzii.

⁷⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz – model de teolog. Chipul teologului ideal în opera lui. Rolul teologului în Biserică.

162. DURĂ, Nicolae V., **H. J. M. Turner, St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today**, în „Easten Churches Review”, Oxford, t. VII, 1975, nr. 1. /An. XXVII (1975), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 807/ (*Recenzie*).

163. F/ECIORU/, D. (Pr. Prof.), **Werner Jaeger, Two rediscovered works of ancient Christian Literature: Gregory of Nissa and Macarius** (Leiden, 1954). /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 232/ (*Recenzie*).

164. Id., **Gregorii Nysseni, Opera ascetica** (Leiden, 1952). /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 233/ (*Recenzie*).

165. Id., **Hubert Merki, Omiusis teou von der platonischen Angleichung an Gott für Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa** (Fribourg-en-Suisse, 1952). /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 233/ (*Recenzie*).

166. Id., **A. Dirking, Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Grossen**, în „Theolog”, 1954, pp. 202-212. /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 233-234/ (*Recenzie*).

167. IANA, Constantin M. (Drd.), **Învățătura despre întrupare în „Marele cuvânt catehetic” al Sfântului Grigorie de Nisa**. /An. XIX (1967), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 309-320/.

168. RĂDUCĂ, Vasile (Drd.), **Voința și libertatea în gândirea Sfântului Grigore de Nisa**. /An. XXXV (1983), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 51-64/⁸⁰.

169. SĂNDULESCU, Gheorghe (Drd.), **Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului și păcatul originar**. /An. XXXIX (1987), nr. 1 (ian. –febr.), pp. 67-83/⁸¹.

170. STĂNESCU, N. V. (Magd.), **Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nisa**. /An. X (1958), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 14-37/⁸².

Sfântul Grigorie Palama

171. B/ĂRBULESCU/, C., **Jean Mayendorff, Introduction à l'étude de Gregoire Palamas** (Paris, 1959). /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 705/ (*Recenzie*).

172. Id., **Jean Meyendorff, Grégoire Palamas, Défense des Saints Hesychastes** (Louvain, 1959). /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 706/ (*Recenzie*).

173. N/EGOIȚĂ/, Ath. (Pr.), **J. Meyendorff, Saint Grégoire**

⁸⁰ Introducere. Libertatea – manifestare a omului – chip al lui Dumnezeu. Libertatea omului în paradis. Libertatea după păcat. Întruparea Logosului și restaurarea libertății. Concluzii.

⁸¹ Introducere. Căderea omului. Urmările păcatului lui Adam asupra omenirii. Concluzii.

⁸² Introducere. Factorii și condițiile progresului în cunoașterea lui Dumnezeu. Progresul propriu-zis în cunoașterea lui Dumnezeu. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Grigorie de Nisa. Concluzii.

Palamas et la Mystique Orthodoxe (Paris, 1959). /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov.-dec.), p. 707/ (*Recenzie*).

174. PALAMA, Grigorie (Sfântul), Cuvânt la Pogorârea Duhului Sfânt (trad. de Diac. Drd. Eugen Moraru). /An. XLVII (1995), nr. 1-3 (ian.-iun.), pp. 76-83/.

175. TURCESCU, Lucian, Sfântul Grigore Palamas și teologia trinitară. /An. XLVII (1995), nr. 4-6 (iul. – dec.), pp. 60-78/⁸³.

Herma

176. A/LEXE/, Șt., Hermas, Le Pasteur (Paris, 1958). /An. XIV (1962), nr. 3-4 (mart. – apr.), p. 261/ (*Recenzie*).

177. ȘURUBARU, Ioan N. (Drd.), Doctrina despre Biserică în „Păstorul lui Herma”. /An. XIX (1967), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 432-445/⁸⁴.

Sfântul Ieronim

178. GEORGESCU, Ion V., John Wilkinson, L’apport de Saint Jérôme à la thopographie, în „Revue Biblique”, Ierusalem, LXXXI (1974), nr. 2, pp. 245-257. /An. XXVII (1975), nr. 7-8 (iul. – aug.), pp. 638-639/ (*Recenzie*).

Ignatie al Antiohiei

179. ALEXE, Ștefan (Pr.), Pan C. Hristu, Ignatie al Antiohiei (Tesalonic, 1970). /An. XXII (1970), nr. 7-8 (iul. – aug.), pp. 626-628/ (*Recenzie*).

Sfântul Ilarie de Pictavia

180. PARASCHIV, Ion V., Prof. I. V. Popov, Sfântul Ilarie, episcop de Pictavia, în „Studii Teologice”, Moscova, VII, 1971, pp. 115-169. /An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 269-270/ (*Recenzie*).

181. /Redacția/, Prof. I. Popov, Sfântul Ilarie, episcop de Pictavia, în „Studii Teologice”, Moscova, IV (1968), pp. 127-168. /An. XXIII (1971), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 427-428/ (*Recenzie*).

⁸³ Introducere. Ființa și energiile lui Dumnezeu după Sfântul Grigore Palamas. Teologia trinitară. Concluzii.

⁸⁴ Introducere. Originea dumnezeiască a Bisericii. Preexistența Bisericii. Aspectul divino-uman al Bisericii. Viziunea simbolică a Bisericii. Însușirile Bisericii. Ierarhia bisericească. Sfintele Taine ca mijloace ale Bisericii pentru sfințirea credincioșilor. Concluzii.

Sfântul Ilarie de Poitiers

182. B/ULAT/, Gh., **Paul Galtier S. J., Saint Hilaire de Poitiers** (Paris, 1960). /An. XV (1963), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 124/ (*Recenzie*).

Sfântul Ioan cel Milostiv

183. BODOGAE, Teodor (Pr. Prof.), **Un mare protagonist al apostolatului social: Sfântul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei.** /An. XXVI (1974), nr. 9-10 (nov.- dec.), pp. 697-706/.

Sfântul Ioan Damaschin

184. BUZESCU, N. C. (Pr. Prof.), **Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 675-1975).** /An. XXVII (1975), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 686- 700/⁸⁵.

185. CĂCIULĂ, Ol. (Pr.), **B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus** (Ettal, 1956). /An. XI (1959), nr. 1-2 (ian.–febr.), p. 118/ (*Recenzie*).

186. DUȚU, Constantin (Pr. Drd.), **Sfânta Fecioară Maria în opera omiletică a Cuviosului Andrei Criteanul și a Sfântului Ioan Damaschinul.** /An. XXXII (1980), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 15-36/⁸⁶.

187. ILIESCU, V., **Eckhard Weiher, Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung** (Praga, 1969). /An. XXII (1970), nr. 7-8 (iul. –aug.), p. 631/ (*Recenzie*).

188. IONIȚĂ, Viorel (Diac. Asist.), **Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor Icoane.** /An. XXXII (1980), nr. 7-10 (iul.- dec.), pp. 581-589/⁸⁷.

Sfântul Ioan Hrisostom

189. A/LEXE/, Gh., **L. Daloz, Le travail selon Saint Jean Chrisostome** (Paris, 1959). /An. XIII (1961), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 112/ (*Recenzie*).

⁸⁵ Personalitatea Sfântului Ioan Damaschin. Învățătura hristologică. Teoria naturii, ipostasei, enipostasei și anipostasei Mântuitorului. Hristos teandric. Îndumnezeirea firii omenești și lucrarea teandrică. Concluzii.

⁸⁶ Introducere. Neprihănirea Sfintei Fecioare. Calitatea de Născătoare de Dumnezeu. Pururea Fecioria Maicii Domnului. Maica Domnului ca mijlocitoare pentru noi la Dumnezeu. Preacinstirea Maicii Domnului. Taina Născătoarei de Dumnezeu. Considerații omiletice. Concluzii.

⁸⁷ Introducere. Noțiunile de icoană și închinăciune. Legitimitatea pictării și folosirii icoanelor. Legitimitatea cultului icoanelor. Concluzii.

190. BALCA, Nicolae (Diac. Prof.), **Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator.** /An. XX (1968), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 498-511/.
191. B/ĂRBULESCU/, C., **Pr. Ion Șt. Cristache, Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom,** în „Glasul Bisericii”, an. XXVII (1968), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 701-710. /An. XXI (1969), nr. 1-2 (ian. –febr.), p. 149/ (*Recenzie*).
193. BELU, D. (Pr. Prof.), **Prof. N. Chițulescu, A fost Sfântul Ioan Hrisostom semipelagian?** în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an. XVII (1965), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 639-640/ (*Recenzie*).
194. BRANIȘTE, Marin (Pr.), **Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste.** /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 649-672⁸⁸.
195. Id., **Explicarea Botezului în Catehezele Baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur.** /An. XXII (1970), nr. 7-8 (iul. –aug.), pp. 509-527/.
196. BRIA, Vasile I. (Magd.), **Imnul dragostei (I Cor. XIII, 1-13) în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur.** /An. XIII (1961), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 427-436/.
197. BUCEVSCHI, O. (Diac. Prof.), **Sfântul Ioan Gură de Aur: omiliile despre pocăință.** /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 625-631/.
198. COMAN, Ioan Gh. (Pr.), **Sublimul preoției creștine.** /An. VIII (1940), nr. 1 (ian. –iun.), pp. 148-168⁸⁹.
199. Id., **Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur (354-1954).** /An. VII (1955), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 405-422⁹⁰.
200. Id., **Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur.** /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 595-616⁹¹.
201. CORNIȚESCU, Constantin (Pr. Prof.), **Idei dogmatice în cuvântările Sfântului Ioan Hrisostom la praznicele împărătești.** /An. XVII (1965), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 441-449⁹².
202. Id., **Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur.** /An. XXIX (1977), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 615-620/.
203. F/ECIORU/, D. (Pr. Prof.), **Chrysostomos Baur, Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianschen Streitigkeiten** (f.l., 1953).

⁸⁸ Introducere. Temeiurile prieteniei. Cultivarea prieteniei. Foloasele prieteniei. Dragostea – izvorul și coroana virtuților. Dimensiunile iubirii. Milostenia – întruparea iubirii. Concluzii.

⁸⁹ Comentarii asupra tratatului **Despre preoție** al Sfântului Ioan Hrisostom.

⁹⁰ Introducere. Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur în creștinism. Umanismul Sf. Ioan Hrisostom. Lupta pentru îndreptarea stărilor sociale. Concluzii.

⁹¹ Introducere. Preoția în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur. Preotul înnoitor al comunității sale parohiale. Antropologia hrisostomică. Alte aspecte ale cugetării Sfântului Ioan Hrisostom. Profilul literar al Sfântului Ioan Gură de Aur. Concluzii.

⁹² Introducere. Sfântul Duh. Hristologie. Mariologie. Soteriologie. Ecclesiologie. Sfintele Taine. Eshatologie. Concluzii.

/An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 232-233/ (*Recenzie*).

204. HRISTOV, Vasile (Magd.), Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur. /An. XII (1960), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 76-92/⁹³.

205 IANA, Constantin M. (Drd.), Foloasele înțelegerii între oameni după Sfântul Ioan Gură de Aur. /An. XX (1968), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 722-731/⁹⁴.

206. ICĂ, Ioan I., Constantin I. Cornițescu, 'Ο άνθρωπισμός κατά ἰρόν Χρυσόστομον (Umanismul după Sfântul Ioan Gură de Aur) (Tesalonic, 1971). /An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 271-273/ (*Recenzie*).

207. MARCU, Grigorie (Pr. Prof.), „Mens Divinior”. /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 617-524/⁹⁵.

208. MICLE, Veniamin (Ierod. Drd.), Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine. /An. XXI (1969), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 220-231/⁹⁶.

209. NEGOIȚĂ, Ilie (Pr. Magd.), Demnitatea muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur. /An. XV (1963), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 210-219/⁹⁷.

210. NICOLAE, Gheorghe A. (Pr. Magd.), Țeluri morale în predicile despre pocăință ale Sfântului Ioan Gură de Aur. /An. XVIII (1966), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 91-99/⁹⁸.

211. P/OPESCU, O., vol. Dumnezeuiasca liturghie a celui între Sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur (Ed. Greco-italiană, trad. Arhim. Timotei Moscopoulos și Prof. Pierro Scazzoso) (Milano, 1969). /An. XXI (1969), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 757-758/ (*Recenzie*).

212. PRELIPCEAN, Vlad (Pr. Prof.), Adaptarea divină la condițiile firii omenești, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfântului Ioan Hrisostom. /An. XI (1959), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 403-416/.

213. STOLERU, Nicolae (Drd.), Învățătura despre legea morală

⁹³ Despre Biserică în general. Definiția și ființa Bisericii. Întemeierea Bisericii. Însușirile Bisericii. Concluzii.

⁹⁴ Introducere. Temeiul și necesitatea înțelegerii între oameni. Pacea, conservarea unității și buna funcționare a organismului social. Colaborarea în toate domeniile de activitate. Viața în comun, colaborarea și ajutorarea multilaterală. Cunoașterea, comunicarea și îmbogățirea sufletească reciprocă și progresul material și spiritual. Mântuirea. Concluzii.

⁹⁵ Comparație între Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan Gură de Aur.

⁹⁶ Problema unității creștine în predicile Sfântului Ioan Gură de Aur. Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur față de cei care nu făceau parte din Biserica cea adevărată. Concluzii.

⁹⁷ Mentalitatea păgână despre muncă. Atitudinea Sfântului Ioan Hrisostom despre muncă. Argumentarea demnității muncii. Munca omului în context social. Munca – factor de unire între oameni. Concluzii.

⁹⁸ Introducere. Mărturisirea păcatelor. Smerenia. Milostenia. Rugăciunea. Postul. Solidaritatea umană. Cultul muncii. Progresul în virtute. Optimismul. Înlăturarea deznădejdiei. Concluzii.

naturală în opera Sfântului Ioan Gură de Aur. /An. XXIV (1972), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 266-274/⁹⁹.

214. TILEA, Gheorghe (Pr.), **Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur.** /An. IX (1957), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 632-648/.

215. VOICU, Const. (Diac. Prof.), **Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii.** /An. XXVIII (1976), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 72-81/.

Sfântul Ioan Scărarul

216. B/IDIAN/, Aug., Pr. Nicolae /Corneanu/, **Cronologia vieții Sfântului Ioan Scăraru**, în „Mitropolia Banatului”, XIV (1964), nr. 1-3 (ian. –mart.), pp. 39-45. /An. XVII (1965), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 265/ (*Recenzie*).

217. CORNEANU, Nicolae (Pr. Dr.), **Svetozar Dușanici, Branicevski, Prevod Lestvite Iovana Sinaita** (Pojarevăt, 1956). /An. XI (1954), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 241-244/ (*Recenzie*).

218. Id., **Ecouri târzii ale Simbolului creștin al Scării.** /An. XIV (1962), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 3-12/.

219. Id., **Contribuții ale tălmăcitorilor români la cunoașterea „Scării” Sfântului Ioan Sinaitul.** /An. XVI (1964), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 147-158/¹⁰⁰.

220. POPA, Ioasaf (Protos.), **Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul.** /An. X(1958), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 253-269/¹⁰¹.

Irineu al Lungdunului (Lyonului)

221. A/LEXE/, Gh., **Saint Irénée, Contre les hérésies** (Paris, 1963). /An. XVI (1964), nr. 3-4 (mart. – apr.), p. 270/ (*Recenzie*).

222. CHIȚESCU, N. (Asist.), **Teoria recapitulațiunii la Sfântul Irineu.** /An. VII (1938-1939), nr. 1 (ian. – dec.), pp. 115-140/.

223. CORNIȚESCU, Const. (Pr.), **Irénée de Lyon, Contre les hérésies**, vol. III, Paris, 1974. /An. XXVII (1975), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 804-805/ (*Recenzie*).

224. GHEORGHE, Const. (Pr.), **Emmanuel Lanne, Le nom de Jésus Christ et son invocation chez Saint Irénée de Lyon, I**, în „Irenikon”, t. XLVIII (1975), nr. 4, pp. 447 – 467./ An. XXIX (1977),

⁹⁹ Caracteristicile legii morale naturale (unitatea, universalitatea, obligativitatea, imutabilitatea, cognoscibilitatea). Legea morală naturală la Sfântul Ioan Gură de Aur.

¹⁰⁰ Conferință prezentată la cea de-a IV-a Conferință Internațională de Studii Patristice (Oxford, 16-21 sept. 1963). Introducere. Traducerii ale **Scării** făcute după versiuni slave. Traduceri ale Scării făcute după textul original. Concluzii.

¹⁰¹ Introducere. Mărturisirea păcatelor. Generalități despre Scara. Chipul monahului. Lupta între patimi și virtuți. Spre culmile înduhovnicirii.

nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 185-188/ (*Recenzie*).

225. IONIȚĂ, Viorel (Drd.), Sfânta Tradiție văzută de Sfântul Irineu al Lyonului. /An. XXIII (1971), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 534-545/¹⁰².

226. R/ADU/, D., André Benoit, Saint Iréné (Paris, 1960). /An. XIII (1961), nr. 9-10 (nov. – dec.), p. 629/ (*Recenzie*).

227. RUS, Remus (Prof. Dr.), Coordonate ale gândirii teologice a Sfântului Irineu din Lion. /An. LIII (2001), nr. 3-4 (iul. – dec.), pp. 3-15/.

228. STAN, Alexandru (Pr. Asist. Dr.), Bernard Sesboüé, La preuve par les Ecritures chez Saint Iréné. Á propos d'un texte difficile du Livre III de l'Adversus Haereses, în „Nouvelle Revue Théologique”, an. CXIII (1981), nr. 6 (nov. – dec.), pp. 872-887 /An. XXXV (1983), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 304-305/ (*Recenzie*).

Sfântul Isaac Sirul

229. TEOFAN (Frate la Schitul „Sf. Ilie” din Muntele Athos), Gândirea Sfântului Isaac Sirul în experiența mistică a unui călugăr de la Athos din secolul XX (Trad. Marinela BOJIN). /An. XLIX (1997), nr. 1-2 (ian. – iun.), pp. 198-203/.

230. STOENESCU, Nacu (Pr. Drd.), Viața creștină după Sfântul Isaac Sirul. /An. XXXVII (1985), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 673-690/¹⁰³.

Sfântul Justin Martirul

231. RĂMUREANU, I. (Pr. Asist.), Concepția Sfântului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet. /An. X (1958), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 403-423/.

Sfântul Maxim Mărturisitorul

232. DURĂ, Ioan V. (Pr. Dr.), François-Marie Léthel, Théologie de l'agonie du Christ. La libeté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur, Paris, 1979,

¹⁰² Introducere. Sfânta Tradiție până la Sfântul Irineu. Sfânta Tradiție distinctă de Sfânta Scriptură. Criteriile Sfintei Tradiții. Conținutul Sfintei Tradiții. Raportul dintre Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură și Biserică după Sfântul Irineu. Concluzii.

¹⁰³ Preliminarii. Omul, chip al lui Dumnezeu, chemat la viața veșnică prin asemănarea cu El. Viața Mântuitorului Iisus Hristos, pildă și model pentru viața creștină. Viața creștină desfășurată în Biserică și hrănită prin Sfintele Taine. Viața monahală. Viața ca luptă împotriva păcatului (curățirea de patimi). Viața de rugăciune. Virtuțile vieții creștine: iubirea și smerenia. Viața contemplativă și cunoașterea lui Dumnezeu. Desăvârșirea vieții creștine. Viața veșnică după Sfântul Isaac Sirul.

- 129 pag. /An. XXXIV (1982), nr. 1-2 (in. – febr.), pp. 149-151/ (*Recenzie*).
233. FARAHAT, Kamal (Drd.), **Har și libertate în învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul.** /An. XXXIX (1987), nr. 6 (nov. –dec.), pp. 100-113/¹⁰⁴.
234. GALERIU, Const. (Pr.), **Alain Riou, Le monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur,** Paris, 1975, 279 pag./ An. XXVIII (1976), nr. 7-10 (sept. – dec.), p. 757/ (*Recenzie*).
235. GEORGESCU, Mihai (Pr. Magd.), **Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul.** /An. X (1958), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 600-609/¹⁰⁵.
236. IONESCU, Virgil D. (Drd.), **Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul în literatura românească veche până la 1850.** /An. XXIII (1971), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 389-399/¹⁰⁶.
237. MOLDOVAN, Ilie (Pr. Drd.), **Teologia Învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul.** /An. XX (1968), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 512-527/¹⁰⁷.
238. SÎRBU, Corneliu (Pr. Prof. Dr.), **Riou Alain, Le monde et l’Église selon Maxime le Confesseur,** Paris, 1973, 279 pag. /An. XXVII (1975), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 152- 153/ (*Recenzie*).
239. STĂNILOAE, D., (Pr. Prof.), **Lars Thunberg, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor** (Lund, 1965). /An. XXI (1969), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 429-430/ (*Recenzie*).
240. TACHE, Stere (Pr. Drd.), **Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul.** /An. XXIX (1977), nr. 5-8 (mai – oct.), pp. 516-526/.
241. VOICU, Constantin (Arhid. Prof. Dr.), **Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul.** /An. XLI (1989), nr. 4 (iul. - aug.), pp. 4-20/.

Sfântul Nicodim Aghiorâtul

242. KARAI SARIDIS, Constantinos (Pr.), **Sfântul Nicodim Aghiorâtul și activitatea sa în domeniul liturgic** (Teză de doctorat)/ An. XXXIX (1987), nr. 1 (ian.–febr.), pp. 6-66/¹⁰⁸; /An. XXXIX (1987), nr. 2 (mart. –apr.), pp. 6-80/¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Introducere. Lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh în Biserică prin harul lui Dumnezeu. Colaborarea liberă a omului cu harul dumnezeiesc. Implicațiile relației dintre har și libertate. Concluzii.

¹⁰⁵ Dragostea față de Dumnezeu și de aproapele.

¹⁰⁶ Împrejurările istorice în care a trăit și activat Sf. Maxim Mărturisitorul. Lucrări ale Sfântului Maxim Mărturisitorul în limba română. Lucrările Sfântului Maxim în manuscrise românești. Concluzii.

¹⁰⁷ Introducere. Raportul Învierii cu actul creației și actul întrupării. Învierea ca finalitate și plenitudine a vieții. Prezența Învierii în Sfânta Biserică.

¹⁰⁸ **Prefață** de Pr. Prof. Dr. Niculae D. Necula. **Introducere.** Partea I: **Sfântul Nicodim Aghiorâtul, omul și opera.** Cap. I: **Viața și activitatea Sfântului Nicodim Aghiorâtul.** Cap. II: **Canonizarea și cultul Sfântului Nicodim în Biserica Ortodoxă Greacă.** Cap. III:

Sfântul Niceta de Remesiana

243. ALEXE, Ștefan C. (Asist.), **Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele IV și V** (Teză de doctorat). /An. XXI (1969), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 453-587/¹¹⁰.

244. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana**. /An. IX (1957), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 200-232/¹¹¹.

Nicolae Cabasila

245. B/ARNEA/, I., **Boris Bobrinskoy, Nicolas Cabasilas and Hesychast Spirituality**, în „Sobornost, 1968, nr. 7, pp. 483-510. /An. XXI (1969), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 142-143/ (*Recenzie*).

246. BODOGAE, T. (Pr. Prof.), **Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila**. /An. XXXIV (1982), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 313-326/.

247. BRANIȘTE, Ene (Pr. Prof.), **Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine**. /An. XIV (1962), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 13-25/¹¹².

Privire generală asupra operei scrise a Sfântului Nicodim Aghiorâțul. Partea a II-a: **Opera de conținut liturgic și pastoral a Sfântului Nicodim Aghiorâțul.** Cap. I: **Lucrări de interpretare sau de tâlcuire a cântărilor din slujbele bisericești.**

¹⁰⁹ Partea II-a: Cap. II. Scrieri cu caracter liturgico-aghiografic (sinaxarele). Cap. III. Cărți cu conținut pastoral. Cap. IV. Cărți cu conținut canonic, liturgic și disciplinar. Cap. V. Creații personale în domeniul imnografiei și al slujbelor bisericești. Partea a III-a: Cap. I. Pretinsa influență apuseană asupra operei Sfântului Nicodim. Cap. II. Sfântul Nicodim Aghiorâțul ca scriitor bisericesc original. Gândirea sa teologică și contribuția sa la dezvoltarea spiritualității ortodoxe (Cunoașterea lui Dumnezeu, Sfânta Treime, Mariologia, Viața înduhovnicită). Cap. III. Opera Sfântului Nicodim Aghiorâțul în literatura și spiritualitatea ortodoxă românească. Concluzii. Bibliografie. Curriculum vitae.

¹¹⁰ **Prefață** (Pr. Prof. Ioan G. Coman). **Introducere** (Idea de ecumenicitate la Sfinții Părinți din secolele IV-lea și al V-lea; Sfântul Niceta de Remesiana, exponent al ecumenicității patristice din timpul său; Actualitatea problemei); **Partea I: Viața și activitatea Sfântului Niceta de Remesiana** (Cadrul istorico-geografic al patriei și vieții sale; Operele Sfântului Niceta de Remesiana; Valoarea operelor literare a Sfântului Niceta de Remesiana; Profilul ecumenic al misionarismului Sfântului Niceta de Remesiana, elemente de legătură între Răsărit și Apus). **Partea a II-a: Învățătura teologică de nivel ecumenic a Sfântului Niceta de Remesiana** (Învățătura despre Sfânta Treime; Învățătura despre Biserică); **Partea a III-a: Trăirea creștină după Sfântul Niceta de Remesiana** (Ținuta credinciosului în biserică; Cântarea în comun; Lupta împotriva superstițiilor; dragostea și pacea creștină ca principii de viață morală). **Concluzii. Apendice I: O nouă ediție a operelor Sfântului Niceta de Remesiana; Apendice II: Sfântul Niceta de Remesiana în teologia ortodoxă română. Curriculum vitae. Zusammenfassung.**

¹¹¹ Introducere. Operele autentice. Operele de autenticitate discutabilă. Valoarea literară a operelor Sfântului Niceta de Remesiana. Concluzii.

¹¹² Persoana și opera lui Nicolae Cabasila. Ideile principale ale cărții lui Nicolae Cabasila,

Origen

248. A/LEXE/, Gh., vol. **Entretien d'Origen avec Heraclide** (Paris, 1960). /An. XIII (1961), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 244/ (*Recenzie*).
249. B/ĂRBULESCU/, C., **Origen, Esprit et Feu, t. I, l'âme** (Paris, 1959). /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 705/ (*Recenzie*).
250. BRANIȘTE, Marin (Pr. Magd.), **Eshatologia în concepția lui Origen**. /An. X (1958), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 440-453/¹¹³.
251. BUZESCU, Nic. C. (Pr. Prof.), **Conceptul de „Evanghelie” la Origen**. / An.XXX (1978), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 216-230/¹¹⁴.
252. CHILEA, Sebastian (Pr. Prof.), **Despre ipotezele lui Origen**. /An. XXX (1978), nr. 1-2 (ian.-febr.), pp. 63-80/.
253. COMAN, Ioan G. (Pr. Prof.), **Eusebiu al Cezareei și Ieronim despre Origen**. /An. XII (1960), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 595-626/¹¹⁵.
254. Id., **Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor**. /An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 165-172/¹¹⁶.
255. DURĂ, Nicolae V. (Pr. Dr. Asist.), **Origen, Scrieri alese, Partea a II-a, Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia** (Trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1982, 528 pag. /An. XXXIV (1982), nr. 7-8(iul.–oct.), pp. 605-608/ (*Recenzie*).
256. FRĂCEA, Ilie (Drd.), **Teologia lui Origen și lucrarea „Împotriva lui Celsus”**. /An. XXXIII (1981), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 407-422/¹¹⁷.
257. IVAN, Ilie D. (Drd.), **Origen, Contra lui Celsus**, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1984, 585 pag. /An. XXXVIII (1984), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 745-747/ (*Recenzie*).
258. POPESCU, Teodor M. (Prof.), **Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen**. /An. IV (1933), nr. 1 (ian.- dec.), pp. 17-66/¹¹⁸.

Viața în Hristos. Învățătura lui Nicolae Cabasila despre viața religioasă-duhovnicească. Izvoarele învățăturii teologice a lui Nicolae Cabasila. Bibliografia problemei.

¹¹³ Creștinismul și filozofia în Alexandria. Starea sufletelor după moarte. Sfârșitul lumii. Judecata universală. Teoria probelor succesive. Apocatastaza. Concluzii.

¹¹⁴ Personalitatea lui Origen. **Tradiție și Scriptură** la Origen. Conceptul de „Evanghelie”. **Scriptura ca Evanghelie. Evangelia sensibilă și Evangelia duhovnicească.** Unitatea Revelației: hristocentrismul. Universalitatea **Evangheliei.** Actualitatea lui Origen.

¹¹⁵ Despre viața lui Origen. Opera lui Origen. Concluzii.

¹¹⁶ Introducere. Logosul – Mire. Biserica – Mireasă. Sufletul – Mireasă. Concluzii.

¹¹⁷ Personalitatea lui Origen. Învățătura lui Origen. Sfânta Treime. Hristologia. Hristos – Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu. Hristos Mântuitorul. Cosmologia. Concluzii.

¹¹⁸ Context istoric. Origen și origenismul. Bibliografia problemei. Tratatul împăratului Justinian (text). Scrisoarea împăratului Justinian către Sfântul Sinod cu privire la origen și origeniști (text).

259. RĂDUCĂ, Vasile (Drd.), Pronia și libertatea persoanei în gândirea lui Origen. /An. XXXIV (1982), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 370-383/¹¹⁹.

Părinții Apostolici

260. ALEXE, Ștefan C. (Magd.), Viața creștină după Bărbații apostolici. /An. VII (1955), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 223-255/¹²⁰.

261. Id., Ecclesiologia Părinților Apostolici. /An. VII (1955), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 568-581/¹²¹.

262. CHILEA, Sebastian (Pr. Prof.), vol. Scrierile Părinților Apostolici (trad. Pr. Prof. D. Fecioru), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1979. /An. XXXIII (1981), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 476-478/ (*Recenzie*).

263. IONESCU, I. (Pr.), vol. Scrierile Părinților Apostolici (trad. Pr. Dr. D. Fecioru), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1995, 436 pag. /An. XLVIII (1996), nr. 3-4 (iul. – dec.), pp. 98-100/ (*Recenzie*).

264. PRESCURE, Vasile (Magd.), Doctrina morală a Părinților Apostolici. /An. XV (1963), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 541-554/.

Pseudo-Grigorie Taumaturgul

265. S/ACERDOȚEANU/, A., François Leroy, Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge, în „Byzantion”, XXXIII (1963), nr. 2, pp. 357-384. /An. XVI (1964), nr. 9-10 (nov. –dec.), p. 644/ (*Recenzie*).

Sfântul Serafim de Sarov

266. G/EORGESCU/, I. V., Diac. Alexandru Borisov, Din moștenirea duhovnicească a Preacuviosului Serafim de Sarov, făcătorul de minuni a toată Rusia, în „Revista Patriarhiei din Moscova”, 1973, nr. 9, pp. 71-78. /An. XXVI (1974), nr. 3-4 (mart.-apr.). pp. 319-320/ (*Recenzie*).

¹¹⁹ Introducere. Dumnezeu și Providența. Autodeterminarea persoanei. Raportul dintre autodeterminare și Providență. Concluzii.

¹²⁰ Introducere. Puncte de legătură între viața neotestamentară și viața creștină în vremea Părinților Apostolici. Trăsături caracteristice ale vieții creștine în vremea Părinților Apostolici. Valoarea Sfintei scripturi și a Sfintei Tradiții în viața creștină.

¹²¹ Introducere. Natura Bisericii. Înșușirile Bisericii (sfîntenie, sobornicitate, apostolicitate). Ierarhia bisericească. Primatul papal. Lucrarea de mîntuire a Bisericii (Sf. Taine). Concluzii.

Sfântul Simion al Tesalonicului

267. PETCU, Sorin (Drd.), **Rânduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii după Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului.** /An. XXIV (1972), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 695-710/¹²².

268. STAN, Alexandru I. (Pr. Asist.), **Însemnătatea actuală pastorală și misionară ortodoxă a „Tratatului despre preoție” al Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului.** /An. XXXVI (1984), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 313-328/.

Sfântul Simeon Noul Teolog

269. BANU, Emanuel (Drd.), **Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog.** /An. XXXII (1980), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 81-94/¹²³.

270. B/ĂRBULESCU/, C., **P. Miguel, La conscience de la grace selon Simèon nouveau Thèologien,** în „Irénikon”, an. XLIII (1969), pp. 314-342. /An. XXII (1970), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 476-477/ (*Recenzie*).

271. BRIA, Ion I. (Magd.), **Simțire tainică a prezenței harului după Sf. Simion Noul Teolog.** /An. VIII (1956), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 470-486/¹²⁴.

272. KRIVOCHINE, Basile (Arhiep.), **Învățătura despre rugăciune a Sfântului Simeon Noul Teolog.** /An. XLVIII (1996), nr. 3-4 (iul.- dec.), pp. 73-81/.

273. MOLDOVAN, Ilie (Pr. Prof.), **Teologia sfântului Duh, după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog.** /An. XIX (1967), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 418-431/¹²⁵.

274. POPESCU, Mihail-Gabriel (Pr. Lect.), **Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog.** /An. XXVI (1974), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 39-44/.

275. SIMA, Gheorghe (Drd.), **Lucrarea Sfântului Duh în Taina**

¹²² Viața și activitatea lui Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului (sec. XV). Opera lui Simeon al Tesalonicului. Explicarea Botezului și Mirungerii după Simeon al Tesalonicului. Combaterea inovațiilor catolice în săvârșirea Botezului și Mirungerii. Explicările Tainei Sfântului Botez după Simeon al Tesalonicului, în raport cu explicările similare din primele veacuri creștine.

¹²³ Introducere. Poziția și rolul Sfântului Duh în procesul mântuirii în viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog. Sfântul Duh – dătătorul de viață. Sfântul Duh – ziditor și desăvârșitor al noii ființe spirituale a credinciosului. Cunoașterea și contemplarea adevărilor divine – daruri ale Duhului Sfânt și certitudini ale unirii cu Dumnezeu, prin mijlocirea acestuia. Simțirea prezenței Sfântului Duh și lucrarea Sa tainică. Concluzii.

¹²⁴ Simțirea harului ca problemă de dogmatică și importanța Sfântului Simeon Noul Teolog pentru această problemă. Natura sau caracterul simțirii Harului. Organul simțirii harului. Necesitatea și condițiile simțirii harului. Concluzii.

¹²⁵ Introducere. Persoana Sfântului Duh în Treime. Sensul relației Sfântului Duh cu Hristos. Rolul Sfântului Duh în soteriologia subiectivă. Prezența și funcțiunile Sfântului Duh în lucrarea Sfințelor Taine.

Pocăinței după Sfântul Simeon Noul Teolog. /An. XLII (1990), nr. 3 (mai-iun.), pp. 46-61/¹²⁶.

276. STOINA, Liviu (Drd.), Desăvârșirea creștină după Sfântul Simeon Noul Teolog. /An. XXXVI (1985), nr. 5-6 (mai – iun.), pp. 390-407/¹²⁷.

277. Z/AMFIRESCU/, D., Symeon le Nouveau Théologie, Chapitres Théologiques, gnostiques et pratiques (Paris, 1957). /An. XI (1959), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 393-394/ (Recenzie).

Sfântul Teodor Studitul

278. CORUGĂ, Matei (Drd.), Sfântul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatură românească. /An. XXIV (1972), nr. 9-10 (nov. – dec.), pp. 723-731/¹²⁸.

279. STREZA, Nic. (Drd.), Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul. /An. XXIX (1977), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 298-306/¹²⁹.

280. VOICESCU, Mihail (Pr. Drd.), Locul și importanța monahismului în viața Bisericii după Sfântul Teodor Studitul. /An. XXXVI (1984), nr. 5-6 (mai –iun.), pp. 352-364/¹³⁰.

Teofilact de Ohrida

281. CORUGĂ, Matei (Drd.), Teofilact de Ohrida și opera sa în literatura teologică românească. /An. XXV (1973), nr. 9-10 (nov. –dec.), pp. 714-724/.

¹²⁶ Introducere. Lucrarea Sfântului Duh în Biserică prin Sfintele Taine. Tainele încorporării în Trupul tainic al Mântuitorului Hristos prin Duhul Sfânt. Rostul ontologic al Tainei Pocăinței în viața creștinului. Rolul haric și moral al preotului duhovnic în Taina Pocăinței. Concluzii.

¹²⁷ Introducere. Dimensiunile și trăsăturile desăvârșirii morale. Căi și trepte ale desăvârșirii morale (Credința în Hristos și faptele bune, Teama și iubirea de Dumnezeu, Cercetarea Sfintelor Scripturi și Sfinților Părinți, Împlinirea poruncilor, Purificarea de patimi prin virtuți și asemănarea cu Dumnezeu prin neprihănire, Rugăciunea, Smerenia, Contemplarea lui Dumnezeu ca lumină și iubire, Îndumnezeirea – ținta finală a omului credincios). Sfintele Taine – mijloace ale desăvârșirii morale în Biserică. Concluzii.

¹²⁸ Viața și opera Sfântului Teodor Studitul. Opera Sfântului Teodor Studitul în manuscrise românești (Bibl. Acad. Rom., Bibl. Patriarhiei Române, manuscrise românești din alte biblioteci). Concluzii.

¹²⁹ Introducere. Poziția Sfântului Teodor Studitul în cadrul Sfintei Tradiții. Întruparea Domnului – temei al icoanei. Conținutul icoanei. Relația dintre icoană și natura prototipului. Raportul dintre icoană și persoană. Cinstirea icoanei. Concluzii.

¹³⁰ Introducere. Caracteristicile vieții monahale în viziunea Sfântului Teodor. Principiile vieții monahale (scopul monahismului; renunțarea de bună voie și implicațiile acestui act; votul ascultării; votul fecioriei; doctrina isangheliei și sensul slujirii lui Dumnezeu). Aspecte ale vieții monahale din mănăstirea Studion în viziunea Sfântului Teodor. Concluzii.

Tertulian

282. A/LEXE/, Gh., **Q. S. F. Tertulliano, Adversus Praxeam** (Torino, 1959). /An. XIV (1962), nr. 3-4 (mart. –apr.), p. 261/.

283. ALEXE, Șt. C. (Pr. Prof.), **Tertulian, La toilette des femmes (De cultu feminarum)** (Paris, 1971). /An XXV (1973), nr. 7-8 (iul. –aug.), p. 589/ (*Recenzie*).

284. POPESCU, T. M., **L. Bayard, Tertulian et Saint Cyprien** (Paris, 1930). /An. II (1931), nr. 1 (ian.- iun.), pp. 160-165/ (*Recenzie*).

285. STRAUB, Johanes (Prof.), **Convertirea lui Constantin cel Mare în lumina Apologeticii lui Tertulian** (Trad. Prof. Dr. Emilian Popescu). /An. XXXV (1983), nr. 7-8 (iul.-oct.), pp. 596-600/.

Vasile de Ancira

286. ALEXE, Șt. (Pr. Prof.), **F. J. Leroy, S. J., La tradition manuscrite du „De virginitate” de Basile d’Ancyre**, în „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, XXXVIII (1972), 1, pp. 195-208. / An XXV (1973), nr. 7-8 (iul. –aug.), pp. 584-585/ (*Recenzie*).

Sfântul Vasile cel Mare

287. ALEXE, Gheorghe, **Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești**. /An. XI (1959), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 73-84/.

288. B/IDIAN/, Al. A., **Methodios G. Fouyas, St. Basil the Great and the Roman, See** (Manchester, 1965). /An. XXI (1969), nr. 1-2 (ian. –febr.), pp. 136-138/ (*Recenzie*).

289. BUZESCU, Nicolae C. (Pr. Prof. Dr.), **Mitrop. Nestor Vornicescu, Despre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare (La 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul)**, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1979, 162 pag. /An. XXXII (1980), nr. 3-6 (mart. – iun.), pp. 571-575 / (*Recenzie*).

290. CAPLAT, Simion S. (Magd.), **Unele aspecte omiletice în cuvântările morale și panegirice la Sfântul Vasile cel Mare**. /An. XVII (1965), nr. 7-8 (sept. –oct.), pp. 461-471/.

291. CHIRVASIE, Ioan (Pr. Magd.), **Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare**. /An. X (1958), nr. 7-8, pp. 475-484/¹³¹.

¹³¹ Generalități asupra problemei. Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare. Învățătura despre Sfântul Duh la Sinodul I de la Niceea. Contribuția Sfântului Vasile la formularea dogmei Sfântului Duh și repercursiunile acestei contribuții.

292. COMAN, Ioan (Pr. Prof.), **Ementele demonstrației în tratatul *Despre Sfântul Duh al Sfântului Vasile cel Mare***. /An. XVI (1964), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 275-302/¹³².

293. Id., **Sfântul Vasile cel Mare adresează elogi Sfântului Ambrozio al Milanului. Transferul moaștelor Sfântului Dionisie din Capadocia**. /An. XXVII (1975), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 359-376/.

294. COMȘA, Petre (Pr. Lect. Dr.), **Învățătura despre Dumnezeu la Sfântul Vasile cel Mare**. /An. LVI (2004), nr. 3-4 (iul. – dec.), pp. 40-62/¹³³.

295. DURĂ, Nicolae (Pr. Prof.), **Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri. Partea întâi. Omilii la Hexaameron. Omilii la Psalmi. Omilii și Cuvântări** (trad. Pr. D. Fecioru), București. Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1986, 650 pag. /An. XXXVIII (1986), nr. 4 (iul. – aug.), pp. 113-116/ (*Recenzie*).

296. DUȚU, Constantin (Pr. Drd.), **Aspecte sociale în predica Sfântului Vasile cel Mare**. /An. XXXI (1979), nr. 1-4 (ian. – apr.), pp. 324-337/¹³⁴.

296. GEORGESCU, Mihai (Pr. Magd.), **Idei morale și sociale în comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare**. /An. X (1958), nr. 7-8 (sept. – oct.), pp. 463-474/¹³⁵.

297. ICĂ, Ioan I. (Diac. Lect.), **Olimpia Papadopoulou-Tsanana, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου βασιλείου** (Antropologia lui Vasile cel Mare) (Tesalonic, 1970). /An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 268-269/ An. XXV (1973), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 265-266/ (*Recenzie*).

298. MEHEDINȚU, Sandi (Pr. Drd.), **Importanța catehetică a Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare**. /An. XXXV (1983), nr. 1-2 (ian. – febr.), pp. 43-51/.

299. NIȘCOVEANU, Mircea (Pr. Drd.), **Teologia Sfântului Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice**. /An. XIX (1967), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 290-301/¹³⁶.

¹³² Preliminarii. Sfântul Vasile cel Mare prețuiește studiul și acrivia. Necesitatea cercetării. Organizarea dialectică a ideilor. Utilizarea izvoarelor. Mijloace literare. Concluzii.

¹³³ Disputa cu Eunomiu. Aportul Sfântului Vasile cel Mare în fixarea terminologiei trinitare.

¹³⁴ Introducere. Critica nedreptăților sociale și îndemnurile la egalitate socială. Combaterea prin predică a abuzurilor celor bogăți. Sfântul Vasile cel Mare – propovăduitorul milosteniei. Predica Sfântului Vasile cel Mare împotriva cametei. Sfântul Vasile, predicatorul vieții de obște și într-ajutorării. Combaterea invidie, mâniei și beției. Despre post. Predica socială a Sfântului Vasile cel Mare prin exemplul personal. Despre forma predicii sociale a Sfântului Vasile cel Mare. Concluzii.

¹³⁵ Generalități despre carte. Caracterizarea generală a cărții. Idei morale în scrierea Sf. Vasile cel Mare: teoria virtuții, puterea de a deosebi binele de rău, calea vieții și calea morții, datoriiile către aproapele, problema jurământului. Idei sociale în scrierea Sf. Vasile cel Mare.

¹³⁶ Introducere. Sfânta Scriptură ca izvor de inspirație pentru Sfântul Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice. Atributele lui Dumnezeu. Sfânta Împărăție ca jertfă. Unitatea

300. POP, Irineu (Protos. Drd.), **Învățămintele morale și sociale în opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare, necesare activității preoților din vremea noastră.** /An. XXXVII (1985), nr. 3-4 (mart. – apr.), pp. 276-289/.

301. POPESCU, Ion (Pr. Drd.), **Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare, De Spiritus Sancto.** /An. XLII (1990), nr. 4(iul. –aug.), pp. 27-40/¹³⁷.

302. P/OPESCU/, T. M., **Michel Van Parys, Quelques remarques à propos d'un text controversé de Saint Basile au Concile de Florence,** în „Irenikon”, t. XL (1967), nr. 1, pp. 6-14. /An. XX (1968), nr. 3-4 (mart. –apr.), pp. 317-318/ (*Recenzie*).

303. PRESCURE, Vasile (Magd.), **Personalitatea morală a Sfântului Vasile cel Mare.** /An. XIV (1962), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 283-299/¹³⁸.

304. ROVENȚA, H. (Pr. Prof.), **Omilia Sfântului Vasile cel Mare.** /An. V (1934-1936), nr. 1 (ian. –dec.), pp. 90-122/¹³⁹.

305. STAN, Alex. (Pr. Asist. Dr.), **Sfântul Vasile cel Mare în teologia sistematică ortodoxă română în ultimii treizeci de ani.** /An. XXXIV (1982), nr. 3-4 (mart.-apr.), pp. 167-174/.

euharistică. Hristologia. Chenoza. Răscumpărarea. Lucrarea harului. Pregătirea pentru Împărtășanie. Roadele euharistice. Ecumenismul la Sfântul Vasile cel Mare. Concluzii.

¹³⁷ Introducere. Persoana Sfântului Duh după învățătura Sfântului Vasile cel Mare. Divinitatea Sfântului Duh. Egalitatea în cinstire a Fiului cu Tatăl. Egalitatea în cinstire a Sfântului Duh cu Fiul și cu Tatăl. Purcederea Sfântului Duh. Comuniunea Duhului cu Tatăl și cu Fiul. Lucrarea Sfântului Duh. Concluzii.

¹³⁸ Introducere. Sfântul – personalitate religios-morală. Sfântul Vasile cel Mare, mlădiță crescută din trunchiul creștinismului autentic. Formația Sfântului Vasile cel Mare. Dascăl al virtuții. Legătura dintre cuvânt și faptă. Realismul și dinamismul vasilian. Concepția vasiliană despre valorile culturii păgâne. Atitudinea față de săraci și bogați. Concluzii.

¹³⁹ Omilii la **Luca**, XII, 8 și cea despre lăcomie.

IL CONTENUTO DELLA CONFESSIONE NELL' EUCOLOGIO BARBERINI GRECO 336

Pr. Dr. CLAUDIU PORNEALĂ

Cuvinte cheie: *Evhologhiu, Pocăință, Spovedanie, Rugăciune*

Parole chiave: *Eucolegio, Penitenza, Confessione, Preghiera*

SIGLE

EB = Eucolegio Barberini gr. 336, edizione critica a cura di S. Parenti e E. Velkovska, Roma, CLV-Edizioni liturgiche 2000²; EL = Ephemerides liturgicae, Roma 1886-; OC = Oriente cristiano, Palermo 1960-; OCP = Orientalia Christiana Periodica, Roma, 1935-; PG = Patrologiae cursus completus. Series graeca, J.P. Migne (cur.), Paris 1857-1866; SCh = Sources Chrétiennes, Paris 1941-

Preliminari

La Chiesa bizantina non ha elaborato un diritto canonico completo, ma ha accettato come autorevole e normativo un *corpus* canonico, che comprendeva decisioni conciliari, sia ecumeniche sia locali, e scritti dei Padri. Nei primi secoli delle comunità cristiane una parte rilevante di indicazioni liturgiche e canoniche viene messa per iscritto in testi specifici e di facile uso: così nasce la letteratura di carattere liturgico e canonico, la quale, sulla scia delle lettere pastorali, offre indicazioni pratiche nello svolgimento della vita liturgica e nell'organizzazione delle comunità cristiane per un loro corretto funzionamento. Inoltre essa unisce a norme liturgiche, indicazioni disciplinari, etiche ed organizzative per i vari stati di vita (clero, bambini, giovani, sposati, vergini, vedove, monaci).

La collezione più antica e la più importante e vasta di testi canonici e liturgici, le *Costituzioni Apostoliche*, realizzate ad Antiochia intorno all'anno 380, è una compilazione che riprende e rielabora documenti anteriori, anche molto antichi: in particolare la *Didascalia Apostolica* (1-6), la *Didaché* (7, 1-32), la *Traditio Apostolica* (8, 3-45), con l'aggiunta finale dei *Canoni Apostolici*.

Gli 85 *Canoni Apostolici* (la cui redazione deve risalire alla prima parte della seconda metà del IV secolo) contengono prescrizioni su tutta l'organizzazione delle comunità cristiane. Giovanni Scolastico, patriarca di Costantinopoli (565-577), li include all'inizio della sua collezione. Il Concilio in Trullo (691/692), pur ripudiando la *Costituzioni Apostoliche*, nello stesso canone accetta i *Canoni Apostolici*, che ne erano la conclusione (can. 2).

Tra le opere dipendenti dalle *Costituzioni Apostoliche* notiamo: *L'Epitome*, detta anche *Costituzione trasmessa da Ippolito*, che conteneva

gli 85 Canoni Apostolici; l'*Ottateuco di Clemente* (una collezione siriana tradotta nel 687) che comprende: il Testamento di nostro Signore Gesù Cristo, la Costituzione ecclesiastica degli apostoli, il libro VIII delle Costituzioni Apostoliche, gli 85 canoni degli apostoli; il *Synodos Alexandrina (Canones ecclesiastici)* dal V secolo) in cui sono inclusi: la Costituzione ecclesiastica degli apostoli, il Testamento di nostro Signore Gesù Cristo, la Tradizione Apostolica, parte del libro VIII delle Costituzioni Apostoliche con l'aggiunta di preghiere.

Il Concilio trullano (691/692) indica le fonti canoniche, che con alcuni aggiustamenti costituiscono il diritto canonico bizantino e delle Chiese nazionali uscite dalla Chiesa ortodossa. Il canone 2 del Concilio indica l'ordine della collezione canonica in uso alla fine del VII secolo. Questa vasta collezione si è formata all'inizio, nel corso del IV secolo, allora chiamata Syntagma antiochenum (Corpus canonum orientale), quando il Concilio di Calcedonia del 451 (can. 1) afferma di accettare i canoni già esistenti, stabiliti dai santi Padri nei concili. Questa collezione, ora perduta, fu tradotta in latino nel V secolo in due versioni: l'Isidoriana (Ispanica) e la Prisca (Itala). L'uso della collezione, però, non era facile perché i testi erano collocati in ordine cronologico. Uno anonimo canonista, verso il 535 pensò a una collezione sistematica in sessanta titoli, andata perduta, ma rielaborata in cinquanta titoli da Giovanni Scolastico, prima di essere eletto patriarca di Costantinopoli nella Synagoga. Al tempo del secondo patriarcato di Eutichio (577-582) viene composto il Syntagma XIV titulorum,¹ una via di mezzo dei sistemi precedenti, testo utilizzato per elaborare, sempre a Costantinopoli, tra 629-640 da parte di uno sconosciuto autore, il Nomocanon XIV titulorum. Il Nomocanon fu tradotto nella forma definitiva da san Metodio in slavo, poi integrato da Saba, arcivescovo dei Serbi, divenendo la raccolta ufficiale delle Chiese slavo-ortodosse.

1. L'Euclologio Barberini greco 336 - il più antico manoscritto liturgico conosciuto

L'Euclologio Barberini greco 336, proveniente dall'Italia meridionale, chiamato anche Barberini di San Marco, perché proprietà del monastero domenicano di San Marco in Firenze, risale all'ottavo secolo ed è il più antico manoscritto liturgico conosciuto.

Esso è la testimonianza di un libro liturgico che riporta i formulari eucaristici dei riti dei sacramenti e delle preghiere per varie situazioni, e la cui maggior parte è ancora oggi in uso nel patriarcato di Costantinopoli e in

¹ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. V, p. 661-673; Cf. anche M. METZGER, *Le Genre littéraire et les origines des CA* in *Les Constitutions apostoliques*, I (SCh. 320), p. 32.

tutte le Chiese che si rifanno alla tradizione liturgica bizantina.

L'eucologio, dal greco ΕΥΒΟΧΗ = preghiera e ΛΕΙΩΝ = raccogliere, è il libro usato dal vescovo, dal sacerdote e dal diacono. Vi sono due tipi d'eucologi: grande e piccolo. Per la divina liturgia, però, si utilizza un volume a parte, chiamato ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΝ, il Messale.²

Prima di parlare dell'Euclologio Barberini gr. 336, bisogna ricordare che esistono altri 31 manoscritti con lo stesso nome: in altre parole, tutti si chiamano Barberini e si trovano nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Gli studiosi Giannelli e Canart³ danno informazioni su questi manoscritti del fondo Barberini, tutti in greco antico, e che, eccetto qualche manoscritto, non sono stati ben conosciuti e studiati nel mondo fino ad oggi, essendo iniziato lo studio di questi eucologi solo cento anni fa.

L'eccezione più celebre è quella per il codice Barberini gr. 336, l'Euclologio Barberini per eccellenza, menzionato per la prima volta nel 1645 dall'Allaci, come ricorda Strittmatter,⁴ e che è stato molto utile per gli studi del Goar e per i suoi successori. Non intendo qui presentare dettagliatamente tutte le informazioni sul manoscritto Barberini gr. 336, perché sono state già presentate dallo studio minuzioso di due professori del Pontificio Istituto Liturgico di Roma, tanto nell'edizione del giugno 1995, quanto nella seconda edizione riveduta con traduzione dal greco antico in lingua italiana nel 2000. Ambedue docenti di storia della liturgia bizantina, i coniugi Stefano Parenti e Elena Velkovska appartengono, il primo alla Chiesa cattolica romana e la seconda alla Chiesa ortodossa di Bulgaria.⁵ Essi, presentando il codice, accennano alla storia del manoscritto e illustrano i criteri e i metodi seguiti nell'edizione, evidenziandone i fenomeni fonetici, ortografici e sintattici. Una tavola di presentazione dei manoscritti utilizzati per l'apparato critico chiude la prima sezione dell'opera. Segue poi l'edizione vera e propria di tutto il contenuto eucologico del codice in greco con la traduzione in lingua italiana. Una serie di indici dettagliati (biblico, eucologico, dei termini, dei verbi, delle intenzioni delle litanie, delle formule e monizioni presidenziali e onomastico) chiude questa importante edizione dell'eucologio.

² Cf. D. COMO, voce *eucologio* in IDEM, *Battesimo. Unzione crismale. Eucaristia. Tradizione liturgica e spiritualità delle Chiese bizantine*, in "OC", numero speciale, 23 (1983), nn.3-4, p. 124.

³ Cf. A. JACOB, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, in "Didaskalia", rivista da Faculdade de Teologia de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1974, volume IV, p. 132.

⁴ Cf. A. STRITTMATTER, *The "Barberinum S. Marci" of Jacques Goar*, in "EL", 47 (1933), pp. 329-367.

⁵ E. F. FORTINO, *L'Euclologio Barberini Gr. 336 - Rilevanza ecumenica*, in "OC", 36 (1996), p. 28.

I due editori: Stefano Parenti e Elena Velkovska hanno potuto precisare la data del documento tramite la menzione del patriarca costantinopolitano san Germano I deceduto nel 733 – ecco il *terminus ante quem non*- mentre una preghiera in lingua latina sul foglio 279 verso, datata dal Wilmart attorno all'anno 800, fornisce un *terminus post quem non*.⁶ E dunque possibile collocare la redazione dell'eucologio nella seconda metà dell'VIII secolo, durante la prima fase dell'iconoclasmo (726-780).

Anche se fu libro di culto, prima di diventare libro di biblioteca o di studio, il manoscritto barberiano non presenta segni d'utilizzazione intensiva. Alla luce di ciò dovrebbe essere stato sottratto assai presto all'uso liturgico. Comunque, già nel Trecento il manoscritto si trovava a Firenze, nella raccolta di Niccolò Niccoli, per passare al Convento di San Marco, poi alla Biblioteca Barberini di Roma, successivamente confluita nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Di maggiore interesse, per lo studioso della liturgia bizantina, è la storia dell'utilizzazione del codice nel campo degli studi liturgici già tracciata in un saggio del benedettino americano dom Anselm Strittmatter e pubblicata nell'*Ephemerides liturgicae* del 1933.⁷ Strittmatter fu uno dei primi a studiare la tradizione eucologica bizantina secondo criteri scientifici moderni.

Grazie alla richiesta degli studiosi suddetti e alle loro ricerche, abbiamo tutte le informazioni codicologiche e paleografiche relative al codice che porta la segnatura Barberini gr. 336, che si presenta come un tozzo volume, rilegato in pelle marrone nel 1827 (come si può leggere nel f. Iv: "Legato nel 1827"),⁸ con una cornice in oro a motivi geometrici impressa su ambedue i piatti. Sul dorso, dall'alto in basso, reca le diciture "Basilici Liturgia" (su fondo rosso) e "Canones Graeci" (su fondo verde). Le misure della rilegatura danno mm. 189 x 140 per i piatti e mm. 75 di larghezza per il dorso.

Nell'attuale edizione l'Eucologio è stato numerato progressivamente per un totale di 244 pezzi, divisi in 31 capitoli, con rimandi alla numerazione adottata in questa edizione (in grassetto) e alla numerazione originale del codice.

Per la mia ricerca sulla Confessione mi riferirò soltanto ai capitoli seguenti: 19. *Preghiere penitenziali: Per coloro che si convertono* **201** (167); *Per coloro che si confessano* **202** (168).

L'intento è di mostrare il duplice contesto dei testi penitenziali contenuti di quest'Eucologio, in pratica, quello del tempo passato in cui il testo è stato scritto, ma anche quello presente che è un contesto culturale e storico ovviamente diverso da quello in cui è nato, e in cui il testo antico è usato.

⁶Cf. *Ibidem*.

⁷A. STRITTMATTER, *The "Barberinum S. Marci"...* cit., pp. 329-367.

⁸*EB*, p. 24, nota 41.

2. I più antichi testi penitenziali bizantini

Tra i testi penitenziali, evidenzieremo, oltre alle tre *opere penitenziali*, già ricordate, il *Canonarium*, ΒΑΚΟΛΟΥΘΙΑ, e il *Sermo de confessione et paenitentia* (ΛΟΓΟΣ), attribuite a Giovanni IV il Digiunatore, che fu patriarca nella città imperiale di Costantinopoli dal 582 fino alla sua morte, nel 595. Le tre serie di canoni penitenziali, attribuite a Giovanni il Digiunatore furono soggette a un rifacimento da parte di compilatori o copisti, ed ebbe come risultato un'altra opera, il cosiddetto *Nomokanon*.

La maggior parte degli autori vede lo scritto originale nella *Akolouthia*; il *Logos* ne sarebbe un estratto più povero, tratto da esso. Johannes Morinus fece nell'Appendice della sua opera "*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*", pubblicata nel 1651, l'edizione di alcuni scritti greci, fra i quali specialmente questi tre 'penitenziali' se è permesso chiamarli così.⁹ Egli fa notare che il *Logos*¹⁰ non è un penitenziale, ma un sermone sulla penitenza, dipendente dalla *Akolouthia*,¹¹ composto, non si sa, se dall'autore stesso o posteriormente.¹²

Non intendo presentare tutte le indagini scientifiche fatte da tanti studiosi sull'epoca di origine dei penitenziali (Holl, Suvorov, Gorcakov che parlano del IX o X secolo), ma soltanto quelle fatte da qualche autore russo.

Il noto canonista di origine russa, Pavlov, nel suo libro pubblicato nel 1872 a Odessa,¹³ attribuisce al *Nomocanone* di Giovanni un'origine anteriore al concilio Trullano (691/692) e afferma che, dopo la nota abrogazione del sacerdote penitenziere a Costantinopoli per opera del patriarca Nettario, la penitenza individuale fu affidata ai sacerdoti secolari, e ritiene come fatto indiscutibile che la cura delle coscienze fosse già prima del concilio Trullano nelle mani dei monaci.

Il professore Almazov, nella sua investigazione liturgica sul *Nomocanone*, da punto di vista liturgico, "*La confessione privata nella Chiesa ortodossa orientale*",¹⁴ pubblicata in tre volumi, tra il 1894 e il 1896, stima che già nella seconda metà del secolo VI la confessione abbia avuto più o meno lo stesso aspetto dei nostri tempi. Egli vuol assegnare specialmente alla *Akolouthia* pubblicata dal Morinus una data molto antica. Benché sembri esser favorevole all'attribuzione dell'opera penitenziale al Patriarca di Costantinopoli, altre volte si mostra incerto.

⁹ E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco*, in «OCP» 19 (1953), pp. 71-72.

¹⁰ Cf. *Poenitentiale* (PG 88, 1920A-1932D).

¹¹ GIOVANNI IL DIGIUNATORE, *Akolouthia* (PG 88, 1889A-1918C).

¹² MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, Paris, 1651, p. 76., cit. in E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco...cit.*, p. 73.

¹³ E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco... cit.*, p. 73.

¹⁴ A. ALMAZOV *Tainaia Ispoved'v...cit.*

Osserviamo che gli autori russi sono fra loro divisi per quanto riguarda il tempo di origine delle tre opere attribuite al Patriarca Giovanni il Digiunatore. Così, Zaozerskij e Chachanov considerano che il più antico manoscritto fra i tre penitenziali sia il *Kanonarium*, che viene attribuito a Giovanni monaco e diacono, discepolo del grande Basilio, soprannominato ‘figlio dell’ubbidienza’.

Prendendo in considerazione il fatto che l’origine del *Kanonarion* sia anteriore all’Eucologio Barberini gr. 336, ne analizzeremo in breve il contenuto,¹⁵ per scoprire ed insistere, nello stesso tempo, sulle preghiere per la confessione, necessarie per lo studio delle preghiere del nostro eucologio.

L’autore premette una lunga prefazione che fa comprendere lo scopo del suo lavoro. Inizia con la lode della bontà e della misericordia divina, la quale ha elargito all’uomo tanti benefici, massimamente però mostrando la sua dilezione e la sua longanimità verso di noi peccatori.

Possiamo distinguere nel testo stesso del trattatello *tre parti*: la prima di carattere teoretico e storico, nella quale vengono descritti i sette o otto gravi peccati carnali, con le loro specie principali, allo scopo di mettere bene in rilievo la differenza fra le lunghe penitenze stabilite dai Santi Padri e le mitigazioni da lui usate e introdotte. Nella seconda parte stabilisce il primo luogo la durata della penitenza, proponendo poi le varie considerazioni e cause che possono, nel caso concreto, modificare ancora la sua definizione. La terza parte comprende le regole stabilite dall’autore per quanto concerne il vitto, il bere e la preghiera. Quindi, in questa ultima parte, insieme con le prescrizioni riguardanti il cibo e il bere, vengono prescritte anche alcune preghiere. I penitenti devono pregare tre volte al giorno: al mattino, prima del pranzo e alla sera prima di mettersi a letto. I severi dovranno dire il *Salmo 50*, il *Trisaghion*, il *Padre Nostro* e 100 volte il *Kyrie eleison*, 50 volte il *Deus propitius est mihi peccatori* e 50 volte il *Domine peccavi, parce mihi* e fare 50 metanoie. Se non vogliono fare questo, ne faranno la metà; e se pure questo per loro è troppo, un terzo.

I primi due ordini penitenziali pubblicati dal Morinus, *l’Akolouthia* e il *Logos*, hanno una parte comune che non si trova nel *Kanonarium*. Questa parte, che precede la versione del *Kanonarium*, è molto utile per il nostro studio, perché comprende la descrizione dell’atto della penitenza. Il confessore deve condurre il penitente davanti all’altare, o se non si è in chiesa, in un luogo pulito, quieto e isolato e recitare con lui i *Salmi 50 e 69*, il *Trisaghion*, 40 volte il *Kyrie eleison* e fare 40 metanie. Dopo gli scopre il capo, se si tratta di un uomo; o lo copre col ‘koukoullion’, se è un monaco. Lo fa prostrare a terra e recitare questa preghiera: “*Confesso a te, Signore, Dio*

¹⁵ GIOVANNI IL DIGIUNATORE, *Poenitentiale*, (PG 88, 1889A-1918C).

del cielo e della terra, tutti i segreti del mio cuore".¹⁶ Dopo averlo condotto poi davanti all'ingresso dell'altare, stando vicino a lui, lo abbraccia con grande gioia, se è possibile, e prende le sue mani nelle proprie, specialmente quando vede che il peccatore è oppresso da indicibile contrizione e da vergogna. Con voce dolce e piacevole domanderà al penitente o alla penitente, se ha perduto la verginità, i diversi modi in cui può aver peccato e le diverse specie di questo peccato; seguono le domande su altri peccati carnali, contro o secondo natura. Dopo questo deve anche esaminare se vi siano stati omicidi o furti o se abbia rifiutato di riconoscere i suoi debiti e valutare ciò che egli confessa. Segue la preghiera di assoluzione che il confessore recita sopra il penitente prostrato a terra. Fin qui la confessione. Quindi segue l'imposizione delle *'entole'* ossia del mandato. Il confessore fa sedere il penitente accanto a sé e domanda che penitenza può compiere. Il penitenziale insiste perché il confessore non dia la penitenza che preferisce, ma quella che sceglie colui che riceve il mandato. I confessori che veramente sentono con Cristo e seguono Cristo, impongono le penitenze non secondo la gravità dei peccati, ma tenendo conto della persona e della sua costituzione fisica, dell'ora e del luogo, della scienza e della ignoranza, della gioventù e della vecchiaia; di modo che talvolta colui che ha peccato poco, ma è zelante, riceve una grave penitenza affinché non solo riceva l'assoluzione, ma anche meriti la corona di Dio, mentre colui che ha molto peccato ed è indolente, riceve una lieve penitenza affinché, oppresso dal peso e scoraggiato, non lasci tutto. Questo principio viene confermato con la citazione delle parole di Nostro Signore: "Perché il mio giogo è dolce e il mio peso è leggero" (Mt 11, 30), con citazioni di san Giovanni Crisostomo, san Basilio il Grande, san Gregorio di Nazianzo.¹⁷

Sotto il titolo *Queste sono le penitenze da imporsi e le differenze delle penitenze*, incomincia la *seconda parte* del penitenziale, che riporta come autore, come abbiamo visto, Basilio 'figlio di ubbidienza', discepolo del grande Basilio. In questa sezione viene definita la durata delle penitenze, tenendo conto che per il clero difatti valgono regole speciali.

Osserviamo dall'analisi che il *Kanonarion* si interessa poco del *rito* della confessione; alla fine della sua opera, Giovanni il Digiunatore ne parla brevemente, mentre nella *Akoluthia* è descritto molto bene tutto il rito ed è posto sin dal principio ben in evidenza. Mentre il primo fa recitare solo il *Salmo 69* (non il *Salmo 50*, il salmo penitenziale classico) e una orazione, l'altro conosce già le preghiere che troviamo nel sec. VIII, nel nostro eucologio.

Dopo tutto ciò cerchiamo di delineare anche qualche cosa sul rito esteriore della confessione. Colui che ascolta la confessione può ricevere il

¹⁶ E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco...cit.*, p. 97; Cf. *Poenitentiale*, (PG 88, 1892A).

¹⁷ *Ibidem*, p. 98; Cf. (*Poenitentiale*, PG 88, 1904 A-B).

penitente sia in chiesa, sia in un altro luogo segreto, trattandolo con gran benignità ed esortandolo a dire tutti i suoi peccati, i gravi e i lievi. Dopo la confessione e dopo essersi assicurato che niente è stato taciuto, il confessore fa prostrare il penitente e recita sopra di lui *la preghiera d'assoluzione*.¹⁸ Dopo la preghiera, lo fa alzare e lo abbraccia con gran carità, lo fa sedere e gli domanda quale delle tre regole di penitenza vuol seguire. Infine lo incoraggia e lo ammonisce dicendogli per l'avvenire di non commettere più peccato.

Il terzo elemento del *Nomocanone* penitenziale di cui parliamo è diverso dagli altri. Comprende una serie di canoni in cui vengono elencati i delitti o i peccati e fissate le rispettive penitenze. Per la forma essi rassomigliano ai canoni di certi concili e di alcuni Padri, ad esempio san Basilio.

Quindi, alla fine l'autore si riserva ancora una volta il diritto di diminuire le penitenze, insistendo sulla ragione che la compunzione maggiore merita la misericordia più pronta di Dio e cita i canoni 74, 84 e 85 di san Basilio. Si rifiuta però di far causa comune con coloro che sono induriti nei peccati, poiché, rispetto al popolo incredulo, ha sentito il monito: "salvando, salva l'anima tua". Finisce con un'esortazione alla penitenza.

Nel penitenziale del Patriarca Giovanni troviamo i canoni dei Concili ecumenici e dei Santi Padri, soprattutto di san Basilio il Grande, conosciamo il rituale della confessione, alcune preghiere e gesti penitenziali (i *salmi 50 e 69, il trisaghion, il Padre Nostro e cento volte il kyrie eleison, cinquanta volte il Deus propitius est mihi peccatori* e cinquanta volte il *Domine peccavi, parce mihi, cinquanta metanoie*) la preghiera di assoluzione, la preparazione per la confessione e l'*epitimia* da seguire per la guarigione dell'anima.

Osserviamo che in ambiente bizantino, fino all'VIII secolo non cominciamo ad avere testi eucologici tramandati nei codici. Per conoscere l'evoluzione della penitenza, prima dell'Eucologio Barberini gr. 336, dobbiamo affidarci alle descrizioni che ci vengono fatte sia dai Padri nelle loro opere penitenziali, nelle catechesi o mistagogie, sia dai commentatori liturgici.

Le Chiese bizantine receperono nei primi cinque secoli i canoni e le costituzioni apostoliche, nonché i canoni dei concili di Nicea e Costantinopoli, dei sinodi di Neocesarea, Gangre, Laodicea e Antiochia circa la penitenza canonica (*exomologesis*), che ha in Basilio uno dei grandi ordinatori.¹⁹

Abbiamo già visto che il *Nomocanone* attribuito al patriarca Giovanni il Digiunatore, è anteriore all'Eucologio Barberini gr. 336, e conosce le preghiere per la confessione esistenti nel nostro eucologio.

Il rituale odierno prevede l'accusa dettagliata dei peccati e

¹⁸ *Ibidem*, p. 93; Cf GIOVANNI IL DIGIUNATORE, *Poenitentiale...cit.*, (PG 88, 1917B).

¹⁹ N. BUX, *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di S. Basilio*, "Communio", 71 (1983), pp. 98-130.

l'imposizione di una adeguata penitenza mediante alcune formule, che viene imposta dopo l'assoluzione. Nell'*Evχολογιον το μεγα*, l'antico eucologio della Chiesa greca, le preghiere non si presentano in quest'ordine, ma sono invertite: dopo aver ammonito che solo Dio può rimettere all'uomo i peccati confessati, il confessore, ascoltata l'accusa, dice al penitente: “*Confidando nella parola del Salvatore: Quelli a cui rimetterete i peccati...oso dire: tutto quello che tu hai confessato alla mia povera piccolezza, e tutto quello che non hai potuto dire, sia per ignoranza sia per dimenticanza, Dio te lo perdoni in questo mondo e nell'altro*”.²⁰ Segue una duplice preghiera a Dio: nella prima il sacerdote senza fare espressa menzione del suo potere ministeriale, ricorda il perdono di Cristo a Pietro, alla peccatrice e al pubblicano e chiede lo stesso per il penitente; nella seconda ricorda ancora il perdono a Davide, a Pietro, alla peccatrice, al pubblicano e al figlio prodigo e aggiunge: “*Che Dio ti perdoni ugualmente attraverso di me in questo mondo e nell'altro: che ti risparmi dinanzi al suo inflessibile tribunale. Non essere turbato per le cadute che hai confessato: va in pace*”.²¹

Accanto a queste formule antiche e tradizionali per l'amministrazione del sacramento della penitenza nella Chiesa bizantina, ve ne sono altre tre, tra le quali una, simile alla seconda preghiera su indicata, fa espressa menzione del ministro.²² Le altre due sono invece puramente deprecative, cioè formule di supplica al Signore perché conceda il perdono, e non menzionano espressamente l'azione ministeriale del prete;²³ non possono essere considerate formule di assoluzione, perché nei manoscritti e negli eucologi sono poste prima dell'assoluzione, si possono invece considerare come preghiere preparatorie alla confessione.

Probabilmente, tutte queste peculiarità penitenziali esistevano al tempo della composizione dell'eucologio Barberini gr. 336, però, essendo questo un libro di preghiere per il sacerdote, vi sono state tramandate soltanto le due preghiere penitenziali: per coloro che si convertono e per coloro che si confessano. Quindi, le due preghiere del nostro eucologio si leggevano come preghiere preparatorie, prima di iniziare la confessione dei peccati davanti al sacerdote.

²⁰ *Euchologion to mega tes kata anatas Orthodoxou Katholikes Ekklesias: periechon tas ton hepta Mysterion akolouthias... / spoudei kai epimeleiai Spyridionos Zerbou*, [riprod. anast. dell'edizione di Venezia, Tipografia della Fenice, 1862], Athenai, Aster, 1980, p. 203.

²¹ *Ibidem*, p. 207.

²² J. GOAR, *Eucologium sive rituale Graecorum complectens ritus...juxta usum, orientalis ecclesiae..opera...Jacopi Goar...*, Venetiis, ex typographia Bartholomai Javarina, 1730, p. 538.

²³ *Ibidem*, p. 536.

3. Le preghiere penitenziali dell'Eucologio Barberini greco 336:

3.1. Preghiera penitenziale per coloro che si convertono

*Dio nostro salvatore, che attraverso il tuo profeta Natan hai accordato la remissione a Davide pentito delle proprie colpe, e che hai accolto la preghiera penitente di Manasse, tu stesso accogli nel tuo consueto amore per gli uomini il tuo servo N, pentito delle sue colpe, ignorandone le trasgressioni. Tu infatti, Signore, hai ordinato di perdonare fino a settanta volte sette quanti cadono nei peccati, perché la tua pietà è pari alla tua grandezza, tu sei il Dio di coloro che si convertono e muti parere riguardo ai nostri peccati. Perché tu sei il nostro Dio e a te spetta gloria.*²⁴

Notiamo la mancanza della preghiera d'assoluzione nell'eucologio Barberini gr. 336, però, nello stesso tempo, osserviamo la sua presenza nel Penitenziale del patriarca costantinopolitano Giovanni il Digiunatore.

La prima preghiera dell'eucologio, ΕΥΧΗ ΕΞΠΙ ΜΕΤΑΝΟΥΙΝΤΩΝ (per coloro che si convertono) fa pensare a una preghiera preparatoria, che il sacerdote leggeva per tutti quelli che ascoltavano le catechesi, con la quale suggeriva di far penitenza e la decisione di cambiare condotta di vita. Quindi, per tutti questi, il sacerdote leggeva una prima preghiera di remissione generale, come preparazione per la confessione e il perdono dei peccati.

Questa preghiera è proprio identica con la prima o la seconda del rituale attuale della penitenza.²⁵ Anche Arranz la considera una preghiera per il penitente risalente all'VIII secolo.²⁶ Altri teologi osservano l'identità tra il rituale della confessione di san Giovanni il Digiunatore, il patriarca di

²⁴ (EB, p. 194). 201.1) ΕΥΧΗ ΕΞΠΙ ΜΕΤΑΝΟΥΙΝΤΩΝ. 2) ΖΟ ΟΕΟΨ Ζ ΟΖ ΣΩΘΗΡ ΗΣΜΩΨ Ν, ΟΖ ΔΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΦΗΤΟΥ ΣΟΥ ΝΑΤΑΝ ΜΕΤΑΝΟΗΣΑΝΤΙ ΤΩΨ ΔΑΥΨΔ ΕΞΠΙ ΤΟΨ Ζ ΙΒΔΙΟΨ ΠΛΗΜΜΕΛΗΜΑΣΙΝ ΑΤΨΕΣΙΝ ΔΩΡΗΣΑΙΜΕΝΟΨ ΚΑΨ ΤΟΥ ΜΑΝΑΣΣΗ ΤΗΝ ΕΞΠΙ ΤΟΨ ΜΕΤΑΝΟΨΑΟ ΠΡΟΨΕΥΧΗΝ ΔΕΧΑΙΜΕΝΟΨ ΑΥΤΟΨ ΚΑΨ ΤΟΝ ΔΟΥΨ ΛΟΨΝ ΣΟΥ ΤΟΨΝΔΕ ΜΕΤΑΝΟΨΨ ΝΤΑ ΕΞΝ ΤΟΨ Ζ ΙΖΔΙΟΨ ΠΑΡΑΨΤΩΨΜΑΣΙΝ ΠΡΟΨΔΕΧΑΨ ΤΟΨ ΣΥΝΗΘΕΨ ΣΟΥ ΦΙΛΑΝΟΡΨΠΙΑ, ΠΑΡΟΡΨΨ Ν ΤΑΨ ΑΥΤΨΨ Ο ΠΛΗΜΜΕΛΗΘΕΨΝΤΑΟ ΣΨ ΓΑΨΡ ΕΨΒ, ΚΥΡΨΕ, ΟΖ ΚΑΨ ΕΞΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑΚΨ ΕΞΨΤΑΨ ΑΞΨΕΨΝΑΨ ΚΕΛΕΨΣΑΨ ΤΟΨ Ζ ΠΕΡΙΨΠΤΟΨΣΙΝ ΑΞΜΑΡΤΨΑΨ ΟΞΤΨ ΨΖΨ ΗΞ ΜΕΓΑΛΨΣΥΝΗ ΣΟΥ ΟΥΞΤΨΨ ΚΑΨ ΤΟΨ ΕΤΨΛΕΟΨ ΣΟΥ, ΚΑΨ ΣΨ ΟΖ ΟΕΟΨ ΤΨΨ Ν ΜΕΤΑΝΟΟΥΨΝΤΩΝ, ΜΕΤΑΝΟΨΨ Ν ΕΞΝ ΠΑΨΣΑΨ ΤΑΨ Ζ ΑΞΔΙΚΨΑΨ ΗΣΜΩΨ Ν. ΞΟΤΨ ΣΨ ΕΨΒ ΟΖ ΟΕΟΨ ΗΣΜΩΨ Ν, ΚΑΨ ΠΡΕΨΠΕΨ ΣΟΨ ΗΞ ΔΟΞΑ.

²⁵ Nel *Molitfelnic* (Libro penitenziale rumeno, Bucarest EIBMBOR, 2002, pp. 63-64) e nel *Trebnik* (Libro penitenziale russo) è la prima preghiera del rituale della confessione, mentre nel *Grande libro di preghiere* della Chiesa greca è la seconda.

²⁶ M. ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain II-2, I-ère Partie*, in „OCP”, vol. 57, fasc. I, 1991, p. 96-99.

Costantinopoli (580-595) e il rituale di oggi, con piccole modifiche.²⁷ Quindi, risulta una sostanziale identità tra questa preghiera per coloro che si convertono e la preghiera del penitenziale di san Giovanni il Digiunatore, che risale al VII secolo.

La radice biblica della preghiera aiuta a stabilire che essa è stata composta sotto ispirazione dei testi dalla Sacra Scrittura, che sono indicati anche nel nostro eucologio.

La preghiera inizia con il grido del salmista Davide, che riconosce Dio come il nostro Salvatore (O` SWTH.R H`MW/N) e chiede il perdono dei nostri peccati: Ps. 78, 9: *“Soccorrici, o Dio della nostra salvezza, per la gloria del tuo nome, e liberaci e perdona i nostri peccati per amore del tuo nome”*.²⁸

Il sacerdote chiede a Dio la remissione dei peccati per tutti coloro che si preparano a fare la confessione, ma non in qualsiasi modo, anzi, avendo la testimonianza di Davide che è stato perdonato da Dio, attraverso il profeta Nathan, come si racconta in II Sam. 12, 1-25. È un brano molto importante per il sacramento della Penitenza, perché presenta Nathan proprio come un profeta- confessore che non muove un rimprovero diretto per il suo peccato, ma prima di annunciare la punizione da parte di Dio a Davide, gli racconta una parabola in cui il ricco non prende dal suo gregge una pecora per sacrificarla a un viandante, ma prende dal povero l'unica pecorella comprata dalla sua povertà e nutrita insieme alla sua famiglia. Davide è d'accordo con la punizione per quest'uomo che ha peccato: *«Allora l'ira di Davide si accese grandemente contro quell'uomo e disse a Nathan: "Com'è vero che l'Eterno vive, colui che ha fatto questo merita la morte! Egli pagherà quattro volte il valore dell'agnella, per aver fatto una tale cosa e non aver avuto pietà"»* (II Sam. 12, 5-6).

Segue, poi, il rimprovero di cui Davide è consapevole: *«Allora Nathan disse a Davide: "Tu sei quell'uomo! Così dice l'Eterno, il Dio d'Israele: 'Io ti ho unto re d'Israele e ti ho liberato dalle mani di Saul. Ti ho dato la casa del tuo signore, ho messo nelle tue braccia le donne del tuo signore e ti ho dato la casa d'Israele e di Giuda; e se questo era troppo poco, io ti avrei dato molte altre cose. Perché dunque hai disprezzato la parola dell'Eterno, facendo ciò che è male ai suoi occhi? Tu hai fatto morire con la spada Uriah l'Hittita, hai preso per moglie sua moglie e lo hai ucciso con la*

²⁷ A. ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune* (Confessione e comunione), Alba Iulia, Reîntregirea, 1998, p. 103.

²⁸ BOH.QHSON H`M/N O` QEO.J O` SWTH.R H`MW/N EINEKA TH/J DO.XHU TOU/ OVNO.MATO.J SOU KURIE R`U/SAI H`MA/J KAI. I`LA.SOHTI TAI/J A`MARTIAU H`MW/N EINEKA TOU/ OVNO.MATO.J SOU.

spada dei figli di Ammon. Or dunque la spada non si allontanerà mai dalla tua casa, perché tu mi hai disprezzato e hai preso la moglie di Uriah l' Hittita, perché fosse tua moglie" (II Sam. 12, 7-10).

Il penitente fa la conversione, riconosce il suo peccato davanti a Dio e al profeta: «Allora Davide disse a Nathan: "Ho peccato contro l' Eterno" (H`MA,RTHKA TW/I KURI,WI). Nathan rispose a Davide: "L'Eterno ha rimosso il tuo peccato; tu non morrai. Tuttavia, poiché facendo questo tu hai dato ai nemici dell'Eterno occasione di bestemmiare, il figlio che ti è nato dovrà morire"» (II Sam. 12, 13-14). Seguono gli atti di penitenza da parte di Davide: "...digiunò; poi entrò in casa e passò la notte giacendo per terra. Gli anziani della sua casa insistettero con lui perché si alzasse da terra ma egli non volle e rifiutò di prendere cibo con loro" (II Sam. 12, 16-17). Arriva la pena per il peccato molto grave, la morte del bambino, ma anche l'amore di Dio per Davide che fa la penitenza e si converte: " Poi Davide consolò Bath-Sceba sua moglie, entrò da lei e si coricò insieme; così ella partorì un figlio, che egli chiamò Salomone; e l' Eterno lo amò (kai. ku,rioj hvga,phsen auvtou,n). Mandò poi un messaggio tramite il profeta Nathan che gli pose nome Jedi-diah, a motivo dell' amore dell' Eterno (EVKA,LESEN TO. O;NOMA AUVTOU/ IDEDI E;NEKEN KURI,OU)" (II Sam. 12, 24-25).

Ritornando alla preghiera "per coloro che si convertono", essa continua con l'esempio di Manasse. Manasse fu re di Giuda, come si sa, dal 696-695 al 642-641. Di lui e del suo cedimento agli idoli si parla in 2 Re 21, 1-18. Fatto prigioniero dagli Assiri, fu condotto prigioniero a Babilonia ove tornò alla fede dei padri ottenendo dal Signore di rientrare in Giuda per stabilire la fede jahvista (2Cr 33, 12-13). È conservata una preghiera ardente di Manasse: "...Ora piego i ginocchi del mio cuore, supplicando la tua bontà: Ho peccato, Signore, ho peccato e conosco le mie colpe; Però, Ti prego e Ti chiedo: perdonami, Signore, perdonami e non mi abbandonare per le mie trasgressioni; ...perché Tu sei Dio, Iddio di coloro che si convertono (KAI; SU; OZ QEO;J TW; N METANOOUINTWN) e per me mostrerai il Tuo amore, salvandomi, secondo la Tua grande misericordia. E ti loderò sempre fino alla fine della mia vita..."²⁹.

Secondo la tradizione, questa sarebbe la preghiera che Manasse – prigioniero in Babilonia – avrebbe rivolto al Dio di Israele dalla fornace ardente: Dio avrebbe accolto la sua preghiera e il re sarebbe stato ricondotto a Gerusalemme dalla forza del vento. Si tratta di un testo apocrifo, scritto

²⁹ Vedi l'intero contenuto della *Preghiera del Re Manasse*, che, a quanto mi risulta, compare nella Septuaginta e nelle edizioni moderne solo nella *Sacra Scrittura* edita in romeno, Cf. *Biblia EIBMBOR*, București, 2001, p. 1455.

forse in Palestina e attestato per la prima volta in Siria.³⁰

Nella preghiera, il sacerdote chiede a Dio di ammettere alla penitenza nel suo amore per gli uomini, vicino a Davide e Manasse, anche il servo di Dio (N) che viene alla conversione, ignorando tutte le sue trasgressioni.

Accanto agli esempi dall'Antico Testamento, Gesù Cristo aggiunge in più l'amore per il nostro prossimo e ci mostra quante volte lo dobbiamo perdonare. Il testo da Mt 18, 21-22, indicato nell'Eucologio chiarisce questo fatto: «Allora Pietro, accostatosi, gli disse: "Signore, se mio fratello pecca contro di me, quante volte gli dovrò perdonare? Fino a sette volte?". Gesù gli disse: "Io non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette"».³¹

La speranza del perdono aumenta per il penitente, ... perché la sua gloria è pari alla sua misericordia³² (Sirach 2, 18) e ...perché egli è misericordioso e pieno di compassione, lento all'ira e di grande benignità, e si pente del male mandato³³ (Gioele 2, 13).

Da osservare che, nella composizione della preghiera, l'autore desiderava una serietà della contrizione dalla quale dovesse sorgere il cambiamento della vita, il volgere le spalle al male e l'orientarsi decisamente al bene. Una volta letta la preghiera, doveva nascere un nuovo pensiero, un nuovo *nous*, quello della *metanoia*, della conversione che segna l'inizio di una vita nuova. Una novità che trova la sua forza non tanto nell'uomo quanto in Dio e nel suo amore, ma che in ogni caso esige dall'uomo tutto quello che egli può dare, innanzitutto la sua volontà a cambiare vita. Probabilmente, l'autore si è ispirato a san Giovanni Crisostomo che, nel suo trattato *De paenitentia*, parla in modo particolare dell'amore di Dio per coloro che si convertono:

“È possibile, dice qualcuno, salvarsi se mi converto? Certamente è possibile! Ho vissuto tutta la mia vita in mezzo ai peccati e se mi converto mi salverò? È certissimo. E da cosa può essere resa manifesta questa certezza? Dall'amore che il tuo Signore ha per l'uomo. Poiché, non penserai per caso che affermo la tua salvezza sulla base della tua conversione? Pensi forse, cioè, che la tua conversione abbia la forza di lavarti via tanti mali? Se la tua conversione rimanesse da sola giustamente

³⁰ B. PETRÀ, *La Penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2005, p. 17, nota 29.

³¹ LE.GEI AUVTW/I O` VIHSOU/J\ OUV LE.GW SOI E[WJ E`PTA.KIJ AVLLA E[WJ E`BDOMHKONTAKIJ E`PTA.

³² W`J GAR H` MEGALWSU,NH AUVTOU/ OUI TWJ KAI. TO. E,LEOU AUVTOU/. LE.GEI AUVTW/I O` VIHSOU/J\ OUV LE.GW SOI E[WJ E`PTA.KIJ AVLLA E[WJ E`BDOMHKONTAKIJ E`PTA.

³³ O[TI EVLEH,MWN KAI. OIVKTI,RMWN EVSTI,N MAKRO,QUMOJ KAI. POLUE,LEOU KAI. METANOW/N EVPI. TAI/J KAKI,AIJ.

temeresti ma poiché alla tua conversione si unisce l'amore che Dio ha per l'uomo, per questo abbi speranza. L'amore di Dio per l'uomo, infatti, non è misurato né è possibile circoscrivere in parole la sua bontà. Poiché la tua peccaminosità secondo giustizia è misurata, mentre la potenza della divina medicina non ha misura. La tua peccaminosità, per quanto grande possa essere, è in ogni caso umana, cioè limitata, mentre l'amore di Dio per l'uomo è illimitato e non circoscrivibile. Abbi dunque coraggio, perché esso supera la tua peccaminosità secondo giustizia. Prova a immaginare una favilla, che cade nelle acque alte del mare. Può forse rimanere accesa o apparire sulla superficie del mare? Certamente no. Quel che è dunque una favilla dinanzi alle acque del mare lo è la peccaminosità umana dinanzi all'amore di Dio per l'uomo, o piuttosto, non così, ma ancora più piccola. Perché le acque del mare per quanto grandi sono misurate in ogni caso: l'amore di Dio per l'uomo invece è infinito".³⁴

Dopo questa preghiera, nel rituale della penitenza, seguiva immediatamente la seconda, così come la presenta l'Eucologio, sempre per la preparazione spirituale del penitente, in cui il sacerdote prega e chiede a Dio di ricevere la confessione del penitente.

3.2. Preghiera penitenziale per coloro che si confessano

Signore nostro Dio, che per le lacrime hai concesso a Pietro e alla peccatrice la remissione dei peccati, ed hai giustificato il pubblicano che riconosceva le proprie colpe, accogli la confessione del tuo servo (N) e, buono come sei, ignora quanto di male ha commesso in parole, opere e pensieri, con avvertenza o per ignoranza, tu solo infatti hai il potere di rimettere i peccati. Perché tu sei Dio di pietà, misericordia e di amore per gli uomini, e noi (rendiamo) gloria a te.³⁵

Se nella prima preghiera, il confessore prega e chiede a Dio di accogliere il penitente ("accogli il tuo servo N") e di ignorare tutte le sue trasgressioni, in modo generale, nella seconda, l'autore va a fondo, descrivendo queste trasgressioni: *ignora quanto di male ha commesso in*

³⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De poenitentia VIII*, (PG 49, 336A-337C).

³⁵ EB, p. 195. 202.1) ΕΥΧΗ ΕΞΠΙ ΕΞΧΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΙΝΩΝ. 2) ΚΥΡΙΕ ΟΥ ΘΕΟΪ ΗΣΜΩΤ Ν, ΟΥ ΤΩΤ Ο ΠΕΤΡΩ ΚΑΙ ΘΟΤ ΠΟΙΡΝΗΘ ΔΙΑ ΔΑΚΡΥΙΩΝ ΑΤΨΕΣΙΝ ΑΣΜΑΤΙΩΤ Ν ΔΩΡΗΣΑΙΜΕΝΟΥ, ΚΑΙ ΤΟΝ ΤΕΛΩΙΝΗΝ ΤΑ ΟΙΚΕΙΤ Α ΕΞΠΙΝΟΙΝΤΑ ΠΤΑΙΣΜΑΤΑ ΔΙΚΑΙΩΣΑΙ, ΠΡΟΙΣΔΕΧΑΙ ΚΑΙ ΕΞΧΟΜΟΛΟΙΓΗΣΙΝ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΣΟΥ ΤΟΥ ΔΕ, ΚΑΙ ΕΙΤ ΤΙ ΠΕΠΛΗΜΜΕΙΛΗΤΑΙ ΑΥΣΤΩΤ Ο ΕΣΚΟΥΙΣΙΟΝ ΗΣ ΑΣΚΟΥΙΣΙΟΝ ΑΣΜΑΙΡΤΗΜΑ, ΕΣΝ ΛΟΙΓΩΟ ΗΣ ΕΣΤΡΓΩΟ ΗΣ ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ, ΜΙΥ ΑΣΓΑΟΟΪ ΠΑΙΡΙΔΕ. ΣΥ ΓΑΡ ΜΟΙΝΟΥ ΕΣΤΕΙΥ ΕΣΧΟΥΣΙΑΝ ΑΣΠΕΙΝΑΙ ΑΣΜΑΤΙΑΥ. ΤΟΤΙ ΘΕΟΪ ΕΣΛΕΙΟΥΥ, ΟΙΚΤΙΡΜΩΤ Ν ΚΑΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑΥ ΨΠΑΙΡΕΙΥ ΚΑΙ ΣΟΙ ΘΗΝ ΔΙΟΙΧΑΝ.

parole, opere e pensieri, con avvertenza o per ignoranza.

Anche questa preghiera è una preghiera preparatoria, per colui che si confessava. Possiamo affermare che la seconda preghiera sia una preghiera di invocazione del perdono divino, che assomiglia alla preghiera classificata da Arranz come risalente al XII secolo e da lui collocata dopo la formula d'assoluzione.³⁶ In ogni caso, la seconda preghiera non può essere una formula di assoluzione.

La preparazione del penitente inizia, nella preghiera, con gli altri esempi di penitenza, cioè Pietro, la peccatrice e il pubblicano a cui Dio ha concesso la remissione dei peccati.

Prima di mostrare al penitente questi esempi, il sacerdote, invoca il nome del Signore: *KURIE OZ QEOJ HEMW N*, così come anche il profeta Daniele invoca il Suo nome all'inizio della propria preghiera. L'autore ha pensato, forse, nella propria composizione (come indica la radice biblica nell'Eucologio), all'episodio in cui il profeta chiede perdono per i peccati del popolo nella sua preghiera e l'arcangelo Gabriele annuncia la distruzione della città e del santuario. È molto importante la forma d'invocazione della preghiera del profeta Daniele:

“E ora, o Signore, Dio nostro (KAI. NU/N DE, SPOTA KURIE O` QEOJ H`MW/N), che facesti uscire il tuo popolo dal paese d'Egitto con mano potente e ti facesti un nome qual è oggi, noi abbiamo peccato (H`MA,RTOMEN), abbiamo agito malvagiamente (HVGNOH,KAMEN). O Signore, secondo tutta la tua giustizia, fa ti prego, che la tua ira e il tuo furore si allontanino da Gerusalemme, la tua città, il tuo monte santo, per i nostri peccati e per le iniquità dei nostri padri, Gerusalemme e il tuo popolo sono divenuti oggetto di vergogna per tutti quelli che ci circondano. Perciò ora ascolta, o Dio nostro, la preghiera del tuo servo e le sue suppliche (KAI. NU/N EVPA,KOUSON DE, SPOTA TH/J PROSEUCH/J TOU/ PAIDO,J SOU) e fa' risplendere, per amore del Signore, il tuo volto sul tuo santuario che è desolato. O mio Dio, porgi il tuo orecchio e ascolta; apri i tuoi occhi e guarda le nostre desolazioni e la città sulla quale è invocato il tuo nome (EVFV H-J EVPEKLH,QH TO. O:NOMA. SOU), perché noi non presentiamo le nostre suppliche davanti a te per le nostre opere giuste, ma per le tue grandi compassioni. O Signore, ascolta; Signore, perdona; Signore, presta attenzione e opera. Non indugiare, per amor di te stesso, o mio Dio, perché il tuo nome è invocato sulla tua città (O`TI TO. O:NOMA. SOU EVPEKLH,QH EVPI. THN POLIN SOU SIMN) e sul tuo popolo” (Dan 9, 15-19).

La forma di questa preghiera del profeta Daniele, può essere indicata

³⁶ B. PETRÀ, *La Penitenza...cit.*, p. 18, nota 30.

per coloro che si confessano, come una preghiera di invocazione.

L'esempio di Pietro, che rinnega Gesù Cristo tre volte e piange amaramente, è un esempio di penitenza (Mt. 26, 75; Lc. 22, 62). Gesù Cristo riceve gli atti di penitenza e d'amore della donna peccatrice (Lc. 7, 37-50) e perdona i suoi peccati: «*Perciò ti dico che i suoi molti peccati le sono perdonati, perché ha molto amato*» (ΑΥΦΕ, WNTAI ΑΙ` Α`ΜΑΡΤΙΑΙ ΑΥΥΤΗ/Ι ΑΙ` ΠΟΛΛΑΙ, Ι ΟΪΤΙ ΗΥΓΑΡΗΣΕΝ ΠΟΛΥ, \); *ma colui al quale poco è perdonato, poco ama*». Poi disse a lei: «*I tuoi peccati ti sono perdonati*» (αυφε, wntai, sou αι` α`μαρτιαι) (Lc. 7, 47-48). L'esempio del pubblicano (Lc. 18, 9-14), che è reso giusto davanti a Dio, nella sua preghiera penitenziale, viene a offrire al penitente un modo umile per la confessione davanti al confessore: «*Il pubblicano invece, stando lontano, non ardiva neppure alzare gli occhi al cielo; ma si batteva il petto, dicendo: "O Dio, sii propizio a me, il peccatore"*» (Ο` ΟΕΟ, ΙΙ Ι`ΛΑ, ΣΟΗΤΙ, ΜΟΙ ΤΩ/Ι Α`ΜΑΡΤΩΛΩ)» (Lc. 18, 13).

Il sacerdote chiede a Dio il perdono per i peccati del penitente, in base al potere divino, di remissione, offerto da Dio agli apostoli: *Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha potestà di perdonare i peccati sulla terra*³⁷ (Mt. 9, 6; Mc. 2, 10; Lc. 5, 24).

Come già abbiamo detto, la particolarità della preghiera rimane nella completezza dei peccati e la distinzione tra loro: ΕΞΝ ΛΟΙΓΩ ΗΣ ΕΥΡΓΩ ΗΣ ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ. Da osservare la preoccupazione dell'autore di non lasciare fuori alcun tipo di peccato, perché il perdono divino li raggiunga tutti: nella parola, nell'opera e col pensiero. La distinzione volontario-involontario ΖΚΟΥΣΙΟΝ ΗΣ ΑΖΚΟΥΣΙΟΝ ΑΖΜΑΙΡΤΗΜΑ- è fondamentale nella preghiera per coloro che si confessano, per coprire tutti i peccati possibili. È evidente la somiglianza tra questa preghiera e la preghiera della confessione ebraica.³⁸ In un suo articolo recente, Enrico Mazza, commentando la preghiera del rito bizantino della penitenza che inizia con le parole: «*Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivo, agnello e pastore...*», esistente nel nostro eucologio Barberini gr. 336, cioè *preghiera per coloro che si confessano*, ha affermato che la mentalità generale di tale preghiera «*assomiglia molto alla confessione giudaica Viddui a causa di questo enumerare i vari generi di peccati: volontari-involontari, consapevolmente-inconscievolmente*». E aggiunge: «Una traccia precisa della liturgia del Kiddush si trova anche in altri testi, catalogati da Arranz come K3,

³⁷ ΙΙΝΑ ΔΕ. ΕΙΠΘΗ/ΤΕ ΟΪΤΙ Ο` ΥΙ` Ο.Υ ΤΟΥ/ ΑΥΝΟΡΩ, ΠΟΥ ΕΥΧΟΥΣΙΑΝ ΕΙ; ΕΙ ΕΥΠΙ. ΤΗ/Ι ΓΗ/Ι ΑΥΦΙΕ, ΝΑΙ Α`ΜΑΡΤΙΑΙ.

³⁸ Ascoltata la confessione, il rabbino concede al pentito l'assoluzione, mentre recita «*Tu sei nostro fratello*» (per tre volte); concludendo: «*Tu hai ricevuto sopra di te la Giustizia*».

che parlano di *peccato volontario o involontario*”.³⁹

Basilio Petrà guarda questa percezione strutturale della distinzione come una cosa che non viene dalla Scrittura, anche se ci possono essere contatti e influenze, ma dalla cultura greca e, in modo particolare, dall’etica aristotelica ripresa con molta consapevolezza dai padri, come mostra il canone 8 di Basilio il Grande.⁴⁰

La distinzione tra i peccati volontari e involontari è fissata anche da Clemente Alessandrino. A suo parere, tra i peccati commessi dopo il battesimo, sono suscettibili di perdono solo quelli che non dipendono dalla volontà. Il peccato ‘volontario’ irremissibile è quello dell’uomo che si stacca deliberatamente da Dio e rifiuta la riconciliazione e la conversione.⁴¹ Gli altri passi negli *Stromata* (2,13) e nel *Quis dives salvetur* (42, 7, 15) chiariscono meglio questa distinzione tra i peccati volontari e involontari.⁴²

Probabilmente, dopo la recitazione delle due preghiere seguiva la formula di assoluzione, e l’*epitimia*, come sappiamo dal penitenziale di san Giovanni il Digiunatore.

Il penitente era adesso sciolto dei suoi peccati e, dopo aver portato a termine il canone o l’*epitimia*, era degno di ricevere l’eucaristia. Ovviamente, per i peccati gravi, seguivano tanti anni senza comunione eucaristica, però, sempre, nell’animo del penitente restavano sicuramente, come una speranza nel potere di Dio e nel suo amore, le preghiere recitate dal confessore prima della confessione e, certamente, l’assoluzione.

Le informazioni acquisite fin qui vengono ad arricchire le conoscenze storiche, eucologiche e liturgiche, vicine alla radice biblica dei testi penitenziali e all’insegnamento e alle interpretazioni dei Santi Padri della Chiesa, su questo sacramento fondamentale per la vita cristiana: il Mistero della Confessione.

Conclusioni:

La pubblicazione dell’*Euclologio Barberini gr. 336* offre un servizio prezioso agli studi della storia della liturgia bizantina e non solo a questi, ma anche ad altre discipline. Il fatto poi che il codice provenga dall’Italia Meridionale, dove è stato copiato, apre anche dimensioni storiche sociologiche e religiose, come le motivazioni della trasmigrazione, il contatto tra i popoli, la vitalità di una provincia culturale bizantina in Italia,

³⁹ B. PETRÀ, *La Penitenza...*cit., p. 11.

⁴⁰ B. PETRÀ, *Peccato e penitenza nella prassi e nella tradizione orientale*, [Note per gli studenti]. Roma, Accademia Alfonsiana, 2002-2003, pp. 27-56.

⁴¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromatum lib. II, cap. XIII-De prima et secunda poenitentia*, (PG 8, 993 C).

⁴² J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. I, p. 310.

la conservazione durante i secoli di una documentazione preziosa. Il testo è ora messo a disposizione per la lettura e lo studio di chiunque voglia farlo senza le difficoltà che implica il recarsi in archivio oppure semplicemente quella dipendente dalla capacità di leggere un codice.

Questo Eucologio è stato trascritto nell'Italia Meridionale nella seconda metà del secolo VIII. Quindi dopo i primi sette Concili ecumenici, o almeno dopo i primi sei. I Concili avevano già definito i dogmi fondamentali della fede cristiana: i dogmi sulla cristologia, sulla pneumatologia, sulla Trinità e sulla mariologia. Questi dogmi si trovano tutti nella realtà espressa nei riti contenuti e nelle preghiere dell'eucologio.

L'analisi della struttura, del significato dei testi penitenziali, l'identità storica, tradizionale, letteraria dei testi contenuti in quest'eucologio, relativi alla Confessione vengono come una testimonianza fortissima della realtà e dell'autenticità di questo Mistero, celebrato nell'VIII secolo.

L'Eucologio Barberini gr. 336, si presenta per la società moderna come una testimonianza originaria di una vita liturgica, reale e autentica del passato, attraverso i testi liturgici antichi e lo sviluppo della liturgia. E questi testi liturgici sono ancora in uso nelle Chiese bizantine oggi, dopo dodici secoli.

La speranza è che questa ricerca, basata sulla Sacra Scrittura, la Santa Tradizione e l'analisi dei testi penitenziali di quest'eucologio aiuti l'uomo moderno e la società contemporanea nella vita liturgica e spirituale e che sia d'utilità per valutare il senso, i limiti e le possibilità del nostro 'oggi' liturgico, alla luce di un passato che non possiamo ignorare o rifiutare.

Rezumat:

Evhologhiul Barberini grec 336, de proveniență din Italia meridională, răsare în secolul al VIII-lea și este cel mai vechi manuscris liturgic cunoscut până azi. Este o carte de cult care redă rânduiala Sfintei Liturghii, ritualul Sfințelor Taine și al rugăciunilor săvârșite în diferite împrejurări și care sunt săvârșite astăzi, după 12 secole, în Patriarhia de Constantinopol și în toate Bisericile Ortodoxe.

În acest studiu liturgic am prezentat *conținutul Evhologhiului Barberini grec 336*, în ceea ce privește Taina Spovedaniei (două rugăciuni: pentru cei ce se convertesc și pentru cei ce se spovedesc). Am evidențiat structura textelor penitențiale din Evhologhiul Barberini și, în același timp, am încercat să precizez legăturile dintre textele studiate și mediul în care aceste texte s-au născut: contextul teologic, rădăcina biblică a textelor penitențiale și legătura acestora cu gândirea Sfinților Părinți. Am dorit, de asemenea să arăt dublul context al textelor conținute de acest evhologhiu, pe de o parte, acela al timpului trecut în care textul a fost scris, iar pe de alta, cel prezent, un context cultural și istoric evident diferit de acela în care textul s-a născut și în care textul vechi este folosit.

Am speranța că acest studiu liturgic, fundamentat pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție și analiza textelor penitențiale din Evhologhiu va ajuta omul

modern și societatea contemporană în viața liturgică și spirituală și va fi de un real folos pentru a determina sensul, limitele și posibilitățile „prezentului” nostru liturgic, în lumina unui trecut pe care nu putem să-l ignorăm sau să-l refuzăm.

ÎMPĂRATUL CONSTANTIN CEL MARE ȘI SINODUL I ECUMENIC DE LA NICEEA (325)

Pr. Drd. LIVIU LAZĂR

Cuvinte cheie: *Constantin cel Mare, sinod, arianism, ecumenic*
Mots-clé: *Constantin le Grand, le conseil, l'arianisme, oecuménique*

1. Introducere

Persoana și domnia lui Constantin cel Mare interesează pe orice istoric bisericesc sau laic specializat în istoria antichității. Acest interes se datorează, fără îndoială, faptului că el a fost cel dintâi împărat roman care a tolerat în mod clar creștinismului, punând, astfel, bazele unei politici religioase în urma căreia Biserica s-a putut dezvolta în voie, beneficiind de sprijinul statului, dar a făcut cunoștință și cu riscurile alinierii cu puterea lumească.

Acest interes general față de împăratul Constantin cel Mare s-a concretizat în Occident prin publicarea unui impresionant număr de studii și articole despre Constantin cel Mare,¹ în fiecare an. Spre a oferi un exemplu, între anii 1990-1994, numai în limba germană au fost publicate trei monografii și o colecție de studii² despre Constantin cel Mare, fără a menționa și studiile publicate în reviste.

În limba română s-au publicat surprinzător de puține monografii și articole despre Constantin cel Mare, atât de către istoricii laici, cât și de către cei bisericești. Acest lucru se poate observa dintr-o simplă consultare a listelor bibliografice din manualele și tratatele autohtone de istorie bisericească sau laică.

Lipsa de concretizare în monografii sau studii a interesului față de împăratul Constantin cel Mare poate avea cel puțin două explicații. În ce privește perioada comunistă, scoaterea în relief a interesului crescut a lui Constantin cel Mare față de politica religioasă nu se încadra cu eforturile autorităților de atunci de a masca însăși existența religiosului în societate. A doua explicație, care vizează în primul rând pe istoricii bisericești, are în vedere discrepanța evidentă dintre concluziile celor mai multe studii publicate în

¹ Prep. Dr. Daniel Buda, *Un discurs imperial. O analiză a cuvântării „Oratio ad Sanctorum coetium (Or. ad. sanct.) a lui Constantin cel Mare*, în rev. „Revista Teologică”, anul XVI (88), nr. 3, iulie-septembrie, Sibiu, 2006, p. 36.

² A. M. Ritter, *Constantin und die Chirsten*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft”, nr. 87 (1996), pp. 251-268, republicat în „Vom Glauben der Chirsten und seiner Bewährung in Denken und Handeln Gesmmelte Ausätze zur Kirchenageschichte Mandelbachtal – Cambridge”, 2003, p. 66.

Occident în ce-l privește pe Constantin cel Mare și locul pe care el îl ocupă, alături de mama sa, Elena, în Biserica Ortodoxă: Sfânt, întocmai cu Apostolii.³

Nu putem să nu observăm contribuția remarcabilă adusă de editorii colecției „Părinți și Scriitori bisericești” la cunoașterea personalității marelui împărat prin publicarea în limba română, în anul 1991, așadar după schimbările politice din 1989, a „Vieții lui Constantin cel Mare”.⁴

Părerile sunt împărțite. Unii spun că împăratul Constantin cel Mare⁵ a fost un creștin în adevăratul sens al cuvântului,⁶ alții că a îmbrățișat

³ Pr. Conf. Dr. George Remete, *Contribuții la studiul Istoriei Bisericești Universale*, vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 84.

⁴ În PSB, vol. 14, Ed. IBMBOR, București, 1991.

⁵ În ce privește personalitatea lui Constantin cel Mare: Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească (Scrieri, Partea I)*, trad., studiu, note și comentarii de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, în colecția PSB, vol. 13, București, 1987; Idem, *Viața lui Constantin cel Mare (Scrieri, partea a doua)*, trad. și note de Radu Alexandrescu, în col. PSB, vol. 14, Ed. IBMBOR, București, 1991; Ion Barnea și Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982; I. Bocioagă, *Personalitatea lui Constantin cel Mare și politica lui socială*, Galați, 1935; Dumitru Tudor, *Figuri de împărați români*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975; Vladimir Roșulescu, *Tronul Romei*, Ed. Scorillo, Craiova, 1999; Henri-Irinée Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, Editions du Seuil, Paris, 1985, trad. rom., Ed. Teora, București, 1999; Dr. Nicu Dumitrescu, *Hristologia Sf. Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și postariene*, teză de doctorat, Ed. Napoca Star, Cluj, 2004; Idem, *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Ed. Napoca Star, Cluj, 2001; Charles Diehl, *Bizanț: mărime și decădere*, trad. de I. Biciolla, Ed. Națională Ciornei, București, 1940; Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului bizantin*, Ed. Albatros, București, 1981; Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, 3 vol., trad. de Dan Hurmuzescu, Ed. Minerva, București, 1976; S. B. Dașcov, *Dicționar de împărați bizantini*, trad. în limba română de Viorica și Dorin Onofrei, Ed. Enciclopedică, București, 1999; Ion Barnea *Preocupările împăratului Constantin cel Mare la Dunărea de Jos*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1980, pp. 17-20; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1961, pp. 34-40; I. Beleuță, *Istoricul Sinodului ecumenic de la Niceea*, în rev. „Revista Teologică”, nr. 10-11, 1925, pp. 296-311; nr. 12, 1925, pp. 364-374; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea, condamnarea ereziei lui Arie. Sinodul niceean*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1977, pp. 15-60; Pr. Nicolae Chifăr, *Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea crezului niceean*, în rev. „Analele științifice ale Univ. Al. I. Cuza”, Iași, Serie Teologie, tom. IV, 1997-1998, pp. 187-2002; Pr. Drd. Liviu Lazăr, *Împărații și sinoadele ecumenice*, în rev. „Analele Universității din Craiova”, Serie Teologie, anul X, nr. 14, 2005, pp. 45-63; Diac. Constantin Voicu, *Problema ομοουσιος la Sf. Atanasie cel Mare*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, 1-2, 1963, pp. 3-20; Orest Bucevschi, *Sinodul de la Niceea, 325*, în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1975; Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Constantin cel Mare, primul împărat creștin – 1700 ani de la urcarea sa pe tron*, în rev. „Revista Teologică”, nr. 3, 2006, pp. 19-36; Pr. asist. Drd. Ovidiu Panaite, *Perioada constantiniană ca model al coexistenței Stat-Biserică – excurs asupra autorității*, în rev. „Revista Teologică”, nr. 3, 2006, pp. 49-81; Charles Matson Odahal, *Constantin cel Mare și Imperiul creștin*, trad. de Mihaela Po, Ed. ALL, București, 2006.

creștinismul din motive politice,⁷ deși această ipoteză pare a fi cea mai vulnerabilă dintre toate.⁸

Există însă și o altă opinie potrivit căreia el n-ar fi fost convins de adevărul și puterea Dumnezeului creștinilor de la început, dar a avut o înclinație spre cunoașterea Lui, care ulterior a fost conjugată cu o serie de avantaje temporale.⁹ Este greu de menționat cine are dreptate sau cine se apropie mai mult de adevăr.

Constantin cel Mare s-a născut în jurul anului 272 în apropiere de Naissus, la aproximativ 130 km sud de Dunăre, într-o familie de păgâni și a crescut ca un păgân. Dacă mama sa, Elena, mai târziu, s-a dovedit o adevărată creștină,¹⁰ tatăl său, Constanțiu Chlor, a manifestat o admirabilă toleranță față de adepții lui Hristos, nu le-a închis niciodată bisericile și nici nu i-a persecutat.¹¹

Trebuie menționat faptul că Dioclețian, datorită frecvențelor uzurpării interne și a atacurilor barbare la granițe, crease, în anul 293, tetrarhia celor doi auguști (Diocrețian și Maximian), adăugându-se câte un cezar și formând împreună un colegiu de conducere a imperiului. Prima tetrarhie a funcționat

⁶ A. Alföldi, *The Conversion of Constantin and the Pagan Rome*, trad. H. Mattingly, Oxford, 1948, pp. 14-15.

⁷ T. M. Parker, *Christianity and State in the light of history*, London, 1955, p. 45.

⁸ E greu de crezut că atitudinea împăratului Constantin față de creștinism a fost dictată de interese politice, dacă e să ținem seama doar de faptul că numărul real al creștinilor, la acea vreme, potrivit unor informații contemporane, era mai mic de 10% din întreaga populație a Imperiului roman. Un asemenea pas din partea unui suveran care și-a dorit din plin abilitățile diplomatice ar fi fost de neînțeles, considerat, poate, de către unii chiar sinucigaș. Să nu uităm faptul că el nu s-a boteza decât pe patul de moarte (deși acest lucru nu era ceva ieșit din comun la vremea aceea), lăsând în urma sa multe semne de întrebare (Dr. Nicu Dumitrașcu, *Cele 7 personalități de la Niceea (325)*, Ed. Napoca Star, Cluj, 2001, p. 171).

⁹ Vezi în acest sens: E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury, USA, 1897, vol. II, pp. 305-306, apud Dr. N. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰ O opinie interesantă este lansată de A. E. K. Boak, în: *History of Rome 565 A.D.*, Macmilan, New York, 4thed., 1988, p. 432, care se îndoiește de faptul că Sf. Elena ar fi îmbrățișat „noua religie”, creștinismul, înaintea fiului său, ci atitudinea sa ar fi fost urmarea convertirii prealabile a lui Constantin.

¹¹ Iată cum este caracterizat Constantin, tatăl lui Constantin, de către Eusebiu de Cezareea: „În anii celor patru împărați care-și împărțiseră cârma domniei, Constantin a fost singurul care a avut o înțelegere a lucrurilor cu totul străină celorlalți, punând pentru sine temei de dragoste din partea lui Dumnezeu, Cel mai presus de toate, încât în timp ce aceia sugrumau și sfășiau Bisericile lui Dumnezeu, din înalt până la pământ, nimicindu-le lăcașurile de rugăciune până la a nu li se mai vedea nici temelia, acesta și-a păzit mâinile curate de pângărire cu astfel de nelegiuiri, nevrând să li se asemene în niciun fel și în niciun chip... numai Constantin izbutea să înjghebe pentru supuși o domnie fără necazuri și senină; el singur arată față de ei o grijă părintească niciodată dezmințită” (în *Viața lui Constantin cel Mare*, I, 13, în col. PSB, vol. 14, București, 1991).

până în mai 305, când Dioclețian și Maximian, în urma înțelegerii de la Roma, din noiembrie 303, se retrag de la conducerea imperiului, redevenind persoane particulare, primul stabilindu-se la Salona, iar al doilea la Lucania.¹² Pe „Colina lui Jupiter”, cezarul Galeriu era proclamat august de către Dioclețian, iar Maximian proceda la fel cu cezarul Constantin Chlor la Mediolanum.

Unitatea tetrarhiei a fost zbuciumată în urma morții survenite pe neașteptate a împăratului Constantin Chlor la Eboracum (York, în Britania, la 25 iulie 306, pe când se întorcea dintr-o campanie împotriva picților.¹³ Soldații neținând seama de procedura tetrarhiei, l-au proclamat împărat pe fiul său, Constantin. Astfel a intrat în politică cel care a schimbat definitiv destinele Imperiului roman și ale creștinătății ecumenice.

2. Consolidarea puterii politice a lui Constantin

Constantin își extindea supremația asupra Galiei și Britaniei în timp ce Maxențiu, fiul fostului împărat Maximian, considerându-se, de asemenea, succesor legitim la tronul imperial, s-a proclamat august peste Italia, Spania și Africa.¹⁴

În aceste condiții, împăratul Galeriu a intervenit pentru salvarea tetrarhiei și l-a proclamat august al Occidentului pe Flavius Severus, recunoscându-l însă pe Constantin cezar. Maxențiu, prevăzând un atac al lui Severus asupra Romei, unde el își stabilise reședința, l-a chemat în ajutor pe tatăl său, Maximian, care reintră pe scena politică a imperiului ca august al Occidentului, recunoscând fiului său titlul de cezar. După înfrângerea și omorârea lui Severus (307), Maximian a plecat în Gallia pentru a-l determina pe Constantin să nu se alieze cu Galeriu împotriva lui Maxențiu.¹⁵ În acest scop l-a recunoscut ca august și i-a oferit mâna fiicei sale Fausta, căsătoria fiind celebrată la Arelate (Arles) în anul 307.¹⁶

Se formează, așadar, prin intrarea lui Constantin în dinastia Herculiană, întemeiată de socrul său la 21 iulie 287,¹⁷ o alianță împotriva lui Galeriu, acesta fiind înfrânt de Maxențiu și Maximian în campania lor împotriva Romei.¹⁸

¹² H. C. Matei, *O istorie a Romei antice*, București, 1979, p. 187.

¹³ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Constantin cel Mare, primul împărat creștin – 1700 de ani de la urcarea sa pe tron*, în rev. „Revista Teologică”, anul XVI (88), nr. 3, iulie-septembrie, 2006, p. 20.

¹⁴ Charles Matson Odahl, *Constantin cel mare și Imperiul creștin*, trad. de Mihaela Pop, Ed. ALL București, 2006, p. 86; H. C. Matei, *Lumea antică*, București, 1991, p. 73.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶ Fiind doar copil, Fausta a devenit în realitate soția lui Constantin abia în anul 317 (cf. Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 28-29).

¹⁷ I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1987, p. 131.

¹⁸ W. Treadgold, *O istorie a statului și societății bizantine*, Iași, 2004, p. 43.

Dioclețian, în aceste condiții, încearcă să restabilească liniștea. A fost convocată la Carnuntum, în anul 308, o consfătuire cu Galeriu și Maximian.¹⁹ S-a hotărât ca Maximian să abdice a doua oară, Constantin să fie retrogradat la rangul de cezar, iar ca august al Occidentului a fost numit direct Liciniu, care împărțea cu Galeriu stăpânirea în Balcani până la preluarea puterii asupra Italiei și Africii de la urzurpatorul Maxențiu, care nu era recunoscut cu nici un titlu.²⁰

Maximian, profitând de campaniile lui Constantin pe Rin, împotriva francilor și alamanilor, și-a reluat pentru a treia oară titlul de august la Arelate, în anul 310. S-a ajuns la situația ca imperiul să fie condus de șase auguști (Galeriu, Maximian Daia, Liciniu, Constantin, Maximian, Maxențiu).

Eliminând pe Maximian de pe scena politică a imperiului, Constantin a renunțat să se mai considere descendent al dinastiei Herculiene,²¹ ci socotindu-l pe tatăl său urmaș direct al împăratului Claudiu al II-lea Gothicul (268-270) și-a luat ca zeu protector pe „sol invictus” (soarele invincibil), cultul căruia era foarte răspândit la sfârșitul secolului al III-lea.²²

Profitând de eliminarea lui Maximian, Liciniu a invadat, în anul 310, Italia pentru a-și intra în drepturi, după cum prevedea înțelegerea de la Carnuntum. Galeriu se îmbolnăvește grav în anul 311, iar Liciniu, prevăzându-i sfârșitul, a considerat că e mai bine să rămână în Illyric, urmând probabil să pună stăpânire pe regiunile administrate de acesta.²³

Întrucât Constantin avea nevoie de un aliat împotriva lui Maxențiu, care voia să-și răzbune tatăl și să ocupe tot Occidentul, iar Liciniu contra lui Maximin Daia, între cei doi s-a încheiat o alianță de rudenie, cel din urmă logodindu-se în anul 310 cu Constantia, sora vitregă a lui Constantin, căsătoria fiind oficializată la Milano în anul 313.²⁴

Deși Maxențiu deținea o armată mult mai numeroasă, însă slab pregătită și dispersată în mai multe puncte strategice din Italia, Constantin cu efective reduse, dar de elită, se pregătea de război. Bazându-se pe neutralitatea lui Liciniu, dar și pe imposibilitatea lui Maximin de a-i veni în ajutor rivalului său, el a pornit împotriva lui Maxențiu, trecând din Galia în Italia. După victoriile obținute de Constantin la Segusio (Susa), Augusta Taurinorum (Torina) și

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 22.

²⁰ W. Treadgold, *op. cit.*, p. 43.

²¹ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 22.

²² Zeul Mithra reprezenta pe pământ pe Sol invictus, templul Mithriacum din Roma purtând inscripția „*Soli invictio*”, cf. *Istoria Bisericească Universală*, p. 127. Amănunte despre răspândirea cultului zeului Mithra în Imperiul roman la R. Turcan, *Culte orientale în lumea romană*, București, 1998, pp. 234-280.

²³ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 23.

²⁴ W. Treadgold, *op. cit.*, p. 44.

Verona, lupta decisivă s-a dat la Pons Milvius (Podul Vulturului, azi Prati di Tor di Quinto), la 28 octombrie 312. Învins, Maxențiu și o parte a armatei, retrăgându-se spre Roma, s-au îneecat în apele Tibrului.²⁵

Victoria de la Pons Milvius l-a făcut pe Constantin singurul și marele împărat al Occidentului, extinzându-și stăpânirea și asupra Africii unde trimisese capul lui Maxențiu ca semn că fostul suveran este mort.²⁶

Occidentul avea un singur suveran, dar stăpânirea Orientului era împărțită încă între Liciniu și Maximin Daia. În timp ce Constantin se pregătea la Mediolanum (Milano) cu Liciniu pentru a celebra căsătoria acestuia cu Constantia și a semna edictul care acorda libertatea creștinismului din anul 313, Maximin, venind din Siria în Brithynia, a atacat posesiunea lui Liciniu din Balcani,²⁷ ocupând Byzantion și Heralceea. În drum spre Adrianopol Maximin se îmbolnăvește, în Cilicia și moare în august 313. Astfel, Liciniu a devenit fără mari victorii singurul suveran al Orientului, stabilindu-și reședința la Nicomidia.

Relațiile dintre cei doi auguști s-au înrăutățit din nou începând cu anul 320, când Liciniu a promovat o politică bisericească anticreștină, cauzând apariția unor noi martori, dar mai ales după conferirea de către Constantin, în anul 321, a titlului de „consul” celor doi fii ai săi, fără a ține cont de Liciniu și de fiul său. Eșuând încercările de împăcare între cei doi s-a declarat stare de război antrenând numeroase forțe, atât terestre cât și maritime. Învins la Adrianopol, în iulie 324, Liciniu s-a retras în Asia Mică,²⁸ unde a suferit o nouă înfrângere la Chrysopolis (18 februarie 327). Cruțat de insistențele sorei vitrege, Constantia, i s-a stabilit domiciliul forțat la Tesalonic, unde acuzat de complot, a fost executat în anul 325, iar fiul său deposedat de titlu de cezar și făcut sclav.²⁹

Constantin, intrând biruitor în Nicomidia a devenit stăpân și peste partea orientală a imperiului. Astfel, de la Dioclețian, Imperiul Roman nu mai avusese un singur suveran. Dobândise acum un împărat care i-a influențat categoric viața politică, canonică, culturală, dar și religioasă pentru întreaga lui existență.

3. Politica religioasă a lui Constantin cel Mare

Prin Edictul de la Mediolanum (Milano), în primăvara anului 313, pentru prima dată în istorie, creștinismul devenea din „religio illicita” o religie

²⁵ Toată desfășurarea campaniei din Italia este prezentată pe larg la C. M. Odahl, *op. cit.*, pp. 104-109.

²⁶ I. Barnea, O. Iliescu, *op. cit.*, p. 34.

²⁷ Pr. Prof. Dr. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 24.

²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹ I. Barnea, O. Iliescu, *op. cit.*, p. 44.

liberă,³⁰ alături de celelalte culte existente în imperiu, dar favorizată prin atitudinea imperială.

În general, motivele invocate pentru susținerea interesului politic privind atitudinea lui Constantin față de creștinism se referă la aspectul religios. Pornind de la faptul că lupta și victoria de la Pons Milvius împotriva lui Maxențiu s-au datorat Dumnezeului creștinilor,³¹ împăratul Constantin cel Mare ar fi trebuit să răspundă acestui act divin prin convertirea imediată urmată de botez. Dar el s-a botezat pe patul de moarte la vila sa din Ancyrona, în anul 337, de către episcopul semiarian Eusebiu al Nicomidiei.³²

Ca un abil comandant de oști, în fața unei confruntări militare de proporția celei cu Maxențiu, Constantin caută sprijinul unei divinități mai puternice decât toate celelalte. El și-a amintit că tatăl său a respectat pe „Dumnezeul cel peste toate” (Deus Summus) și că nu a persecutat pe creștini cum au făcut ceilalți auguști, al căror sfârșit a fost îngrozitor. Frământat și îngrijorat, în căutarea unui sprijin sigur și puternic, împăratul a invocat în rugăciune Divinitatea supremă (Suprema Divinitas) ca să i se reveleze pentru a ști cui să i se închine cu adevărat. Așa a interpretat el imaginea Sfintei Cruci care i s-a arătat pe cer însoțită de mesajul: „Întru acest semn vei învinge” (Hoc signo victor eris) și urmată de descoperirea în vis a lui Hristos însuși.

Prin edictul din anul 313 și cele ulterioare, Constantin cel Mare i-a scutit pe clericii creștini de obligația funcțiilor municipale, a acordat subvenții pentru întreținerea clerului, a interzis pedepsele cu răstignirea și stigmatizarea, din respect pentru morala creștină, a acordat episcopilor creștini dreptul de a elibera sclavii.

De asemenea, a luat măsuri de protejare a deținuților, orfanilor și oamenilor săraci, dar a și dispus restrângerea luptelor de gladiatori și a spectacolelor religioase. A modificat în sensul moralei creștine legislația familiei, a restrâns divorțurile, a interzis abandonarea copiilor, a restrâns sever posibilitatea vinderii copiilor ca sclavi. În anul 315 a bătut monede cu

³⁰ Pr. Conf. Dr. George Remete, *op. cit.*, p. 86.

³¹ Despre aceste evenimente relatează istoricii Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, 48,5 și Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 28,2. „Deci cam pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă, zicea Constantin că văzuse cu ochii săi chiar pe cer, străjuind deasupra soarelui, semnul mărturisirilor de biruință al unei cruci întocmite din lumină și că odată cu ea putuse desluși un scris glăsuind: Să biruiești întru aceasta! (inscripția pare a fi „hoc signo victor eris” și nu „in hoc signo vinces”, cf. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine an Pagan Rome*, Oxford, 1948, p. 18). În acest sens, a se vedea și comentariul lui C. M. Odahl, *op. cit.*, p. 285.

³² I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1987, p. 153. Alte motive invocate vor fi amintite mai târziu.

monogramă creștină,³³ în anul 318 a interzis sacrificiile private, magia și practica haruspiciilor.

În anul 321 a decretat duminica ca zi de sărbătoare săptămânală. Prin anii 326-330 a apărut labarum-ul, stindardul imperial cu monograma creștină. Toate măsurile creștine au fost consecvente și progresive.³⁴

Împăratul Constantin a dispus terminarea construcției începută de Mexențiu pe latura de nord-vest a Forului, cunoscută sub denumirea de Basilica Nova sau Basilica lui Maxențiu. Acolo a așezat statuia sa de mari dimensiuni (capul avea aprox. 2,40 m), reprezentându-l purtând în mâna dreaptă o lance lungă cu chipul crucii, iar pe soclu fiind încrustată o inscripție care amintea că prin puterea semnelor mântuitoare a eliberat Roma de tirania lui Maxențiu.³⁵

Prin aceste acte el arăta romanilor noua sa orientare religioasă. De asemenea, înainte de întâlnirea cu Liciniu la Mediolanum, a trimis o scrisoare augustului Maxim Daia, cerându-i să înceteze prigonirea creștinilor,³⁶ iar proconsulului Africii Anullinus, îi ordonă să restituie proprietățile Bisericii.³⁷

Cel mai important decret care a schimbat radical situația creștinismului, punând capăt persecuțiilor împotriva creștinilor, a fost Edictul de la Mediolanum (Milano) din anul 313, emis împreună cu Liciniu, prin care se acorda deplina libertate credinței creștine, transformând-o dintr-o „religio illicita”, cum o declaraseră împărații precedenți într-o „religio licita”,³⁸ după cum am amintit.

Îndată după intrarea triumfară în Roma, printre colaboratorii apropiați ai împăratului se numărau și episcopi. Cel mai cunoscut a fost Osius de Cordoba, care se pare că l-a însoțit în campania din Italia și i-a tălmăcit misterul arătării semnelor Sfintei Cruci. Tot el l-a inițiat, probabil, în

³³ Cu privire la reformele religioase întreprinse de Constantin menționăm: Pr. Emanoil Băbuș, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sophia, București, 2003, pp. 92-93; Pr. Eugen Drăgoi, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. „Historica”, București, 2001, pp. 92-96; Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la reformă*, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 114-116.

³⁴ Pr. Conf. Dr. G. Remete, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ *Vita Constantini*, I, 40, pp. 81-82.

³⁶ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, 38,1.

³⁷ Eusebiu de Cezareea, „*Historia Ecclesiastica*”, X, 5, 15-17, p. 382: „Ordonăm ca atunci când sosește acest decret, dacă mai este încă reținut ceva ce aparține Bisericii universale a creștinilor într-un oraș sau alt loc de către cetățeni singuratici sau alții, să ai obligația să restitui Bisericii amintite mai sus, fără întârziere”.

³⁸ Textul acestui decret s-a păstrat sub forma a 2 scrisori adresate de Liciniu și în numele lui Constantin către guvernatorul Bithyniei (cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, X, 5, 2-14, p. 382).

învățătura creștină despre Sfânta Treime și l-a călăuzit în lecturarea Sfintei Scripturi. Alături de el este pomenit Miltiade al Romei, căruia i-a oferit ca reședință palatul imperial Luteran și i-a cerut să se implice în rezolvarea schismei donatiste din Africa.³⁹ Nu trebuie omis rolul pe care l-a jucat în viața împăratului Constantin și a familiei sale Eusebiu de Nicomidia, apropiatul curții imperiale. Deși funcțiile importante în stat le dețineau păgânii, împăratul Constantin a renunțat în anul 315 la riturile păgâne, chipurile zeităților dispărând treptat de pe monedele romane, locul lor luându-l simbolurile creștine. Doar reprezentarea zeului Sol invictus a rezistat până în anul 322, când a dispărut definitiv.

Spre sfârșitul vieții chiar își va exprima satisfacția că el însuși, împăratul Constantin, a contribuit decisiv la creștinarea necredincioșilor, făcându-i pe aceștia să-l cunoască pe adevăratul Dumnezeu.⁴⁰

Constantin a fost un creștin convins, sincer și devotat, deși nu întotdeauna și consecvent, fiind obligat, practic, să se comporte uneori contradictoriu tocmai datorită poziției sale de împărat creștin al unui imperiu eminamente păgân.⁴¹

Din toate acestea se poate observa că împăratul Constantin cel Mare era convins că singura credință adevărată era cea creștină și de aceea trebuie făcut totul pentru ca ea să devină credința oficială în întreg Imperiul Roman, iar păgânismul să dispară. După reunificarea imperiului sub o conducere unitară, în anul 324, el a înțeles că unitatea acestui imens stat depinde de unitatea credinței.⁴² Dar tocmai credința creștină care promova monoteismul împotriva politeismului păgân centrifug, era amenințată de divizare prin apariția unor erezii și schisme, cea mai periculoasă fiind erezia ariană.⁴³ Aceasta era problema cea mai spinoasă pentru Biserică.

4. Constantin cel Mare și Sinodul niceean (325)

Locul de naștere al arianismului a fost orașul Alexandria (Egipt), reunit încă din epoca elenistică pentru disputele religioase. Inițiatorul acestei învățături greșite era preotul Arie, un om inteligent, popular, grav, iresponsabil ca

³⁹ C. M. Odahl, *Constantin și imperiul creștin*, p. 111.

⁴⁰ Dr. Nicu Dumitrașcu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Ed. Napoca Star, Cluj, 2001, p. 185.

⁴¹ *Ibidem*, p. 186.

⁴² Pr. Prof. Dr. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 33.

⁴³ În ce privește arianismul a se vedea studiile: Pr. Prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie*, în rev. „Studii Teologice”, anul XIII, nr. 1-2, 1961, pp. 13-31 și Idem, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, în rev. „Studii Teologice”, anul XXIX, nr. 1-2, 1977, pp. 15-60.

moravuri, meditativ, care a atacat dogma Trinității (Tatăl, Fiul și Sfântul Duh), căutând să demonstreze că numai Dumnezeu Tatăl este veșnic și nenăscut. Fiul Său, Logosul Hristos nu este identic după fire cu Tatăl, fiind subordonat Acestuia ca o creatură de ordin superior. De aceea, Fiul nu poate fi numit „de aceeași ființă” cu Tatăl, ci este numai „asemenea” Lui, deci cele trei elemente ale Trinității sunt inegale în detrimentul divinității lui Hristos.⁴⁴

Această erezie nu numai că atenta la convingerile religioase ale împăratului, că Hristos, cel ce i s-a descoperit în vis este „singurul și unicul Dumnezeu”, ci prin ruperea unității de credință pe care Biserica creștină ca „cea mai înaltă sursă a adevărului, a credinței și templul lui Dumnezeu”⁴⁵ se pune în pericol chiar unitatea imperiului.

Împăratul Constantin cel Mare, care nu era un cunoscător al problemelor teologice, aflând despre tulburarea produsă în Biserică de erezia lui Arie, a trimis pe episcopul curții imperiale Osius de Cordoba la Alexandria pentru a restabili pacea în Biserică.⁴⁶ Încercarea împăratului nu a avut succesul așteptat.

În această situație, pentru a pune capăt interminabilelor certuri și discuții provocate de erezia lui Arie cu privire la dumnezeirea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și totodată stabilirea unei date fixe în ceea ce privește sărbătoarea Paștilor, care să fie sărbătorită de toți creștinii din imperiu. În aceeași zi, împăratul Constantin a hotărât să convoace un sinod general sau ecumenic, la care să participe episcopii imperiului, spre a discuta și rezolva între ei problemele referitoare la dreapta credință.⁴⁷

Pentru ca sinodul să întrunească episcopii din întreg Imperiul Roman, împăratul Constantin cel Mare și-a asumat responsabilitatea convocării lui. Pentru a facilita deplasarea sigură a episcopilor, a pus la dispoziția lor poșta publică (*cursus publicus* sau *evectio*) și le-a asigurat cele necesare drumului. De asemenea, pe tot parcursul desfășurării sinodului, li s-a oferit participanților masă și cazare gratuită.⁴⁸

Pe lângă cauzele religioase, care au dus la întrunirea Sinodului I de la Niceea (mai-iunie 325) au existat și cauze nereligioase, între care și amenințarea gravă a granițelor nordice ale imperiului din partea popoarelor

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, Pr. Prof. Dr. M. Șesan, Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, p. 317.

⁴⁵ Lactanțiu, *Divinae Institutiones*, I, 3 și 19, IV, 29-30. A se și traducerea românească a lui P. Pistol, *Instituțiile divine*, Timișoara, 2004.

⁴⁶ Pr. Drd. Liviu Lazăr, *Împărații și sinoadele ecumenice*, în rev. „Analele Universității din Craiova”, Seria Teologie, X, nr. 14, 2005, p. 47.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁸ Pr. N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, p. 16.

migratoare și, în mod principal, din partea goșilor, precum și nevoia de a mobiliza toate forțele imperiului pentru a putea face față acestei amenințări.⁴⁹

Conștient de această primejdie, împăratul Constantin și întreaga conducere nu au precupețit niciun efort pentru a pacifica în interiorul Imperiul, pentru a putea să-și mobilizeze toate forțele, pentru a stăvili avalanșa dezlănțuită a barbarilor la nordul Imperiului.

În vremea aceea, sprijinul cel mai însemnat și nefolosit până atunci pentru consolidarea internă a Imperiului și întărirea apărării lui, îl reprezenta Biserica.

Inițial Sinodul trebuia să se desfășoare la Ancyra (Ankara), în Galatia. Din considerente practice și strategice, împăratul a ales apoi Niceea, lângă lacul Ascanius. Orașul fiind aproape de Nicomidia, capitala Imperiului, asigura prezența împăratului la ședințele importante ale Sinodului și supravegherea atentă a discuțiilor teologice și deciziilor dogmatice, care trebuiau să fie în concordanță cu învățătura Bisericii,⁵⁰ pentru a se evita în viitor orice fel de contestații și interpretări diferite.

Din relatările istoricilor se poate deduce că președenția de onoare a avut-o împăratul Constantin cel Mare la ședința la care a participat direct, dar președenția efectivă a sinodului au exercitat-o episcopii Eustatie al Antiohiei și Alexandru al Alexandriei.⁵¹

Înainte de deschiderea oficială a lucrărilor sinodului, împăratul Constantin a ordonat discutarea ereziei lui Arie pe secțiuni. La aceste discuții teologice s-a remarcat în mod deosebit Sfântul Atanasie, ce va deveni mai târziu episcop al Alexandriei. Episcopii nu au reușit să-l convingă pe Arie să renunțe la învățăturile lui greșite, iar discuțiile au devenit tot mai agitate, deoarece unii episcopi se acuzau reciproc, cerând chiar sprijinul împăratului.

Cu multă diplomatie, împăratul a răspuns astfel: „Aceste acuzații vor fi judecate la timpul cuvenit, în ziua judecății universale de către Judecătorul comun al tuturor. Mie, om fiind, nu mi se cuvine a face această judecată în care judecătorii și acuzații sunt episcopi, care nu ar trebui nicidecum să se poarte astfel ca să fie judecați de altcineva. Așadar, imitând milostivirea lui Dumnezeu, să ne iertăm unii pe alții, renunțând la acuzații, să ne împăcăm și să examinăm cele ale credinței pentru care ne-am întrunit aici”.⁵²

Lucrările Sinodului I Ecumenic s-au desfășurat în sala mare a palatului imperial din Niceea, fiind deschise la 20 mai 325, în prezența

⁴⁹ Pr. Prof. Liviu Stan, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema unui viitor sinod ecumenic*, în rev. „Studii Teologice”, XXIV, nr. 3-4, 1972, p. 200.

⁵⁰ Pr. Prof. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹ *Ibidem*, p. 18.

⁵² Sozomen, *Istoria Bisericească*, I, 17.

împăratului Constantin, socotit „episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii”.

Solemnitatea deschiderii lucrărilor sinodului este prezentată magnific de istoricul Eusebiu de Cezareea: „Intrând în sală, împăratul a înaintat prin mijlocul scaunelor până în față, ca un înger trimis de Dumnezeu din cer. Era îmbrăcat în veșminte atât de strălucitoare că aruncau în jur talazuri de fulgere înfocate, cărora li se adăugau sclipirile orbitoare ale aurului și pietrelor prețioase. Sufletul îi era înveșmântat cu podoabele firii lui Dumnezeu și ale smereniei; ținea privirea aplecată cu smerenie în jos, iar frumusețea lui, ținuta lui atât de impunătoare, vigoarea de nebiruit a timpului concura cu blândețea și marea sa bunătate, făcând ca extraordinara-i limpezime a cugetului să nu poată fi redată în cuvinte. Ajungând în mijlocul rândului din față, împăratul s-a oprit în dreptul unui scaunel din aur, dar nu s-a așezat până când nu a fost ca episcopii să ia loc”.⁵³

Această întâlnire solemnă a suveranului Imperiului Roman, care a dat libertate creștinismului și reprezentanții Bisericii creștine, unii dintre ei victime ale persecuțiilor,⁵⁴ poate fi considerată un moment unic din istoria creștinismului.

În cuvântarea de deschidere a sinodului, împăratul a subliniat faptul că disputele din interiorul Bisericii sunt pentru imperiu mai periculoase decât orice război și de aceea îi îndeamnă să facă tot ceea ce este posibil pentru realizarea unității de credință plăcută lui Dumnezeu și astfel îi vor face și lui, „cel împreună slujitor cu ei” cea mai mare bucurie.

Îngrijindu-se personal și prin colaboratori de încredere de buna desfășurare a sinodului, împăratul Constantin a trăit bucuria condamnării unei erezii extrem de periculoase privind teologia creștină, ordonând exilarea lui Arie și a susținătorilor lui pentru nesupunere față de deciziile sinodului. Prin crezul niceean în 7 articole, formulat și aprobat de cei 318 Părinți sinodali, s-a mărturisit credința în dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea (deoființimea) Lui cu Tatăl.

Tot cu această ocazie au fost rezolvate controversalele pascale și bapismale, precum și schisma meletiană și cea novatiană, iar prin reglementările canonice s-a întărit organizarea administrativă a Bisericii.⁵⁵

Împăratul a putut astfel să-și exprime bucuria reușitei și a triumfului Ortodoxiei, după cum reiese din scrisoarea adresată Bisericii din Alexandria: „Cei peste trei sute de episcopi convocați de mine, cel ce prin excelență mă bucură a fi împreună slujitor cu voi, reuniți prin înțelepciune și

⁵³ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁴ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis – Constanța*, în rev. „BOR”, XCII, 1974, nr. 7-8, p. 987.

⁵⁵ A se vedea Pr. Prof. N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, pp. 16-29.

pricepere au confirmat că este una și aceeași credință, după adevărurile autentice ale legii lui Dumnezeu și numai Arie s-a arătat cuprins de înșelăciunea diavolului, răspândit acest rău printre voi și apoi printre alții, prin nelegiuirea lui doctrină. Ceea ce au hotărât părinții este adevărul lui Dumnezeu, căci ei au fost călăuziți de puterea Duhului Sfânt, care i-a ajutat să ajungă la înțelegere și unire”.⁵⁶

5. Concluzii

Chiar dacă împăratul, motivat de dorința menținerii unității bisericești în Imperiu, dar și influențat de colaboratorii apropiați ca: Eusebiu de Nicomidia, care susținea un arianism moderat, a favorizat prin atitudinea sa continuarea disputelor și întărirea grupării semiariene, el nu poate fi acuzat de neglijarea păstrării și promovării Ortodoxiei niceene prin mijloacele care îi stăteau la dispoziție. Că botezul primit pe patul de moarte a fost administrat de episcopul semiarian Eusebiu de Nicomidia, nu alterează credința lui, ci arată o realitate.⁵⁷ Împăratul era un creștin convins, dar nu deținea pregătirea teologică necesară sesizării subtilităților dogmatice care făceau diferența între deoființime și de o ființă asemănătoare.⁵⁸

I s-a reproșat, de asemenea, că și-a păstrat titlul păgân de „pontifex maximus”, ceea ce ar pune la îndoială convingerile lui religioase creștine. Acest titlu, purtat de împărații romani creștini până în anul 379, nu însemna altceva decât un procedeu diplomatic de a ține sub control păgânismul și a reduce influența lui de la religie oficială până la simplu cult tolerat, cum ajunsese în anul 324. În virtutea acestui titlu, el putea să emită legi favorabile creștinismului și restrictive pentru păgânism, să ordone demolarea a trei renumite temple, să sechestreze terenurile și comorile templelor, dar în același timp să înzestreze ctitoriile sale creștine⁵⁹ și să subvenționeze clerul ortodox sau să facă sacrificiile cu scop divinatoriu.⁶⁰

Convins că a realizat pe deplin misiunea unui mare suveran, împăratul Constantin cel Mare s-a stins din viață la 22 mai 337, după ce primise haina strălucitoare a Sfântului Botez. Atingerea acestui moment de maximă trăire spirituală creștină a fost pentru el un urcuș permanent, fără întoarcere sau ezitare și o dorință sinceră și fierbinte de a înțelege tainele credinței lăsate nouă de Hristos. De aceea, cerând episcopilor botezul creștin, a zis: „A sosit în cele din urmă și clipa în care am nădărdit atâta vreme și la care tânjind, atâta vreme m-am rugat ca să dobândesc mântuirea cea întru Dumnezeu. A

⁵⁶ Socrate, *Istoria bisericească*, I,9.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. N. Chifăr, *1700 de ani de la urcarea pe tron a lui Constantin cel Mare*, p. 34.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ I. Barnea, O. Iliescu, *op. cit.*, pp. 79-82.

⁶⁰ V. Munteanu, *Bizantinologie*, vol. I, Ed. Marineasa, Timișoara, 1999, p. 57.

venit vremea ca și noi să merităm a fi însemnați cu pecetea nemuririi, vremea mântuitoarei pecetluiri”.

După primirea Botezului și Sfânta Împărtășanie, rugăciunea de mulțumire înălțată de el lui Dumnezeu a fost expresia deplinei bucurii: „în clipa asta pot cu adevărat spune că sunt fericit, acum știu că m-am învrednicit de viața fără de moarte și că m-am împărtășit din dumnezeiasca lumină”.⁶¹

Constantin a fost înmormântat cu mare fast în Biserica „Sfinți Apostoli”, ctitoria sa din Constantinopol. Pentru tot binele făcut Bisericii lui Hristos, el a fost pe drept numit „Cel întocmai cu apostolii” pentru că într-adevăr prin politica sa religioasă față de creștinism a contribuit, asemenea unui apostol, la propovăduirea și răspândirea credinței adevărate în întreg Imperiul Roman.

Résumé:

Le mérite de l'empereur Constantin Le Grand celui de convoquer Le Synode I Ecuménique (Niceea, 325) qui a condamné l'érésie d'Arie et a défini, par le symbole du croiance, la vraie doctrine orthodoxe, est très important et pour cela il a été très apprécié par l'Eglise entière.

Par les décisions de l'empereur Constantin, on a donné à l'arianisme un coup mortel même si son agonie a duré jusqu'à la fin du quatrième siècle.

De cette lutte est issue victorieuse la vérité prêchée par l'Eglise.

⁶¹ *Vita Constantini*, IV, 62, 1 și 63,1, pp. 183-184.

DESPRE RELAȚIA DINTRE RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Drd. STELIAN GOMBOȘ

Cuvinte cheie: *rațiune, credință, cultură, învățătură, virtute, înțelepciune*
Keywords: *reason, faith, culture, teaching, virtue, wisdom*

1. Omilia 22 către tineri. Autoritatea Sfântului Vasile în recomandările făcute celor tineri

Atitudinea și gândirea Sfântului Vasile cel Mare față de relația culturii profane cu învățătura creștină reprezintă temeuri semnificative în conturarea unei poziții echilibrate și înțelepte în această problematică deosebit de complexă. În acest domeniu, Sfântul Vasile cel Mare s-a remarcat prin poziția sa de mijloc, evitând pozițiile extreme și reduționiste. El depășește atitudinea unor autori creștini care polarizau într-o manieră categorică relația dintre creștinism și cultura profană, opunându-le categoric. Totodată, Sfântul Vasile cel Mare nu încearcă nicio formulă de acomodare sau justificare a Revelației prin învățătura exclusiv omenească.

În contextul actual al unei societăți dominată de puterea informației, structurarea unei relații oneste între învățătura creștină și cultură, între teologie și știință reprezintă o exigență importantă a cercetării teologice. Astfel, teologia răspunde unei nevoi concrete, unor frământări efective ale lumii contemporane. Evitarea unor confuzii și a unor tendințe sincretiste în relația dintre teologie și cultură, prin cultivarea unei conștiințe a dialogului structurată cu discernământ, reprezintă un răspuns echilibrat și constructiv în această problematică.

În acest sens, poziția Sfântului Vasile cel Mare cuprinde repere semnificative și de mare actualitate, inclusiv pentru lumea contemporană. Autoritatea Sfântului Vasile în recomandările făcute celor tineri este dată de instruirea sa de excepție în cultura profană, dublată și transfigurată de experiența sa duhovnicească și eclezială. Sfântul Vasile cel Mare nu recomandă sfaturi gratuite, detașate de experiența sa de viață. Puterea și revelația atitudinii exprimate de marele sfânt capadocian provin din asumarea cu maturitate a încercărilor vieții. În începutul Omiliei către tineri, Sfântul Vasile cel Mare subliniază că viața și experiența trăite de el îl legitimează în ceea ce recomandă. El afirmă: „Vârsta pe care o am, multele încercări prin care am trecut și participarea din destul și la bucuriile și la neplăcerile vieții, dascăli în multe privințe, m-au făcut să am experiența lucrurilor omenești, așa că sunt în stare să arăt și celor care acum își încep viața care-i cea mai bună cale”.¹

¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia XXII-a către tineri*, în colecția Părinți și Scriitori

2. Criterii în relația teologie-cultură

Sfântul Vasile cel Mare recomandă o metodologie selectivă în cultivarea unei relații adecvate între teologie și cultură. Un criteriu esențial îl reprezintă discernământul. Este nevoie de cultivarea discernământului, de exersarea unei minți capabile să selecteze ceea ce este potrivit cu învățătura creștină. Cei care se preocupă cu cultura profană nu trebuie să se lase amăgiți de farmecul autorilor sau lucrărilor. Educația intelectuală nu trebuie încredințată acestor autori.

Sfântul Vasile cel Mare menționează în acest sens: „Să nu vă minunați, dar, dacă vă spun că prin propria mea cercetare am găsit ceva mai bun pentru voi, care frecvențați în fiecare zi pe profesori și sunteți în legătură cu bărbații celebri din vechime prin scrierile pe care aceștia le-au lăsat. Tocmai pentru acesta vin să vă sfătuiesc. Că nu trebuie să dați cu totul acestor bărbați cârma minții voastre, cum ați da cârma unei corăbii, și nici să-i urmați oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte”.²

Un alt criteriu îl reprezintă orientarea educației spre valorile vieții veșnice. Cultura profană propunea anumite valori legate de existența omenească, de afirmarea în contextul lumii prezente. Sfântul Vasile arată că adevăratele valori depășesc condiția biologică și ele ne orientează eshatologic spre viața veșnică a împărăției lui Dumnezeu. Aceasta este viața adevărată propovăduită de Sfânta Scriptură. Mai ales în societatea contemporană dominată de mentalitatea consumistă, de ceea ce înseamnă o domnie a insignifiantului este importantă recuperarea și valorificarea adevăratelor repere pe calea cunoașterii autentice.

Sfântul Vasile cel Mare precizează: „Nici slava strămoșilor, nici puterea trupului, nici frumusețea, nici măreția, nici cinstea dată de toți oamenii, nici chiar demnitatea de împărat, în sfârșit, nimic din cele ce pot fi numite mari de oameni nu le socotim vrednice de dorit și nici nu admirăm

Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 568.

² *Ibidem*, pp. 566-567. Pentru dezvoltarea discernământului, Sfântul Vasile cel Mare propune folosirea selectivă a lucrărilor din cultura profană: „Trebuie să stăm de vorbă cu poeții, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii, de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului. După cum boiangii pregătesc mai întâi cu oarecare operații care are să primească vopseaua, iar în urmă îl colorează, purpuriu sau altfel, tot așa și noi, dacă voim ca slava binelui să rămână tot timpul nedespărțită de noi, să ascultăm învățăturile sfinte și de taină după ce am fost inițiați mai întâi în literatura profană. După ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui. Așadar, dacă există vreo înrudire între aceste feluri de învățături, cunoștința lor poate să ne fie de folos; iar dacă nu-i nicio înrudire, să cunoaștem deosebirea dintre ele, punându-le față în față și nu-i puțin lucru acesta, pentru a afla care-i mai bună”.

pe cei ce le au, ci, prin nădejtile noastre, mergem mai departe și facem totul pentru pregătirea altei vieți. Spre viața aceasta ne conduc Sfintele Scripturi, care ne instruiesc cu cuvintele lor pline de taină”.³

Exersarea minții cu învățătura „din afară”, cum numesc Sfinții Părinți cultura profană, determină o disciplinare și o pregătire a rațiunii pentru deschiderea către cunoașterea împlinită prin credință. Sfântul Vasile cel Mare îl dă exemplul pe Moise care mai întâi și-a exersat mintea cu învățăturile egiptenilor, apoi s-a întărit prin credință în învățătura dumnezeiască. Un alt exemplu dat este cel al profetului Daniel, familiarizat cu înțelepciunea haldeilor.

Fără a neglija dimensiunea estetică a scrierilor, un criteriu determinant al Sfântului Vasile cel Mare în selectarea lucrărilor din cultura profană îl constituie căutarea adevărului, respectiv lauda virtuții și combaterea viciului. Nu se insistă atât asupra formei lucrării, cât a conținutului și a fidelității față de adevăr și viață virtuoaasă. Este observată astfel reciprocitatea dintre adevăr și virtute. Cultura nu trebuie elaborată pentru a fi pe placul publicului.

Sfântul Vasile cel Mare arată că nu trebuie imitată arta de a spune minciuni, de a prezenta aparențele ca fiind adevăruri. Logica sofștilor este una înșelătoare. Inclusiv în contextul actual, al unei culturi post moderne caracterizată prin dispersia informației, prin orientarea către aparență și exterioritate, este important asumarea criteriului propus de Sfântul Vasile cel Mare prin care este mărturisită prioritatea adevărului și a virtuții în formarea culturală.

Referindu-se la lucrările autorilor clasici, Sfântul Vasile cel Mare afirmă: „Vom primi acele scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul. Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nicio alegere la toate florile, nici nu încercă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător”.⁴

³ *Ibidem*, p. 567.

⁴ *Ibidem*, pp. 569-570. Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra valorii virtuții, întrucât virtutea nu se pierde și nu rămâne rușinată niciodată. El arată că nu este suficientă doar propovăduirea virtuții, ci este nevoie de o consecvență între cuvânt și viață. „*Aproape toți scriitorii, renumiți prin înțelepciunea lor, au lăudat, fiecare după puterea lui, în scrierile lor, mai mult sau mai puțin virtutea. Acestor scriitori se cade să le dăm crezare și căutăm să punem în practică cuvintele lor. Acela-i înțelept la care înțelepciunea este întărită de fapte, care nu se*

Sfântul Vasile cel Mare își dovedește realismul său, valorificat în mod elocvent în slujirea Bisericii, inclusiv în educație. El nu încurajează dobândirea unei culturi doar de dragul culturii în sine, ci orientează osteneala necesară formării culturale spre un rost existențial. Cultura trebuie să fie un temei suplimentar în identificarea priorităților existențiale. Astfel motivația pentru exersarea în cultura profană nu este una exclusiv intelectualistă. Este vorba de o motivație profund existențială.

Rațiunea este întărită prin orientarea consecventă către adevăr și prin eliberarea de patimi, prin practicarea constantă a virtuților. Adevăratul înțelept identifică adecvat ierarhia valorilor și a priorităților, evitând totodată asumarea unei logici a vicleniei și lingușirii. „Omul înțelept trebuie să fugă cât mai mult de dorința de a trăi pentru glorie și de a face pe placul mulțimii; trebuie să-și facă rațiunea conducătoare vieții, încât chiar de-ar trebui să se împotrivescă tuturor oamenilor, chiar de-ar fi să rămână fără glorie și să-și pună viața în primejdie pentru bine, să nu prefere nimic celor recunoscute de el ca bune”.⁵

Sfântul Vasile cel Mare, plecând de la realitatea conform căreia creștinul este cetățean al cerului, pune în centrul recomandărilor sale preocuparea constantă pentru viața veșnică. Asumând această atitudine, osteneala existentă în practicarea virtuților este motivată, întrucât cunoștința ca expresie a virtuții nu este trecătoare.

Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe nepoții săi (cei cărora se adresează prin Omilia către tineri) să aibă în vedere educația structurată pe adevărul viu care propovăduiește viața veșnică și virtutea. El mărturisește: „Pentru această viață veșnică v-aș îndemna să strângeți merinde, mișcând, după cum spune proverbul, orice piatră de unde ați putea avea folos. Să nu ne temem că e greu și că e nevoie de osteneală! Să ne aducem aminte de înțeleptul care ne-a sfătuit că trebuie să alegem viața cea mai bună și să facem fapte de virtute, cu nădejdea că obișnuința va face plăcută o viață ca aceasta. E rușinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căința nu ne mai folosește”.⁶

mărginește la cuvinte. Socot că înțeleptul care întărește prin fapte înțelepciunea sa se aseamănă cu un pictor care pictează frumusețea vrednică de admirat a unui om în așa fel încât modelul seamănă perfect cu cel înfățișat de pictor în tablou”. Ibidem, p. 572.

⁵ *Ibidem*, p. 581. Înțeleptul autentic este consecvent cu el însuși, nu este ipocrit. Sfântul Vasile cel Mare arată clar acest lucru: „A lăuda în public în chip strălucit virtutea, a ține lungi discursuri despre ea, iar în intimitate a prefera plăcerea în locul castității și lăcomia în locul dreptății, înseamnă a te asemena celor ce joacă dramele pe scenă. Adeseori aceștia o fac pe împărații și marii demnitari, dar ei nu sunt nici împărați, nici mari demnitari, ci, mai mult, se întâmplă chiar de nu sunt nici liberi. Și fiecare e în dezacord cu sine, dacă viața nu-i este la fel cu cuvintele, ci grăiește așa cum spune Euripide: «Limba a jurat, dar mintea la jurământ n-a luat parte» și căută să pară bun, fără să fie”. *Ibidem*, pp. 572-573.

⁶ *Ibidem*, p. 582.

Referindu-se la Omilia către tineri, patrologul I. G. Coman menționa: „Sfântul Vasile are pasiunea lucrurilor folositoare și fundamentale. Educatorul nostru enunță limpede principiile educației creștine. Munca, răbdarea, virtutea, înțelepciunea, domnia sufletului asupra trupului, viața trăită în perspectiva nemuririi, iată, în câteva cuvinte, ce îndeamnă pe nepoții săi Arhiepiscopul Cezareei. Educația preconizată de Sfântul Vasile urmărea folosul practic, exercițiul neîntrerupt pentru atingerea scopului și monarhia absolută a spiritului. Este tocmai ce trebuie mai mult timpului de față”.⁷

3. Omilie la Psalmul 1. Binele este împlinit prin credință, nu doar prin rațiune

Optiunea pentru virtute și consecvența în practicarea binelui nu sunt doar consecințe ale rațiunii analitice. Chiar dacă, în mod logic virtutea se prezintă ca o opțiune rezonabilă față de viața trăită în patimi, în realitate este dificilă asumarea modului de viață pecetluit de virtuți, în absența credinței. Patimile oferă și promet plăceri imediate, uneori fascinante prin rafinament și întărite printr-o logică bazată pe amăgiri. Doar exersarea rațiunii, oricât de ascuțită ar fi inteligența dublată inclusiv de o bună intenție nu poate forma un discernământ adecvat. Rațiunea împlinită prin credință conduce la opțiunea pentru binele adevărat și la asumarea acestuia. „Și pentru că binele poate fi înțeles cu adevărat de rațiune numai prin credință – că binele stă departe de noi și ochiul nu l-a văzut și urechea nu l-a auzit – pe când dulceața păcatului este la îndemână, iar desfătarea țâșnește prin fiecare simț, de aceea fericit este cel care nu se îndreaptă spre pierzanie din pricina momelilor plăcerii, ci, prin răbdare, culege nădejdea mântuirii, iar la alegerea uneia din cele două căi n-a pășit pe calea care duce la păcat”.⁸

Credința conduce la împărtășirea slavei autentice. Cei care se încred în puterea lumească proprie (fie inteligență, fie autoritate lumească temporară, fie bogăție) își construiesc o slavă îngropată în țărână. „Sfinții, avându-și viețuirea în ceruri și punându-și faptele lor bune în vistieriile cele veșnice, au slava lor în ceruri; slava oamenilor pământești, însă, și a celor care trăiesc după trup se sălășluiește, spune Scriptura, în țărână. Cel care-i slăvit pentru bogăția cea pământească, cel care-i înconjurat de cinstea cea de scurtă durată dată de oameni, și cel care se încrede în însușirile lui trupești și are slava lui în el însuși, nu-i urcat în ceruri, ci rămâne în țărână”.⁹

⁷ Studia Basiliana 2, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 446.

⁸ Părinți și Scriitori Bisericești 17, *Omilie la Psalmul 1*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 190.

⁹ *Ibidem*, p. 196. Prin credință, împărtășim existențial convingerea că Dumnezeu este prezent, viu și ne întărește, inclusiv în încercările și necazurile cu care ne confruntăm. Nu ne încredem în propria putere, devenind autosuficienți, ci în lucrarea biruitoare și milostivă

Necredința generează trufia, încrederea în sine. O minte iscoditoare, scrutătoare a tainelor lumii și ale lui Dumnezeu, care cercetează puterea autonomă a omului. O astfel de cunoaștere este potrivnică voci dumnezeiești. În cel cuviincios, inclusiv în angajarea pe calea cunoașterii, sălășluiește „glasul Domnului”. Cunoașterea trufașă încrezătoare în forța exclusivă a rațiunii este idolatră, producând numeroase și profunde amăgiri.

Sfântul Vasile cel Mare, comentând versetele din Psalmi: „Văzut-am pe cel necredincios fălindu-se și înălțându-se ca cedrii Libanului” și „Glasul Domnului sfărâmă cedrii” (Psalmul 28, 5), afirmă: „...glasul Domnului sfărâmă pe cei ce se fălesc în zadar și pe cei ce se ridică pe ei înșiși în înălțimile aparente ale lumii acesteia; bogăția sau slava sau dregătoria înaltă sau frumusețea trupului sau puterea sau tăria. «Sfărâmă Domnul cedrii Libanului». Cei care se împăunează cu faptele făcute de alții și-și adună cu ele loruși trufie sunt cedrii ai Libanului. După cum cedrii sunt prin ei înșiși înalți, mai cresc și pe munți înalți și astfel, din adaosul înălțimii muntelui, ajung și mai mândri, tot așa și cei ce se sprijină pe lucrurile stricacioase ale lumii sunt cedrii din pricina trufiei lor, din pricina îngâmării minții lor, dar se mai numesc cedri ai Libanului din pricină că se laudă cu înălțime străină, pentru că de pe pământ și de pe lucrurile cele pământești, ca de pe vârful Libanului, se ridică și se îngâmă. Domnul nu sfărâmă pe toți cedrii, ci pe cedrii Libanului, pentru că Libanul era locul idolatriei”.¹⁰

4. Despre trufia înțelepciunii de tip eretic

Înțelepciunea lumească exersată în mod autonom, detașată de experiența vie a Bisericii generează o încredere de sine care conduce la o cunoștință amăgitoare. Încrederea în puterea logicii autonome a minții care iscodește taina fără cuviință produce o gândire de tip eretic. Această gândire se înstrăinează de logica eclesială, formulând raționamente complexe, îndepărtate de puterea de viață a simplității învățaturii Bisericii asumată prin credință.

Sfântul Vasile cel Mare identifică resorturile acestei gândiri de tip eretic în concepția lui Eunomiu. Acesta, încrezător în puterea minții umane, transformă teologia ca viață duhovnicească asumată în interiorul experienței eclesiale într-o tehnică a raționamentelor, într-un eșafodaj conceptual bazat pe argumente ale logicii discursive. Sfântul Vasile cel Mare este intransigent

a lui Dumnezeu. „Ajutorul meu nu-i de la bogăție, nici de la împrejurări trupești, nici de la puterea și tăria mea, nici de la rude, ci ajutorul meu de la Dumnezeu. Cât este de mare ajutorul trimis de Domnul celor care se tem de El am aflat și din altă parte, din psalmul care spune: «Luptați-vă îngerul Domnului în jurul celor ce se tem de El și-i va izbăvi pe ei»; și din altă parte: «Îngerul cel ce m-a izbăvit»”. *Ibidem*, p. 202.

¹⁰ Părinți și Scriitori Bisericești 17, *Omilie la Psalmul 38*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 229.

și arată foarte limpede înstrăinarea acestui tip de gândire de Adevărul Evangheliei trăit în viața sfințitoare a Bisericii.

Eunomiu invocă învățătura Bisericii, însă este înstrăinat de cunoașterea împărtășită în Duh și Adevăr. El invocă cele duhovnicești și se arată ca fiind smerit, însă într-un mod fals și ipocrit. Prin învățătura sa și prin modul său de a fi, transpare trufia de tip luciferic mascată printr-o smerenie ipocrită tocmai pentru a produce înșelare și amăgire.

Sfântul Vasile cel Mare arată foarte clar acest lucru, afirmând despre Eunomiu: „Căci prin cele prin care se preface că disprețuiește înfumurarea se ridică pe sine la cea mai de pe urmă înfumurare. Căci, dacă cele prin care se arată că i se îngăduie cu vrednicie să se poarte așa sunt picturi ale viețuirii evanghelice, lasă să se deducă cum că a ajuns să creadă că el e ca cineva din cei îmbunătățiți. Ținând acestea ca pe un semn al intenției lui, trecând sub tăcere multe, e de ajuns să grăiască pentru ca să-l cunoaștem prin cel ce a mințit pe tatăl minciunii vorbind prin el, iar din semețiile cu care se osândește ne învățăm vădit de la Apostolul care zice «cel ce se înfumurează a căzut în judecata diavolului» (1 Tim. 3, 6)”.¹¹

5. Opțiunea Sfântului Vasile cel Mare pentru adevărul credinței

Sfântul Vasile cel Mare a asumat principiul selectivității în relația dintre înțelepciunea lumească și credință. El s-a ostenit serios cu deprinderea înțelepciunii lumești, dar nu din motive de curiozitate, ci determinat fiind de înaintarea pe calea virtuților. Sfântul Vasile cel Mare era preocupat de aflarea adevărului mărturisitor. Înetat profund de adevărul mântuitor al existenței, Sfântul Vasile cel Mare optează în cunoaștere pentru ceea ce este edificator din punct de vedere spiritual. Pentru Sfântul Vasile cel Mare întreaga înțelepciune și cunoștință erau puse în slujirea Adevărului. El „nu putea limpezi logic cele dinlăuntrul său. Vedea însă cel mai aproape de sine, cel mai potrivit sieși acel drum ce poartă în el numeroase experiențe ale lui Dumnezeu, ale adevărului. Cel puțin în această privință nu mai avea îndoieli. Adevărul-Dumnezeu, Dumnezeu-adevărul. Trebuie să fie tot mai aproape de acestea, cât e cu putință mai aproape. Nu-l interesau decât Dumnezeu și adevărul. Simțea de-acum înlăuntrul lui o libertate binefăcătoare. Slobod de toate cele din jur. Liber de sine însuși. Căci, firește, în el însuși era și lumea pe care o iubea și căreia i se dedicase cu patimă până acum: înțelepciunea lumii, educația, gândirea și acea copleșitoare oratorie, care îl mișcase atât de mult. Fusese pur și simplu îndrăgostit de acestea. Iar acum întreagă această lume luase chipul ascezei,

¹¹ Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie – Expunere a credinței niceene*, Ed. Crivaru, 2007, pp. 39-40.

al sihăstriei. Inima i se legase de această hotărâre. Ceea ce îi aducea bucurie, dulceață, mângâiere. Îi sporea așteptarea și nădejdea bucuriilor duhovnicești celor mai puternice și mai cutremurătoare. Pregusta cele viitoare”.¹²

Asumarea Adevărului sfințitor al Bisericii presupune o înnoire radicală a vieții, o prefacere a minții și a simțirii. Adevărul nu se reduce la litera Evangheliei sau a învățaturii de credință; el are o dimensiune profund existențială, devenind izvor de viață autentică. Adevărul Bisericii asumat ca mod de viață exersat concret transfigurează persoana. În persoana purtătoare de Adevăr strălucește puterea Duhului.

Sfântul Vasile cel Mare, optând pentru adevărul Bisericii, căuta cu asiduitate persoana care s-a exersat pe Calea Adevărului și a Vieții, întrucât persoana precum și adevărul sunt dincolo de concept. „Căutarea lui Vasile după călăuzitor este cea dintâi și marea expresie teologică. Și iată de ce. Adevărul, Biserica, Hristos Însuși – sunt toate adăpostite de către persoană. Persoana este dinaintea literei, precedă textul ce caută s-o înfățișeze. Textul nu-i decât un slab ecou a ceea ce trăiește persoana, nu litera. Umbla cu înfrigurare să găsească persoana, dascălul, povățuitorul, ca în acela să citească adevărul pe care Dumnezeu l-a dat omului. Ca să vadă cu ochii proprii chipul noii vieți, chipul vieții omului. Ca să vadă cu ochii proprii chipul noii vieți, chipul vieții Bisericii: „«Mă rugam să mi se dea povățuire spre a pătrunde în evlavia dogmelor». Dogmele Bisericii, cugetul ei și credința ei sunt înfrângerea vieții credinciosului; sunt sunetul instrumentului. Vasile îl voia pe credinciosul însuși, voia instrumentul cel autentic; nu rămânea doar la acea răsfrângere sau la acel sunet”.¹³

¹² Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 57. Înțelepciunea lumească dobândită doar pentru slavă deșartă nu poate să conducă spre lumina Adevărului. Sfântul Vasile cel Mare se căiește pentru timpul dedicat „înțelepciunii din afară”. „Înțelegea acum că-și închinase toți acești ani ai vieții deșertăciunii lumii. Își cheltuiseră aproape întreaga tinerețe slavei deșarte. Slavei deșarte de a studia sofia, înțelepciunea; înțelepciunea pe care Dumnezeu a arătat-o nebunie, defăimând-o. Se trezise și vedea lumina cea adevărată, lumina Evangheliei. Nu că până acum ar fi ignorat-o, n-ar fi știut-o. Dar nu o văzuse atât de profund. Nu o trăise atât de intens. Și, de cum legătura lui cu lumina i s-a adâncit, s-a încredințat de ceva ce l-a făcut să plângă îndelung: înțelepciunea pe care o studiaseră era nefolositoare, nu-l putea duce la lumina cea adevărată. Plânsese ore întregi. S-a defăimat pe sine însuși pentru tot ce făcuse. Privea înainte; la ce trebuia să facă numai decît. Oamenii mari nu au nicicînd vreme de pierdut”. *Ibidem*, p. 58.

¹³ Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, p. 60. Sfântul Vasile cel Mare în căutarea sa stăruitoare de modele duhovnicești ajunge în pustia Egiptului. În nevoița asceților este întrezărită viața în Duhul Sfânt care transfigurează întreaga înțelepciune lumească. „Măreția și asprimea luptei erau atât de intense, încât îl înspăimîntau pe Vasile. Atunci se deda rugăciunii și Duhul Sfânt îl călăuzea la nevoitorul care trăia clipele biruinței, care trăia pacea, dăruit de însuși Duhul; care se umpluse de dumnezeiasca lumină și ajunsese el Însuși lumină, desfătare, armonie, chip al lui Dumnezeu. Câte clipe irepetabile! Câte experiențe profunde și

Pentru aprofundarea Adevărului Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare se retrage pentru o vreme din tumultul lumii. Este nevoie de o desprindere de cele exterioare pentru ca mintea să aprofundeze adevărul dumnezeiesc. Prin agitație și risipirea gândurilor este foarte dificilă și adunarea în sine, concentrarea spre cele dumnezeiești și înaintarea spre adevărul tainic al credinței.

Sfântul Vasile cel Mare, întocmai ca alți mari asceți ai Bisericii, face acest exercițiu de retragere pentru a lupta mai intens cu propriile patimi și neputințe astfel încât să se pătrundă tot mai mult de Adevărul sfințitor al Evangheliei. „Când mintea nu are liniște, când e purtată de colo-colo de gândurile lucrurilor, nu se poate aținti la adevăr. Nu ajunge la a-L simți pe Dumnezeu. Curățindu-se și intrând la Dumnezeu, mintea este inundată de frumusețea dumnezeiască, se luminează pe deplin, într-un chip pe care nimeni nu-l poate înfățișa cu precizie. Experiența lui Vasile este personală, n-a auzit-o de la altcineva, n-a văzut-o la altcineva; a «pătimit-o» el însuși, precum confirmă și Grigorie al Nyssei. Din prima perioadă a retragerii lui, Vasile a lucrat cu încrâncenare și, de aceea, cu roade multe. Studiul Scripturilor, cercetarea tradiției și asceza îl absolviseră integral. Mintea i s-a deprins să se sfințească la adevărurile dumnezeiești. Și se curăța întruna de ispitele din afară. Devenea astfel tot mai capabilă și pătrundea tot mai adânc în adevăr”¹⁴

Mărturisirea Adevărului nu presupune doar o biruință dialectică în fața gândirii de tip eretic, ci împărtășirea Adevărului printr-o convingere izvorâtă din trăirea deplină a Adevărului. Această mărturisire presupune confruntarea cu realitatea, cu încercările vieții, nu doar o retorică, oricât de măiastră ar fi aceasta. Sfântul Vasile cel Mare în lupta cu Eunomiu, cu arienii și cu alți eretici nu se comporta ca un sofist care căuta să-și învingă interlocutorul prin dialectică.

Este o mare amăgire de a crede că biruința Adevărului asupra ereziei este rezultatul unei teologii reduse la dialectică și retorică. Pentru Sfântul Vasile cel Mare „...nu vreun Eunomie îi era ținta. Nu, acest dialectician capabil și retor de temut pur și simplu se înșela. Lua drept adevăr ceea ce nu era adevăr. Își ațintea ochii asupra nimicului și-l credea adevăr. Să se lupte, deci, cu nimicul, cu golul? Cei mari nu se luptă cu umbrele. Nici chiar la începuturile lor. Asta o fac cei mici, teologii de duzină. Cei ce „salvează” Ortodoxia. Cei ce se luptă ca să audă apoi aplauzele. «Hai, sărmane Vasile, curaj! Altul îți este drumul. Realitatea. Vei suferi neînchipuit de mult pentru

dumnezeiești i-au fost dăruite tânărului bărbat care dăduse totul spre a-L căpăta pe Dumnezeu! Cutremurătoarea învățătură a pustiei nu se aseamnă altora. La Cezareea, la Constantinopol și la Atena învățase cu patimă tot ceea ce zămislise spiritul omenesc. În pustie învăța cu patimă viața cea nouă ce se născuse în nevoitorii luptători, cu harul Sfântului Duh. Acolo deprinsese înțelepciunea, spre a o folosi în lucrul său. Aici lua tradiția ascetică, spre a trăi. În pustie nu căuta sofia, ci viața”. Ibidem, pp. 68-69.

¹⁴ Ibidem, pp. 89-94.

ea. Te vei topi de suferință. Însă Dumnezeu îți va descoperi adevărul. Te va lumina și ai să începi, puțin câte puțin, să-l descoperi și celorlalți și să-l susții. Doar așa îl vor vedea și cei ce nu-l cunosc. Cei ce s-au înșelat, luând nimicul drept adevăr. Vor putea și ei, de voiesc, să spună: «Acum, într-adevăr, ceea ce ne dai prin cuvântul tău există. Acum primim că ceea ce ziceam nu există». Ar fi fost atât de lesne, Vasile, să-l combați pe Eunomiu! Dar n-ai fi câștigat nimic. Îți știi armele. Le-ai fi folosit și l-ai fi umilit. Dar n-ai să câștigi lupta decât dată vei trăi adevărul pe care nu l-a trăit acela. Aceasta este lupta ta. Așa îi înfrânți pe eretici»¹⁵.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, mărturisirea Adevărului prin viața personală, prin puterea exemplului propriu înseamnă un martiriu asumat cotidian. „Sfântul Vasile cel Mare, a cărui viață a fost o mărturie permanentă a lui Hristos, îi propune pe martiri drept modele pe care creștinii sunt datori să le imite. Aceasta nu înseamnă că ei trebuie să moară precum aceia, în afară de cazul în care condițiile externe ar cere acest lucru. Înseamnă însă că ei trebuie să trăiască cu adevărat creștinismul, străduindu-se până la moarte, după cum spune, pentru împlinirea Evangheliei în viața lor. Scrierile și omiliile Sfântului Vasile cel Mare constituie o invitație adresată nouă tuturor la a trăi o viață martirică, mărturisitoare, la a duce un mod de viață martiric. De mărturia pe care noi creștinii o dăm astăzi cu viața noastră depinde biruința împotriva puterilor de astăzi ale răului și a noului păgânism contemporan, atât de divers și de intens propagat. Vom da noi această mărturie? Răspunsul rămâne să-l dea fiecare cu viața lui”¹⁶.

6. Concluzii:

Studiul de față dorește să scoată în evidență că atitudinea și gândirea Sfântului Vasile cel Mare față de relația culturii profane cu învățătura creștină reprezintă temeuri semnificative în conturarea unei poziții echilibrate și înțelepte în această problematică deosebit de complexă. În acest domeniu, Sfântul Vasile cel Mare s-a remarcat prin poziția sa de mijloc, evitând pozițiile extreme și reduționiste. El depășește atitudinea unor autori creștini care polarizau într-o manieră categorică relația dintre

¹⁵ *Ibidem*, pp. 104-105.

¹⁶ Episcop-vicar Sofian Brașoveanu, *Martiri, Martiriu și Mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, p. 174. Înțelepciunea lumească transfigurată prin experiența Bisericii în Duh și Adevăr poate fi folosită în mărturisirea învățăturii de credință. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare este numit „trâmbița cea cu dumnezeiască glăsuire și cerească albină, care din florile învățăturilor ai adunat mierea cea făcătoare de viață a dogmelor Treimii și o ai lăsat Bisericii lui Hristos bogăție neîmpuținată, din care gustăm noi toți”. Colecția Liturgica, *Viața și Acatistul Sfântului Ierarh Vasile cel Mare*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos Galați, 2009, p. 60.

creștinism și cultura profană, opunându-le categoric. Totodată, Sfântul Vasile cel Mare nu încearcă nicio formulă de acomodare sau justificare a Revelației prin învățatura exclusiv omenească. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare recomandă o metodologie selectivă în cultivarea unei relații adecvate între teologie și cultură. Un criteriu esențial îl reprezintă discernământul. Este nevoie de cultivarea discernământului, de exersarea unei minți capabile să selecteze ceea ce este potrivit cu învățatura creștină.

În încheiere vom susține că Sfântul Vasile cel Mare a asumat principiul selectivității în relația dintre înțelepciunea lumească și credință. El s-a ostenit serios cu deprinderea înțelepciunii lumesti, dar nu din motive de curiozitate, ci determinat fiind de înaintarea pe calea virtuților. Sfântul Vasile cel Mare era preocupat de aflarea adevărului mărturisitor. Așadar, fiind însetat profund de adevărul mântuitor al existenței, Sfântul Vasile cel Mare optează în cunoaștere pentru ceea ce este edificator din punct de vedere spiritual.

Abstract: On the Relation between Reason and Faith in the Theology of Saint Basil the Great

The present study aims at emphasising that the attitude and thinking of Saint Basil the Great towards the relation between profane culture and Christian teaching represent important fundamentals in delineating an equilibrate and wise position in this very complex problematic. In this field, Saint Basil the Great distinguished himself for his midway position, avoiding extreme and reductionist positions. He overcomes the attitude of some Christian authors which were polarizing in a categorical manner the relation between Christianity and profane culture, putting the two in a categorical opposition. Therewith, Saint Basil the Great doesn't try any formula of accommodating or justifying the Revelation exclusively through human teaching.

CITĂRILE SCRIPTURISTICE ALE CELOR DOI FRAȚI CAPADOCIENI – SF. VASILE CEL MARE ȘI SF. GRIGORIE DE NYSSA – ȘI IMPORTANȚA LOR PENTRU ISTORIA TEXTULUI NEOTESTAMENTAR

Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA

Cuvinte cheie: *Părinții Capadocieni, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, citări scripturistice, Noul Testament, exegeză patristică, mărturie textuală, istoria textului, criticism textual*

Mots-clé : *Pères Cappadociens, Saint Basile le Grand, Saint Grégoire de Nyse, citations scripturaires, Nouveau Testament, exégèse patristique, témoignage textuelle, histoire du texte, critique textuelle*

I. Introducere

Citările scripturistice prezente în operele patristice reprezintă, alături de toate manuscrisele grecești neotestamentare descoperite până astăzi și de principale traduceri vechi ale Noului Testament (siriacă, latină, coptă, gotică, armeană, georgiană, etiopiană, slavonă etc.), cea de-a treia categorie a celor mai importante mărturii textuale. Le regăsim adesea în numeroasele comentarii, omilii și tratate dogmatice ale Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești ai primelor veacuri creștine. De altfel, referirile patristice la Sfânta Scriptură sunt atât de vaste și de dese, încât se apreciază că, dacă toate celelalte surse ar fi distruse, ele ar fi suficiente pentru a reconstitui întregul conținut al Noului Testament. De aceea, în ultimele decenii, atenția specialiștilor care se ocupă cu studiul textului neotestamentar a sporit relativ la acest subiect. Cercetarea textuală a Noului Testament este într-o continuă expansiune. Ediția critică clasică a textului neotestamentar folosită în toate mediile teologice academice drept principalul suport exegetic, *Novum Testamentum Graece*, a ajuns la a 27-a ediție, îmbogățindu-și continuu ceea ce numim *apparatus criticus*, în ultimul timp și prin grija teologului ortodox Johannes Karavidopoulos, membru al United Bible Societies (UBS). Cu toate acestea, în ultimii 30 de ani nu se observă modificări esențiale la nivelul textului acestei ediții, cu excepția unor detalii minore. Pe de altă parte, *Editio Critica Maior* a Noului Testament grecesc își propune să potențeze citările neotestamentare din literatura creștină veche. Proiectul a fost inițiat în anul 1997 și este în desfășurare până în 2030. Până acum a fost editat textul Epistolelor Sobornicești, prin grija specialiștilor de la Institute for New Testament Textual Research (INTF),

sprijinit de Union of the German Academies of Science and Humanities.¹

De asemenea, trebuie menționat și faptul că importanța citărilor patristice nu se reduce numai la conținutul propriu-zis al textului biblic, ci este utilă și pentru localizarea și datarea scrierilor, precum și a tipurilor de manuscrise și versiuni. Astfel de informații devin foarte prețioase pentru textul biblic la care recurge respectivul Părinte sau scriitor într-un anumit timp și loc.

O altă provocare a acestui tip de mărturie o reprezintă faptul că adesea scriitorul patristic este tentat să citeze din memorie textul sfânt. De aceea, avem de-a face atât cu citări *verbatim*, cât și cu parafrazări ale textului neotestamentar, uneori mai lungi, alteori mai scurte decât cel pe care le cunoaștem noi astăzi. Mai mult, se poate întâmpla ca un pasaj citat de mai multe ori de către același scriitor să difere, în special în cazul unui text mai lung. Se pare că acuratețea și fidelitatea unei citări depinde și de natura și scopul acesteia. De exemplu, într-un tratat polemic vom întâlni o redare mult mai exactă a textului biblic decât într-o cuvântare ocazională sau o omilie.² Caracterul uneori insolit al acestor citări biblice poate fi explicat și prin faptul că există într-adevăr un decalaj cronologic între veacul de aur patristic și perioada în care au fost copiate cele mai importante manuscrise pe care le avem astăzi. În ceea ce privește scriitorii de limbă greacă, majoritatea Părinților de care ne ocupăm au trăit în perioada cuprinsă între secolele al II-lea și al V-lea d.Hr. Ori, cele mai importante manuscrise cunoscute (*Sinaiticus* și *Vaticanus*) sunt datate nu mai devreme de a doua jumătate a secolului al IV-lea. De asemenea, *Alexandrinus* și *Codex Ephraemi* provin din perioada secolului al V-lea. Astfel, din multitudinea manuscriselor care trebuie să fi existat în secolele IV-V, numai patru au supraviețuit vicisitudinilor timpului până astăzi, ceea ce este insuficient pentru a ne da o imagine clară a textului care circula atunci.³

Însă, în ciuda acestor dificultăți, a căror determinare și evaluare rămâne pe seama specialiștilor, citările scripturistice ale autorilor patristici sunt de o importanță fundamentală pentru istoria textului Noului Testament și a transmiterii acestuia de-a lungul veacurilor. Am putea rezuma toate

¹ Cf. Dr. Rolf SCHÄFER; Dr. Florian VOSS, *Textual Research on the Bible. An Introduction to the Scholarly Editions of the German Bible Society*, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, pp. 19-29.

² Bruce M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Clarendon University Press, Oxford, 1964, pp. 86-88. Vezi și J. M. BEBB, „The Evidence of the Early Versions and Patristic Quotations on the Text of the New Testament”, în *Studia Biblica et Ecclesiastica*, 2 (1890), pp. 216-217.

³ M.-E. BOISMARD, „Critique textuelle et citations patristiques”, în *Revue Biblique*, 57 (1950), pp. 397-398.

aceste elemente la următoarele puncte:⁴

- Citările patristice care fac referire la textul Noului Testament constituie, alături de traducerile vechi ale Sfintei Scripturi, mărturii indirecte prețioase care trebuie coroborate cu mărturia directă a tuturor manuscriselor grecești pe care le-am moștenit.

- Folosite în mod rezonabil, ele pot aduce anumite lămuriri asupra unor dificultăți pe care le prezintă textul neotestamentar.

- Faptul că unele citări patristice prezintă asemănări de la un autor la altul denotă o influență certă a unor tradiții liturgice și exegetice comune.

- Citările patristice reprezintă un instrument util pentru exegetul Noului Testament în analiza textului acestuia, care ar trebui să fie prezent în așa-numitul *apparatus criticus*.⁵

- Alături de istoria textului Noului Testament este de luat în considerare și istoria transmiterii textelor scrierilor patristice, care, până la invenția tiparului, s-a supus aceluiași reguli de copiere și difuzare.⁶

II. Sfântul Vasile cel Mare și textul Noului Testament

Sfântul Vasile cel Mare (330-379), Arhiepiscop al Cezareei Capadociei, este unul dintre cei mai importanți Părinți ai Bisericii Ortodoxe și unul dintre cei mai mari teologi creștini. Opera sa este foarte vastă, cuprinzând scrieri dogmatice (*Contra lui Eunomiu*; *Despre Sfântul Duh*), scrieri ascetice (*Învățăături Morale*; *Regulile Mari și Mici*), omilii și cuvântări (*9 Omilii la Hexaemeron*; *Despre facerea omului*; *Despre credință*; *Contra bogățiilor*; *Contra beției etc.*), scrieri liturgice (*Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*), canonice și de corespondență (aproximativ 365 de scrisori de natură dogmatică, monahală, misionară sau ocazională).

Opera Sfântului Vasile cel Mare a constituit unul dintre cele mai copiate texte în întreaga creștinătate, numele său revenind adesea în cataloagele manuscriselor, nu numai în limba greacă, dar și în alte limbi vechi (e.g. latină,⁷ armeană⁸). Diversitatea și bogăția acestei tradiții a atras

⁴ B. M. Metzger, *New Testament Studies. Philological, Versional and Patristic*, E.J. Brill – Leiden, 1980, pp. 183-188. Vezi și Idem, „Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament”, în *New Testament Studies*, 18 (1972), pp. 395-400.

⁵ M. J. SUGGS, „The Use of Patristic Evidence in the Search for a primitive New Testament Text”, în *New Testament Studies*, 4 (1957-58), pp. 139-140.

⁶ „Whenever a transcriber of a patristic treatise was copying a quotation differing from the text to which he was accustomed, he had virtually two originals before him, one present in his eyes, the other to his mind; and if the difference struck him, he was not unlikely to treat the written exemplar as having blundered” – B.F. WESTCOTT; F.J.A. HORT, *The New Testament in the Original Greek. Introduction and Appendix*, Vol. II, 2th Ed., Cambridge, 1896, p. 202.

⁷ M. HUGLO, „Les anciennes versions latines des Homélie de Saint Basile”, în *Revue* 172

dintotdeauna atenția specialiștilor. Există, de exemplu, o „Ediție Vulgata” a textelor ascetice ale autorului, din secolul al VI-lea, al cărei manuscris a fost descoperit într-o mănăstire din Pont, unde se pare că și-a petrecut o parte din viață. Toate edițiile tipărite, apărute ulterior, depind de acest text foarte vechi. O a doua mare recenzie de acest fel, numită adesea „textul studit”, provine de la o mănăstire-ospiciu din Cezareea, fiind realizată cel mai probabil în secolul al IX-lea.⁹

Textele scripturistice abundă în întreaga operă a acestui Părinte Capadocian, stând la baza învățaturii sale dogmatice și morale. De exemplu, în lucrarea *Învățăături Morale*, autorul citează nu mai puțin de 1542 de versete ale Noului Testament. Însă, pentru a evalua influența diversele scrieri neotestamentare folosite aici trebuie să ținem cont nu numai de numărul în sine al citărilor scripturistice, ci și de un anumit raport privind întinderea fiecărei surse. Astfel, Evangheliile furnizează mai mult de jumătate din numărul versetelor amintite (mai precis, 791 de versete), cu un accent vizibil pe textul Sfântului Evanghelist Matei, care echivalează suma celorlalți trei evangheliști. Astfel, sunt expuse pe larg Predica de pe Munte (cap. V-VII) și Discursul Eshatologic (cap. XXIV-XXV). Dimpotrivă, sunt destul de rare exemplele preluate din viața și activitatea publică a Mântuitorului Iisus Hristos, precum și învățăturile parabolilor rostite de El. În ceea ce privește Evanghelia a IV-a, chiar dacă numărul versetelor citate este relativ restrâns, mai multe dintre acestea revin continuu, ca un refren favorit, cântând filantropia creștină, bazată pe poruncile Mântuitorului și pe iubirea față de aproapele. Sfântul Pavel este de asemenea privilegiat, mai ales atunci când se simte nevoia accentuării stabilității, ordinii și disciplinei în interiorul comunităților creștine. Nu este, așadar, fortuită ordinea epistolelor citate, care începe cu I Tesaloniceni și Epistolele Pastorale. Epistolele către Filipeni și I Corinteni sunt cele mai potrivite pentru susținerea ideii de asceză.¹⁰ Pareneza din cap. XII al Epistolei către Romani este citată în mod integral. Epistola către Evrei nu este citată decât o singură dată. Nici Apocalipsa și nici Epistolele Sobornicești nu sunt niciodată citate de către autorul nostru.

Analizând frecvența și însemnătatea teologică a acestor citate scripturistice amintite mai sus, J. Gribomont de la Universitatea din Roma

Bénédictine, LXIV (1954), pp. 129-132.

⁸ W. DRIESSEN, „Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile”, în *Le Muséon*, LXVI (1953), pp. 65-95.

⁹ J. GRIBOMONT, „Etudes sur l’histoire du texte de Saint Basile”, în *Scriptorium*, VIII, 2 (1954), pp. 298-304.

¹⁰ D. Amand DE MENDIETA, *L’ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1948, pp. 25-27.

vorbește, ca regulă generală, despre o „morală elenizată a Noului Testament” la Sfântul Vasile cel Mare, care este foarte apropiată de viața practică a creștinilor, punând în evidență ideea de păcat, judecată, poruncă, iubire de aproape și de Dumnezeu, dreptate divină etc.¹¹

III. Sfântul Grigorie de Nyssa și textul Noului Testament

Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395), fratele Sfântului Vasile cel Mare, este considerat drept unul dintre cei mai profunzi scriitori patristici, care a fost supranumit de către Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea, 787) „Părintele Părinților”.¹² Cuvântul inspirat al Scripturii, precum și predania Părinților stau la baza întregii sale gândiri teologice. De la el am moștenit o serie de comentarii la anumite cărți ale Vechiului Testament: Facerea, Ieșirea, Psalmii, Eclesiastul și Cântarea Cântărilor. În ceea ce privește exegeza Noului Testament, avem de-a face cu unele comentarii biblice cuprinse în omiliile liturgice, precum și expuneri referitoare la Fericiri și la Rugăciunea Domnească.¹³ Vorbind la singular despre un singur Testament, autorul are în vedere unitatea indisolubilă dintre cele două volete ale Sfintei Scripturi. Testamentul Vechi este o permanentă pregătire a celui Nou, având în sine în „chip umbros și tainic” mesajul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos. Prezența graduală a Logosului în lume, „prin Care toate s-au făcut” (cf. Ioan 1, 3), este factorul primordial care asigură legătura dintre cele două *diathekē*. Lucrarea Sa este continuă în lume, începând cu zidirea acesteia și culminând cu desăvârșirea ființei fiecărui creștin, prin Sfintele Taine. Așadar, dacă în Vechiul Testament avem numai o umbră a realităților, în Noul Testament avem însăși icoana lor, eshatonului fiindu-i rezervată realitatea deplină a acestora.¹⁴

Scopul (gr. *skopos*) exegezei Sfântului Grigorie îl reprezintă urmarea (gr. *akolouthia*) în cuvântul Scripturii a unei ordini și a unei înlănțuiri (gr.

¹¹ Același autor ne oferă și două tabele statistice (pp. 424-425) ale textelor neotestamentare din lucrarea *Învățăturile Morale* a Sfântului Vasile cel Mare – J. GRIBOMONT, „Les Règles Morales de Saint Basile et le Nouveau Testament”, în *Studia Patristica*, Vol. II [Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955], Edited by Kurt Aland and F.L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, pp. 416-426.

¹² Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în *Biblie și teologie. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, Sibiu, 1997, pp. 52-74.

¹³ *Tâlcuire duhovnicească la Fericiri* (8 Omilii) – P.G., 44, 1193-1302; *Rugăciunea Domnească* (5 Omilii) – P.G., 44, 1119-1194; „Atunci și Fiul Însuși Se va supune Aceluia ce I-a supus Lui toate” (Omilie la 1 Co 15, 28) – P.G., 44, 1303-1326.

¹⁴ Ieromonah Dr. Agapie CORBU, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, pp. 88-94.

eirmos) coerente, care anulează orice aparentă contradicție și aduce cu sine echilibrul și armonia, încă de la creația lumii. Astfel, toate scrierile sfinte sunt inspirate, deoarece autorii lor se supun voinței Autorului divin, care este Dumnezeu. Scriptura Sfântă ne învață iconomia divină prin intermediul „dogmelor” (gr. *dogmata*), adică raportul omului și a lumii cu Dumnezeu.¹⁵ Mijlocul prin intermediul căruia atingem această finalitate (gr. *telos*), care desemnează cercetarea sensului textului biblic, în special cel literal (gr. *historiké*), îl reprezintă *theôria*, sau „vederea lui Dumnezeu”.¹⁶ Aceasta integrează o exegeză care se vrea „științifică” într-un sistem general, potrivit căruia realitățile vizibile sunt simboluri ale realităților spirituale, în scopul descoperirii „akolouthiei” lor.¹⁷ Așadar, obiectivul acestei „vederi” este acela de a depăși evenimentele istorice și de a sesiza învățătura duhovnicească. Pentru autorul sfânt, cărțile Scripturii sunt mai întâi scrieri istorice care relatează evenimente reale, într-o anumită ordine cronologică. În același timp, însă, prin acestea Duhul Sfânt ne dă o învățătură spirituală, privind treptele vieții duhovnicești.¹⁸ Tocmai în acest sens, Sfântul Grigorie a exprimat foarte bine faptul că nu poți fi teolog fără a trăi prezența divină, în care inefabilul se devoalează atât cât îi este cu putință ființei umane a înțelege. De exemplu, cel mai mare reproș la adresa adeptilor lui Eunomie, este, fără a le condamna vigoarea dialectică, tocmai greșeala de a rămâne numai niște dialecticieni, care se „joacă” cu cuvintele la nivel intelectual, pierzând aspectul esențial al teologisirii și anume referința la „realitatea” divină, singura capabilă să ne unească cu Dumnezeu. Urmând Sfântului Vasile cel Mare, el numește existența creștină perfectă drept *theognôsia*.¹⁹

Urmând modelul prediciei și învățaturii Mântuitorului Iisus Hristos, Sfântul Grigorie de Nyssa citește și interpretează întreg Vechiul Testament în lumina misterului pascal. Aceasta precede „în umbră” (*en ainigmati* – 1 Co 13, 12) splendoarea exegezei Noului Testament. Astfel, imnul

¹⁵ Bertrand DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Les Pères Grecs et Orientaux*, Vol. I, Les Editions du Cerf, Paris, 1980, pp. 241-242.

¹⁶ Jean DANIELÉLOU, „La Θεωρία chez Grégoire de Nysse”, în *Studia Patristica*, XI (1972), pp. 130-145.

¹⁷ Idem, „Akolouthia chez Grégoire de Nysse”, în *Recherche de Science Religieuse*, 27 (1953), pp. 219-249.

¹⁸ B. DE MARGERIE, *op. cit.*, pp. 244-245. Vezi și analiza textului de la Ioan 1, 3, de unde rezultă că sensul literar este depășit și acesta nu poate avea decât un sens duhovnicesc – cf. M. VON PARYS, „Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome”, în *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Edité par M. Harl, Leiden, 1971, pp. 167-196.

¹⁹ Așa cum reiese din scrierea *Viața lui Moise*, cei doi termeni – *theognôsia* și *theologia* – sunt echivalenți, în viziunea Sfântului Grigorie – Cf. W. JAEGER, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, pp. 32-82.

hristologic din Epistola către Filipeni (2, 5-11) a Sfântului Apostol Pavel este comentat, în special în lucrarea *Contra lui Eunomie*, ca vorbind despre kenoză și preamărirea lui Hristos.²⁰ Pentru el, Apostolul Neamurilor afirmă aici, în mod clar, deoființa (gr. *homoousia*) Logosului cu Dumnezeu – Tatăl: „Spunând că Fiul a luat chip de rob, adică trup, el (n.n. Pavel) ne asigură de distincția dintre chipul lui Dumnezeu și chipul robului... Verbul *ekenôsen* (S-a deșertat) arată în mod clar că nu a fost dintotdeauna așa cum a fost văzut de către noi, dar că era în plenitudinea dumnezeirii, egal cu Dumnezeu, inaccesibil oricărei creaturi și de neînscris în strămtorarea sărăciei umane... și că S-a circumscris fragilității umane a trupului atunci când S-a deșertat pe Sine, coborând slava de negrăit a dumnezeirii Sale până la înălțimea coborârii noastre; astfel ceea ce fu era mare, perfect și incomprehensibil, ceea ce asumă era egal cu măsura naturii noastre”.²¹ Iisus Hristos este cu adevărat Dumnezeu și om, însă, deși nu are un trup aparent, nu este un om oarecare, ci Omul *par excellence*.

Interpretarea atât de bogată pe care ne-o furnizează Sfântul Grigorie în privința textelor Noului Testament, în special a celor care vorbesc despre Persoana lui Hristos, realizează și o veritabilă sinteză a exegezelor anterioare (Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Epifanie de Salamina etc.). Realitatea Întrupării devine cheia explicării tuturor textelor neotestamentare. O astfel de lectură hristocentrică a Scripturii nu este o noutate în exegeza patristică. Sfântul Atanasie cel Mare vorbise deja despre convingerea neșrămutată că Biblia are drept scop principal manifestarea celor două firi ale lui Hristos, divină și umană, în unicul Ipostas al Logosului Întrupat. Marea taină a evlaviei (cf. 1 Tim 3, 16), încredințată ucenicilor, este de fapt Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (cf. Matei 28, 19). Aceste denumiri nu indică o diferență de ființă, ci însușirile Persoanelor Sfintei Treimi. Ceea ce este specific Sfântului Grigorie constă în faptul de a pune în slujba aceleiași convingeri nu numai principiul de *synkatabasis* (atât de drag contemporanului său, Sfântul Ioan Hrisostom), ci și pe cel de *akolouthia*, în care logica umană o dezvăluie pe cea divină, în care cuvântul finit Îl revelează pe Dumnezeu-Cuvântul cel infinit.²²

Conform învățaturii evanghelice, Sfântului Grigorie de Nyssa afirmă în întreaga sa teologie că viața duhovnicească, de la începutul ei modest inaugurat de actul convertirii până la înălțimile mistice pe care le poate

²⁰ *Adversus Eunomium*, IV, MG 45, 672 A.

²¹ *Adv. Apoll.*, 20: MG 45, 1164 C-D.

²² Joseph HUBY, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssa*, Paris, pp. 101-106.

atinge, este centrată pe viziunea doctrinară a omului ca și chip al lui Dumnezeu, care merge spre asemănarea cu El cu ajutorul harului divin. În definitiv nu este aici vorba nici de moralism, nici de ascetism,²³ ci de o asimilare vitală a învățaturii de credință, așadar de o teologie spirituală.²⁴

Așa cum am văzut mai sus, exegeza „duhovnicească” a Sfântului Grigorie vizează „theôria”, adică vederea (contemplarea) lui Dumnezeu. Importanța teologică a acestui Părinte Capadocian este incontestabilă,²⁵ chiar dacă uneori este pusă oarecum în umbră de extraordinarele capacități administrative ale Sfântului Vasile cel Mare (vezi „Vasiliadele”), ori de impresionantul talent oratoric al Sfântului Grigorie de Nazians. Dar Sfântul Grigorie este important și pentru faptul că a trăit într-un timp și spațiu legate direct de istoria și dezvoltarea textului Noului Testament.

În teza sa de doctorat, *The Text of the New Testament employed by Gregory of Nyssa* (Oxford: Bodleian Library, 1979), Profesorul James Arthur Brooks, specialist al Facultății de Teologie din Oxford, înfățișează un tablou complet al citărilor neotestamentare (aproximativ 544) folosite de către Sfântul Părinte, realizând astfel o operă de pionierat. Concluziile sale, pe care le vom expune aici în mod succint, denotă importanța acestei evaluări pentru studiile biblice, în general, și pentru istoria textului Noului Testament, în special.

Scrierile Sfântului Grigorie cuprind 101 citări din Evanghelia după Matei și 8 aluzii la același text evanghelic.²⁶ Varianta mateeană este cea la care autorul recurge cel mai adesea în argumentarea sa. Cea mai mare parte a acestor referințe sunt relativ scurte și, drept urmare, sunt făcute probabil din memorie. Numai trei dintre ele cuprind trei versete și una singură se întinde pe cinci versete. Aproape o treime dintre acestea se referă la Predica

²³ În sensul ideologiei, pentru că adesea sufixul „-ism” ne trimite la un astfel de concept.

²⁴ Cf. R. LEYS, „La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse”, în *Studia Patristica*, Vol. II [Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955], Edited by Kurt Aland and F.L. Cross, Akademie – Verlag, Berlin, 1957, pp. 494-510.

²⁵ Vezi studiile realizate în ultimele decenii în acest sens: B. ALTANER, *Patrology*, Translated by H.C. Graef, Herder, Freiburg, 1960; J. QUASTEN, *Patrology*, 3 Vol., Spectrum Publishers, Utrecht/Antwerp, 1950-60; Hans von COPENHAUSEN, *The Fathers of the Greek Church*, Translated by L.A. Garrard, Adam & Charles Black, Londra, 1963; J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Editions Montaigne, Aubier, 1954. Mai mult decât atât, preocupările specialiștilor au mers și în sensul publicării unor ediții critice a operei gregoriene complete, precum și al organizării de colocvii internaționale, care i-au fost dedicate.

²⁶ Următoarele lucrări au cinci sau mai multe referințe la Evanghelia după Matei: *In Canticum Canticorum* (17); *Contra Eunomium* (13); *In Ecclesiasten* (9); „In illud quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis” (8); *De Institutio Christiano* (7); *Antihrrreticus adversus Apolinarium* (6); *Refutatio Eunomii* (6).

de pe Munte (cap. V-VII). Tradiția textuală pe care a moștenit-o este cea a textului cezareean și uneori a celui bizantin. Se pare că autorul nu este atașat tradiției textuale alexandrine, precum nici a celei occidentale. În ceea ce privește Evanghelia după Marcu, există foarte puține referințe directe ale autorului capadocian, probabil datorită faptului că 95% din textul evanghelistului se află în celelalte două Evanghelii sinoptice. Există numai cinci citări, care acoperă trei versete ale acestei scrieri. Sfântul Grigorie citează mult mai des Evanghelia după Luca, spre deosebire de Evanghelia după Marcu, însă mai rar decât pe cea după Matei și Ioan. Este vorba despre 54 de citări și 7 aluzii, care acoperă un număr de 46 de versete.²⁷ Citările sunt făcute cel mai probabil din memorie și vizează în special capitolele VI, IX, X și XXIII. Pe lângă tradiția textuală cezareeană și bizantină, este atinsă și cea alexandrină și chiar cea occidentală.

Sfânta Evanghelie după Ioan este privilegiată în ceea ce privește numărul citărilor. Este vorba despre 206 referințe și 14 aluzii,²⁸ care acoperă un număr de 104 versete. Cu excepția capitolului XI, toate celelalte capitole sunt atinse. Dintre acestea, cel mai adesea se face referire la Prologul ioaneic (22 de ocurențe). Din nou se pare că redarea citatelor este făcută din memorie. Și textul Evangheliei a IV-a, citat de Sfântul Grigorie, are afinități care ne duc cu gândul la tradiția textuală cezareeană și bizantină, decât la cea alexandrină și occidentală.

Scrierile Sfântului Grigorie cuprind, de asemenea, 25 de citări din cartea Faptele Apostolilor și 6 citări din Epistolele sobornicești (sunt folosite numai I Petru și I Ioan). În total, sunt vizate 19 versete și niciuna dintre referințe nu se întinde pe mai mult de trei versete. De data aceasta, evidențele indică faptul că tipul alexandrin este privilegiat, față de cel occidental sau bizantin. Se pare că autorul nu cunoștea varianta occidentală a cărții Faptelor.

În ceea ce privește epistolele pauline, sfântul face referire la întreaga corespondență a Apostolului Neamurilor (cu excepția „biletului” către Filimon, probabil datorită întinderii foarte reduse). Este indubitabil faptul că autorul recunoștea drept canonice toate scrierile autentice ale Sfântului Apostol Pavel. Astfel, avem de-a face cu un număr de 518 citări din treisprezece epistole, dintre care cel mai des se face referire la I-II Corinteni,

²⁷ Lucrările Sfântului Grigorie care au cinci sau mai multe citări din Evanghelia după Luca sunt următoarele: *Canticum Canticorum* (13); *Contra Eunomium* (10); *De Institutio Christiano* (8); *Antirrheticus adversus Apolinarium* (7).

²⁸ Citările sunt concentrate în următoarele opere: *Contra Eunomium* (63); *Refutation confessionis Eunomii* (44); *In Canticum Canticorum* (29); *Antirrheticus adversus Apolinarium* (21). Celelalte lucrări nu prezintă mai mult de șase astfel de citări.

Romani și I Timotei.²⁹

O ultimă paralelă foarte interesantă vizează relația dintre textul neotestamentar folosit de către Sfântul Grigorie de Nyssa și cel la care recurge fratele său, Sfântul Vasile cel Mare. Asemănările dintre cei doi autori sunt evidente și merg uneori până la identificare, dat fiind faptul că Sfântul Vasile a fost „părintele și învățătorul” fratelui său mai mic și au crescut în aceeași casă și în aceeași biserică. Mai târziu, au condus două comunități creștine care nu se aflau la o distanță foarte mare una de cealaltă. În ambele cazuri, atât în marea cetate a Cezareei Capadociei, cât și în orașelul Nyssa, influența tradiției textuale cezareene și ulterior bizantine sunt evidente.

Résumé:

Pour rétablir le texte sacré néotestamentaire dans sa teneur authentique, les chercheurs puissent puiser à des sources anciennes et abondantes. Après les manuscrits grecs et les versions anciennes du Nouveau Testament, les auteurs patristiques qui ont cité le texte biblique intéressent davantage l'histoire et la critique textuelle. Il s'agit des formes du texte en usage dans l'antiquité chez les Pères de l'Eglise et chez les autres écrivains ecclésiastiques. L'étude qu'on a esquissée là-dessous vise les écrits patristiques des Pères Cappadociens, notamment «les deux frères», Saint Basile le Grand et Saint Grégoire de Nysse. On ne trouve pas forcément des exégèses néotestamentaires spécialisées chez eux, mais tous leurs écrits utilisent abondamment le texte biblique qui constitue la base scripturaire de l'enseignement dogmatique. En cherchant leurs citations néotestamentaires on se rend compte que le texte varie d'après le but et le caractère de chaque œuvre. Quand même, les ressemblances sont assez visibles et sur le fond et sur la forme textuelle, puisque Basile a été «le père et le maître» de Grégoire et celui-ci a continué, en quelque sorte, ce que son frère avait commencé. Ainsi, les citations utilisent plutôt les traditions césariennes et puis byzantines du Nouveau Testament, en touchant parfois aux deux autres types textuels: alexandrin et occidental.

²⁹ Următoarele lucrări au mai mult de 25 de citări din epistolele Sfântului Apostol Pavel: In Canticum Canticorum (105); Contra Eunomium (103); Refutatio confessionis Eunomii (56); Antiirrheticus adversus Apolinarium (40); In Ecclesiasten (36); De Institutio Christiano (36).

NON-CHRISTIAN RELIGIONS AT THE FIRST MISSIONARY CONFERENCE AT EDINBURGH 1910

Drd. ADRIAN BOLDIȘOR

Cuvinte cheie: *Edinburgh 1910, John. R. Mott, Comisia a IV-a, religiile necreștine (religiile animiste, religiile chineze, religiile Japoniei, Islam, Hinduism), Edinburgh 2010*

Keywords: *Edinburgh 1910, John R. Mott, Commission IV, Non-Christian Religions (Animistic Religions, Chinese Religions, The Religions of Japan, Islam, Hinduism), Edinburgh 2010*

Background

In 1910, 1.200 delegates from all over the World met together for ten days, in the summer, in Edinburgh, for the First World Missionary Conference. For many people, these conferences marked the first step of the end of the colonial missionary era. The Edinburgh conference was planned first by John R. Mott and committees around the world which were involved in preparation for more than three years. “The heart of Edinburgh was not its speeches but its period of prayer. Each day opened with fifteen minutes of prayer and worship - the virtually windowless Assembly Hall with insulating corridors shutting out all distraction”.¹

William Carey had proposed a plan, in 1806, for a general missionary conference every decade. He envisioned the first assembly as meeting at Cape Town in 1810. Gustav Warneck continued Carey’s suggestion, and London became a place for international missionary gatherings. So there are other meetings before Edinburgh 1910 which have a great importance: London 1854, 1878, 1888; Liverpool 1860; Chicago 1893; and New York 1854, 1900. The last gathering (New York 1900), “was called, significantly, the Ecumenical Missionary Conference because the plan of campaign which it proposes converts the whole area of the inhabited world”.² But Edinburgh 1910 focused on uniting Christians in giving the Gospel to the world. The aim of this conference was to carry the Gospel among non-Christian world. This conference made it possible for many different Societies to be together.

¹ William Richey Hogg, *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, Harper &Brothers Publishers, New York, 1952, p. 124.

² Ruth Rouse, Stephan Charles Neill (Editors), *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, Third Edition, World Council of Churches, Geneva, 1986, p. 354.

“Edinburgh 1910 was primarily a consultative assembly”.³ It presented very clearly the question: How Christians should relate to people of other religions? All missionaries’ issues depend on the answer to that question. “The 1910 Edinburgh Conference dealt with other faiths primarily in terms of the church’s evangelistic task”.⁴

It is very important to understand that the idea about the “non-Christian” world in Edinburgh 1910 relates to the World Parliament of Religions, a meeting which took place in Chicago in 1893. The Parliament⁵ represents an important moment of encounter between Christians and Jews, but not only them. There were many religious leaders: an archbishop of Greek Orthodox Church, a Chinese Confucian scholar, a Shinto priest, a Buddhist from Ceylon, a Hindu, and Protestant Christians who formed the largest number of speakers at the meeting. People representing the major religions of the world gathered in Chicago for the first time in history. It was “a showcase of Christian pride. This same Christian optimism carried into Edinburgh”.⁶ The World Parliament of Religions was conducted in three sessions. John R. Mott made his first speech to an international audience at one of the sessions about the role of missionaries in the world. We can say now that the Ecumenical Mission Congress in New York in 1910 and the 1893 World Parliament of Religions together formed a major part of the context for Edinburgh 1910. The conference in 1910 was the climax of earlier gatherings in which Protestants came together. Never had there been such a gathering before Edinburgh 1910. Forty-six British Societies were invited, which were represented by more than 500 delegates. Sixty American societies were represented also by more than 500 delegates. Forty-one European societies were represented by over 170 delegates, and 12 South African and Australian societies by 26 delegates. The Orthodox Church and Roman Catholic Church were not invited. There were representatives from all the countries in the world, including Japan, Korea, China, Assam, Burma, India, and Ceylon. The opening meeting of the conference was held on Tuesday, June 14th 1910, under the presidency of Lord Balfour of Burleigh. Dr. Mott was unanimously chosen to be chairman throughout the day sessions of the conference, when the reports of the commissions were under discussion. Mr.

³ *Ibidem*, p. 357.

⁴ Michael Kinnamon, Brian E. Cope (Editors), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key and Voices*, WCC Publication, Geneva, 1997, p. 353.

⁵ For historical background see: Robert S. Ellwood, *World’s Parliament of Religions*, in Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, pp. 444-445.

⁶ Stephan B. Bevans, SVD, Roger P. Schoerder, SVD, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, New York 10545, 2005, p. 220.

Oldham was secretary of the conference, and the Rev. J. H. Riston and Mr. Rowell, were clerks of conference.⁷

The most important issue was to define the meaning of “non-Christian” world. Did it mean Latin America or Europe? The answer was that “non-Christian” world was the world where the Gospel had not yet been carried. After these clarifications, the title “World Missionary Conference” was qualified with the phrase: “to consider Missionary problems in relation to the Non-Christian World”. After that, commissions that would report to the conference selected eight subjects at Oxford for enquiry and study. Twenty members formed every commission, along with a chairman:

1. *Carrying the Gospel to all the non-Christian World*, Chairman – John R. Mott.

2. *The Church in the Mission Field*, Chairman – The Rev. J.C. Gibron.

3. *Education in Relation to the Christianization of National Life*, Chairman – The Rt. Rev Bishop of Birmingham.

4. *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*, Chairman – The Rev Professor D.S. Cairns.

5. *The Preparation of Missionaries*, Chairman – Principal W. Douglas Mackenzie.

6. *The Home Base of Missions*, Chairman – The Rev. James L. Berton.

7. *Missions and Governments*, Chairman – The Rt. Hon. Lord Balfour of Burleigh.

8. *Co-operation and the Promotion of Unity*, Chairman – Sir A.H.L. Fraser.

Commission IV

Commission IV was named *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions* and was led by The Rev. Professor D.S. Cairns (1862-1946), United Free Church College, Aberdeen, Scotland. He was professor of systematic theology at Christ’s College, Aberdeen. “The choice of a theologian suggests already that Mott and Oldham were looking for something more than a competent survey of world’s religions. But Cairns was a rather special theologian who had come to the attention of Oldham through their common interests in both

⁷ *The History and Records of the Conference together with Addresses Delivered at the Evening Meetings*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company, New York, Chicago and Toronto, 1910, p. 35. For the role of John R. Mott in Edinburgh 1910 see: C. Howard Hopkins, *John R. Mott. 1865-1955. A Biography*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1979, pp. 343-429. For the contribution of J.H. Oldham see: William Richey Hogg, *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, pp. 109-110; Norman Goodall, *The Ecumenical Movement, What is and what it does?* London, Oxford University Press, New York, Toronto, 1966, pp. 9-14.

SCM and UFCS study programmers. They had shared together in meetings of the Theological Society at New College, Edinburgh”⁸. The Report had 280 pages divided into chapters: **I. Introduction**, **II. Animistic Religions**, **III. Chinese Religions**, **IV. The Religions of Japan**, **V. Islam**, **VI. Hinduism**, **VII. General Conclusions**. There were many correspondents who contributed to this report: 25 for animistic religions (the African traditional religions are discussed under the category of animistic religions), 38 for Chinese religions, 28 for Japanese religions, 29 for Islam, and 65 for Hinduism. There were 185 respondents to the questionnaires. Seven of them were women. Two of the women respondents were from Asia: from Burma and from India. “The aim of this Commission, as defined by the executive committee of the conference, has been to study the problems involved in the presentation of Christianity to the minds of the non-Christians peoples”⁹.

There were many other issues about the religious and political situation in the world. Political changes were seen all over the world. Nationalism was stirring in the East. There was the condition of the Muslim world in Albania and Turkish Empire, in most part of the British Raj, or in the Indonesian Archipelago, and British-Indian relations. “The missionary methods of the late nineteenth and early twentieth century are chiefly responsible for the planting of Christian churches in almost every part of the world. The ways in which Christian faith came to be accepted in such vastly different situations were first worked out by these men and women”¹⁰.

W. P. Peterson and Johannes Warneck wrote the Section on Animistic Religions. Peterson was Professor of Divinity at Edinburgh in 1907. Warneck was a missionary pioneer in China. For Islam, Alfred Garvie was chosen, and Charles Robinson was entrusted with the section on Hinduism. C.F. d’Arcy was chosen for Japanese religions. “It had first to set out the element in Christianity which have most influenced non-Christians and, second, to set out the Christian Apologetic relation to (a) Hinduism, (b) Buddhism, (c) Islam and (d) animist religions”¹¹. These issues were the tasks for the World Conference in Edinburgh 1910, especially for Commission IV. In the beginning of discussions, 11 important questions were formulated.

⁸ Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions. 1846-1914*, Epworth Press, London, 1995, p. 187.

⁹ Report of Commission IV. The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, with Supplement: Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 18th June 1910, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson&Ferrier, Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company, New York, Chicago and Toronto, 1910, p. 1.

¹⁰ Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions. 1846-1914*, p. 194.

¹¹ *Ibidem*, p. 191.

Animistic religions

Among the list of correspondents for animistic religions¹² there were people who contributed with papers dealing in a great part only with animism. Many of the missionaries were leaders and writers for their respective organizations, like Rev. R. S. Fyffe (Society for the Propagation of the Gospel - Mandalay, Burma), The Rev. Fred Hahn (Gossnersche Missionsgesellschaft - Bengal), and The Rev. Geo Whitehead (Society for the Propagation of the Gospel - Burma). The report of Commission IV has 30 pages about animism. It speaks about: The Religious Value of Animism, Hindrances in the Way of Conversion to Christianity (Moral, Intellectual, and Social Hindrances), Dissatisfaction with Animism as a Religion, The Attraction and Repulsion of the Gospel (The Appeal of the Gospel, Opposition to the Gospel), The Influence of Higher Criticism, and The Influence of Contact with Animism on Christian Faith. "The compilers of the report, Animistic Religions preferred the anthropological insights of those who had actual firsthand field experience to the evolutionary theories of religion developed in the academic communities. The reliance on missionaries with anthropological interests contributed to a more accurate and appreciative approach to African traditional religions".¹³ In this chapter, animism was seen as a "generic name for the religious beliefs of more or less backward or degraded peoples all over the world; a system the chief feature of which is a belief in the occult power of the souls of individuals, and their capability of continued existence after death, and in the similar power of other spirits, ranging from the spirits of plants or animals upward to those of powerful deities".¹⁴ In animism was included the people of Africa (Negros), Americas (Indians), India (Aboriginal tribes), China and Japan (but civilized and moralized forms of animism), Europe (countries where traditional superstitions of country folk still linger on).

The section about animistic religions used the idea of one of the most important authorities in the research of anthropology and ethnology, in Britain and all over the world: Edward B. Tylor (1832-1917). He was the first occupant of the new Chair of Anthropology established at Oxford (1896-1909). He was in southern Africa, Melanesia and Polynesia. In 1871, Tylor published his monumental *Primitive Culture* in which he tried to explain the origin and evolution of religion. In this book he defined animism

¹² See more about *Animism* in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, pp. 296-302.

¹³ J. Stanley Friesen, *Missionary Responses to Tribal Religions at Edinburgh 1910*, Peter Lang, New York. Washington, D.C., Baltimore. Bern. Frankfurt am Main. Berlin. Vienna. Paris, 1996, p. 31.

¹⁴ W.H.T. Gairdner, *Edinburgh 1910. An account and interpretation of the World Missionary Conference*, Published for The Committee of the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburgh and London, 1910, p. 139.

as the minimum definition of religion. He explained that its origin is the belief that all of nature is animated and that it has a soul. From animism evolved polytheism, and polytheism finally gave way to monotheism.¹⁵

Tylor was cited only at the beginning of the article about animism. “The form of religion dealt with in these papers is described as Animism, *The Theory of Animism*, wrote Tylor, divides into two great dogmas: first, concerning souls of destruction of the body, second, concerning other spirits, upward to the rank of powerful deities”.¹⁶ So, Tylor’s definition of animism as “the belief in spirits” opens the report.

Another two men who are cited in the Edinburgh 1910 report are Bishop Henry Callaway and the Rev. Henri A. Junod. Only Junod attended the conference. “He contributed with a paper on the tribes of Delagoa Bay, which was incorporated into the article “Animistic Religions,” but his name does not appear in the list of missionaries answering questionnaires for the Report, nor is his paper included with their questionnaires in the files”.¹⁷ Callaway and Junod have a more important role in the report than Tylor. Another man who was cited in the report was Johannes Warnack, with his work named *The Living Forces of the Gospel*. He had the most experience on the mission field of anyone on the subcommittee drafting the report on animistic religions. Junod and Warnack were cited in the *General Conclusions* of the Commission IV Report. Callaway had a wider influence on missionaries in South Africa. He used a linguistic method similar to Max Muller’s comparative religion. Junod’s methodology was similar to that of the functionalist school of British social anthropology. His conception was not the same as Tylor’s. Their conceptions were complementary. “These extensive collections reflect the missionaries’ appreciation on these cultures, and the trust the people must have had in the outsiders to share these valued resources with them. Missionaries with anthropological interests made significant

¹⁵ Anthropologists who found that their data of primitive culture did not support his theory of animism first formulated major criticisms of Tylor. Andrew Lang, in *Making of Religion* (1898), rejected Tylor’s view that the origin of religion is to be found in animism. Lang discovered the “High Gods” among the oldest primitive cultures, so he speaks about the conception of the primitive High God at the beginning of religion. R. R. Marett, another British anthropologist, insisted that this is magic - religious experience does not presuppose the concept of the soul and represents a more archaic stage than Tylor’s animism: the preanimistic character of belief in *mana*. R. R. Marett published his *Preanimistic Religion* in 1900 in which he tried to prove that the first stage of religion was not a universal belief in souls, but an emotion of awe and wonder aroused by the encounter with an impersonal power (*mana*).

¹⁶ Report of Commission IV, p. 6.

¹⁷ J. Stanley Friesen, *Missionary Responses to Tribal Religions at Edinburgh 1910*, p. 33. For all theories that were influenced *Animistic Religions in Report* see in the same book chapters III, IV, and V.

contributions to the study of African Religions [...]. The writings of missionaries cited as Edinburgh 1910 in the field of African religion have been regarded as anthropological classics and have moved missionary thinking toward a more human and sensitive appreciation of the common human religious experience".¹⁸

As moral hindrances to mission, the following were seen: sensuality, the position of the women and no sense of sin. Intellectual hindrances were that the animistic people were very self-completed. "Owing to their low intellectual state, they have but little sense of natural causation".¹⁹ As social hindrances, these were: immoral customs, the orgies, polygamy, habits of indolence, pride and drunkenness and, especially, the social organization of animistic peoples and convivial customs.

The attitude of the missionary was formulated very clearly: The missionary must study and know the native religion, the native conception about world. The whole attitude of the missionary should at all times be marked by sympathy. In this way as another attitude, any difference of opinion that may exist is apparent rather than real. "It is held by the majority that there is a modicum of truth in all religions systems, God not having left Himself without a witness in the peoples".²⁰ The participants considered that there was no need to separate people from the native ideas and customs where there are not contrary to Christianity. There are five points of contact between Christianity and animism: the very widespread belief in the existence of a Higher Power or Supreme Being, the belief in an after-life or even in the immortality of the soul, the idea and practice of sacrifice as a point of contact with or preparation for Christianity, a rudimentary moral sense and a dim consciousness of sin, the use of prayer to the chief Spirit in cases where all other means have failed.

From the other point of view, the Christian doctrine of God appeals strongly to the animism. The same case is with the Gospel of redemption by Christ because it makes appeal at the aspect of deliverance from evil powers. A strong appeal is made by the Christian hope of everlasting life and another Christian's practices: prayers, confessions, festivals and sacraments. In this case, the opposition to the Gospel is seen as the opposition of high moral claims (the condemnation of polygamy and immorality), the opposition to the improvement the status of women, and the oppositions to the resurrection of the body.

The chapter about animism finished in an optimistic way: "It is not

¹⁸ *Ibidem*, pp. 138-139.

¹⁹ Report of Commission IV, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 22.

surprising if in these contributions from the animistic field there is an occasional note of depression [...]. The Animist, in fact, is waiting for a better faith and surer hope; and in the absence of Christianity he has been easily reached on occasion by the apostles of Buddhism or Mohammedanism. They may have much to learn in the school of Christ on the ethical side, but they reproduce many of the notes of the Christianity of the Sermon of the Mount - a childlike trust in God, habitual prayerfulness, zeal in God's cause".²¹

Asian religions at Edinburgh 1910

The beginning of the nineteenth century was considered the "Second Renaissance," and this was possible because many scholars discovered Asian religions. "The discovery of Upanishads and Buddhism at the beginning of the nineteenth century had been acclaimed as a cultural event that presaged considerable consequences".²²

One of the most important personalities at Edinburgh 1910, together with John R. Mott and J.H. Oldham, was V.S. Azariah, from India. He proposed, in 1909, that an international committee for missionary questions should be created. "Such requests, words and prayers of Asians helped a great deal to bring about Edinburgh 1910 and the International Missionary Council".²³ In this Conference, Asia had a minimal share. Among the more than 1,200 delegates and 59 missionary societies from all over the world, there were only 17 Asians: eight from India, one from Burma, three from China, one from Korea, and four from Japan. All of them were invited by British and American missionary societies and no Asian was directly involved in planning committee. "However, if one studies the records of the conference, one cannot but notice the important part which Asia played in the event itself, quite apart from the earlier-mentioned Asia influence on the

²¹ *Ibidem*, pp. 35-36.

²² Mircea Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, p. 55. Schopenhauer compared Sanskrit and the Upanishads to Greco-Latin culture during the Italian Renaissance. Eugene Burnouf published his *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* in 1844. Paul Deussen wrote the history of Indian philosophy. Sylvian Levi wrote *Le Doctrine du sacrifice dans les Brahmanes* in 1898 and *Le Théâtre Indien* in 1890. He wrote a sumptuous three-volume monograph, *Le Nepal* (1905-1908). Hemann Oldenberg published the book about *Vedas* (1894) as well as of *Buddha and early Buddhism* (1881). "But the Renaissance did not come about for the simple reason that the study of Sanskrit and another oriental languages did not succeed in passing beyond the circle of philologists and historians, while, during the Italian Renaissance, Greek and classical Latin were studied not only by the grammarians and humanists but also by the poets, artists, philosophers, theologians, and men of science" (p. 56).

²³ Hans-Ruedi Weber, *Asia and Ecumenical Movement. 1895-1961*, SCM Press LTD, Bloomsbury Street, London, 1966, p. 130.

growth of missionary co-operation in general”.²⁴ In the discussions of Commission IV on carrying the Gospel to all the non-Christian world, four out of nine speakers were Asians. So, in the missionary message in relation to non-Christian religions, Asians took an important part. “They came not as representatives of their own communions but of western missionary societies. Nevertheless, at Edinburgh they had an influence out of all proportion to their numbers. From an Indian, V.S. Azariah, and a Chinese, Cheng Ching-yi, came Edinburgh’s two best-remembered speeches”.²⁵

Chinese religions

The chapter about the Chinese religions has 35 pages. It speaks about Confucianism, Buddhism, and Taoism,²⁶ many other religions, sects, or societies, mostly in the provinces of Kansu, Shensi, and Yunnan. There were 38 correspondents, many of them missionaries in Asia, especially China. The chapter about Chinese religions had in many parts the same topics as the chapter about animism, with few differences: Belief in immortality and in the existence of the Supreme God, the influence leading to opposition to Christianity. The chapter begins to speak about three religions: “The religion of the Chinese people is an incongruous mixture of Confucianism, Buddhism, and Taoism. This is only possible because there is no reasoned-out system of belief, and none of the three religions is carried to its logical issues”.²⁷ The report affirms that Chinese people do not seem to take their religions beliefs very seriously. The people have a comfortable belief in the Venerable Heavenly Father who is over all and knows all. “There are, however, many devout people among the Chinese who undertake long, wearisome pilgrimages, make self-denying vows, perform exhausting fasts, and other religious rites”.²⁸

As moral hindrances, these are: the inborn and inbred mendacity of the Chinese, the sexual vice, gambling, opium, the materialistic atmosphere, the love of money, gods worshipped mainly in the hope of worldly benefits, an amazing absence of a sense of sin, and racial pride. As intellectual hindrances, the report notes: skepticism along with the grossest superstitions, their consequent inability to appreciate evidence, and the people’s innate conservatism. As well, the report says Confucianism

²⁴ *Ibidem*, p. 131.

²⁵ William Richey Hogg, *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, p. 135.

²⁶ See Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*: about *Buddhism* (vol. 2, p. 319-560), about *Confucianism* (vol. 4, pp. 7-42), about *Taoism* (vol. 14, pp. 288-332).

²⁷ Report of Commission IV, p. 38.

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

develops pride and prejudice because everything which is not Confucianism is regarded as heresy. The social hindrances are many and great, because “the whole structure of society is hindrance. The family is unit, not the individual. To think and act as an independent individual is contrary to the current of Chinese social life. It destroys the family harmony and breaks up its cohesion”.²⁹ Other hindrances are idolatry, ancestor worship, the foreign origin of Christianity and its barbarian faith.

In these cases, the attitude of missionaries must be complex: The missionary should treat sympathetically those forms in which religious thought express itself to the Chinese mind. Christianity should not be presented as a religion that must sever the people from their historic past. The missionary must know the language that may conceal essential difference of thought. “The missionary tries to remember that he is guest in a foreign land and strives to be unfailingly polite and courteous”.³⁰ The Commission found 13 points of contact between Christianity and Chinese religions: the divine Providence, an invisible world, moral law, prayer, sacrifices, miracles, moral duty, cultivation of the moral character, wrinkle, moral-culture and practice of humanity, sincerity and truth, the Golden Rule and every rule.

Important points of attraction of Christianity to the Chinese are the doctrine of the unity of God, monotheism, Christ as Savior from sin (not from sin as guilt merely, but from sins, evils, vices, especially those that harm men in body and soul), the good life of many Christians, and the brotherhood of man. “There can be no doubt, also that the wonderful advance of the Christian nations in scientific knowledge and mechanical skill, and their extraordinary strength and prosperity, have greatly impressed the Chinese, and compelled their admiration for the religion under whose inspiring influence such marvelous achievements have been attained”.³¹ But there are other points that present difficulties: the divinity of Christ, the miracles in the life of Christ, the assertion of universal sinfulness, and the Christian emphasis on purity of life. Taoism teaches immortality in a crude form. Buddhism implies it in its doctrine of transmigration. Confucius did not commit himself. The Confucian terms *Shangti* (Supreme Rule) and *T'ien* (Heaven) are of frequent occurrence, which can be defining as meaning moral law. But among the Chinese are translations of the works of Huxley, Herbert Spencer, Haeckel, Voltaire, producing in China, as in Japan, an agnostic and materialistic attitude of mind.

The chapter finishes with a Chinese Christian worker’s words: “I have

²⁹ *Ibidem*, p. 46.

³⁰ *Ibidem*, p. 53.

³¹ *Ibidem*, p. 61.

seen again and again that wherever and whenever this doctrine of love is applied it works miracles. There are two other things in Christianity which appeal very strongly to me, namely, its high standard of purity and its power of producing moral courage”.³² The entire chapter about Chinese religions sees these religions as very animistic. China is a country which is face to face with a conception about nature in its relation with religion, substance as the one ultimate reality.

The religions of Japan

They were 28 correspondents for religions of Japan. The report begins very seriously when it speaks about Japan: “The problem which Japan presents to the world today is one of profound interest and extraordinary difficulty”.³³ The chapter respects all sub-chapters which are in the report: about the value of Japanese religions, the hindrances, the dissatisfactions, the attitude of the missionary, points of contact, the attraction or repulsion, the influence of modern thought, and influences leading to conversion to Christianity. Japan was a nation that at that time represented the hegemony of the East. From another point of view, Japan had a more advanced stage of naturalism. “Two things more than anything else it was pointed out keep Japan back: *first* the difficulty the Japanese mind has in placing the Emperor in any category that makes him, *second* - even to the king of kings”.³⁴

The chapter speaks about the ancient religious of Japan: Shinto,³⁵ Confucianism, and Buddhism, with their various sects. Like Confucianism, the Shinto is not seen in the full sense of the word, a religion. It is a system of moral instruction. The values of the Japanese religions are: the worship in the home, the worship at the shrine or temple, and the ceremonies pertaining to the dead. All these are the principle of ancestor warship.

The moral, intellectual, and social hindrances are: the accepted standards as regards truthfulness and purity are very low; veracity and chastity are virtues of second rank; concubinage is considered a custom; prostitution; immorality (like geisha); houses of ill fame; intoxicating drinks (sake); lying and commercial dishonesty; the pride of the people and the belief in Japan as a country with a divine descent and mission; traditional philosophies; pantheistic thought; the extraordinary strength of the social organization of the family or the community; the filial piety and loyalty in

³² *Ibidem*, p. 72.

³³ *Ibidem*, p. 73.

³⁴ W.H.T. Gairdner, *Edinburgh 1910. An account and interpretation of the World Missionary Conference*, p. 146.

³⁵ See more about *Shinto* in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, pp. 280-294.

ancestor-worship; “the apparently very limited influence which it has upon the people of Christian lands and the policies of their Governments”.³⁶

In connection with these hindrances is the attitude of the missionary to the religions of Japan. It is important to have an attitude of sympathy and understanding in relation to these religions. But it would be a mistake to carry sympathy so far as to renounce Christian specificity. An attitude of respect and friendliness is good, but the position is that Christianity is the final religion. There are few points of contact between Christianity and religions in Japan: the conception about a Supreme Being, the belief in the future life, the belief in the law of causality, the idea of salvation, the idea of purification, the moral teaching of the native system, the five duties (benevolence, righteousness, consideration, wisdom, and truth), personal loyalty, the existence of the soul, and the worship of the dead and feast for the dead.

The last part of this chapter is formulated as a question: “Are Western Forms a Hindrance?” The answer is: “This question has been already considered under the heading of The Attraction of the Gospel, so far as influences arising from Christianity itself are concerned. The answers given under this heading agree substantially with all that is stated there. It is worth noting here, however, that the question as to what it was in Christianity world made special appeal and so led to conversion, and the question as to whether any Western element gave trouble, were found very perplexing in many cases”.³⁷

Islam

The chapter about Islam³⁸ occupies one of the most important roles in the report. It has 34 pages and there are 29 correspondents who sent in papers. One of them was Rev. W. H. T. Gairdner (1873-1928). He was considered to be one of the most important personalities at Edinburgh 1910. He “was also the great publicist of the World Missionary Conference, and filtered the first of two post-Edinburgh witnesses to justice, courtesy and love for two reasons. First, there is the material in his vivid book of the Conference, *Edinburgh 1910* (in North America, *Echoes from Edinburgh 1910*). Second, we have in Gairdner’s writings in these years the record of his own changes in attitude. It is possible to see him moving missionary confrontation to a position resembling modern interfaith dialogue”.³⁹ In 1909 Gairdner published two books: *D. M. Thorton: A Study in Missionary Ideals and*

³⁶ Report of Commission IV, p. 90.

³⁷ *Ibidem*, p. 120.

³⁸ See more about *Islam* in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, pp. 303-466.

³⁹ Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions. 1846-1914*, p. 262.

Methods and The Reproach of Islam. But he defined the term “reproach” in a different way. “Gairdner had not meant by reproach anything else than Islam had to be understood as a perpetual reminder to Christendom of the latter’s failure truly to represent her Lord. For if he had done so, Mohammed would have been Christian. And the world by this time had been won for Christ”.⁴⁰ He redressed the balance, but he changed some ideas about Islam. After that, he was regarded like a guide and adviser in problems of Arabic and Islam. In 1913 he published an article, *The Vital Forces of Christianity and Islam*, in *International Review of Missions*, where he spoke about a *new relationship* between Christianity and Islam: the connection between Christian Mission and that powerful and influential Order in Omdurman. It is a connection not only personal, but also spiritual.

Chapter V is structured in the same way as the other chapters. “Islam is unlike the other religions dealt with in that it is later date than Christianity, and Mohammed, while honoring, claims to hold a higher place than Christ. While this religion borrowed not a little both from Judaism and Christianity, it cannot be regarded as merely a corrupt form of the one or the other. In the lands of the Near East it has partly supplanted, and partly reduced to subjection Christian Churches”.⁴¹

Islam, like Buddhism and Christianity, wants to be the universal religion. The report speaks about Suauni and Shiah, two parts after schism, about prophets and Koran, mystics and relation with other religions. The value of Islam as a religion is seen in: the conception about God, prayer, the pilgrimage to Mecca, some virtues, mysticism (Sufism in Persia and Egypt), the devotion to Husain and the keen memory of the sufferings and supposed wrongs, the conception of savior, and the rituals. But there are other dissatisfactions with Islam as a religion: the moral code of Islam (polygamy, facility of divorce, slavery), the educational work, the political power. In this case, there are many moral, intellectual, and social hindrances: a divorce between morality and religion, that many Muslims have sins and sinful pleasures, that the thought of God lacks moral influences, moral laxity, fatalism, the moral example of Mohammed who is not an inspiration to holiness, the Muslim’s pride in his own religion (in the Arabian language as the language of Heaven), the infallibility of the Koran, the unity of God (the doctrine of the Trinity appears to Muslims to teach tritheism). The missionary should approach all hindrances in which he desires to discover a good opportunity for his message. “It is impossible to use the same sermon or same manner of personal dealing with Hindus and Moslems. This is true in a special sense of Islam, as it is of the Jews, because

⁴⁰ *Ibidem*, p. 266.

⁴¹ Report of Commission IV, p. 124.

the Mohammedan religion protest against the Christian faith and is in that sense anti-Christian. Hinduism, Confucianism, and Buddhism have nothing to say in regard to Jesus Christ. They leave Him out. Islam denies His incarnation, His atonement, His death on the cross, and His deity. The Christian missionary to Islam must not only commend, but also defend the Gospel".⁴² There are some points of contact between Christianity and Islam: the conception about God, the high place which is accorded to Jesus in Islam, the acceptance of the Old Testament prophets, the acceptance of the Sacred Books, one of the cardinal virtues, the deep sense of sin.

There are other points of connection and many points of disconnection, but "everywhere Christ can prove Himself the Savior of men from sin unto God. It may require such Christian teaching as will awaken the sense of sin and the longing for fellowship with God to discover to the Moslem soul its own deepest need before Christ can be welcomed as alone fully meeting it; but it can be only by helping men to realize the depth of their need that the missionary can prepare men for a recognition of the greatness of Christ's grace".⁴³

Hinduism

The chapter about Islam and the last one about Hinduism "are of greater intrinsic interest, because of greater intrinsic religions and philosophical importance than those which have been dwelt upon now".⁴⁴

The chapter about Hinduism⁴⁵ contains reports from 65 correspondents related to this religion and more than 55 pages. It begins with the presentation of a big issue: "In attempting to consider what distinctive message the Christian missionary has to give to Hinduism, we are met by the initial difficulty that Hinduism is at first sight not one religion but many, and that it possesses no kind of creed nor any body of formulated doctrine. The word Hinduism converses a number of religions which are apparently inconsistent with and contradictory to each other".⁴⁶

The biggest value in Hinduism is the belief of opportunity, of a union with the Deity. Other values are: the doctrine of redemption (the way of *bhakti*), loving devotion to the Divine essence or to the Divine Being; the book Bhagavad-Gita (a beautiful poem). The moral, social, and intellectual

⁴² *Ibidem*, p. 138.

⁴³ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁴ W.H.T. Gairdner, *Edinburgh 1910. An account and interpretation of the World Missionary Conference*, p. 147.

⁴⁵ See more about *Hinduism* in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, pp. 336-367.

⁴⁶ Report of Commission IV, p. 156.

hindrances are: the absence of any real sense of responsibility and therefore of sin, the eating of flesh of the cow by Christians, the existence of caste system (and a direct consequence: a Christian is outcast), the ignorance of the great masses of the people, pantheistic ideas, the historical character of the Christian faith (from Hinduism, history is a phenomenal limitation), the conception of a suffering God (in Hinduism a suffering deity is a altogether unknown), and the keen sense of retributive justice (the doctrine about Karma). There is much dissatisfaction with Hinduism as religion: the caste system, the teaching or practices of Hinduism, many teachings in Upanishads. In this case, the attitude of the missionary toward Hinduism must be, in principle, a sympathetic attitude towards Indian's most ancient religion, and "that sympathy may be based upon knowledge and may not be the child of emotion or imagination".⁴⁷ A patient study of Hinduism is necessary.

This must be in connection with the many points of contact between Christianity and Hinduism: the Hindu conceptions of Divine Trinity, the *avatar*, sacrifice and ritual of various kinds, the biggest Hindu thoughts philosophers: Ramanuja, Ramanada, Chaitanaya, Kabir, Nanak, Tukaram, Tulsi Dees. There are important the idea of salvation though *bhakti*, of faith in God and devoted love to Him; the idea of *moksha* or redemption from the evil world, the concept about the universal incomprehensible Brahma, the belief in the supernatural. "Pantheism in India is more theistic than panistic, if the expression may be allowed. The conception of the Divine, that is, is more in evidence than the conception of the All. Again, the conception of incarnation, though presenting very marked defects and misconceptions, is nevertheless not a foreign idea. This conception is also associated with the idea of Divine action for the good of humanity, and *bhakti* and *bhaktimarga* again have marked affinities with the Christian conceptions of loving devotion on the part of man, and grace on the part of God".⁴⁸ A part of the Chapter, entitled "Belief in God and Immortality," suggests that, on the one hand, Hinduism is pantheistic, but, on the other hand, people belief in personal immortality and in existence of one supreme God. The last part is entitled "Influences Leading to Conversion." "The answers to the last question are somewhat meager. Many of the native Christians deprecate the presentation of Christianity in Western forms, but are unable to offer any suggestion as to the direction in which changes might be made. It would appear to be the case that it is not the Western form of Christianity, but the Western character of the missionary which creates the difficulty".⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem*, p. 171.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 211.

General conclusions

The final form of the Commission IV was presented to the WMC on Saturday, 18 June. The people who participated at this presentation were: David Cairns, Robert A. Hume, John Peter Jones, Henry T. Hodgkin, Arthur Smith, J. A. Lepsius, S. M. Zwemar, W. H. T. Gairdner, and John Morrison. The conclusions of report are in chapter VII, which begins with a new task: “We have endeavored to set before the Conference the general result of our enquiry into the living forces of the Gospel and the forces of the non-Christian religions. We come now to the second part of our task. The spiritual situation begins such as is here disclosed, how can the living forces of Christianity be strengthened by Christian thought and any Christian statesmanship”.⁵⁰

The problem of theology demonstrates that, in history, the missionary has the aim of the Church. The report speaks again about animistic religion, Chinese religions, Japanese religions, Buddhism, Islam, and Hinduism. General practical conclusions are: the need for a thorough and sympathetic knowledge of non-Christian religions by missionaries; a larger number of students may be expected to volunteer for foreign work; when the subject is thus brought before them through the medium of comparative religion; special work in the foreign field on the lines which have been indicated in enquire; the lines of enquiry which have been opened up, and should call into the service the great majority of missionaries. “But at least as remarkable as that spectacle of the outward advance of the Church is that which has also been revealed to us of the inward transformations that are in process in the mind of missionary, the changes of perspective, the softening of wrong antagonism, the centralizing and deepening of faith in the Lord Jesus Christ, the growth of the spirit of love to the brethren and to the world. Once again the Church is facing its duty, and therefore once more the ancient guiding fires begin to burn and shine”.⁵¹ At the end of the report, there are two appendices about religions in Burma (Myanmar), Siam, Ceylon (Sri Lanka), and about Baha’ism. In connection with all ideas in the report, David Cairns said that Christianity needed help to extend its horizons, so it was necessary a start in recognizing that other religions paths had to be able to be laid under tribute. “Justice, courtesy, and love are the key concepts for the kind of encounter with the religious traditions that Cairns had in mind”.⁵²

W. H. T. Gairdner finished his chapter about Commission IV: “Thus these reflections, which have in them so much of agonizing anxiety, conclude

⁵⁰ *Ibidem*, p. 214.

⁵¹ *Ibidem*, p. 274.

⁵² Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions. 1846-1914*, p. 260.

with the word of Hope. The beautiful close of the Report, in which its whole material seems to have been compressed till it glows, yields a vision shining with the light of solemn hope: *the ancient* guiding fires begin to burn and shine”.⁵³ The impression about the report of Commission IV is that Christianity’s approach to other religions in the field (the non-Christian world) must be represented by a better understanding, by sympathy, and respect.

The importance of Edinburgh 1910 must be seen in the following the conference. “The Edinburgh Conference of 1910, although exercising no directive authority over the churches and missions represented in its membership, had proved to be a point where general agreement bon be road issues of missionary policy and strategy had been reached”.⁵⁴

Rezumat: Religiile necreștine la Prima Conferință Misionară de la Edinburgh 1910

Se împlinesc 100 de ani, în 2010, de la prima Conferință misionară internațională organizată la Edinburgh, Scoția, în anul 1910. Pregătirile au început de mult timp, iar Comisiile s-au format pentru a evalua rolul și locul pe care îl ocupă în istorie această întâlnire istorică la care au participat creștini protestanți și unde nu au fost invitați ortodocși sau catolici.

Un punct important al acestei întâlniri din 1910 l-a constituit Comisia a IV-a care s-a ocupat de relațiile ce trebuie să existe între creștini și adepții altor credințe: religiile animiste, religiile în China, în Japonia, Islamul și Hinduismul. Părerile au fost împărțite și nu de puține ori, contradictorii. S-a încercat însă, de fiecare dată, să se pornească, în evaluarea acestei relații, de la cunoașterea cât mai bună a religiilor necreștine, pentru a se găsi metodele optime în dorința de a prezenta Creștinismul populațiilor ce aparțin altor religii. Mesajul Mântuitorului se adresează și celor de alte religii, dar o bună propovăduire a lui trebuie să pornească de la cunoașterea realităților religioase în mijlocul cărora se realizează misiunea creștinilor. Comisia a IV-a și-a atins, în parte, scopul prin faptul că a prezentat, cât mai obiectiv cu putință, diferitele religii în mijlocul cărora Hristos nu a fost încă propovădit.

⁵³ W.H.T. Gairdner, *Edinburgh 1910. An account and interpretation of the World Missionary Conference*, p. 153.

⁵⁴ Norman Goodall, *The Ecumenical Movement. What it is and what it does*, p. 21.

EXCURS ÎN FILOLOGIA PATRISTICĂ (PREDICA „DESPRE IUBIREA PENTRU CEI SĂRACI” A SFÂNTULUI GRIGORIE TEOLOGUL – PERSPECTIVA TRADUCĂTORULUI)

MARIA-CRISTINA TRUȘCĂ

Tălmăcirea oricărui text patristic nu poate fi decât o provocare intimidantă, o piatră de încercare asemeni unei probe inițiatice, adesea riscantă pentru un profan care se avântă cu îndrăzneală necugetată. Catabaza traducătorului în adâncurile sensurilor are autentice valori mistagogice, câtă vreme apropierea de text/autor devine una revelatoare. În cazul nostru, putem vorbi despre revelația „Cuvântului” Sfântului Grigorie, al celui căruia, nu fără temei, ci dintr-o recunoaștere reverențioasă, încărcată de toată evlavia, i s-a atribuit supranumele Teologul (de Dumnezeu Cuvântător). Numai Sfântul Ioan Evanghelistul mai fusese numit teolog înaintea sa. Predica „Despre iubirea pentru cei săraci” nu se numără printre cele dogmatice sau liturgice, conținutul său, mai degrabă, pragmatic-concret decât speculativ, reflectă nuanțele morale ale „teologiei” Sfântului Grigorie.¹ O examinare filologică a textului identifică fără efort deplina conviețuire a lui „docēre” alături de „flēre” sau „delectare”, a lui „utilis” alături de „dulcis”, a lui „ofelein” alături de „terpein”, telos-uri ale retoricii clasice. În catalogul bărbaților iluștri, Sfântul Ieronim, vorbind despre Sfântul Grigorie, contemporan al său, îl numește fără ezitări „bărbat de mare talent în vorbire”.² De altfel, exegeza patrologică îl consacră pe episcopul din Nazianz ca fiind unul dintre cei mai mari oratori ai secolului IV.³ Identificarea (re)surselor cuvântului său, unul desăvârșit, teofor, numit în limbaj liturgic „cuvânt cu putere multă”,⁴ reprezintă un deziderat al propriului nostru demers analitic.

Biografia/hagiografia ne oferă suficiente date lămuritoare privind

¹ v. I. G. Coman, *Patrologie*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1956, p. 179.

² Sfântul Ieronim, *De viris illustribus*, în traducerea lui Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1997, p. 74.

³ v. I. G. Coman, *op. cit.*

⁴ Binecuvântare adresată de preot diaconului în timpul Sfintei Liturghii ortodoxe, înainte de a citi pericopa din Sfânta Evanghelie: „Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului întru totul lăudatului Apostol și Evanghelist (...), să-ți dea ție, celui ce binevestești, *cuvânt cu putere multă*, spre plinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, a Domnului nostru Iisus Hristos”, *Liturghia Sfântului Ioan*, Cluj-Napoca, Editura Reîntregirea, 2001, p. 28.

formarea Sfântului Grigorie. Știm cu precizie că familia îi asigură accesul la cele mai înalte școli ale vremii și că el însuși, însuflețit fiind de dorința de a dobândi o cunoaștere cât mai bogată⁵ a tuturor lucrurilor, dedică un timp îndelungat studiilor. Urmează la început școala întemeiată de Origen în Cezareea Capadociei, mai apoi ajunge să-și desăvârșească educația în bine-cunoscutele centre: Cezareea Palestinei, Alexandria și, în cele din urmă, Atena. Aici îl găsim în tovărășia unuia dintre condiscipolii săi din Cezareea Capadociei, cel care avea să fie într-o zi Sfântul Vasile cel Mare. Prietenia celor doi devine una paradigmatică.

Atena, „slava Eladei” după cum mărturisea într-un poem autobiografic,⁶ îl cucerește cu retorici săi; de altfel, opt ani îi consacră, aici, artei elocinței. Nil admirari, câtă vreme retorica – ars artium, dă consistență conceptului de paideia, fiind obiectul specific al învățământului superior grec, al mării culturi, încununare a oricărei educații liberale care se voia completă. Suntem, așadar, într-o antichitate târzie amprentată profund în toate manifestările spiritului ei de arta elocinței corespunzătoare celei de-a doua sofistice. Această perioadă cunoaște în istoricul retoricii, particularități, devieri, evoluții, decadente. Dacă inițial accentul cădea pe demonstrație și argumentație, pe raționamentul silogistic, lexis-ul ocupând un loc modest, mai apoi se constată o anulare a distanței între poetică și retorică, având drept consecință, predilecția pentru elocutio. Ars bene dicendi se exonerează de sordida grijă a unei utilități imediate, se literaturizează: „elocința în forma sa superioară nu mai este elocința politică, ci aceea estetică și dezinteresată a conferențiarului”.⁷

Sfântul Grigorie petrece multă vreme în acest mediu în care antrenamentul pentru exercițiul cuvântului era constant. Studiul retoricii, uneori laborios, încărcat de norme, canoane și tipare, presupunea accesul la cuvântările marilor antici (Demostene, Isocrate), deprinderea regulilor care învățau cum să construiește un plan adaptat subiectului tratat, cum să-ți adaptezi vocabularul, climatului dorit sau să-ți acompaniezi cuvântul cu gesturi potrivite, cum să aplici principiile dialecticii – „arta de a dialoga”, în vederea persuasiunii. Măiestria cuvântului era indispensabilă, după cum dă mărturie Sfântul Grigorie însuși: „o idee inexpresivă e ca un paralic”.⁸

Pentru un creștin, însă, adoptarea sistemului de educație clasică nu

⁵ v. Dumitru Stăniloae în *Prefață* la Sfântul Grigorie Teologul, *Cele cinci cuvântări teologice*, București, Editura Anastasia, 1993.

⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *Peri ton kath'eauton*, în J. Bernardi, *Grigorie din Nazianz*, în traducerea lui Cristian Pop, Sibiu, Editura Deisis, 2002, p. 283.

⁷ H. -I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, traducere de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, vol. II, p. 92.

⁸ *Ibidem*, nota 3.

însemna și acceptarea culturii spre care această educație era orientată ca spre propriul ei scop. „Luată global, această cultură umanistă se prezenta ca o rivală a noii religii, întrucât și ea pretindea să rezolve în maniera sa problema omului și a vieții. Creștinii primelor secole erau conștienți de această opoziție. Nu este vorba de opinia izolată a unui rigorist ca Tertullian; chiar cei mai cultivați dintre Părinții Bisericii condamnă cultura antică în calitate de ideal independent, rival al revelației creștine: ab omnibus igitur alienis et diabolicis scripturis fortiter te abstine, spune Didascalia Apostolică, text datând din secolul III [...]. Sfântul Vasile cel Mare în „Cuvânt către tineri”, predică asupra pericolului pe care păgânii îl reprezintă și a modului de a triumfa asupra lor prin interpretarea în lumina moralei evanghelice sau operând în repertoriul lor o selecție foarte severă”⁹. Este bine-cunoscut faptul că în cursul primelor secole, între creștinism și clasicism se înnoadă o legătură intimă. Sfinții Părinți hrăniți deopotrivă cu Scriptura, dar și cu literatura și gândirea greacă, formați ei înșiși la școala clasică¹⁰ ale cărei lacune și pericole le evaluau perfect, au putut realiza un tip remarcabil de cultură creștină în spiritul unei autentice osmoze culturale. Departe de a o detracta, doctorii Bisericii au îmbrățișat circumspect cultura clasică, palingenezică, resemantizând-o și convertind-o într-o „renaștere” ante litteram.

Înțelegerea cu hellenismul/clasicismul nu era privită ca o infidelitate, ca o falsificare a esenței creștine. Asimilarea selectivă a patrimoniului greco-latin era firească și chiar necesară, câtă vreme „orice gând și înfăptuire nobilă a omenirii, indiferent de cadrul sau timpul în care au apărut, au fost inspirate de același Logos Divin”¹¹.

Așa cum litera iudaică, vetero-testamentară, fusese împlinită și desăvârșită prin duhul evanghelic al „bunei-vestiri”, tot astfel ridicarea pe înălțimile Parnasului, nu a făcut decât să pregătească, într-o anumită măsură, „schimbarea” (la față) de pe culmile Taborului. Secolul patru este un punct culminant al acestui melange intercultural. Este momentul cel mai fertil al literaturii patristice, cel în care se naște o nouă forma mentis: umanismul creștin.

Sfântul Grigorie, viețuind in medias res, mărturisea: „îmi plăcea numai gloria literelor pe care le-au strâns Răsăritul și Apusul, și slava

⁹ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 138.

¹⁰ Școala clasică era încă fără concurent, nu exista alternativă. În sec. IV apare o școală creștină în întregime orientată spre viața religioasă și care nu mai are nimic antic. Este vorba despre școala monastică; ea însă, rămâne multă vreme bunul propriu al unui mediu particular, iradiind prea puțin în afară.

¹¹ I. G. Coman, în *Cuvânt înainte la Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.

Eladei: Atena. Am ostenit multă vreme în ele, dar și pe ele le-am pus la picioarele lui Hristos, cedând în fața marelui Cuvânt al lui Dumnezeu Care acoperă orice cuvânt cu multe forme și întorsături ale minții”.¹²

Așa cum am specificat supra, oratoria pe care o studiază Sfântul Grigorie își pierde de multă vreme virtuțile ei teleologice, devenind din perspectiva finalității act gratuit, scop în sine. Demonstrația euristică a lui Platon în *Gorgias* susținea ideea potrivit căreia, retorica „făuritoarea convingerii”¹³ (peithous demiourgos) poate deveni oricând instrument al iluziei sofiste. „El [retorul] meșteșugește o convingere datorită căreia, deși ignorant, pare în fața celor ignoranți mai știutor decât cei știutori”.¹⁴ La antipod, inspiratul filosof grec plasa în discuție, stringent, nevoia reală de a implica în retorică responsabilitatea etică și finalitatea obligatorie a demonstrării adevărului: „orice lingușire față de sine sau față de alții, puțini sau mulți, trebuie evitată. Retorica la fel ca orice altă activitate, trebuie practică întotdeauna numai în vederea dreptății”.¹⁵ „Oratorul, om al artei și al binelui, va oferi sufletelor toate discursurile și acțiunile sale [...] având tot timpul drept scop să existe dreptate în spiritele cetățenilor, să fie înlăturată nedreptatea, să fie statornicită înțelepciunea și să fie îndepărtată neînfrânarea, să troneze virtuțile și viciile să dispară”.¹⁶ În duh platonician, idealizant, dar nu utopic, părinții secolului IV au redat instrumentului, utilitatea lui firească, primordială, nealterată, l-au renăscut îmbogățindu-l și înnobilându-l cu nebănuite virtuți; l-au făcut să slujească Adevărului.¹⁷ Prin creștinism, elocvența clasică devine elocvență sacră, luând forma omiliei, catehezei sau a predicii, într-o permanentă deschidere a contingentului spre transcendent. „Cuvântul meu – spune lămuritor Sfântul Grigorie – nu era făcut din bătaie din palme și aplauze, nici din lingușeli și inflexiuni de care se bucură sofistii într-o mulțime de tineri. Ci mai întâi mi-am propus să duc o viață filosofică, să închin lui Dumnezeu, între celelalte, și ostenele elocinței”.¹⁸ „Cuvintele acestora [sofiștilor] sunt pentru ostentație în reuniuni de tineri, în situații fictive în care succesul sau insuccesul nu e lucru mare, nu e decât o umbră și nimic nu e mai inconsistent decât o umbră. Dar pentru mine – căci scopul meu e să rostesc

¹² Sfântul Grigorie Teologul, *Peri ton kath'eauton*, în J. Bernardi, *op.cit.*, p. 283.

¹³ Platon, *Gorgias*, în *Opere*, traducere de Al. Cizek, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, vol. I, p. 302.

¹⁴ *Ibidem*, p. 310.

¹⁵ *Ibidem*, p. 393.

¹⁶ *Ibidem*, p. 367.

¹⁷ Mântuitorul Iisus Hristos se descoperă pe Sine ca Adevăr; v. Ioan 14,6: „Eu sun Calea, Adevărul și Viața”.

¹⁸ Sfântul Grigorie Teologul, *Peri ton kath'eauton*, în J. Bernardi, *op. cit.*, p. 301.

adevărul – a vorbi așa sau nu, e un lucru ce-mi produce spaimă, căci e o cale străjuită de prăpăstii”¹⁹.

În context recuperator, de convertire și restaurare a elocinței păgâne, se așează temeliiile unui nou tip de discurs care-și configurează cu fermitate identitatea, individualizându-se în seria genurilor de cauze pe care, începând cu Aristotel, le distinge teoria retorică. Unul dintre aspectele particulare, de importanță cardinală ale discursului creștin, are în vedere statutul său de text revelat, inspirat, deschis spre orizontală către auditoriu, dar, mai ales spre verticală către inspirația Duhului. „Predica este act sinergic. Pe de-o parte divino-uman, un act de creație comună, al lui Dumnezeu și al slujitorului consacrat, pe de altă parte, un act interuman ca rezultat al dialogului tainic, dar real, între predicator și ascultători. Predicatorul ascultă neconținut glasul lui Dumnezeu revelat, dar ascultă și întrebările credincioșilor la care trebuie să răspundă”²⁰. De altfel, în taxonomia formelor elocinței, un loc aparte îl ocupă „oratoria harică”²¹. Titulatura reclamă predicatorului/oratorului, virtuți profetice, întărindu-i ipostaza de vas al Duhului.

Problematika inspirației a reprezentat și în spațiul literelor clasice, o preocupare constantă. Departate de a fi simplu artificiu retoric redus la o funcție ornamentală, estetică, invocația anticilor către muze își păstrează, cel puțin în perioada arhaică, valențele sale mistico-liturgice. Aedul (v. Hesiod, Homer) nu este doar un simplu cântăreț, cithared molatic,²² el este, dincolo de toate, alcătuitorul unui cânt inspirat, teandric, afirmându-și foarte lămurit poziția sa de slujitor-sacerdot al fiicelor Mnemosynei. „Posedat de Muze, poetul este interpretul lui Mnemosyne așa cum profetul, inspirat de zeu, este purtător de cuvânt al lui Apollo. În rest, între divinație și poezie orală așa cum se exercită ea în epoca arhaică în confreeriile aezilor, cântăreților și muzicienilor, există afinități și chiar interferențe ce au fost de nenumărate ori semnalate. Aedul și profetul au același dar «de a vedea». Zeul care îi inspiră le dezvăluie într-un fel de revelație, realitățile care scapă privirii umane”²³. Despre dimensiunea transcendentă și, în esență, profetică a actului poetic, dialogurile platoniciene ne oferă mărturii substanțiale: „[poetii] fac ce fac [...] sub puterea inspirației, întocmai ca profeții și

¹⁹ *Ibidem*, p. 319.

²⁰ Pr. Lect. Dr. Vasile Gordon, *Predica ocazională*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 156.

²¹ Pr. Costachi Grigoraș, *Propovăduiți Evanghelia la toată făptura*, Iași, Editura Trinitas, 2000, p. 113.

²² v. Platon, *Banchetul*, în *op. cit.*, vol. V.

²³ J. -P. Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1995, p. 138.

tâlcuitorii de oracole”.²⁴ „Printr-un har divin, poezii bune sunt pentru noi, în tot ce spun tâlmacii zeilor”.²⁵ Ca o consecință a părășiei cu sacrul se impune încă de la început valoarea documentară și paideică a scrierilor inspirate. Pe lângă valențele teologice, metafizice, textul revelat le afirmă cu tărie și pe cele didactice, catehetice, de înaltă învățătură. Nu fără temei, poemele homerice au fost socotite ca biblia grecilor.²⁶

„Demnitatea și valoarea pur artistică a unei poezii nu păreau a fi deloc știrbite de faptul că se aștepta ca ea să aibă și o funcție didactică și educațională. Poetul trebuia să fie învățătorul poporului”.²⁷

Contextul creștin reactualizează problematica inspirației, în măsura în care cuvântul de învățătură rostit de sacerdot este parte integrantă a cultului divin, având, deci, o peremptorie dimensiune mistică. „Predicatorul vorbește în numele lui Hristos și cu puterea lui lucrătoare”.²⁸ „Conținutul [predicii] este Hristos însuși”,²⁹ actul rostirii manifestându-se ca o reiterare a Rusaliilor. Departe de a constrânge sau obstacula talentul, structura lăuntrică sau personalitatea oratorului, inspirația harului nu e posesie, dicteu sau automatism, nu anulează reflexivitatea limbajului, ci reprezintă o „împlinire”³⁰ care dă autoritate calităților celui ce predică. Paul Evdokimov sugerează o adăpostire smerită, o estompare a propovăduitorului în umbra lui Hristos. „Nu devii peste noapte propovăduitor. A te apropia de om, de omul modern este o artă. Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet, la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esențial este să te estompezi pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească”.³¹

Dacă pentru poiesis-ul antic, chemarea muzelor constituie premisa unei experiențe inițiatice, profund noetice, asemenea unei iluminări, și în arhitectura discursului creștin putem vorbi despre structuri similare care au aceleași conotații. Clasică invocație transfigurată și sublimată ia acum forma rugăciunii – expresie totală a comuniunii dintre om și Dumnezeu.

²⁴ Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *op. cit.*, vol. I, p. 21.

²⁵ Idem, *Ion*, în *op. cit.*, vol. II, p. 141.

²⁶ v. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 34.

²⁷ Erwin Rhode, *Psyche*, traducere de Mircea Popescu, București, Editura Meridiane, 1995, p. 327.

²⁸ Pr. Lect. Dr. Vasile Gordon, *op. cit.*, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ v. Rugăciunea „Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul Adevărului, Care pretutindeni ești și pe toate le *plinești*, vistierul bunătăților și dătătorule de viață, vino și te sălășluiește întru noi [...]”, *Ceaslov*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1973, p. 7.

³¹ în *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere de Teodor Baconski, București, Editura Anastasia, 1992, p. 180.

Exordiul predicii „Despre iubire pentru cei săraci” este marcat încă de la primele rânduri de duhul închinării în rugăciune: „Bărbați frați [în credință] – declamă inspirat Sfântului Grigorie – primiți cu toată inima acest cuvânt despre iubirea despre cele sărace, ca să le putem dobândi pe cele bogate ale împărăției lui Dumnezeu. Căci chiar de-ar părea că unul e mai bogat decât altul, măsurat fiind cu măsurătorile noastre mici, noi, de fapt, suntem cu toții la fel de săraci când ne lipsește harul lui Dumnezeu. De aceea zic: împreună rugați-vă să ne fie cuvântul bogat, cu el să vă hrănim inimile și să putem frânge pâinea cea duhovnicească celor înfomețați”³²

Tonul este unul înălțător, iradiind căldură lăuntrică, efect provocat de atingerea aripilor duhului. De altfel, procedeele retorice de mare amploare (exclamații, interogații, repetiții) menite să aducă în sufletul ascultătorilor emoția spontană a predicatorului, fără „entuziasm” sincer, riscă să alunece în derizoriu.³³ Nu fără temei, illo tempore, M. T. Cicero insistă în scrierile sale dedicate teoretizării elocinței, asupra necesității ca oratorul să aibă „mult discernământ”³⁴ în travaliul său neotios de adaptare a vorbirii la tematică și context, de a găsi cu dreaptă judecată, expresia potrivită: to prepon. Acest concept, în viziunea arpinatului, constituie nucleul în jurul căruia se configurează profilul ideal al oratorului. Elocvent este cel ce spune lucrurile neînsemnate cu simplitate, pe cele obișnuite cu măsură, iar pe cele mari cu forță.³⁵ Forța (vis) este așadar una dintre virtuțile cuvântului Sfântului Grigorie, care susține întreaga arhitectură a predicii. Chiar dacă la o primă vedere cuvântarea, de altfel una morală, are drept finalitate trezirea unei atitudini generale de compasiune față de cei năpăstuiți, fiind o temă și o preocupare pe care Sfântul Grigorie o împărtășea cu ceilalți Sfinții Părinți Capadocieni (Vasile și Grigorie al Nyssei), în esență, ea reprezintă unul dintre cele mai percutante discursuri despre iubire: atotcuprinzătoare, atoateziditoare, atribut și identitate a dumnezeirii. Relevant este climax-ul virtuților creștine prin care Sfântul Grigorie anunță tema: „Bună este iubirea frățească [...] Bună este îndelunga răbdare [...] Bună este blândețea [...] Bună este râvna pentru Dumnezeu [...] Bună este mortificarea trupului [...] Bune sunt curăția și fecioria [...] Însă trebuie să socotim iubirea ca fiind cea dintâi și cea mai mare dintre porunci, ca vârful al Legii și al proorocilor”³⁶

Narratio se articulează mai apoi prin particularizarea manifestărilor de

³² Sfântul Grigorie Teologul, *Despre iubirea pentru cei săraci*, traducere de Maria-Cristina Trușcă, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2007, p. 9.

³³ Pr. Costachi Grigoraș, *op. cit.*, p. 119.

³⁴ M. T. Cicero, *De oratore în Opere alese*, traducere de Daniel Ganea, București, Editura Univers, 1973, vol. I, p. 337.

³⁵ v. *Ibidem*.

³⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *op. cit.*, pp. 10-15.

iubire care nu poate fi decât jertfelnică: lepădarea de sine și orientarea spre cel de aproape în duhul unei autentice împreună-pățimiri, liantul fiind Hristos însuși: „În Dumnezeu cu toții una suntem: bogat sau sărac, rob sau liber, sănătos sau cu trupul bolnav. Unul singur Hristos este cap al tuturor, de la care sunt toate. Cum sunt mădularele unui trup unul pentru celălalt, așa și noi, unii pentru alții”.³⁷ Argumentele dogmatice/ontologice aduse în sprijinul ideii de comuniune noi-ceilalți, se succed cu suplețe într-o repetiție (polisindeton) care nu doar că intensifică prin insistență receptarea imaginii, însă, încântă prin simetrie și efect euforic: „și lor ca și nouă le-a fost dăruit chipul cel dumnezeiesc [...] și ei ca și noi și-au îmbrăcat omul cel tainic în același Hristos [...] și ei împreună cu noi s-au făcut părtași la aceleași porunci și învățături [...] și ei ca și noi sunt moștenitori ai fericitei vieți veșnice”.³⁸ De altfel repetiția și alte figuri ale insistenței predilecte la Sfântul Grigorie, susțin frazele asianice, de lângă respirație: „[Hristos] Cel ce întoarce la Sine oaia rătăcită, Cel care o găsește pe cea pierdută, Cel care o întărește pe cea slabă [...]”.³⁹

Patosul cuvântării revărsat din prisosul inimii naște digresiuni încadrate organic contextului, adesea cu valoare conclusivă-apoftegmatice: „Omul este deopotrivă măreție și umilință, cer și pământ, vremelnicie și nemurire, moștenitor al luminii, dacă privește spre cele de sus, dar și al întunericului, dacă se pleacă spre cele de jos”.⁴⁰ Seria amplă a construcțiilor antinomice, încărcată de poezie surprinde pe de o parte zbaterea omului între două dimensiuni, pe de altă parte neputința de a fi definit. Cugetarea nu este, însă, o filozofie abstractă, ci o profundă frământare.

Inflexiunile delicate, metaforice, ale cuvântului Sfântului Grigorie, răzbat la tot pasul; ele surprind un spirit fin, profund, subtil, dar și o desăvârșită stăpânire a întregului arsenal de procedee retorice clasice. Tehnician exersat, Sfântul Grigorie aplică personalizant legile oratoriei, prilej pentru cele mai rafinate efecte. Departe de a fi retorism excesiv, sublimul stilului său capătă contururi concrete ori de câte ori exclamațiile policrome sau problematizantele interogații retorice se precipită ca o cataractă: „Cunoaște de unde le ai pe toate! Faptul că ești, că respiri, că gândești, că ți s-a dat să-L cunoști pe Dumnezeu [...] Oare de unde le ai pe toate, de la cine le ai? Cine ți-a dat să poți privi cerul în toată frumusețea lui? [...] Cine ți-a dat ploile, casa, hrana [...]? Cine te-a așezat domn și stăpân peste toate câte sunt pe pământ? Cine ți le-a dăruit pe toate, tu,

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ *Ibidem*, pp. 29-30.

³⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 19.

omule, mai presus de toate fiind, te întreb?”⁴¹ Relevantă în acest sens este și peroratio. Pe lângă enumeratio, care sintetizează superior cele declamate (se remarcă aici frecvența argumentelor scripturistice, ca o pecetluire în duh a literei), exortatio prin excelență hristocentrică, susținută de repetiția conjunctivelor hortative, iradiază o intensă căldură lăuntrică; v. apelativul: „iubiți frați și împreună moștenitori, atunci când putem, să-L vizităm pe Hristos, să-L îngrijim pe Hristos, să-L hrănim pe Hristos [...]”⁴².

Rostită în jurul anului 364, predica „Despre iubirea pentru cei săraci” este una dintre acele creații ale oratoriei sacre, de confluență, marcată profund de sinteza programatică între creștinism și cultura clasică. Chiar dacă nu se numără printre cele dogmatice, cuvântarea-revărsare de har, susține cu prisosință supranumele autorului ei – TEOLOGUL, prin excelență.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁴² *Ibidem*, p. 75.

TRADUCERI

UN COMUNITARISM ECLEZIAL DESCHIS: CĂSĂTORII CU DISPARITATE DE CULT-MIXTE ȘI CONVERTIRILE ADULȚILOR¹

Arhim. Prof. Univ. Dr. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS
Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris

Status Quaestionis

Problema ridicată de „căsătoriile mixte și convertirile adulților” are astăzi o mare nevoie de a fi clarificată; este imperativ de a-i aduce o soluție într-o epocă în care *non-libertatea* și *constrângerile privind dubla apartenență religioasă forțată* au pierdut întregul fundament, în lumina societății noastre pluraliste de cetățeni și încă mai mult în lumina Teologiei Bisericii. Și totuși, practica Bisericii, în ultimul timp, și încă și astăzi, nu pare a acorda problemei atenția cuvenită. Ea este căzută în capcana *non-libertății* negând practic libertatea umană și i-a influențat cu adevărat pe unii dintre membrii săi sau ai altor comunități religioase, creștine sau nu, la o dublă apartenență confesională sau religioasă, dacă, mai grav, ea nu reflectă chiar alte grave și profunde alterări ale corpului eclezial. Fără a dori să punem în cauză o înstrăinare radicală a Bisericii, ne propunem să examinăm dacă trebuie limitată bine această problemă la o chestiune de apartenență comunitară exclusivă, sau dacă nu va trebui să încercăm a evita să cădem în capcana exclusivismului.

¹ *Studiu publicat și tradus cu acordul și la propunerea Părintelui Profesor Dr. Grigorios Papatomas, profesor de Drept canonic la Institutul Ortodox „Saint-Serge” din Paris și din nov. 2008 titular al catedrei de Drept canonic de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Atena. Traducere din limba franceză de: Iulian Mihai L. Constantinescu. Titlul în limba franceză: Un communautarisme ecclésial ouvert: Mariages dispar-mixtes et conversions d'adultes. Text publicat și în Synaxie, vol. 96 (10-12/2005), pp. 36-47 (în greacă). De asemenea, în LE FEU SUR LA TERRE. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinskoy pour son 80^e anniversaire, Paris, éd. des Presses Saint-Serge de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (coll. Analecta Sergiana, n° 3), 2005, pp. 183-191, în Folia canonica [Budapest], t. 8 (2005), pp. 151-161 (în engleză), în Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, Essais de Droit canonique orthodoxe, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38), 2005, ch. V, pp. 115-122. Dar și în Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique), Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. VI, pp. 231-249 (în greacă).*

Cu alte cuvinte, trebuie ca aceste căsătorii mixte – și căsătoria *dispar* (adică o căsătorie cu disparitate de cult, n.t.) care le precede din punct de vedere istoric – să existe, astăzi și în viitor, de o asemenea manieră încât, ca altădată, să fie garanția integrării libere și voluntare într-o Comunitate, când aceasta este judecată ca indispensabilă de către cel interesat, și să fie evitate cu orice preț comportamentele dublei apartenențe după care urmează o convertire forțată.

Căsătoria: arenă teno-religioasă sau eveniment al comuniunii de persoane?

În cadrul coexistenței Comunităților religioase în sânul unei societăți pluraliste de cetățeni, căsătoria juca și încă joacă până astăzi un rol, în același timp, de *factor de întâlnire*, precum și de factor de rețanșament între aceste Comunități ca și între membrii lor. De-a lungul secolelor, practicile nu au fost întotdeauna și pretutindeni aceleași. Unele au fost adoptate în societățile monoculturale sau în insule „millet”-etnoreligioase în sânul unui imperiu, altele au apărut *de facto* în societățile multiculturale.

Este adevărat că, într-un moment al vieții umane și al Istoriei, căsătoria a fost adoptată pentru că ea contribuia la construcția și la stabilitatea unei Comunități religioase omogene și unite. Totuși, când *a fost exploatată* numai în acest singur scop, ea a favorizat mai mult izolarea comunitară decât deschiderea spre exterior și întâlnirea cu alții. *Exploatarea* căsătoriei în acest scop a făcut loc practicilor validate prin cutumă și lege, care, prin urmare, au adâncit încă și mai mult prăpastia. Astfel, în zilele noastre, când se duce o luptă pentru unitatea popoarelor, căsătoria care, prin definiție, trebuie să fie nu numai taina iubirii într-o societate centripetă de persoane, dar și imaginea Împărăției lui Dumnezeu, devine generatoare de conflicte, de separare între partenerii cuplului-familie, precum și de tendințe centrifuge. Și aceasta așa este și întotdeauna cu aprobarea instituțională, expresă sau tacită, a Comunităților religioase.

Pentru a situa această problemă într-un context istoric, putem afirma că, înainte de căderea Constantinopolului în 1453, poziția teologică a Bisericii Ortodoxe era diferită de aceea care a durat de la acest eveniment până în zilele noastre. Acest fapt nu se datorează unei schimbări a poziției teologice în sine, ci în principal schimbării de ordin juridic și, prin extensie, din rațiuni de supraviețuire istorică. Pe bună dreptate, totuși, acestea dictează și actuala poziție teologică dominantă, care, în virtutea schimbărilor datelor politico-sociale survenite, cere în mod evident să fie revizuită. Acum, examinăm pe scurt ceea ce a motivat această poziție teologică, precum și evoluția sa istorică recentă.

Teologia Bisericii

Înainte de toate, pentru Teologia Bisericii, căsătoria este cea care dă caracter de taină vieții, comuniunii persoanelor și *unirii* a două existențe într-un singur trup,

așa cum l-a conceput Dumnezeu.² Termenul „căsătorie” este păstrat în mod exclusiv pentru a desemna *unirea* unică între un bărbat și o femeie, stabilită de Însuși Dumnezeu, în scopul împlinirii viziunilor Sale, atât cosmogonice, cât și eshatologice. Evenimentul-căsătorie, independent de religie sau de ritual, este din orice punct de vedere împlinirea scopului și voinței cosmogonice ale lui Dumnezeu care vrea ca „ființa umană să se înmulțească și să umple pământul” într-o perspectivă de *co-creație*,³ condiție esențială a primirii neamului omenesc, unul și unic, și, prin urmare, a metamorfozei sale în comuniunea Împărăției. Este motivul pentru care cuvântul biblic repetă cu insistență: „Ceea ce Dumnezeu a unit, omul [sau o Comunitate] să nu despartă”.⁴ Unirea matrimonială introduce bărbatul și femeia — amândoi uniți — într-o realitate nouă, un nou și unic *modus vivendi* și face o creație nouă a „unui singur trup”. Aspectul vital/tainic al acestei noi creații nu se limitează la însăși slujba liturgică, ci ar trebui să dureze și să crească pe parcursul întregii vieți a persoanelor vizate.

Așa era trăită căsătoria în Comunitatea protocreștină și așa a fost transmisă prin prima voce teologică a Bisericii, Pavel, Apostolul neamurilor, zicând că este vorba de o „Mare Taină”⁵ în sine [aspect monogamic, heterosexual, conjugal și de comuniune]. Întotdeauna, Sfântul Pavel, în perspectiva acceptată a lumii, adoptată de Biserică, exprima profund promisiunea liturgică a tainei care se împlinește „în Hristos și în Biserică”.⁶ Deoarece, pentru Biserică, unirea matrimonială creștină este icoana relației de iubire care există între Hristos și Trupul Său întreg, Biserica „răspândită în tot universul”.⁷ Această căsătorie găsește sensul său ultim în participarea la această relație. Căsătoria este deci în mod esențial o realitate *ecclesia*-lă [aspect sacramental/tainic, ontologic, soteriologic și eshatologic]. În consecință, pentru Teologia Bisericii, căsătoria constituie evenimentul care conduce la „*unirea bărbatului cu femeia*” (după juristul roman Modestinus), care poartă *chipul și asemănarea* divină,⁸ în măsura în care ea are în primul rând de-a face cu Taina Creației lumii, independent de faptul că acest bărbat și această femeie (re)cunosc și acceptă sau nu că „se realizează în Hristos și în Biserică” în perspectiva a ceea ce este celebrat – ca urmare a primei Taine a Creației – Taina Mântuirii lumii. Și aceasta dacă Teologia Bisericii consimte la Cuvântul creator al lui Dumnezeu...

Această reflecție se impune astăzi preoților și teologilor Bisericii, în

² Cf. Mt 19, 6; Mc. 10, 8; Efes. 5, 31.

³ Gn. 1, 28; 9, 1, 7.

⁴ Mt. 19, 6; Mc. 10, 9.

⁵ Efes. 5, 32.

⁶ A se vedea Efes. 5, 32.

⁷ Cf. canon 57 Sinodul local de la Cartagina (419); cf. canon 56 Sinodul V-VI ecumenic Trulan (691).

⁸ Cf. Gn 1, 26-27; 5, 1.

scopul de a construi o teologie corectă a lumii. Căci Biserica adresându-se lumii și societății nu se adresează unui corp străin și separat. Nu există niciun dualism ontologic între Biserică și lume, între sacru și profan. Nicio formă a vieții și a culturii nu se poate sustrage universalismului Întrupării. „Dumnezeu a iubit lumea”⁹ în starea sa de păcat. Biruința lui Hristos dusă până la coborârea la iad manifestă o dimensiune cosmică distrugând toate frontierele.¹⁰ După *ktisiologia* Părinților, universul se îndreaptă spre a sa desăvârșire în viziunea pleneră a creației, pleneră pentru că aceasta avea în vedere Întruparea. Hristos *preia* și desăvârșește, plinește ceea ce a fost oprit prin cădere și manifestă Iubirea care mântuiește fără a omite nimic din planul Său privind omul. La fel, Biserica, Biserica Sa este atât de infinită încât realitatea sa divino-umană cuprinde întreaga Creație...

Dacă este așa, am putea distinge în practică patru tipuri de căsătorii, considerate ca atare de Biserică, căsătorii care pot să fie celebrate în sau în afara Bisericii. Aceste patru tipuri, în ordine cronologică a apariției, sunt pentru Biserică:

1. Căsătoria eclezială (*canonică*).
2. Căsătoria *dispar* (*interreligioasă*).
3. Căsătoria mixtă (*intercreștină*).
4. Căsătoria civilă (*de stat*).

Aceste patru tipuri de căsătorii sunt, din punct de vedere teologic, valide pentru Biserică. Primele trei sunt celebrate într-o biserică, deși urmând un ritual diferit, în timp ce a patra este în afară. Acest „în afară” corespunde mai precis căsătoriei celebrate actualmente la primărie sau într-un loc de rugăciuni al unei alte Comunități creștine neortodoxe sau, în final, într-un loc de rugăciuni al unei alte Comunități religioase necreștine.

1. Căsătoria eclezială (canonică)

În timpul aproape întregului prim mileniu, căsătoria era un act de comuniune, celebrată în *Taina unică* a Bisericii. Dat fiind că, de obicei, era celebrată în timpul Sfintei Liturghii (cf. canon 11/Timotei) – și niciodată într-un alt moment, pentru că era vorba de credincioși-membri al corpului eclezial –, s-a procedat la un fel de binecuvântare precedând Sfânta Împărtășanie (Tertulian, Ignatie Teoforul de Antiohia), și binecuvânta *decizia comună de viață* a cuplului, care începea practic prin această binecuvântare, comuniunea comună și paharul comuniunii.

Știm cu toții că Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile de Cezareea (sec. IV) și a Sfântului Ioan Hrisostom (sec. V) sunt divizate în două părți: Liturghia

⁹ In. 3, 16.

¹⁰ Cf. In. 10, 16.

Catehumenilor (*Liturghia Cuvântului*) și Liturghia Credincioșilor (*Liturghia euharistică*) care începe înainte de anunțul „Ușile, ușile...”. Or, când era vorba de un cuplu, din care unul dintre membri era credincios botezat și altul un catehumen nebotezat, nu era posibil în practică să se procedeze la o astfel de binecuvântare a căsătoriei în timpul Liturghiei Credincioșilor, specificând că un catehumen nebotezat trebuia să iasă în acest moment liturgic, fără a avea dreptul de a asista. Atunci, Biserica a fost obligată să deplaseze binecuvântarea căsătoriei în Liturghia Catehumenilor, pentru a scuti cuplul de o așteptare a căsătoriei mergând până la trei ani, perioadă a catehezei până la botez. Deci, ea a deplasat acum această rugăciune specifică și binecuvântarea căsătoriei, atât pentru credincioși cât și pentru catehumeni, înainte de citirea Epistolei apostolice și a Evangheliei, și, de fapt, această practică a momentului binecuvântării s-a menținut până astăzi pentru cele două tipuri ale celebrării căsătoriei (Sfânta Liturghie și slujba căsătoriei).

Deci, avem aici prima informație istorică privind ceea ce era *praxis*-ul căsătoriei, care ne învață că Biserica celebra, în afară de căsătoria între doi credincioși botezați pe care am evocat-o mai sus, o altă formă de căsătorie între un credincios botezat și un catehumen nebotezat, și aceasta, trebuie să subliniem, în timpul Sfintei Liturghii! Desigur, era vorba de un catehumen, care nu era botezat. Ce s-a întâmplat în cazul persoanelor nebotezate și necatehizate, al idolatrilor de ex., care doreau să se căsătorească cu un credincios botezat – sau chiar un catehumen nebotezat – membru al Bisericii? În astfel de situații, pentru a răspunde la unele cereri de acest fel, pare să fi apărut căsătoria *dispar*, cum a apărut mai recent, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, și pentru rațiuni asemănătoare, căsătoria mixtă.

2. Căsătoria dispar (interreligioasă)

Celor care refuzau istoricitatea și realitatea acestei căsătorii, corespunzând realității sociale a disparității de cult, mai întâi să le punem o întrebare. La un moment istoric dat, pentru care motiv Biserica, în plus față de ceremonia de căsătorie, celebrată în timpul Sfintei Liturghii (fie aceea a Credincioșilor, fie a Catehumenilor), a admis deschis ca ceremonia căsătoriei să poată ieși din cadrul Liturghiei, introducând slujba căsătoriei așa cum o avem astăzi, celebrată în afara Sfintei Liturghii și de asemenea a creat o nouă formă de ceremonial, destul de asemănător în structura sa Sfintei Liturghii, dar excluzând prin definiție Sfânta Euharistie și paharul comun? Cu timpul, Biserica adoptă această practică *în scopul de a exclude* unele categorii de persoane (nebotezați, persoane de o altă religie, de o altă dogmă) sau, de o manieră caracteristică ei, *în scopul de a integra, de a primi și de a*

binecuvânta,¹¹ nu numai pe membrul său botezat, dar de asemenea pe însoțitorul său, fără a impune *a priori* nici de a pune drept condiție prealabilă botezul sau – ceea ce decurge frecvent – convertirea? Cu alte cuvinte, noul tip de căsătorie ceremonială non-euharistică este instituit de Biserică în vederea unei *excluderi* sau în vederea unei *integrări și a unei deschideri receptive*? Pentru Biserică, gândim că această problemă este clară. Pur și simplu, practica instituită mai târziu, ridicând obstacole instituționale pentru motivele pe care le-am văzut și pe care le vom vedea în continuare, a schimbat datele și a ajuns, astăzi, ca Biserica să fie fără deschidere față de Creație și față de lumea întreagă sau ca întregul corp eclezial, pentru a se apăra, să nu înceteze a propune soluții contrare libertății și soluții care constrâng la o dublă apartenență religioasă forțată.

Precizăm că Biserica Catolică a menținut întotdeauna acest tip de căsătorie, în timp ce Biserica Ortodoxă nu a mai utilizat-o după căderea Constantinopolului (1453); întrucât Biserica Ortodoxă nu celebrează niciodată căsătorii *dispar*, evident nu le recunoaște. Să vedem ce s-a întâmplat. S-a făcut referință la căsătoria *dispar* în Noul Testament ca praxis.¹² Biserica veche se afla atunci într-un mediu păgân, idolatru. Numeroși erau membrii săi, credincioși botezați, care se căsătoreau cu femei idolatre nebotezate. Și totuși, Biserica binecuvânta căsătoria lor.¹³ Semnul extern că o astfel de căsătorie este în totalitate acceptată va fi, de la început, o rânduială specială, separată de Euharistie... Din nou, atunci când unul dintre membrii unui cuplu de idolatri se făcea creștin, Biserica veche învăța, nu numai ca aceștia să nu se separe, dar nici să ceară desfacerea căsătoriei.¹⁴ Mai mult – și aceasta nu am remarcat –, ea nu celebrează o nouă căsătorie, cum facem astăzi. Aceasta înseamnă că ea recunoștea căsătoria celebrată în sânul comunității religioase a idolatrilor ca o căsătorie-taină a iubirii. Este drept că aici se vede cu claritate că Biserica veche se găsea în totală armonie cu a sa Teologie a căsătoriei.¹⁵

Fără a intra în detalii privind ceea ce a urmat după secolul al X-lea și în perioada care a urmat celei de-a patra căsătorii a împăratului roman Leon al VI-lea Filosoful (886-912), la fel căsătoria începând să dobândească fundamente juridice și, astfel, a intra în domeniul instituțional al Statului, este interesant a vedea ceea ce s-a întâmplat după căderea Constantinopolului, pentru a înțelege mai bine poziția Bisericii Ortodoxe față de Comunitatea musulmană astăzi. După căderea Constantinopolului, ordinea juridică se

¹¹ Vezi 1 Cor. 7, 14, 16.

¹² Vezi 1 Cor. 7, 1-40.

¹³ Vezi 1 Cor. 7, 14, 16.

¹⁴ Vezi încă 1 Cor. 7, 10-16 și 26.

¹⁵ 1 Cor. 7, 1-40.

schimbă total, Imperiul devine teocratic și islamic, tentativele pentru islamizarea Creștinilor se înmulțesc și este interzis prin lege Musulmanilor, sub pedeapsa cu moartea, de a îmbrățișa religia creștină. Prin urmare, schimbarea ordinii juridice, având în vedere dispozițiile sale, în general ostile pentru majoritate și nevoia de supraviețuire a „Millet-ului Creștinilor”, a condus Patriarhia Ecumenică, pentru pure rațiuni de autoprotecție, de a opri celebrarea căsătoriilor între Creștini și Musulmani și de a aboli *de facto* căsătoria *dispar*.

Din cauza dominației otomane, vechile Patriarhate din Orient, trăind aceeași realitate istorico-juridică, au adoptat din aceleași motive această practică de reglementare, urmate de noile Biserici autocefale și patriarhale din Balcani și din Nord-Estul Europei. Într-adevăr, toate acestea (cu excepția Bisericii autocefale a Ciprului) sunt un teritoriu *prejurisdicțional* al Patriarhiei de Constantinopol și au adoptat-o prin tradiție și moștenire. Această practică de reglementare a dat naștere unui drept bisericesc cutumiar, care respinge cu persistență astăzi orice căsătorie între Creștini și Musulmani. Or comunitatea etno-religioasă închisă (Millet) de otomanocrație pe de o parte și urmând crearea *de facto politico* a unei populații *monoconfesionale* uniforme, „fără amestec etnic” în sânul Statului național contemporan în majoritate ortodox pe de altă parte, au impus căsătoria *unireligioasă* și apoi căsătoria *monoconfesională*, care au dobândit o cutumă bisericească aberantă și s-au înstrăinat de spiritul evanghelic al unei *comunități ecleziale deschise* a epocii apostolice și patristice.

În ceea ce privește Patriarhia Ecumenică, din cauza situației sale actuale și din cauza faptului că măsurile mai sus menționate sunt încă în vigoare într-un fel sau altul, putem să ne așteptăm să se ia, în împrejurările actuale, inițiativa reintroducerii căsătoriei *dispar*. Aceasta nu se poate produce decât după aderarea Turciei la Uniunea Europeană, aderare care va marca, în același timp, o ameliorare prin definiție a relațiilor instituționale între Creștini și Musulmani. Acest lucru s-ar putea întâmpla acum în alte State libere și în Statele-membre ale Uniunii Europene, unde, acum, Creștinii și Musulmanii coexistă și coabitează armonios, datorită unui context juridic european achitabil și deschis. Mai mult, căsătoria *dispar* admite în mod liber alteritatea religioasă și, ca în Comunitățile Creștine vechi,¹⁶ nu impune nici nu cere convertirea adulților; Biserica binecuvintează pe membrul-credincios al său în momentul alegerii sale unice a *tainei vieții* care este, în sine, căsătoria.

3. Căsătoria mixtă (intercreștină)

Căsătoria mixtă nu mai este admisă ca o căsătorie *dispar*, chiar dacă ea este mai ușor de acceptat, pentru că se încheie între Creștini, deși *eterodocși*, după

¹⁶ Cf. 1 Cor. 7, 1-40.

terminologia noastră. Ceremonia căsătoriei pe care o săvârșim astăzi, în afara Sfintei Liturghii, și aceasta pentru toate tipurile de căsătorie, este locul ceremonial natural al căsătoriei mixte. Am adăuga aici că această rânduială este în aceeași măsură locul ceremonial natural al căsătoriei *dispar*; sau, pentru a fi mai preciși, că rânduiala instituită pentru căsătoria *dispar*, este de asemenea pentru celebrarea căsătoriei mixte, și vice-versa. Ea păstrează structura receptivă a Sfintei Liturghii fără a fi o Sfântă Liturghie, precum și perspectiva eshatologică a evenimentului-căsătorie, fără a impune obligatoriu sau a presupune ca necesar Sfânta Împărtășanie (în cazul Creștinului non-Ortodox), la fel ca, în căsătoria *dispar*, Împărtășania nu era dată membrului nebotezat sau membrului unei alte religii, dar subzistând, festiv și simbolic, cupa de vin roșu.

4. Căsătoria civilă (de stat)

Această căsătorie, rezultatul Războaielor Religioase în Europa (Napoleon cel Mare) și celebrată la Primărie, este considerată ca o non-căsătorie de către Biserica Catolică pentru pure rațiuni doctrinare, în timp ce Biserica Ortodoxă, pentru rațiuni teologice pe care le-am subliniat mai sus, o acceptă ca o împlinire a tainei și a scopului ultim al vieții. Într-adevăr, în ciuda unei rezistențe inițiale în momentul adoptării ei instituționale de către țările în majoritate ortodoxe, ca de ex. Grecia (1982), ca o alternativă la căsătoria eclezială,¹⁷ în final ea a făcut obiectul unei decizii sinodale a Bisericii Greciei, recunoscând căsătoria civilă ca o căsătorie (2002). Această decizie menționează că *nu se va celebra căsătoria eclezială după contractarea a trei căsătorii civile*. Altfel spus, nu se celebrează a patra căsătorie, conform practicii Bisericii Ortodoxe. Cu toate acestea, căsătoria civilă „din afară” poate găsi justificarea sa „Taină a iubirii”, având ca sursă „*Taina iubirii*” a *comuniunii trinitare*, într-un cuvânt foarte semnificativ al lui Hristos: Atunci când cineva care se găsea „în afara” grupului ucenicilor Săi făcând minuni în „numele lui Hristos”, ucenicii „aveau să caute să-l împiedice pentru că el nu aparținea grupului lor”,¹⁸ Hristos avea să le răspundă: „Nu-l opriți, [...]. Acela care nu este împotriva noastră este pentru noi”.¹⁹ Deci orice reflectare a *comuniunii trinitare* în sânul Creației ar trebui să fie bine primită de Biserică...

Pentru a întări în plus acest punct de vedere, se cuvine a face o comparație în legătură cu mărturisirea eclezială, chiar dacă astfel de argumente nu ar trebui să fie invocate. Dacă cineva, în mărturisire, declară la Biserică

¹⁷ În Grecia, Stat național majoritar ortodox, dreptul civil din ce în ce mai laic a trebuit să se afirme des ca o alternativă opțională și nu ca o substituție obligatorie. Acesta este cazul căsătoriei civile care, din 1982, nu a putut înlocui căsătoria bisericească (canonică) și nu face decât să constituie o alternativă, de asemenea, puțin aleasă.

¹⁸ Mc. 9, 38; Lc. 9, 49.

¹⁹ Mc. 9, 39-40.

faptul că, înainte de căsătoria pe care o va încheia, a avut legături, ca de ex., cu cinci femei, Biserica celebrează căsătoria sa ca o primă căsătorie. În timp ce, dacă zice că el a contractat trei căsătorii civile, Biserica Ortodoxă nu celebrează (a patra) căsătorie. De aceea, în cele din urmă, căsătoria civilă constituie o căsătorie atât din punct de vedere practic cât și teologic. Ea constituie un angajament public care întemeiază o *comunitate de viață*, icoană a Împărăției viitoare, în cadrul unei comunități a oamenilor.

Concluzii - Propuneri

Cea mai bună manieră de a concluziona va fi, poate, de a aduce două exemple.

Primul exemplu: cazul unui viitor soț „nebotezat” (fără religie)

Un credincios al Bisericii iubește o persoană nebotezată – admitem că, până la acest moment, această persoană nu s-a botezat sau nu a devenit membru al unei religii prin alegere personală. Cei doi merg la biserică și declară că doresc să se căsătorească cu binecuvântarea Bisericii.²⁰ Noi răspundem că aceasta nu este posibil, pentru că unul dintre ei nu este botezat. Întorcându-ne spre acesta din urmă, îi spunem că unirea matrimonială nu va putea să fie celebrată decât dacă se va boteza, în caz contrar nu este o problemă (înțelegem că este imposibil pentru persoana nebotezată, pentru ceea ce este), precum și refuz total de a da binecuvântarea chiar și credincioșilor botezați. Acest refuz, cu toate acestea, echivalează cu un violent refuz al libertății. Din păcate noi blamăm credinciosul zicându-i că a făcut o eroare... *iubind* un nebotezat. Și argumentul nostru final este deci: „este *Tradiția* noastră (*sic*)”! Astfel, încă o dată, „aspectul (etno)cultural” domină „aspectul teologic” în sânul Bisericii... Însă, cum iubirea îi împinge pe cei doi îndrăgostiți spre a se căsători, cel ce nu este botezat va spune: „Mă voi boteza, chiar contra voinței mele, pentru că te iubesc și vreau să mă căsătoresc cu tine...” Și aceasta se întâmplă atunci când știm foarte bine că o condiție prealabilă fundamentală a Sfințelor Taine care se realizează în sânul unicei Taine a Bisericii, este libertatea... Orice lucru care violează și forțează conștiințele se transformă în rău și este, după N. Berdiaev „coșmarul lucrului impus”, unde libertatea umană, dorită de Dumnezeu cu prețul morții Sale, rămâne necunoscută.

Și, la momentul botezului, care este aici, notăm noi, condiția prealabilă unică a căsătoriei, ceea ce n-a existat niciodată în Biserică, întrebăm candidatul la botez dacă a consimțit liber botezul și prin propria sa voință și, bineînțeles, el răspunde „da” (*sic*), apoi este chemat să rostească mărturisirea de credință „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl...”, știind toți că a sa „credință” nu este rezultatul alegerii proprii... În acest sens, abolim clar condiția necesară a adeziunii libere, voluntare, fără vreo constrângere la

²⁰ Cf. Efes. 5, 32.

Creștinism și la Biserica lui Hristos. Astfel, nu ne pasă de candidat, de Dumnezeu și de noi înșine. Și, în această atmosferă de constrângere a conștiințelor, abolim în final libertatea, condiția *sine qua non* a iubirii; or, în acest climat de non-libertate și de mediocritate creștină, „noul adept” a văzut totul aici, mai puțin iubirea și libertatea... Deci, el se botează pur și simplu pentru a se căsători, apoi nu mai merge la Biserică, și, adeseori, nici soțul creștin și botezat de mai mult timp...

Al doilea exemplu: cazul unui viitor soț „eteroreligios” (de o altă religie)

Iată acum o situație similară cu cea precedentă, cu excepția faptului că, în acest caz, viitorul soț nebotezat este Musulman, Iudeu, Budist, sau de o altă religie. Răspunsul rămâne același, însă mult mai accentuat: „imposibil de a vă căsători pentru că tu ești membru al unei alte Religii și nu ești Creștin”. Noi alunecăm atunci, conștient sau inconștient, în trecut, înainte chiar de Întruparea lui Hristos în epoca neo-testamentară, și adaptăm uzajul vetero-testamentar de a practica endogamia care este, în lumina viziunii ecleziale eshatologice, total aberantă și se opune direct teologiei Bisericii prezentă mai sus. Aici, alături de practica endogamiei comunitare, trebuie adăugați toți parametrii etno-culturali. Din dragoste, această persoană decide să... schimbe religia și să se convertească la Creștinism, fie în mod deschis, fie în secret, oricum, în scopul exclusiv de a se căsători. Aici, totuși, lucrurile sunt complexe, pentru că exercităm o presiune la nivel personal care incită, după cum am remarcat, la o dublă apartenență religioasă. Acela care se convertește și se botează începe să meargă la biserică, pentru că este botezat și, poate, prin obligația socială; totuși, el continuă să meargă, ceea ce este destul de natural, la moschee, la sinagogă, pe scurt, în vechiul său loc de rugăciune. În schimb, membrul Bisericii se vede constrâns a-l imita pentru a se alinia lui, de o manieră care ia uneori forma unei participări „tainice” și „perihoretice” mutuale. Astfel, provocăm un sincretism religios bi-comunitar, ale cărui consecințe *personale* – și prin urmare *familiale* – sunt imprevizibile și nevăzute...

Cele două practici menționate mai sus, inacceptabile dintr-un punct de vedere eclezial, vor putea să explice cu claritate de ce tinerii și noile cupluri au ajuns să evite celebrarea eclezială a căsătoriei lor, precum și angajamentul comunitar sau civil (căsătoria civilă), și de a trăi pentru totdeauna într-o uniune liberă.

* * *

Fără a pretinde că această scurtă lucrare constituie un studiu detaliat și aprofundat, nici, cu atât mai puțin, o cercetare care să fie inspirată din toate izvoarele istorice cu privire la această problemă, ne-ar plăcea să riscăm a formula unele concluzii și a expune câteva propuneri:

Găsim la Apostolul Pavel două expresii – „în Hristos” și „în trupul lui

Hristos” – care, oarecum, se intersectează și se suprapun, fără a se suprapune total. Pe de o parte, expresia „în trupul lui Hristos” trimite la viața *în* trupul lui Hristos, la viața comună cu capul trupului. Aceasta este cu atât mai de neconceput *în afara* „trupului lui Hristos”. Aici se plasează căsătoria eclezială (canonică) în Sfânta Liturghie. La fel, pentru Apostol, „în Hristos” este posibilă intervenția eshatologică a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, exact de aceeași manieră fiind posibilă *intervenția eshatologică a binecuvântării și a primirii* Bisericii în viața oamenilor prin căsătoria *dispar*. În plus, cum putem explica faptul că Pavel poate să spună că „Iudeul” și „Grecul” să fie „*una* în Iisus Hristos”?²¹ Această distincție făcută de el însuși poate probabil să explice poziția sa față de căsătoria despre care face referire în Epistola întâi către Corinteni.²² În fond, poate așa se explică faptul că noi avem căsătoria „în trupul lui Hristos” (căsătoria eclezial-canonică) și căsătoria „în Hristos” (căsătoria *dispar*)... Dacă este așa, noi trebuie în aceeași măsură să examinăm unde se plasează din punct de vedere eclezial căsătoria mixtă.²³ Asta deoarece, cum este posibil a califica drept „taină” o căsătorie mixtă în care refuzăm comuniunea euharistică soțului neortodox? Cu alte cuvinte, cum este posibil să unim două persoane în Sfânta Taină a Cununii în Hristos, cu toate acestea fără a le oferi lor Trupul lui Hristos? Pentru că dacă-i refuzăm lui comuniunea euharistică, această căsătorie nu este o taină eclezială, ci rămâne în categoria căsătoriei „în Hristos”, adică în categoria căsătoriei *dispar*. Dar este bine aceasta?

Căsătoria mixtă celebrată în afara Sfintei Liturghii reprezintă vestigiul a ceea ce era odată căsătoria *dispar* care a fost proiectată din cauza disparității de cult. Aici apare raportul între căsătoria mixtă și căsătoria *dispar*, prima reprezentând urmarea istorică naturală a celei de-a doua în timpurile moderne. Într-adevăr, slujba, *Typikon*-ul căsătoriei Bisericii Ortodoxe de astăzi reflectă această evoluție istorică. Această rânduială este adoptată pentru ceremonia căsătoriei mixte astăzi, așa cum altădată aceasta era în vigoare pentru căsătoria *dispar* care a contribuit practic la nașterea istorică a acestei rânduiei liturgice non-euharistice.

Biserica Ortodoxă este chemată să repună în vigoare căsătoria *dispar*, în scopul acoperirii celor două categorii de căsătorie între persoane de religie și de confesiune diferite (*dispar* și respectiv mixtă), dar și toate celelalte categorii de căsătorii între persoane de religie și de dogmă diferite (Musulmani, Iudei și membri ai altor religii de o parte, Creștini neortodocși de altă parte). Și aceasta, pentru că ceremonia căsătoriei pe care o are Biserica Ortodoxă astăzi, care datează din timpuri foarte vechi, a fost instituită pentru a permite astfel de

²¹ Gal. 3, 28.

²² Cap. 7.

²³ Vezi Evanghelia după Ioan, cap. 10.

forme de căsătorie. Această repunere în vigoare a căsătoriei *dispar* va contribui, de asemenea, la coexistența instituțională armonioasă a religiilor și la coabitarea pacifistă, în libertatea și la adăpostul oricărei influențe și a oricărei convertiri forțate și impuse membrilor diverselor Religii și Biserici creștine.

După ceea ce a fost expus, atunci când Biserica Ortodoxă, pentru care taina căsătoriei are o semnificație cosmogonică și eshatologică, nu recunoaște căsătoria celorlalte Biserici confesionale, indiferent de ritual, nu este consecventă nici cu Teologia multiseculară a Bisericii nici cu praxis-ul eclezial dinainte de căderea Constantinopolului. Aceasta se observă în cazul căsătoriilor celebrate în diferitele Comunități creștine sau religioase, indiferent de ritual. Acest lucru este, de asemenea, și în cazul căsătoriei civile. De aceea condamnarea deschisă a căsătoriilor *dispar* și tacită a căsătoriilor mixte, în numele unui absolut sacramental care nu este adesea atins nici de Creștinii Ortodocși înșiși, pare să fie deplasată. Acestea sunt cu adevărat poziții care marchează o alegere relevantă a aberației și a non-sensului...

Spiritul patristic se bazează pe faptul că Evanghelia trebuie să fie prezentă în toate deciziile și dificultățile condiției umane, ca să nu mai vorbim de abordarea unică a tainei căsătoriei. Dumnezeu este prezent în toate evenimentele din lume, fără a-L percepe, fără a-L vedea. El îi cheamă pe oameni și îi cunoaște în însăși consistența situației lor istorice. Dacă realitatea, fundamentul ecleziastic constituie până la urmă întregul trecut al experienței comunitariste *confesionale* – și uneori *veterotestamentare* – susmenționate a căsătoriei, el nu va constitui viitorul lumii decât cu condiția să anticipeze în întregime modul personal, față de care omul modern și mondializat se simte străin. O lipsă a prezenței *teologice* – cum am menționat mai sus – în lume este identică cu o lipsă a credinței evanghelice. Actualitatea mesajului eclezial nu poate proveni decât de la o Biserică angajată ca partener eshatologic în lume și în experiența omului astăzi.

În cele din urmă, este timpul pentru Biserica Ortodoxă să renunțe la barierele culturale și naționaliste care au fost ridicare într-un trecut recent și de a fi din punct de vedere *teologic* mai deschisă și cu o viziune mai largă din punct de vedere soteriologic, în fața eteroreligioșilor și, în special față de Islam și de Comunitățile musulmane. Pe de o parte, o lungă experiență istorică arată că această deschidere este posibilă și, pe de altă parte, în prezent, această posibilitate există cu obiectivitate. Constantin Paparrigopoulos, istoric grec din secolul al XIX-lea, afirmă că, începând cu căderea Constantinopolului, cele două Comunități, creștină și musulmană, trăind în sânul aceleiași societăți și aceluiasi Imperiu, se amestecau precum apa și uleiul în lampă, și au rămas autonome și nu mixte, în ciuda influențelor reciproce. Dacă, în acest exemplu istoric corect, autorul exprimă gândirea sa prin apă și ulei, este pentru că el dorește să arate că exista o imiscibilitate instituțională dorită. Lipsa de celebrare

a căsătoriei dispar în viața Bisericii cu certitudine a contribuit într-o oarecare măsură la această imiscibilitate. Astăzi, totuși, în vremea noii societăți multiculturale și pluraliste a cetățenilor, Biserica Ortodoxă dispune de toate mijloacele, moștenite din trecutul lung și bogat din punct de vedere teologic, necesare pentru a practica o deschidere spre Comunitatea musulmană, oriunde s-ar afla în lume. Întreaga Biserică Ortodoxă, în ansamblul său este deci chemată să participe la Dialogul internațional islamo-creștin, care a început cu Sfântul Ioan Damaschin (sec. al VIII-lea),²⁴ continuându-se cu Sfântul Grigorie Palama și mulți alții (sec. VIII-XV)²⁵ și se materializează, astăzi, cu inițiativa Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol. Repunerea în vigoare a căsătoriei *dispar* va constitui, bineînțeles, un prim pas pe drumul care duce spre o deschidere și spre un dialog teologic...²⁶

²⁴ Vezi Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (Présentation, Commentaires et Traduction par Raymond LE COZ), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 383), 1992, 272p.

²⁵ Vezi Adel-Théod. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VIIIe-XIIIe siècles)*, Louvain-Paris, éd. Nauwelaerts-Béatrice/Nauwelaerts, 1969, 334p. La fel, Manuel II PALÉOLOGUE [1350-1425], *Entretiens avec un Musulman (7^e controverse)* (Introduction, Texte critique, Traduction et notes par Théodore KHOURY), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 115), 1966, 233p.

²⁶ Cu privire la Căsătoriile mixte și *dispar*, a se vedea Bibliografia propusă de Părintele Profesor Dr. G. Papatomas: CHARAMBIDIS Stéphan. (Mgr), "Le mariage dans l'Église orthodoxe", în *Contacts*, t. 30, vol. 1 (1978), pp. 52-76, și în *Selecciones de Teologia*, t. 75, vol. 19 (1980), pp. 227-231 (în spaniolă); CLÉMENT OL., "Destin de l'éros", în IDEM, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock (coll. Questions, n° 2), 1972, [221] pp. 91-121; COLEMAN Pet., *Christian Attitudes to Marriage from Ancient times to the third Millennium*, London, SCM Press, 2004, 269p.; CONTACTS, "La célébration liturgique des Mariages mixtes entre fidèles catholiques et orthodoxes : propositions pastorales", în *Contacts*, t. 33, n° 1 (1978), pp. 79-87.; DESSERPRIT Alb. (sous la direction de), *Couple et Mariage* [ouvrage collectif], Lyon, Chronique sociale de France (coll. L'Essentiel, n° 14), 1981, 129p.; ÉVDOKIMOV P., *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1978, 277p.; ÉVDOKIMOV P., *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe* (coll. Théophanie), 1980, 269p.; FOYERS CATHOLIQUES-PROTESTANTS (collectif), *Mariages mixtes (Témoignages de Foyers, de pasteurs et de prêtres rassemblés et présentés)*, Paris, Mame (Églises en dialogue, n° 9), 1969, 133p.; GAUDEMET J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, éd. du Cerf (coll. Histoire, n° 21), 1987, 520p.; ITO (Collectif), *Le Mariage* (Conférences Saint-Serge. XLe Semaine d'Études Liturgiques-Paris 1993), Rome, C.L.V.-edizioni Liturgiche, 1994, 366p.; JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve sur le mariage unique*, Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 138), 1968, 213p.; KAPTJUN Astr., "Le statut juridique des enfants mineurs nés des mariages mixtes catholiques-orthodoxes", în *L'Année canonique*, vol. 46 (2004), pp. 259-267.; MAVROMATIS G. B., „*Taina Iubirii*” (*Căsătorie*), Katérini, éd. Tertios (coll. Probleme ale Credinței ortodoxe/Tainele Bisericii, n° 5/5), 1996, 191p. (în greacă); MÉNÉVISOGLOU P., Métropolitite de Suède, *Divorțul bisericesc și soluția spirituală a căsătoriei în afară*, Atena, Apostoliki Diaconia, 1977, 40p. (în greacă); MEYENDORFF J., *Marriage, An Orthodox Perspective*, New York, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 2000. La fel, IDEM, *Le mariage dans la perspective orthodoxe* (trad. de l'anglais par Lucette Marçais), Paris,

**(Traducere din limba franceză de:
IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU)**

YMCA-PRESS/O.E.I.L., (coll. L'Echelle de Jacob, n° 5), 1986, 170p.; IDEM, *Căsătoria ortodoxă* (trad. din engleză de Arhim. Athenagoras Dikaiakos), Atena, ed. Akritas (coll. Căsătorie și Familie, n° 9), 2004, 255p. (în greacă); MIGNE, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne* (collectif), Paris, Migne (coll. Les Pères dans la foi, n° 39), 1990, 162p.; NICOLOPOULOS Pan. D., *Exercițiu și sfințenie în căsătorie*, Atena, ed. Armos, 1998, 57p. (în greacă); PATRONOS, G. P., *Teologie și experiență a căsătoriei. Element pentru o antropologie biblică*, Atena, ed. Domos, 2000, 355p. (în greacă); PATSAVOS Lew. J.-JOANNIDES Ch. J., "Interchurch Marriages: An Orthodox Perspective", în *Intams Review*, vol. 6 (2/2000), pp. 215-222.; PHARMAS Ph., *Sociologie du mariage chez les Romains*, Alexandrie, éd. Apollon, s.d., 251p.; PHOTIOU St., S., *Căsătoria ca Taină a iubirii după Noul Testament*, Atena, ed. Armos, 1994, 272p. (în greacă); *PIDALION* [Compendiu de canoane] al Sfântului Nicodim Aghioritul și al ieromonahului Agapie Leonardos, editat la Leibzig în 1800, Atena, Astir, 1993, 789p. (en grec). De asemenea, traducerea sa în engleză [făcută de D. Cummings] *THE RUDDER of the Orthodox Catholic Church*, Chicago, The Orthodox Christian Educational Society, 1957, New York, 1983, 1084 p. Cf. *Kormchaia Kniga* (1649-1653) și *Kniga Pravil* (1839); PITSAKIS Const. G., "Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes", în *Études Balkaniques-Cahiers Pierre Belon*, n° 10 (2003), pp. 107-145.; RAES R. P. A., *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans l'Église d'Orient*, Chevetogne, éd. de Chevetogne (coll. Irénikon), 1958, 200p.; RDC, "Mariage: Contrat, alliance, sacrement", în *Revue de Droit canonique* [Strasbourg], t. 53, n° 1 (2003), pp. 3-238.; REARDON Mart., "Mariages mixtes: un point de vue anglican", în *Foyers Mixtes*, n° 146 (10-12/2004), pp. 13-17, și în *The Eastern Churches Quarterly*, t. (1964), pp. 155-163.; RHALLIS G. A.-POTLIS M., *Sintagma sfințelor Canoane* [Compendiu de canoane], t. I-VI, Atena, 1852-1859 [Atena, ed. Grigoris, 1992] (în greacă); SAAD Charl., *La disparité de Culte matrimoniale dans le Droit des Religions chrétienne et musulmane* (Thèse de doctorat), Paris, Faculté de Droit Jean Monnet de Sceaux (Université de Paris XI-Sud), 2003, 646p.; SADKOWSKI Al., *La coupe commune dans le rite byzantin du mariage* (Mémoire présent pour l'obtention d'une Maîtrise en Théologie orthodoxe-Polycopié), Paris, éd. de l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge", 2005, 130p.; SALACHAS Dim. J., *Taina căsătoriei după noul Cod al Bisericii catolice romane*, Tesalonic, ed. Institutului Patriarhal de Studii Patristice, 1984, 370p. (în greacă); SKALTSIS Pan. J., *Căsătorie și Sfântă Liturghie. Contribuție la istoria și la teologia latriei (cult)*, Tesalonic, ed. P. Pourmaras, 1998, 524p. (în greacă); STRUVE Tat.-CUNNINGHAM Ang.-FRORENTIN-SMYTH Fr., *La femme*, Paris, Mame (Églises en dialogue, n° 5), 1968, 157p.; SZABO Pet., "Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica", în *Jus Ecclesiarum vehiculum caritatis* (Atti del Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001), Vatican, Liberia Editrice Vaticana, 2004, pp. 235-259; TERTULLIEN, *Le Mariage unique (De monogamia)* (Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire de Paul MATTEI), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 343), 1988, 419p.; TSOPANIS Tryf., *Căsătoria. Aspect liturgic și iconografic*, Drama, ed. de Drama, 1997, 82p. (în greacă); UNITE CHRETIENNE, "Mariages mixtes. Témoignages et Documents", în *Unité Chrétienne*, n° 12 (11/1968), pp. 1-75.

INTERVIURI

INTERVIU CU MARI DUHOVNICI ȘI TEOLOGI DESPRE MOARTE

Analiză și studiu comparativ

Prof. Univ. Dr. PAVEL CHIRILĂ
Asist. soc. Dr. ANDREEA BĂNDOIU

Studiul face parte dintr-un ciclu de convorbiri duhovnicești pe tema morții. Am considerat important a consemna cugetările profunde ale unor mari personalități ortodoxe, plecând de la premisa că Ortodoxia este cel mai mult preocupată de evoluția sufletului după moarte.

Cei 4 teologi contemporani sunt:

Pr. Arsenie Papacioc, 96 de ani, duhovnicul Mănăstirii Techirghiol, fost deținut politic, cu 14 ani de temniță grea.

Pr. Iustin Pârveu, 88 de ani, duhovnicul și ctitorul Mănăstirii Petru Vodă, fost deținut politic, cu 16 ani de temniță grea.

Pr. Adrian Făgețeanu, 94 de ani, pustnic retras la Mănăstirea Putna – Moldova, fost deținut politic, cu 6 ani de temniță grea.

ÎPS Ierotheos Vlachos, Mitropolit de Nafpaktos – Grecia, autor al unor reputeate studii privind evoluția sufletului după moarte.

Procedăm la analiza răspunsurilor pentru fiecare întrebare în parte.

Întrebarea I:

Îmi puteți spune ceva despre moarte, care să vă vină în minte spontan, ceva pe care îl socotiți în chip deosebit însemnat?

Răspunsurile conțin aserțiuni foarte diferite ca fond: „taina înfricoșătoare”, „moartea nu există”, „chiar și păgânii aveau conștiința morții”, „va muri toată lumea, dar nu eu”, „viața înseamnă moarte continuă”.

„Taina înfricoșătoare” – este un răspuns mai degrabă pastoral inspirat din slujbele de înmormântare ale Sfântului Ioan Damaschin; în felul acesta Hierotheos Vlahos, atrage atenția asupra momentului trecerii cât și asupra judecății viitoare, dar același autor precizează în interviu că existența firii omenești și dumnezeiești în persoana Mântuitorului reprezintă de fapt leacul nemuririi. Nădejdea în Înviere descifrează și rezolvă „taina”, iar „înfricoșarea” se risipește dacă înțelegem că moartea nu este decât „o trecere – în Hristos – din pământul Egiptului în Țara Făgăduinței. Mitropolitul Hierotheos amintește și cuvântul Sfântului Nicolae Cabasila

(sec. XIV), care compară viața pământească cu cea embrionară, iar moartea – cu nașterea în veșnicie. Pentru acest motiv Sfinții sunt sărbătoriți în Ziua adormirii în pace sau a martirajului.

Când spune că moartea nu există, Pr. Iustin face o completare interesantă mai rar întâlnită în operele teologice: așa cum stea de stea se deosebește și cum viețile se deosebesc unele de altele, tot așa există „sfârșituri și sfârșituri”. Omul este „fără de moarte” pentru simplul și esențialul motiv că este creat după chipul Stăpânului și Creatorului.

Părintele Arsenie explică mai jos de ce a spus că „viața noastră este o moarte continuă”. Abordând stilul ușor umoristic, simplu, glumeț, devine explicit pentru orice nivel cultural sau duhovnicesc: „moartea nu vine să-i faci o cafea, vine să te ia, te duce unde ți-a fost viața”. Autorul exprimă într-un stil accesibil cuvintele pauline conform cărora faptele omului vin în urma lui, căci virtuțile sau faptele bune și asemenea păcatele sau răufăcătoriile lucrează în lume și după moartea omului, continuând să-i marcheze evoluția.

Dumnezeu ne-a creat numai pentru El – spune Pr. Arsenie ca un argument suprem și magnific, că omul nu trebuie să rățească spre alte apartenențe și nici să facă altă voie decât cea a lui Dumnezeu.

Părintele avea o idee patristică valoroasă: nepăsarea (a nu te gândi la Dumnezeu) este mai gravă decât a greși. Uitarea lui Dumnezeu e abisală, e pierzătoare, aparține celor ce nu se vindecă niciodată.

Întrebarea a II-a:

Din Sfânta Scriptură am înțeles că există două feluri de frică: frica sfântă, cum este frica de Dumnezeu și început al înțelepciunii – după Psalmist – și un alt fel de frică insuflată de demoni, o frică patologică. Spuneți-mi, frica de moarte cărei categorii aparține?

Răspunsurile la această întrebare sunt de asemenea complexe: „frica de Dumnezeu – lucrare a harului”, „frica cea bună nu este frica de moarte”, „diavolul se înfricoșează de iad”, „frica de moarte este frica de tine”.

Mitropolitul Hierotheos explică frica ateilor ca o frică legată de „mergerea către nimic”.

Pentru creștini frica de moarte înseamnă mai degrabă frica legată de ieșirea sufletului, de lăsarea în urmă a familiei, a rudelor și prietenilor. Numai cei care au ajuns la „luminarea minții și la îndumnezeire unindu-se cu Hristos” au depășit frica de moarte.

Concluzia firească pentru acest autor este nevoia de pregătire continuă pentru momentul morții; numai așa poate începe procesul de „desăvârșire a vieții adevărate”.

Cel care a biruit frica de moarte privește acel moment ca pe un început

al călătoriei spre Hristos, Maica Domnului și sfinți.

Pr. Iustin spune că în fața morții trebuie să avem atitudinea unui erou pe care nu îl acuză nici anii copilăriei, nici ai tinereții, nici ai bătrâneții.

Autorul face o interpretare remarcabilă a fricii de moarte la sfinți: ei au această frică mai degrabă „pentru a nu-L supăra pe Stăpânul și Făcătorul”, căci – zice mai departe – „frica dreptilor nu este ca frica păcătoșilor”.

Părintele Adrian acordă o atât de mare importanță vieții morale încât „pune semnul egal între suflet și conștiință”.

Părintele Arsenie face o precizare punctuală: la Judecată ne va întreba „după câte ne-a descoperit fiecăruia”, adică „după har, după dar, după talanți”.

Mai departe Pr. Arsenie face o mărturisire parcă desprinsă din paginile unui pateric: „mi-e mai frică de iubirea lui Dumnezeu decât de pedeapsa lui Dumnezeu”.

Întrebarea a III-a:

Din Sfânta Tradiție cunoaștem că la moartea unui om se află de față atât îngerii, cât și demonii. Ce ne puteți spune despre aceasta?

Selecție din răspunsuri: „îngerii și demonii nu sunt personificări ale binelui și răului, ci ființe distincte create de Dumnezeu”; „în ceasul acela ne vor întâmpina aceia pe care i-am iubit și i-am ascultat mai mult în viață”; „bolnavul se luptă, dar nu spune cu cine”; „sunt faptele mele la moartea mea foarte prezente”, „la moarte, la mișcările tale participă toată Împărăția, toată creația lui Dumnezeu”.

ÎPS Hierotheos precizează că îngerii și sfinții, „de multe ori chiar și Hristos și Preacurata” vin la momentul morții pentru biruirea fricii; demonii vin numai în măsura în care își exercită oarecare înrâurire asupra unor suflete datorită patimilor lor.

Îngerul păzitor duce de-a lungul întregii noastre vieți o luptă asiduă pentru mântuirea sufletului nostru. Mitropolitul Hierotheos evocă cuvintele Pr. Paisie Atonitul care ne îndeamnă să fim virtuoși pentru ca îngerul nostru păzitor „să nu se ducă fără roadă la Dumnezeu”.

Pr. Iustin ne sfătuiește că în ceasul morții „nu trebuie să ne îngrijim să vedem îngeri”, ci „să ne plângem păcatele”. El ne face atenți că ceasul morții poate fi și un ceas al înșelărilor, un ceas foarte sensibil și riscant din punctul de vedere al percepțiilor și deosebirii duhurilor, că diavolul își duce atunci ultima bătălie și este momentul când adesea se arată ca un înger de lumină.

Pr. Adrian sfătuiește ca în ceasul morții să fie „rugăciune multă”, dar să nu deznădăjduim căci „Dumnezeu pe cei drești îi iubește și pe cei păcătoși îi miluiește”.

Din textul Pr. Arsenie înțelegem de ce vine Însuși Hristos la moartea

unor oameni: pentru că omul este singura verigă conștientă și responsabilă între Dumnezeu și creație (el zice: „nu arhanghelii, nu scaunele, nu domniile, nu începătoriile...”). Pentru înțelegerea creației Dumnezeu a zis: „să se facă”, „să fie”, și a fost; dar pentru om a zis „să facem om după chipul Nostru...”.

Toți autorii au afirmat cu tărie nevoia pocăinței din ceasul morții. Practicarea virtuților în timpul vieții și trăirea pocăinței măcar în ceasul morții cheamă o mulțime de îngeri buni care îi biruie pe diavolii acuzatori.

Întrebarea a IV-a:

Citim în Sfânta Scriptură că mila biruie judecata. Aceasta înseamnă că milostenia acoperă mulțime de păcate?

Selecție din răspunsuri: „mila este simțirea harului dumnezeiesc, a iubirii lui Dumnezeu... omul care trăiește harul dumnezeiesc este milostiv față de frații lui”, „cel mai mare dar pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor este mila”; „în sfatul Sfintei Treimi Hristos a hotărât să se întrupeze ca om, ca să folosească mila pentru restaurarea omului căzut în păcatul strămoșesc”.

Întrebarea a V-a:

Ne puteți spune ceva despre moartea năpraznică?

Selecția răspunsurilor: „moartea este cel mai sigur eveniment..., dar ceasul morții rămâne necunoscut”; „când suntem pregătiți... moartea nu mai este năpraznică”; moartea năpraznică are multe semnificații: „încercarea și smerenia sfinților”, „iertarea păcatelor”, este moartea „celor fără de griji”; „mereu să-ți aduci aminte de moarte tocmai ca moartea să nu fie năpraznică”; „... ajută mult la mântuire”.

ÎPS Hierotheos face distincție între moartea năpraznică a ateilor și a oamenilor credincioși; pentru ateii moartea năpraznică este bună căci nu se mai chinuiesc cu diferite boli; pentru creștini moartea năpraznică este rea, deoarece îi poate suprima omului șansa de întâlnire cu Hristos. Autorul îl citează pe Pr. Paisie care zice că boala canceroasă a umplut raiul de sfinți, deoarece apropierea de moarte este lentă, progresivă și îi pregătește pe oameni prin rugăciune și pocăință. Moartea năpraznică poate fi – de fapt – desființată de creștini prin pregătirea zilnică, prin pomenirea permanentă a morții, ca astfel moartea să nu poată lua pe nimeni prin surprindere.

Pr. Iustin compară moartea năpraznică cu potopul lui Noe, în sensul că a venit „fără de veste” pentru că „oamenii erau fără de griji”, adică preocupați de cele materiale („beau, mâncau...”).

Întrebarea a VI-a:

Care expresie este corectă: „ceasul morții” sau „clipa morții”?

Răspunsuri selectate: „Clipa morții este importantă, deoarece se schimbă un mod de existență al omului cu altul, mod pe care noi nu-l cunoaștem”; „ceasul lui Dumnezeu nu sună la întâmplare, ci după dreptatea lui Dumnezeu”, „Sfinții Părinți vorbesc despre ceasul morții”, „când moartea e cu chinuri zicem ceasurile morții”.

ÎPS Hierotheos: chipul dorinței noastre statornice spre adormire este Icoana Adormirii Maicii Domnului, adică a fi înconjurat cu dragoste de Hristos, îngeri, apostoli, sfinți. O schimbare radicală survine în viața omului când se apropie moartea: cele percepute prin simțuri se estompează până la nepercepere, iar cele ce acum sunt nevăzute încep să se zărească. Mulți își doresc să fie conștienți în procesul morții pentru a se putea ruga ca să plece din această lume „însoțiți de puterea și harul lui Dumnezeu”.

Mitropolitul Hierotheos împărtășește o dilemă a zilelor noastre născută în unitățile de terapie intensivă: „se prelungeste viața sau este împiedicată moartea?” Autorul înțelege prin prelungirea vieții trăirea mai intensă a pocăinței, dedicarea restului vieții lui Dumnezeu și creșterea șanselor de mântuire; iar prin împiedicarea morții – creșterea durerilor trupesti.

Pr. Iustin consideră că în ceasul morții este concentrată întreaga noastră viață; el nu face parte din simțul biologic, ci este rânduit de Dumnezeu „după dreptatea lui Dumnezeu” tocmai pentru a opri ritmul biologic, existența sufletului în trup. Autorul amintește o aserțiune teologică cunoscută: „Dumnezeu este mai presus de timp”.

Pr. Adrian motivează de ce Sfinții Părinți vorbesc mai adesea de ceasul morții decât de clipa morții: „pentru că lupta dintre suflet și moarte durează mult”.

Ava Arsenie crede că se poate spune și ceasul morții și clipa morții, deoarece poate fi „și așa, și așa”.

Întrebarea a VII-a:

Unii oameni mor atunci când nu ne așteptăm. Este adevărat ceea ce se spune, că Dumnezeu îl ia pe om atunci când „șansele lui de mântuire sunt maxime”?

Răspunsuri selectate: „Dumnezeu ne dă viață și El ne-o ia atunci când vede că e momentul potrivit”; „Când s-a copt fructul, Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului și îl tot așteaptă până se va întoarce cu fața spre El”; „a muri înseamnă a fi cu Dumnezeu”.

ÎPS Hierotheos răspunde la această întrebare pornind de la

adevărurile fundamentale ale creației: ne-a creat din iubire, ne dorește mântuirea, nu ne anulează libertatea. A crede că Dumnezeu ne-a creat și S-a retras din creație este ca și cum am avea mentalitate și atitudine de orfan. Dacă rostim toată viața rugăciunea „Tatăl nostru” să ne păstrăm ca niște fii adevărați și să credem că drumul vieții noastre este în mâinile Tatălui cu începutul, mijlocul și sfârșitul lui.

Pr. Iustin vorbește despre două „prelungiri” ale vieții pe pământ:

– ocazia să mai facem o faptă bună „doar-doar o atârna mai mult la cântar”;

– pe cei pururea pregătiți (grijindu-se de mântuirea lor) „îi mai ține Dumnezeu spre ajutorul și îndrumarea celorlalți în credință”.

Ava Adrian amintește cuvintele lui Solomon „păruțu-s-a celor nepricepuți că a muri este o părere...”. A muri nu este o simplă părere, ci este întâlnirea cu Hristos, este Judecata, este clipa unei decizii.

Pr. Arsenie crede că e și o mare taină momentul morții, că nu-l știi; și nu a putut înțelege cum Dumnezeu l-a luat la El pe Sfântul Vasile cel Mare la o vârstă atât de tânără.

Întrebarea a VIII-a:

Credința ortodoxă acordă o mare însemnătate pocăinței: Mulțumim Ție, Doamne, că ne-ai dat nouă pocăința! Este cu putință ca pocăința din ceasul morții să fie atât de mare încât să-l mântuiască pe om cu toate că îl apasă păcate mari?

Răspunsuri selectate: „Păcatul nu este un fapt etic, ci unul ontologic, este drumul de la *după fire* la *împotriva firii*. Tot astfel pocăința este întoarcerea omului de la *împotriva firii* la *după fire*”; „Pocăința implică smerenie, dragoste și bunătate”; „Un om a căzut într-o prăpastie și până jos s-a pocăit”; „Dumnezeu dacă iubește... El nu face demonstrații...”.

ÎPS Hierotheos numește pocăința „drum al eliberării” și explică ce înseamnă „după fire”: comuniunea cu Dumnezeu, cu fratele și cu zidirea. Desigur că „împotriva firii înseamnă pierderea acestei comuniuni și tot ce decurge din aceasta, adică sfâșiere, căderi, revolte, împietriri, deznădejde, rătăcire, apatie”.

Tămăduirea prin pocăință este un drum lung de o viață și dacă este practică cu răbdare întreaga viață, în ceasul morții capătă într-adevăr dimensiunea unui act terapeutic. Este mult mai greu să trăiești la cote maxime în ultima clipă pocăința pe care nu ai „practicat-o” niciodată în viață. Pentru un om ancorat puternic în viața launtrică a Bisericii și care își anticipează evoluția sufletului drumul tămăduirii începe odată cu căderile în păcat, iar remediul cu adevărat eficient este pocăința.

Evoluția de la iubirea interesată (cum este cea pentru soț) la iubirea

dezinteresată (cum este cea pentru fiu) nu se poate face fără pocăință.

Pr. Iustin face trimitere la Pateric când batista cu lacrimile de pocăință a cântărit mai mult decât faptele cele rele ale unui om păcătos și balanța a înclinat spre mântuire. Dumnezeu prețuiește în chip deosebit pocăința, motiv pentru care o acceptă și în al unsprezecelea ceas.

Pr. Adrian exprimă esența religiei creștine astfel: „oricât de păcătos ar fi un om, pocăința îl poate mântui”.

Pr. Arsenie aduce spre pildă întoarcerea fiului risipitor – despre care mărturisește că l-a impresionat întotdeauna. Ne aduce aminte că darurile cu care răsplătește Dumnezeu pocăința nu sunt niște „coronițe materiale”, ci sunt daruri divine. O metaforă impresionantă încheie spusele Pr. Arsenie despre pocăință: „Dumnezeu ține cont de ultima ta suspinare”.

Întrebarea a IX-a:

După moartea omului ce legătură există între suflet și lumea aceasta?

Răspunsuri selectate: „un fiu duhovnicesc de al meu avea o mare bucurie când a murit căci urma să întâlnească – precum spunea... – Biserica Cerească”.

Moartea biologică „desparte sufletul de trup”, adică „se desfac cele două firi”, dar „rămâne ipostasul lor, care este unul și același...”.

„Legătura rămâne...”.

„Să știți că ne văd, ne văd tot ce facem...”.

ÎPS Hierotheos aduce un argument biblic pentru legătura dintre cei adormiți și lumea aceasta: Apocalipsa lui Ioan, unde este descrisă Dumnezeiasca Liturghie Cerească, „unde se vădesc legăturile dintre sfinți și noi”. Dumnezeu a creat lumea din nimic, dar omul (sufletul lui) nu se reîntoarce „spre nimic”, căci aceasta ar fi o vrăjmășie chiar în sânul și actul creației.

Persoana „adormită” își continuă existența în comuniune, în alt plan, în planul duhovnicesc. Biserica Ortodoxă înalță rugăciuni pentru cei adormiți și crede că sfinții se roagă pentru lume, nu numai din motive biblice, ci și prin credința că „iubirea e mai tare decât moartea”.

Pr. Iustin crede – din izvoare patristice – că un suflet nemântuit influențează malefic „prin fel și fel de slăbiciuni” neamul din care se trage. De aceea trebuie să ne rugăm pentru cei adormiți.

Pr. Adrian aduce ca argument pilda bogatului nemilostiv, ca realitate a legăturii permanente dintre cele două lumi.

Pr. Arsenie se folosește de această întrebare pentru a face o incursiune lungă în viața lui plină de încercări dramatice: face precizarea că în închisoare i-a fost mai greu decât în pustie, căci în pustie avea de a face cu dracii care se temeau de Dumnezeu, iar în închisoare avea de a face cu atei care nu se temeau de Dumnezeu.

Întrebarea a X-a:

Ce sfaturi să le dăm celor apropiați nouă care se află în pragul morții?

Selecția răspunsurilor: „momentele trecerii” sunt „sfinte și hotărâtoare”; „să avem grijă să nu deznădăjduiască cineva...”. Rugăciunea altora e ca „dragostea celor care au dus patul slăbănogului”. „N-ai dragoste, n-ai forță”.

ÎPS Hierotheos consemnează importanța imensă a ceea ce noi numim „procesul morții” că prin el „se deschide drumul fie spre mântuire, fie spre veșnica pierzanie”. Preocuparea rudelor și prietenilor trebuie să se extindă de la suferința trupului la „calea lor în veșnicie”. „Ultimele clipe ale persoanei iubite ar trebui să le trăim în rugăciune” – așa sună imperativul Mitropolitului Hierotheos, sugerând prin această construcție nevoia de identificare între „cel care pleacă” și „cel care rămâne”: ultimele „lui” clipe, le trăim „noi” în rugăciune. Să nu uităm „toate cele ce sunt ale Bisericii noastre” adică: Spovedania, Împărtășania, Taina Sfântului Maslu.

Pentru ca sfârșitul (mai bine zis trecerea) să fie mai ușoară, trebuie să realizăm „că nu suntem cetățenii acestei lumi, ci suntem călători către adevărata noastră patrie, care este cerul”. Rugăciunea care însoțește pe cel muribund este o punte între Biserica rugătoare și Biserica triumfătoare.

Pr. Iustin crede că persoanele care îngrijesc muribunzii, „cea mai puternică milă trebuie să o aibă”.

Pr. Adrian: „Rugăciunea altora este mântuitoare...”

Concluzii:

Reputația celor trei monahi nonagenari investigați este de mari duhovnici ai Ortodoxiei. Ei sunt recunoscuți ca atare de creștinii care au beneficiat de sfătuiră și de cuvântul lor tipărit care este citit cu interes.

Mitropolitul Hierotheos Vlachos este cunoscut întregii lumi creștine prin studiile teologice publicate și traduse în multe limbi.

Analiza convorbirilor duhovnicești demonstrează în primul rând preocuparea majoră pentru tema morții.

Interesul arătat acestei teme are câteva semnificații profunde:

– gândul zilnic la moarte este un „pedagog al mântuirii”: îl ajută pe creștin să se apropie de „cel mai sigur eveniment din viața lui” cu puterea și curajul necesare într-un astfel de moment.

– Ortodoxia are o înaltă teologie eshatologică; toți marii duhovnici și dascăli folosesc prilejul întâlnirilor pentru a vorbi despre moarte; preocuparea principala a vieții monahale este „să-ți fie gândul la moarte”.

– paradoxal și antinomic, gândul la moarte, împreună cu nădejdea învierii, alungă frica de moarte, este leac pentru tămăduirea depresiei și anxietății, este arma tare pentru a rezista în fața încercărilor, este o cale

sănătoasă și sigură de a evita căderile și smintelile, este darul deosebirii duhurilor pentru cei care vor să facă o ierarhie duhovnicească a valorilor.

Toți autorii convorbirilor duhovnicești, când e vorba despre moarte, preferă să dezvolte această temă în „stil pastoral” și nu „teologic științific”. Ceasul morții este marcat de puținătatea cuvintelor și amploarea trăirilor.

Un aspect pe care autorii au insistat este participarea puterilor cerești la ceasul trecerii spre cele veșnice. Comuniunea cu sfinții, cu semenii, cu puterile cerești liturghisitoare, în timpul vieții, îl ajută pe om să experimenteze acum împlinirea nevoii maxime de comuniune.

„Mulțumim, Ție, Doamne, că ne-ai pus la îndemână pocăința” – este dimensiunea axiomatică pe care se sprijină și obține mântuirea și căreia Ortodoxia îi acordă o însemnătate maximă. Autorii au dezvoltat acest subiect, considerându-l salvator pentru multe suflete.

Rugăciunea ca cerere, rugăciunea ca prezență, rugăciunea ca mulțumire, este o forță a familiei, a comunității, a Bisericii care trebuie folosită ca un leac pentru tămăduirea rănilor, păcatelor și ca o armă împotriva duhurilor rele care tulbură sufletul ce se desprinde de trup.

Procesul morții – fie că e „ceas”, fie că e „clipă” – este nu *moment eclesial*, reprezintă pentru un creștin care se mântuiește trecerea „din Biserică în Biserică”, din Biserica slujitoare în Biserica slăvitoare. De aceea desprinderea sufletului de trup e un travaliu grandios, măreț, caracterizat prin confruntarea dintre angoasele ce pier clipă după clipă lăsând loc bucuriei ce se naște și crește din întâlnirea cu Hristos.

La întrebarea „ce este moartea?” toți autorii convorbirilor duhovnicești au răspuns: „Moartea nu există”. Aceasta este afirmația esențială, cristalul care rămâne după ce aurul a fost lămurit în foc, este învățătura cu care trebuie să înaintăm spre întâlnirea cu Hristos.

CRONICA

ACORDAREA TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA* DOAMNEI PROF. UNIV. DR. ELENA ZAMFIR DE CĂTRE UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA

Joi, 9 iulie 2009, orele 10.30, la Casa Universitarilor, sala „Mihai Eminescu”, Universitatea din Craiova, la propunerea Facultății de Teologie, s-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa doamnei Profesor Univ. Dr. Elena Zamfir, Șef catedră Asistență socială și psihologie socială, Director Școală Doctorală – Sociologie la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității din București.

La eveniment au fost prezenți membrii ai senatului universității craiovene, cadre didactice și studenți ai Facultății de Teologie și ai altor facultăți ale Universității din Craiova, cadre didactice de la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială din București. Din partea Mitropoliei Olteniei a participat Preasfințitul Părinte Gurie Strehăianul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Craiovei.

Laudatio a fost rostit de Dl. Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă, prodecan al Facultății de Teologie. Domnia sa a subliniat contribuția meritorie a doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir în domeniul asistenței sociale, precum și impresionanta activitate publicistică, științifică și managerială a domniei sale.

Distins cadru didactic, cercetător, manager, expert național și internațional în domeniul asistenței sociale și politicilor pentru familie și copil, Doamna Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir și-a legat numele de reînființarea învățământului superior de asistență socială, iar evoluția acestui domeniu în ultimii douăzeci de ani îi datorează enorm.

LAUDATIO*

Prof. Univ. Dr. ELENA ZAMFIR

Șef catedră Asistență socială și psihologie socială

Director Școală Doctorală – Sociologie

Facultatea de Sociologie și Asistență socială

Universitatea din București

Universitatea din Craiova își exprimă astăzi admirația și prețuirea față de un intelectual de prim rang: profesor, cercetător, manager, expert național și internațional în domeniul asistenței sociale și politicilor pentru familie și copil. Doamna Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir s-a remarcat printr-o bogată activitate didactică și de cercetare, de-a lungul a peste patru decenii, care i-a

* Cuvânt rostit de Dl. Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă, Prodecan al Facultății de Teologie din Craiova.

adus un prestigiu științific și managerial recunoscut de comunitatea academică din țară și nu numai.

În acest context, ne face plăcere să amintim câteva repere de biografie ale doamnei profesor Elena Zamfir. S-a născut la data de 17 mai 1943. Și-a efectuat studiile la Universitatea din București, Facultatea de Filosofie, obținându-și, în 1966, licența în filosofie cu teza „Teoria convergenței sistemelor din perspectiva societăților industriale și postindustriale (Raymond Aron, D. Bell)”. În 1972 obține titlul de Doctor în filosofie cu o teză de epistemologia științelor sociale: „Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală”.

Carierea universitară a început-o în 1966 la Academia de Științe Economice din București, pentru ca din 1992 să susțină cursuri la Facultatea de Sociologie și Asistența socială din București, inițial conferențiar asociat, apoi cadru didactic titular și din 1993 și până în prezent profesor universitar.

A desfășurat stagii de pregătire în SUA, Anglia, Spania, Olanda, Norvegia, Suedia în domenii precum: psihologie socială – aspecte ale dinamicii de grup, asistență socială – teorie, servicii sociale, administrarea comunitară a justiției, management și politici sociale în asistența socială. A realizat stagii de documentare în politici sociale, managementul serviciilor de asistență socială și a fost invitată ca profesor visiting în universități și instituții: Anglia, Olanda, Italia, SUA, Norvegia, Franța, Grecia, Japonia, Maroc, Luxemburg, China, Ungaria, Canada, Elveția, Austria, Republica Dominicană.

Activitatea publicistică impresionantă a doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir, rod al unei laborioase munci de cercetare și al implicării cu pasiune în aria de intersecție a sociologiei, psihologiei sociale, politicilor și asistenței sociale, cuprinde 39 de cărți de autor și co-autor, din care 14 de autor și 25 de co-autor și coordonator, 65 de studii în volume și reviste de specialitate, 16 rapoarte naționale și internaționale, peste 20 de participări la manifestări științifice internaționale cu prezentări comunicări, participare panel, intervenții sau moderator. Unele dintre cărțile domniei sale au fost studiate ca manuale universitare de generații de studenți de la facultățile de Asistență socială din întreaga țară.

În cei 43 de ani de activitate didactică universitară, dintre care 16 au fost dedicați în exclusivitate asistenței sociale, Doamna Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir a predat cursuri de: Psihologie socială aplicată; Psihosociologia cooperării și conflictului; Sistemul de asistență socială; Politici sociale pentru familie și copil; Abordare comparativă; Politici de incluziune socială; Diagnoza problemelor sociale și dezvoltare comunitară; Teorii privind egalizarea de șanse; Standarde profesionale ale asistenței sociale; Evaluare și monitorizare în asistență socială; Psiho-sociologia organizațiilor; Epistemologia și metodologia cercetării în științele socio-umane.

Doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir îi datorăm, nu numai impresionanta colecție de studii și volume de autor și coautor, ci și reînvierea unei profesii – asistența socială, după 25 de ani de întrerupere. Domnia sa a fost sufletul și creierul unei mici echipe care a elaborat planul de învățământ și programele analitice pentru specializarea Asistență socială, întâi la nivel de colegiu, apoi din 1992 pentru facultate, urmând firesc, după noi eforturi, introducerea la Universitate din București a programelor de master și doctorat. De asemenea, a contribuit la stabilirea tipurilor de activități și a noului statut al asistentului social, elaborarea codului deontologic al asistentului social, elaborarea standardelor profesionale în asistență socială și aplicarea lor în procesul de funcționare și autorizare a învățământului de asistență socială.

A colaborat cu Ministerul Muncii și Protecției Sociale pentru evaluarea și monitorizarea sistemului de asistență socială, pentru elaborarea cadrului legislativ al asistenței sociale și propuneri de reformă a sistemului de protecție și asistență socială, ca membră în Comisii de Evaluare și Politici de incluziune socială, de dezvoltare a programelor de formare la nivel universitar.

A coordonat 23 programe structurate de cercetare academică internațională și națională. Ca expert național și internațional în domeniul asistenței sociale și politicilor pentru familie și copil, domnia sa a colaborat cu Ministerul Muncii și Protecției Sociale pentru evaluarea și monitorizarea sistemului de asistență socială, pentru elaborarea cadrului legislativ al asistenței sociale și propuneri de reformă a sistemului de protecție și asistență socială, ca membră în Comisii de Evaluare și Politici de incluziune socială, de dezvoltare a programelor de formare la nivel universitar.

În 1991 a înființat Asociația Română pentru Promovarea Asistenței Sociale, a cărei președintă este, organizație guvernamentală care s-a implicat activ în procesul de elaborare a legislației în domeniu și a sprijinit elaborarea politicilor sociale privind grupurile și persoanele cu risc crescut. Asociația a dezvoltat și un complex proces de cooperare internațională cu asociații similare din țările europene și din SUA, devenind din 1993 membră a Federației Internaționale de Asistență Socială în urma unei activități bogate desfășurate atât în plan național, cât și internațional.

În perioada 1996-1998 a deținut funcția de Director General Agenția Națională Socrates, MECT, fiind primul director a acesteia, iar între anii 2001 și 2005 a fost Director General în MEC al Direcției Generale de Relații Internaționale și Integrare Europeană.

Poate cea mai fructuoasă activitate a domniei sale a fost aceea de expertiză științifică la nivel internațional desfășurată în comisii de specialitate în cadrul organismelor internaționale, finalizată în rapoarte internaționale, documente internaționale oficiale, studii publicate în limba

română și engleză, ca expert ONU, UNICEF, ILO (International Labor Organization), UNDP (United Nations Development Programme).

Este greu de crezut că pentru unii oameni, o viață de om este de ajuns pentru a studia, a crea, a acționa, atât cât a făcut-o Doamna Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir. Asistența socială, învățământul superior românesc îi datorează enorm. Domnia sa a fost unul dintre actorii cheie, care cu o energie debordantă, cu diplomatie și delicatețe, cu competență profesională exemplară a pus în mișcare reforma unui întreg sistem.

Domniei sale i se conferă astăzi, în urma hotărârii Senatului Universității din Craiova, titlul de Doctor Honoris Causa, onorând o impresionantă activitate și o densă operă, dedicate psihologiei sociale, sociologiei, politicilor sociale și asistenței sociale.

MIMETISM POLITIC, CALITATEA SCHIMBĂRII ȘI VALORI MORALE ÎN ÎNVĂȚĂMÂNT*

Prof. Univ. Dr. ELENA ZAMFIR

Tema relației dintre sistemul politic și schimbări în Politici educaționale este una de interes teoretic și practic nu numai pentru sociologi, politologi, pedagogi, asistenți sociali, ci ea devine provocatoare și pentru juriști, teoreticieni din domeniul științelor comunicării, economiști etc. Impactul major al regimului politic și implicit al decidenților politici asupra sistemului social și uman poate fi vizibil doar dintr-o perspectivă multi și interdisciplinară.

Analiza psiho-sociologică a regimului politic și constituțional, depășind granițele juridicului, legislativului, oferă un suport pentru articularea elementelor componente în sistemul social global și posibilități de cunoaștere a implicațiilor lor în viața noastră cotidiană.

Câteva din aspectele ce pot aduce repere importante în reforma educațională vor fi subliniate aici:

- **relația dintre sistemul politic și alte subsisteme ale socialului, cu referire directă la învățământ;**
- **legătura dintre politic și morală;**
- **cerințele privind formarea unei culturi a democrației în politică și mediul academic.**

* Elena Zamfir, „Mimetism politic, calitatea schimbării și valori morale în învățământ”, comunicare susținută la *Colocviu Internațional de Științe Sociale, Oradea 2009*, publicată în volumul „Asistența socială în România: Teorie și acțiune socială. Selecție de texte”, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009, pp. 322-337.

Legătura regimului politic și constituțional cu alte subsisteme ale sistemului social în ansamblul său și, mai departe, cu dimensiunea morală impusă de cerințele unei democrații moderne, efectele directe și indirecte ale impactului uman și social, ca aspecte esențiale în funcționalitatea normală a unei comunități/societăți necesită o abordare mai amplă din perspectiva științelor socio-umane. S-a constatat, prin cercetări repetate aduse de științele sociale, că există un mare **deficit de cunoaștere în zona relației sistemului politic cu alte elemente ale sistemului social** și mai ales a funcționării **sistemului politic sub cupola moralității**. Mai mult, interferența dintre politic și sistemul social în ansamblul său nu apare ca una întâmplătoare, marginală. Ea este vitală atât în procesul **schimbării regimurilor politice** cât și în cel al **construcției instituționale de tip democratic în toate componentele vieții sociale**.

În acest sens aș dori să accentuez trei aspecte fundamentale interdependente: pe de o parte, **influența regimului politic constituțional asupra altor domenii sociale (precum cel economic, cultural, educațional, științific, religios, familial etc.)**, pe de altă parte, **cerința articulării elementelor sistemului social în vederea asigurării unui echilibru funcțional al acestuia ca întreg, ca totalitate**. Iar în acest context, cel de al treilea aspect se referă la **necesitatea unei culturi a democrației** care unește de fapt cele două aspecte menționate mai sus.

Legătura regimului politic și constituțional cu alte subsisteme ale sistemului social în ansamblul său și, mai departe cu dimensiunea morală impusă de cerințele unei democrații moderne, efectele directe și indirecte ale impactului uman și social, ca aspecte esențiale în funcționalitatea normală a unei comunități/societăți necesită o abordare mai amplă din perspectiva științelor socio-umane. S-a constatat, prin cercetări repetate aduse de științele sociale, că există un mare **deficit de cunoaștere în zona relației sistemului politic cu alte elemente ale sistemului social** și mai ales a funcționării **sistemului politic sub cupola moralității**. Mai mult, interferența dintre politic și sistemul social în ansamblul său nu apare ca una întâmplătoare, marginală. Ea este vitală atât în procesul **schimbării regimurilor politice**, cât și în cel al **construcției instituționale de tip democratic în toate componentele vieții sociale**.

Aceste probleme reîntăresc o formulă sugestivă a antropologului Claude Levi Strauss: „A spune că o societate funcționează este un truism, dar a spune că totul într-o societate funcționează este o absurditate”.

Cerința funcționalității sistemului social, în ansamblul său, este strâns legată atât de **modificările/schimbările specifice diferitelor domenii sociale**, cât și de cea a **regimurilor politice**.

Se ridică aici problema **direcției de dezvoltare** și de acțiune socială în

procesul schimbării. Nevoia de raționalizare a costurilor sociale și umane ale schimbării sociale, politice, economice, culturale, educațional-științifice etc., mai ales în plan instituțional este una esențială.

În ultimul timp s-au accentuat preocupările asupra **direcțiilor de dezvoltare/schimbare** a sistemului universitar românesc în noul context european. De regulă, schimbările instituționale în plan educațional sunt puse sub semnul reformei. Se impune o clarificare a sensului celor două concepte: schimbare și reformă.

Integrarea europeană oferă universităților noastre o **explozie a oportunităților**. Dar s-a accentuat și **competiția**, prin internaționalizarea ei. Competiția universitară a trecut de granițele României și s-a extins la întreaga Europă. Sistemul universitar se confruntă nu numai cu oportunități, dar și cu noi **riscuri și provocări**.

Se prefigurează cu tot mai mare claritate o nouă direcție a dezvoltării universitare. Calea acestei dezvoltări este cea a unei noi concepții de sistem universitar european. Este vital să părăsim mentalitățile localiste și cantonării în schimbări „mărunte” confortabile și să ne adaptăm activ în procesul european de perfecționare a învățământului. Trebuie să asimilăm **experiența europeană**, dar nu numai. Consolidarea dezvoltării calității și performanțelor profesionale comune și recunoașterea ca parteneri egali în programele de cooperare interuniversitară devine o cerință fundamentală a schimbărilor în învățământ.

Prin acumulările calitative, universitățile noastre ca instituții dinamice, receptive la schimbări, fondate pe creșterea calității și performanțelor profesionale are ca imperativ al schimbării internalizarea direcțiilor de dezvoltare care se prefigurează în lume.

Apare tot mai evident că răspunsul la preocupările presante actuale trebuie plasat în creșterea **calității** întregului proces universitar. Și relațiile internaționale reprezintă o componentă esențială a procesului de creștere a calității.

Din acest motiv, universitățile au ca obiect accentuarea preocupărilor pentru relațiile internaționale prin responsabilități crescânde în domeniul cooperării interne și externe pentru creșterea calității în învățământ și cercetare. Aceste procese reprezintă un pas important în dezvoltarea instituțională a sistemului nostru universitar.

După integrarea României au crescut enorm **resursele financiare naționale și europene** pentru susținerea dezvoltării calității universitare. Universitățile românești implicate într-un proces rapid de reformă centrat pe calitate și pe programe de cercetare sunt în poziția de a face o analiză atentă a experiențelor provocate de noile schimbări rapide și de **nevoia de raționalizare a costurilor schimbării**.

De regulă, reforma oricărui sistem presupune o creștere a

costurilor. Cel puțin este implicat un cost al schimbării propriu-zise. În condițiile actuale ale țării noastre greu s-ar putea accepta o creștere a resurselor alocate de la buget pentru schimbări în sistemul educațional.

Din acest motiv trebuie imaginat rolul politicilor actuale educaționale în domeniul reformei învățământului în așa fel încât să se înscrie pe cât posibil în costurile existente. Noul sistem educațional care se inovează trebuie susținut prin resurse umane performante, prin calitatea și eficiența acestora pe baza reorganizării raționale, a perfecționării structurilor instituționale și a imaginării unor noi surse financiare, externe. Acest proces complex s-ar putea dovedi semnificativ mai eficient prin scăderea pierderilor din sistem, eliminării suprapunerilor specializărilor și programelor educaționale, printr-o orientare mai eficace a eforturilor, prin eliminarea fragmentărilor specializărilor și programelor care împiedică coordonarea eforturilor specializate și a bugetului alocat, printr-un management performant adecvat domeniului. Este inevitabil însă un anumit cost presupus de schimbarea sistemului. Cea mai mare parte a acestui cost va trebui orientat spre susținerea mai rapidă a formării capacităților profesionale în acord cu cerințele moderne ale pieții muncii. Nu ar trebui irosite fonduri care presupun costuri inutile, ineficiente în elaborarea/experimentarea unor experiențe de reorganizare instituțională de tip încercare-eroare. Fără a gândi la posibile efecte negative în timp, sunt făcute investiții costisitoare în schimbări care nu aduc rezultate pe măsură. Sunt, astfel, ridicate enorm pierderi financiare în schimbarea în sine a sistemului. Este clar că în noul context al crizei, care se prefigurează, că foarte puțin se poate miza în viitor pe o alocare bugetară suplimentară pentru învățământ. Este vital pentru acoperirea în cea mai mare parte a acestor costuri cerute de reformă, obținerea de granturi de la agențiile naționale și internaționale de cercetare, de la UE, din fonduri europene structurale, din contracte proprii de cercetare etc. Nu este exclusă nici posibilitatea utilizării unor resurse bugetare prin reorientarea acestora fonduri. Astfel din cele destinate dezvoltării profesionale continue s-ar putea acoperi parțial recalificarea profesională a multor cadre care lucrează în politici educaționale pentru adaptarea competenței lor la cerințele noilor standarde de performanță și calitate. Din resursele ME se poate acoperi printr-o redistribuire a locurilor la facultăți. Să se acorde un număr mai mare de locuri necesare susținerii noului sistem educațional centrat pe schimbări eficiente. Proiectul de reorganizare de acest tip ar putea să atragă granturi de la beneficiarii sistemului educațional, de la parteneri externi învățământului care susțin reforma educațională, de la ONG-uri internaționale care s-au dovedit extrem de receptive și interesate să susțină un program articulat de reformă a învățământului.

Rolul pe care pregătirea universitară o are în perfecționarea sistemului social este crucial. Suntem conștienți că problemele cu care se confruntă **societatea modernă** nu pot să-și găsească soluții corecte în afara **spațiului educațional**. Mai mult, **profilul viitor al societății Europene** depinde de modul în care învățământul asigură formarea de **competențe profesionale și morale** prin schimbări de atitudini, prejudecăți, mentalități, comportamente. Aceste transformări nu se petrec rapid ci, ele sunt de durată și apar în timp ca „operă” a mai multor generații responsabile de sistemul educativ-formativ.

De aceea, înțeleg **procesul de internaționalizare al învățământului superior** ca un rezultat firesc al **convergenței treptate** a sistemelor educaționale prin apropierea lor în timp în urma dezvoltării către **o direcție comună** (accentul cade pe comunalitate și nu pe specificitate, centrat pe competențe profesionale într-o economie modernă de piață). Instrumentele reale în acest sens sunt cele legate de multiplicarea rapidă a **intereselor comune** susținute prin **comunicare, cooperare, dialog permanent și cunoaștere reciprocă**. În acest proces de cristalizare a unei **Europe educaționale**, fiecare universitate își are locul și rolul ei important păstrându-și specificitatea și particularitățile ei proprii de dezvoltare.

Apropierea treptată în plan educațional a țărilor europene se realizează prin **conștientizarea problemelor comune** legate de **calitate și performanță**, precum și prin mecanisme, modalități de soluționare a acestora prin **eforturi integrate**. Articulația sistemelor educaționale pe o axă europeană presupune un proces de **cunoaștere complexă a valorilor și normelor educaționale** din fiecare țară, crearea în timp a unei **conștiințe europene** legată de aspectele noi ale învățământului solicitate explicit de o societate și o piață modernă datorate unui dinamism în creștere.

Într-o lume a globalizării, dar și a competiției crescânde, **cooperarea internațională și regională este vitală**.

Nevoia de raționalizare a costurilor sociale și umane ale schimbării sociale, politice, economice, culturale, științifice etc., mai ales în plan instituțional este una esențială. Ea arată **semnificația schimbărilor pentru om**, de ce avem nevoie de schimbări la diferite niveluri ale socialului, care este orientarea/scopul acestor schimbări pentru comunitate, ce costuri financiare implică aceste schimbări și de ce nu, care sunt instrumentele, mijloacele schimbării în acord cu interesele cetățeanului. I. Kant considera prin prisma valorilor unei etici rigoriste că mijloacele acțiunii sunt la fel de importante ca scopul și ele nu pot fi neglijate în procesul intervenției, în schimbare sau la nivelul comportamentului individual. Într-o societate democrat-modernă, nu se mai pot justifica schimbările prin formula machiavelică: **scopul scuză mijloacele**. Iar schimbarea nu poate fi promovată fără dublarea ei de strategii clare, durabile, care să evite riscurile

sociale și umane precum și efectele ei indezirabile în contextul unei globalizări pline de neprevăzut, de pericole nedorite ce apar la tot pasul.

Este cunoscut faptul că societatea modernă apare ca **o societate a riscurilor** multiple. În acest context, un management eficient al riscului este cel care ajută la cunoașterea, clarificarea prin diagnoză precisă a situațiilor sociale și umane generatoare de risc, la inovarea unor soluții adaptate situațiilor concrete și specificului domeniilor în care se manifestă. Se ajunge astfel la instituționalizarea conflictului în scopul ținerii lui sub control, al monitorizării și găsirii unor răspunsuri punctuale în plan instituțional legal. Un asemenea mecanism instituțional ajută atât la reducerea riscurilor, cât și la prevenirea lor. Cunoașterea diversității riscurilor sub formele lor concrete conduce la răspunsuri punctuale pentru situațiile care le-au generat. De asemenea un management eficient le poate ține sub control instituțional sau chiar poate înlătura cauzele lor. Se impune însă în acest context alegerea/selectarea unor instrumente eficiente de acțiune/intervenție socială în funcție de contextul situațional concret în care ele se desfășoară. Acest **proces de intervenție** trebuie însă **dublat/acompaniat de norme morale fundamentale centrate pe respectul pentru om și drepturile lui**.

Aș aduce aici un exemplu din sfera sistemului educațional, mai ales a celui universitar și de cercetare, pe care îl cunosc de foarte mult timp. De multe ori, în graba punctării cerințelor legate de inovație și dezvoltare, factorii de decizie din învățământ preiau **ideea schimbării** curriculare și instituționale ca pe o formulă magică. Ea devine apoi obsedantă în deciziile politice. Mai mult, o pun ca motto al reformelor educaționale, considerând că au găsit cheia reformelor de succes, dacă nu pe termen lung, cel puțin pe perioada mandatului lor politic. De regulă, imperativul invocat care stă la baza debutului deciziilor pentru schimbare este cel al ineficienței construcției anterioare. De aceea, patternul schimbării este centrat pe demolare, pe distrugerea vechiului model. De fapt, toți pseudo-specialiștii în politici educaționale consideră că dacă încep cu o viziune demolatoare și cu ideea de schimbare a domeniului educațional, pe care de altfel o confundă cu cea de inovație și construcție în învățământ, este suficient pentru a liniști spiritele critice ale alegătorilor pentru patru ani. Aceștia însă nu se gândesc că rezultatele unui sistem educațional se testează și se măsoară în timp, prin rezultatele a cel puțin 3-4 generații de absolvenți și mai ales prin rezultatele acestor generații care au aplicat teoriile din profesile lor la cerințele de dezvoltare socială vizibilă în indicatori de bunăstare a comunității. Este cunoscut faptul că a demola este ușor, mai ales dacă demolarea este una totală de tip justificativ, ideologic. Nici măcar nu trebuie un efort de calcul în timp. Se poate începe pe loc. Dar a construi ceva nou pe locul demolat înseamnă a cunoaște obiectivele dezvoltării, a gândi la efectele ce pot să

apară în timp, a crea metodologii adecvate schimbării, a pune la punct în cele mai mici detalii tehnicile și mecanismele construcției/ inovației instituționale de tip academic.

Știința, educația, cercetarea apare ca un domeniu cu multă stabilitate dată de adevărurile ei cumulate în timp. Schimbări calitative nu pot să apară peste noapte și prin idei ad-hoc, de tip revelații, ci doar prin cunoaștere și argumente solide cristalizate în timp. Acestea trebuie să țină seama de toate implicațiile socio-umane ale schimbării. Nu întâmplător epistemologia consideră că știința, cercetarea niciodată nu pleacă de la „O”. Epistemologia punctează că știința niciodată nu începe cu fiecare inventator în parte; ea totdeauna re-începe pe ce s-a construit anterior; se sprijină pe istoria ei. În termeni comuni, se ajunge mereu la „redescoperirea roții”. O știință care-și uită întemeietorii este pierdută. Tot epistemologia atrage atenția asupra faptului că știința nu folosește și nu trebuie să folosească strategii de tip dictatorial. Ea se supune demersului logic firesc al cumulării adevărurilor ei în timp și prin respect pentru un set de norme, valori morale, grupate într-un cod etic cerut de **deontologia profesiei**. De aceea, morala științei interzice experimente pe copii, tineri, adulți, de dragul cunoașterii sau al schimbării.

Am insistat asupra acestui aspect de teama de a nu se consolida/permanentiza în reformele educaționale universitare o logică străină demersului democrației și construcției novative de tip universitar. De aici, ca o idee de tip concluziv pentru reformele educaționale: înainte de a demola, de a încerca să reformezi educația/cercetarea, trebuie să înveți să construiești luând în calcul specificul acestui domeniu. Pentru aceasta, este nevoie să inovezi tehnici și instrumente de schimbare cu păstrarea însă a regulilor morale de cercetare care interzic experimente de orice fel pe oameni sau colectivități. Demagogia decidenților politici în sfera învățământului și cercetării, în lumea academică universitară, orientată către obținerea voturilor, este o falsă democrație sau o „**democrație despotică**”, cum o numesc politologii. Din acest motiv, o asemenea democrație rămâne fără șanse de conservare și de durabilitate. Nici într-un caz ea nu conduce la o democrație universitară, academică, așa cum se crede.

Am insistat asupra acestui aspect de teama de a nu consolida/permanentiza în reformele educaționale universitare o logică străină demersului universitar prin extinderea nejustificată a democrației proprii sistemului politic centrat pe vot, la democrația universitară centrată pe performanțe cumulate în timp.

Îngrijorarea pentru un „despotism democratic” apare frecvent în viziunea sociologilor, politologilor. În anii 1835-1840, prin lucrarea lui mult dezbătută în literatura de specialitate „Democracy in America”, Alexis de Tocqueville, considerat ca primul sociolog al analizei comparative a sistemelor politice din

America și Europa, subliniază că „pasiunea pentru egalitate în democrație” poate să ducă la transferul practicilor democratice din instituțiile politice bazate pe alegeri, voturi, deliberări, negocieri, compromisuri etc. la acele instituții nepolitice cum ar fi universitățile sau cercetarea.

Nu ne putem permite încercări nejustificate și schimbări multiple într-un domeniu ca cel al educației care reprezintă cheia stabilității, funcționalității și eficienței economice și umane a unei comunități în timp. E drept că **procesele mimetice de tip politic** pe care le regăsim nu numai în sistemul educațional dar și în alte domenii, se datorează, în mare parte, prezenței obsesive pe agenda mass-media a problematicei și a dialogului politic. Nici măcar discuțiile în jurul acestei problematicei nu sunt dublate, după cum ar trebui să fie, de o cultură a democrației politice și a dialogului civilizat. Poate de aceea, perceperea deformată a acestor dezbateri gălăgioase în conștiința comună a împins la extrapolarea mecanică a modelului democrației politice și în alte domenii ale socialului și umanului. Desigur că receptivitatea mai mare în învățământ pentru mimetism apare în acel mediu mai puțin consolidat pe linia unei democrații universitare specifice. Astfel se poate explica cum pe baza unui mimetism facil al decidenților grăbiți și nu performanți, care încurcă zilnic specificul dezvoltării domeniilor sociale și învață, prin memorare, modele copiate, reformele educaționale nu au adus un plus semnificativ de valoare învățământului românesc după Revoluție.

De aici decurge cred și acel fenomen îngrijorător, semnalat sub diferite forme în literatura de specialitate referitor la transferul unor practici și mecanisme ale democrației politice – alegeri, voturi, prevalarea legii numerelor mari etc. în alte instituții care au logici total diferite și care nu se supun mașinii de vot. Acestea sunt instituțiile universitare, științifice de cercetare, de asistență socială, culturale care nu pot funcționa în același regim democratic ca sistemul politic. Logica lor de menținere și funcționare este de fapt centrată pe performanță profesională și nu pe vot de tip electoral sau algoritme specifice în alegeri. Un asemenea demers de extindere prin forțare a democrației de tip politic, bazată pe legea numerelor mari, la alte subsisteme ale sistemului social, poate să ducă la un grav dezechilibru funcțional al acelor instituții, științifice, culturale, de asistență socială etc. care prin însăși existența lor de a fi nu se înregistrează într-o logică a votului și nu pot fi politizate.

În România, prezența supradimensionată, în mass-media și în viața noastră cotidiană, a sistemului și dialogului politic conduce la dominarea, până la saturație, a socialului de către politic, ajungând deseori la forme caricaturale. Mai grav, prin mimetism/copiere automată a modelelor politice în domeniul educației și cercetării, domenii foarte depărtate de politic, care prezintă prin însăși specificitatea lor o notă de echidistanță, de neutralitate

politică și de universalitate științifică, se denaturează profilul acestora. Spre exemplu, politizarea educației nu înseamnă dominarea unei ideologii aparținând unui partid politic, pe care le regăsim în politicile educaționale la un moment dat. Fapt de altfel firesc și corect să fie așa. Acest proces de politizare vizează preluarea/copierea metodelor de tip democratic din sistemul politic, oricare ar fi ideologia dominantă și aplicarea mecanică la educație printr-o extindere nejustificată.

Sistemul educațional funcționează de fapt într-o cu totul altă logică (centrarea pe elite intelectuale și de cercetare, pe performanțe calitative de vârf care nu pot fi selectate prin votul celor mulți care nu aparțin domeniului). Așa se face că sistemul educațional și de cercetare este astfel adesea denaturat, ajungându-se la răsturnări de valori, la lipsa unor ierarhii corecte în plan profesional bazată pe performanță, impuse de experiență științifică și de cercetare depozitată în timp. De aceea, unora poate li se pare curios că performanța științifică universitară nu poate fi negociată, nu se supune la vot, nu poate fi măsurată prin acceptul celor mulți. Ea beneficiază însă de indicatori de calitate elaborați de înalți specialiști, măsurabili în rezultate obținute nu doar în plan local, comunitar, ci internațional, cu o vizibilitate în sfera științei ca atare. Știința, prin însăși rezultatele ei, a fost, este și va rămâne, una universală și nu local-administrativă. Performanțele ei nu pot fi decise prin numărare de voturi în ședințe, consilii, senate de tip instituțional dacă nu este asigurată competența științifică a membrilor care votează sau a decidenților politici în plan educațional. Încurcarea acestor planuri de analiză a subsistemelor sociale care au specificități și trasee proprii de dezvoltare, prin supradimensionarea dominantei politice în sistemul social, poate ajunge, în extremis, chiar la plasarea ei în planul vieții intime, private, de tip familial. Efectele unui asemenea demers mimetic sunt pe cât de grave și dezechilibrante uman pe atât de deformante în plan instituțional și social.

Chiar anticii au introdus o analiză diferențiată a constituțiilor și organizării politice a cetății evidențind diversitatea acestora și efectele lor socio-umane. Îl am în minte aici pe Aristotel care, deși elev al lui Platon, a criticat dur statul ideal propus de Platon în Republica. El a considerat ca o utopie Republica lui Platon și structura de organizare a ei. Aristotel s-a orientat către o construcție a cetății bazată pe o constituție mai bună, pe diversitatea și concretețea alegerilor politice, fiind prezentate peste 150 de posibilități. Accentul era pus însă pe legătura lor cu normele eticii care să vegheze ordinea socială a cetății. Orientarea pozitivist empirică a lui Aristotel în analiza regimului constituțional antic poate fi considerată ca o anticipare a relației dintre politic și alte elemente ale sistemului social, clar conturată în analiza sociologică modernă. Mai mult, el accentuează

semnificația majoră a politicului în sistemul social considerând omul ca *zoon politikon*. Deși supusă apoi unor multiple interpretări și dezbateri, definiția lui Aristotel privind locul și rolul politicului în societatea/cetatea antică este meritorie și pentru faptul că aceasta prefigurează din perspectivă socială relația dintre democrație și morală, dintre politică și etică.

În fapt, **cultura democrației** care constă în asimilarea unor norme, valori, practici de comunicare, de relaționare în procesele politice și sociale și a funcționării instituțiilor este un punct nevralgic în schimbările politice și sociale de la noi. De aceea o cultură a democrației implică și o cultură organizațională. Accentul se pune pe rolul factorului uman, pe mecanisme adecvate de solidaritate internă și de asumare a responsabilității, păstrarea unui model valoric în relațiile interumane, premisă a cooperării și a eliminării tensiunilor și conflictelor instituționale. Ea se referă la o **cultură a dialogului** bazată pe norme valorice civilizate de comunicare și relaționare, pe tehnici participative de luare a deciziilor, pe relații democratice dintre decidenți și executanți, pe răspunderea față de deciziile luate și de soluționare a lor, pe implicarea profesională activă la nivel decizional și executiv, pe **rolul libertății de exprimare**, comunicare, decizie care atrage și responsabilitatea față de rezultatele acțiunilor etc. Acestea definesc în fapt sensul libertății în democrație. O cultură a democrației este automat legată și de o **cultură a participării responsabile**, a libertății de gândire, de exprimare, de comportare după norme valorice. Ea este total opusă culturii tăcerii, și a tehnicilor de manipulare și acceptare a compromisului, dar și a haosului organizațional întreținut cu anumite scopuri distructive pentru ordinea și pacea socială. Partea gălăgioasă a unei pseudodemocrații indică un grad foarte scăzut de asimilare în comportamentul nostru a unor norme cerute de o cultură a democrației.

O cultură a democrației este una centrată pe **deschidere către noi experiențe și tehnici de cunoaștere și inovare permanentă a sistemului socio-uman, bazată pe un dialog civilizat și pe tehnici empatiche cu posibilități de ascultare și înțelegere a celuilalt**. Aceasta presupune o cunoaștere a logicii de dezvoltare a fiecărui component social și al unor roluri bine învățate pentru acțiune și intervenție în acord cu specificitatea domeniului de construit. Acestea sunt apoi asimilate organic la nivel comportamental și devin parte a comportamentului nostru zilnic, indiferent de poziția și nivelul ierarhic în care ne aflăm la un moment dat. Ele presupun o fină **diferențiere a rolurilor specialiștilor** și o interzicere a transportării lor pe altă scenă decât cea a rolului învățat în care actorii au fost distribuiți. Acest principiu este sintetizat de o regulă bine cunoscută, chiar la nivelul bunului simț: omul potrivit la locul potrivit.

Cel mai grav mi se pare că în procesul de încurcare a rolurilor sociale,

prin mimetism politic, fie din necunoaștere sau cu rea intenție clară, se încalcă automat normele și valorile morale proprii diferitelor domenii sociale. Individul se conformează unui model, sugestiv denumit în psihologia socială ca fiind unul de tip cameleonic. Efectele în plan uman pot fi dezastruoase. De regulă se ajunge în timp la o formă evidentă de înstrăinare umană și dezechilibru comportamental sever.

Cultura democrației presupune **deschidere, transparență, receptivitate la experiențe diferite, o învățare împreună și inovație socială permanentă.** *Imaginația sociologică* a lui Mills rămâne din acest punct de vedere o carte de referință pentru înțelegerea și construcția socialului.

Societatea cunoașterii nu înseamnă numai acumulare de cunoștințe, ci ea presupune permanent creația, inovația, performanța bazată pe științele socio-umane. Nu este deloc întâmplător că anul 2009 este propus în UE ca Anul creativității și inovației.

Pentru învățământ el ar trebui să aducă schimbări radicale de tipul reformelor centrate pe modele calitative, pe tendințe moderne și soluții punctuale la cerințele pieții muncii. Aceste schimbări vor trebui să identifice clar valorile educaționale oferind o identitate culturală, științifică și educațională comunității noastre. Rolul factorilor decizionali în acest proces va trebui să fie unul articulat, coerent și competent pentru a putea face față noilor provocări economice. În acest context cerința unei dezvoltări proiectate, planificate, rațional imaginată prin luarea în calcul a efectelor schimbărilor în timp face parte din structura reformei educaționale ca obiectiv central. Se poate astfel reduce haosul, arbitrariul și lipsa de sens a schimbărilor costisitoare, precum și creșterea responsabilității factorului decizional din sistem. Prin aceasta se poate ridica gradul de responsabilitate în fața schimbării, evitându-se pe cât posibil dublarea crizei financiare-economice de una a valorilor morale.

Ingineria socială și umană este mult mai sofisticată decât cea tehnică. Ea presupune pe de o parte, teorii sociale și umane de ultimă generație, iar pe de altă parte aplicarea corectă a acestora la construcția socialului și a umanului. Acest tip de inginerie socială și umană dată de domeniul științelor socio-umane are semnificație crucială pentru menținerea, dezvoltarea și funcționarea normală a unei comunități

România nu mai poate să facă greșeala de a tatona viitorul prin metode de tip încercare și eroare. Aceasta înseamnă pierdere de timp, de bani, de resurse umane și în final conduce la crize sociale și umane severe, la situații de risc major greu de diagnosticat și de controlat. A pleca la drum lung, fără ca acesta să fie marcat, controlat, fără busolă, fără cârmaci, este o aventură costisitoare uman și social. Știința ne interzice a face experimente pe oameni și colectivități, indiferent de motivul invocat.

De mult am depășit iluzia că un bun sistem social știe dinainte cu fină precizie ce, cum și cât trebuie făcut pentru membrii săi. Asta este mai degrabă o situație de excepție. Un sistem social bine organizat și gândit este cel care știe să învețe continuu, să fie prudent în schimbări fără evaluări calitative. De unde trebuie să învețe? Din orice lucru nou, eroarea este inevitabilă. Important este nu să-ți formezi false complexe de vinovăție, ci să înveți din cărți, să folosești repere științifice. Ele depozitează știința dobândită de comunitatea internațională.

În special în ultimele decenii, s-a acumulat o imensă cantitate de cunoștințe pe care ni le pun la dispoziție cele mai variate domenii ale științelor socio-umane. Desigur, nu putem găsi nici aici o cunoaștere globală și completă. Ne-am face iluzii. Știința actuală, însă, ne pune la dispoziție elemente de cunoaștere esențiale, utile pentru om și viața lui, fragmente de înțelegere a realității sociale și umane extrem de prețioase. De aceea, dacă socotim un enorm defect de a fi incapabili să învățăm creativ, inovativ din experiență, din greșeli, este o eroare la fel de gravă să ne încapătănăm să folosim numai experiența individuală, ignorând toate acumulările de vârf ale științelor socio-umane. În lucrarea sa *Știința mare, știința mică*, De Solla Price sublinia rolul cercetărilor colective în problematica modernă. Democrația este deschidere, receptivitate la experiența celuilalt, dar o deschidere educată, cultivată prin utilizarea sedimentărilor sub formă de cunoștințe științifice. De aceea, specialiștii din științele socio-umane au rol important în cristalizarea unei culturi a democrației înțeleasă diferențiat în funcție de domeniile socialului. E drept, acest proces nu este deloc simplu. Iar acest rol nu trebuie definit prin acela de a oferi soluții generale, prefabricate, rețete universale pe care nimeni nu le posedă. Mai degrabă, el constă în a asigura infuzia de cunoștințe necesare înțelegerii fenomenelor socio-umane, contribuind astfel la cultivarea unui model cultural al regândirii sistemului nostru democratic. Am insistat asupra acestui aspect pentru că a existat și se pare că încă mai există un mit al practicii sociale, dar și al tehnocrației.

Cred că în istoria tranziției noastre, după Revoluție, a apărut un fapt de necontestat, pe care însă unii dintre actorii politici (spre ghinionul lor) l-au uitat. Aspirațiile politice ale Revoluției din Decembrie nu s-au rezumat doar la introducerea unor tehnici ale democrației, ci au mers în acel timp, mult mai departe, mai profund, punând noul sistem de valori politice în mod direct sub exigența și sub cupola unor valori morale fundamentale.

Modelul de om politic pe care colectivitatea îl aștepta la începutul anilor 90 nu era cel al politicianului inteligent, diplomat, șiret, care, prin manevre de culise și chițibușuri avocățești, caută să-și promoveze propriul interes pentru putere, și nici al demagogului care-și face o popularitate

ieftină prin promisiuni, prin zâmbete, prin manipulare directă a celor care-l aleg. Ceea ce așteptam cu toții în acel moment era, dimpotrivă, omul responsabil pentru interesele colectivității, sincer și deschis la noi experiențe și dialog, cooperant cu cei din jur pentru găsirea împreună a celor mai bune soluții de schimbare și reforme sociale profunde. Doream ca acei decidenți politici să-i respecte pe ceilalți, să-i trateze ca parteneri în noul proces de construcție socială și nu ca adversari la împărțirea puterii.

Moralitatea nu este și nu va fi niciodată ceva exterior și independent de sistemul democratic, ci, în fapt, o condiție esențială a desfășurării lui normale și eficiente.

Putem spune că **democratizarea sistemului social, la toate nivelurile conducerii societății** reprezintă unul din procesele defnitorii ale unei societăți moderne. Acesta a stat ca o aspirație centrală a Revoluției din Decembrie. Treptat, însă, s-a adâncit aici o tot mai evidentă ruptură între aspirație și realitate. Conținutul real al democratizării tuturor sferelor vieții sociale a fost golit de substanța lui reală: participare competentă și responsabilă la viața socială, furnizarea unor posibilități superioare și profunde de motivare a muncii, generarea unor performanțe ridicate în activitățile manageriale, cristalizarea unei înțelepciuni colective practice de decizie și acțiune, dezvoltarea unor relații de comunicare și relaționare civilizată în acord cu normele moralei etc. În alți termeni, necesitatea elaborării unor instrumente proprii culturii democrației. Adesea acest conținut este înlocuit cu practici și forme arbitrare, subiective, haotice, îmbibate de goana egoistă de înavuțire, de putere asupra celorlalți, de manipulare, de minciună și ipocrizie individuală și socială. Degradarea morală se instaurează treptat în sfere importante ale socialului și politicului.

Democrația a fost împinsă tot mai mult către un mod îngust de funcționare a ei doar ca tehnică de conducere politică, ba mai mult, și la acest nivel ea fiind problematică. Ea nu mai devine astfel un mod de existență al omului, în care el ca persoană responsabilă este centrul activ în organizarea propriei sale vieți, începând cu sfera profesională a muncii și sfârșind cu cea a vieții personale, a timpului liber.

Este cunoscut că în acest mecanism complex, știința are funcția de a formula opțiuni posibile, de a evidenția esența proceselor sociale, de a arăta consecințele directe sau indirecte, dezirabile sau indezirabile ale evoluției fenomenelor socio-umane. E drept că oamenii sunt aceia care aleg, care decid, care acționează. Dar la fel de adevărat, pentru buna funcționare a unui sistem democratic, este necesitatea accentuării responsabilității, cunoașterii teoretice și înțelegerii profunde a realității, a celor care decid și acționează, a actorilor sociali. Prin hățișul democrației noastre fragile aduse de Revoluția română, științele socio-umane, cu multiplele lor posibilități nu și-au găsit

suficient resursele de a se difuza normal în masa decidenților politici, ele restrângându-și adesea influența doar în instituții specializate.

Mijloacele de comunicare în masă nu au reușit nici ele să-și găsească un stil propriu unei democrații mature, oscilând între facila goană după senzațional și intenția directă de manipulare prin promovarea doar a unor interese înguste, de grup.

În acest context, libertatea ca una dintre necesitățile fundamentale ale omului și precondiție a unei societăți moderne a luat forma aberantă a manifestării necontrolate, conținând evidente interese egoiste și meschine. Libertatea, într-o democrație autentică, trebuie să fie ea însăși cultivată și temperată de valori și norme morale. Ea poate fi un instrument al construcției vieții individuale și colective, dar și o posibilitate autodestructivă dacă nu se supune normelor axiologice. De aceea, sunt vitale instrumente și tehnici de gândire, de simțire, de acțiune proprii unei culturi democratice din care nu poate lipsi însă dimensiunea morală. Acestea pot doar împreună să stea la baza unui proces de umanizare și democratizare a societății. Cultura democratică trebuie să se extindă ca mod de viață al omului, ca sistem activ de valori în toate sferile vieții cotidiene. Ea este apoi absorbită organic în comportamentul nostru, interiorizându-se ca mod de a fi, a ne comporta și acționa în orice împrejurare. Mai mult, democrația în ipostaza sa culturală reprezintă nu numai o exigență a unei organizări eficiente, dar, în același timp, ea semnifică singura bază a gândirii raționale, instrumentul ei imediat. Se poate afirma fără exagerare, că nu există raționalitate fără democrație și nici democrație în afara întemeierii ei pe instrumente teoretico-raționale.

În același timp, asigurarea unui **cadru democratic** larg în dezvoltarea socială reprezintă totodată **o condiție esențială a calității vieții**, o aspirație fundamentală a omului și un răspuns complet la cerințele multiple ale existenței sale. Prin însăși natura sa de a fi, omul este o ființă puternic orientată democratic. Așa se explică de ce mișcarea politică reală declanșată de Revoluția română nu a aspirat numai la mecanisme de fundamentare și funcționare a democrației politice, care pot fi codificate în legi și regulamente, ci ea a propus și un mod de raportare a omului la sine și la ceilalți după principii democratice. **Reconstrucția societății, dar și a omului** a cerut direct o nouă cultură și în relațiile interpersonale, ca parte a culturii democratice. A construi un sistem social democratic nu înseamnă numai a inventa reguli, instituții și legi, ci și a dezvolta noi relații de raportare între oameni, o nouă cultură a comportamentului. Aici științele socio-umane pot fi lămuritoare în multe privințe. Am moștenit din trecut multe neajunsuri fixate în mentalități de tot felul și răsturnări de valori, printre care și grave distorsiuni în relațiile dintre oameni: neîncredere,

suspiciune, încercare de manipulare și utilizare a celorlalți în interes personal, inducere în eroare, tendințe de dominare, minciună și lipsă de profesionalism etc. Toate acestea sunt practici incomode, piedici efective în calea unei democrații eficiente. Cu toate acestea, ele se regăsesc încă în multe sectoare ale vieții noastre și după 20 de ani. În fapt, moralitatea nu poate să apară ca ceva supraadăugat sistemului democratic. Ea reprezintă o cerință esențială a existenței și funcționării lui normale și eficiente atât social, cât și uman. Un sistem politic fără morală devine politicianism îngust, simplă concurență pentru putere, ipocrizie socială, sursă permanentă de alienare. Printre regulile fundamentale ale democrației moderne, trebuie să înscriem și pe cele referitoare la **un nou tip de relații interumane bazate pe principii morale necesare unei bune conviețuiri**. Cooperarea apare ca singura soluție de maximizare a câștigului fiecăruia și a celui obținut împreună. De aceea, chiar în politică, prezența pluralismului intereselor de partid, a antagonismelor părților nu ar trebui să ducă la distrugerea sau eliminarea adversarilor, ci la deschidere către comunicare, dialog, la cooperarea construită pe acceptare reciprocă și acțiune împreună. Democrația ne propune astfel și un vast instrument de gândire colectivă inovativă. Ea ne învață cum să dobândim **arta de a beneficia de cunoștințele și experiențele celor competenți**, valoroși cu adevărat. Dacă democrația presupune un continuu și deschis dialog creativ colectiv, relațiile interpersonale fondate pe moralitate sunt esențiale pentru buna ei funcționare.

Bibliografie:

- Zamfir, Elena, *Proiect managerial pentru Universitatea București*, 2009;
Zamfir, Elena, *Etapa măsurilor pregătitoare privind intrarea României în Programul Socrates*, Raport Final, Ed. Alternative, 1998;
Zamfir, Elena, *Psihologie socială – Texte alese*, Ed. Ankarom, Iași, 1998.

RECENZII

Dr. IRINEU ION POPA, *Substanța morală a dreptului*, Ed. Universul Juridic, București, 2009, 427p.

Morala și dreptul se constituie ca două realități ființiale și sociale inseparabile. Dacă morala reprezintă norma fundamentală de adoptare a fiecărei legi, dreptul trebuie să fie expresia moralității în societate. Păstrându-se în dimensiunea concretă a moralei, dreptul poate să descopere principiile juridice autentice și să ajungă la o aplicare corectă a legilor în lume pentru a crea climatul de dreptate. Ca și scop al dreptului, dreptatea este cea care garantează buna desfășurare a relațiilor interumane și oferă fiecărei persoane în parte posibilitatea dezvoltării și creșterii duhovnicești în conformitate cu principiile morale autentice. Renunțând la morală, dreptul nu mai poate să împlinească dezideratul dreptății. Singurele rezultate la care dreptul poate să ducă în această situație sunt: dictatura juridică, încălcarea legii, corupția și imoralitatea sub toate aspectele.

Având în vedere toate aceste realități și posibilități, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa, Arhiepiscopul Craiovei, Mitropolitul Olteniei și Decanul Facultății de Teologie din Craiova, oferă prin lucrarea *Substanța morală a dreptului* o nouă viziune față de ceea ce ar trebui să reprezinte dreptul în situația actuală. Dacă unii juriști vorbesc de foarte multe ori despre o anumită incompatibilitate între moral și legal sau despre o așa-zisă disproporționalitate între principiile legii și cele ale moralei, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa propune perspectiva intercorelației și interdependenței dintre morală, drept și dreptate în vederea realizării climatului normal de conviețuire între oameni.

Structurată în șapte părți, lucrarea *Substanța morală a dreptului* se deschide cu o *Introducere* (pp. 7-20) în care autorul arată că dreptul corespunde profunzimii ontologice a persoanei. Fiind un dar divin, dreptul este sădit de Dumnezeu în adâncurile ființei umane pentru a o ajuta pe aceasta să se conducă în mod corect în relațiile cu semenii și să-și împlinească menirea desăvârșirii (p. 7). Ca sursă a dreptului (p. 8), Dumnezeu descoperă principiile morale și normele dreptății în întreaga creație pentru ca omul și cosmosul să lucreze împreună potrivit planului divin (p. 8). În acest sens, autorul subliniază faptul că dreptul nu este o invenție umană care are la bază dorințele și interesele anumitor oameni, ci, din contră, având o origine divină, principiile dreptului se regăsesc în însăși ontologia omului. Prin urmare, potrivit acestui raționament, respectarea și trăirea normelor dreptății reprezintă conformarea existenței fiecărei persoane și a întregii societăți umane cu planul lui Dumnezeu și cu constituția lor ontologică. Atrăgând atenția asupra pericolelor autonomiei

juridice și a caracterului antropocentric al dreptului, cauzate de influențele filozofiei Renașterii, autorul propune un drept care să fie în conformitate cu constituția psiho-somatică și cu menirea omului, precum și cu normele morale descoperite de Dumnezeu în decursul istoriei. Numai în acest fel dreptul poate să împlinească scopul dreptății și să pună în practică principiile morale autentice de origine divină: „A fi autonom înseamnă a-ți da singur legea după care ești și a fi independent față de acel principiu care face caducă orice autonomie: și anume, față de Dumnezeu. Omul, devenind singura sa «unitate de măsură», ajunge inevitabil la egoism, care, pretins independent față de Dumnezeu, își arogă independența și față de semenul său și față de societate, uitându-le și trăind astfel numai pentru confortul său material. Or, din punct de vedere creștin, Dumnezeu a creat pe om ca persoană «după chipul Său», ca ființă capabilă de deschidere personală către altul, prin iubire. Dorința lui de închidere față de arhetipul autentic ca sistem de referință personală, duce la disprețuirea totală a valorilor esențiale ale personalității” (pp. 18-19).

Prima parte – *Ontologia morală a dreptului* (pp. 21-55) – face referire la drept ca la legământul sfânt între Dumnezeu și om. Odată creată de Dumnezeu, lumea nu este lăsată la voia întâmplării, ci permanent, prin prezența și lucrarea Sa, Dumnezeu o menține în existență și o conduce spre împlinirea planului pentru care a fost creată. În acest sens, Dumnezeu imprimă în natura întregii creații o lege veșnică după care aceasta să-și împlinească propria sa mișcare. Legea veșnică este proprie fiecărei persoane umane, indiferent de gradul de cultură sau de statutul social, fiecărei ființe animale și vegetale, precum și oricărui alt element al creației. Toată creația, în ansamblul său, se bucură de amprentele prezenței lui Dumnezeu în ființa sa (pp. 21-24). Acest fapt nu-l lasă pe om să facă abstracție de Dumnezeu în adoptarea legilor, ci îl obligă să se întoarcă și să lucreze potrivit legii morale naturale pentru a descoperii principiile dreptului pe care Dumnezeu le-a sădit în ființa noastră: „Omul se raportează la legea morală ca la legea propriei sale ființe, înțelegând, deci, valorile și normele date de Creatorul său. A asculta de legea Creatorului nu înseamnă altceva decât o activitate conformă cu natura umană proprie și în armonie cu ea” (p. 28).

Ca subiect al normelor morale și al legilor juridice (pp. 36-42), omul este stăpânul propriilor sale fapte. Creat de Dumnezeu după chipul Său, omul se bucură de calitatea de a fi persoană. Aceasta înseamnă că fiecare ființă umană este, independent de influența legislativă, un unicat care se bucură de o atenție specială din partea lui Dumnezeu. Statutul de persoană conferă omului demnitatea filiației dumnezeiești și impune responsabilitatea comuniunii cu Dumnezeu. Demnitatea ontologică, dobândită prin creație, tinde și obligă omul la realizarea demnității morale. În acest sens, subliniază autorul, sistemul juridic, pentru a formula și a adopta legi corecte și

248

sănătoase, trebuie să aibă în vedere persoana umană în ansamblul conținutului său de definiție și în dimensiunea posibilităților de mișcare. Cu alte cuvinte, pentru a fi bună, o lege trebuie să ia în calcul atât ontologia persoanei, cât și menirea morală a acesteia: „Scopul legilor, indiferent ce izvor ar avea, este să fie morale sau cel puțin să fie conforme cu natura omului, altfel ele devin exterioare omului sau cel mult paralele cu el... morala și dreptul sunt născute împreună, astfel ca morala să dea sens dreptului, iar dreptul să dea autoritate moralei” (p. 54).

În cea de-a doua parte – *Istoria sacră a dreptului* (pp. 56-94) – autorul realizează o incursiune în istoria dreptului și evidențiază principalele caracteristici religioase și filozofice după care omenirea s-a condus în formularea legilor. În acest sens, după o amplă analiză a sensurilor dreptului și dreptății în Biblie și în Creștinism, se trece la prezentarea importanței poruncilor divine pentru umanitate. Poruncile lui Dumnezeu sunt dătătoare de viață și de adevăr (p. 57) și tocmai de aceea, pentru a avea un conținut bun, principiile juridice și legice civile trebuie să țină seama de voința lui Dumnezeu exprimată prin poruncile divine și prin cuvintele Fiului Său întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos (p. 91).

Partea a treia – *Structura morală a dreptului în decursul timpului* (pp. 95-208) – continuă prezentarea istorică a principalelor principii filozofice ale dreptului. Astfel, se face referire la dreptul natural și la legea morală în antichitatea greco-romană (în special la filozofii, gânditorii și juriștii: Lycurg, Solon, Protagora, Socrate, Platon, Aristotel, Ulpian, Gaius și Cicero) și perioada creștină (aici se analizează concepția Fer. Augustin și cea a lui Toma d’Aquino). Tot în partea a treia se prezintă și viziunea autorilor moderni cu privire la legea naturală și la dreptul natural. În acest sens, sunt analizate concepțiile următorilor autori: Grotius, Pufendorf, Montesquieu, Spinoza, Kant, Cuq, M. Planiol, Giorgio del Vecchio, Mircea Djuvara, Eugeniu Speranța, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Bentham și Auguste Comte.

La rândul său, cea de-a patra parte – *Dreptul și autonomia morală* (pp. 209-278) – își concentrează analiza pe cele două concepte: pe cel de drept și pe cel de autonomie. Astfel, dacă omul contemporan înțelege propria libertate ca pe o autonomie față de orice lege, datorie și autonomie (p. 247), autorul atrage atenția că libertatea adevărată poate fi realizată numai prin practicarea poruncilor divine (p. 251), trăirea în adevăr (p. 253) și respectarea normelor juridice. Tendințele juridice impuse de autonomia morală kantiană îl fac pe autor să pledeze pentru o regândire și o reșezare a principiilor fundamentale ale dreptului. Făcând apel la o serie de argumente de natură religioasă, morală, juridică, istorică și filozofică, autorul propune un drept bazat pe respectarea constituției ontologice a omului și pe garantarea posibilității împlinirii personalității morale.

În ceea ce privește partea a cincea – *Conștiința morală și conștiința juridică* (pp. 279-327) –, aceasta își concentrează întreaga atenție asupra cauzelor crizei morale a dreptului și a soluțiilor concrete care pot să-l plaseze pe acesta într-o perspectivă corectă. Lipsa conștiinței morale din societate, egocentrismul și laicizarea moralei (pp. 325-327) sunt doar o parte din cauzele care au dus la autonomia sistemului juridic față de Dumnezeu. Acest fapt a dat naștere la o serie de mutații de natură conceptuală și comportamentală cu profunde consecințe asupra persoanei umane. În acest sens se poate observa că există o mare deosebire între limbajul și principiile de natură religioasă și cele de nuanță juridică. Aceste realități constituie pentru autor un argument în plus de a face apel la conștiința morală – cea care posedă capacitatea de responsabilizare a profunzimilor ontologiei persoanei umane în vederea respectării și împlinirii voinței divine (p. 282) – pentru a ajuta dreptul să-și regăsească acele fundamente și principii indestructibile. Sub acest aspect, autorul pledează pentru o plasare și păstrare a dreptului în dimensiunile moralei și pentru un raport de dependență a dreptului față de Dumnezeu (p. 314).

Penultima parte – *Preceptele morale și normele juridice în desfășurarea lor socială* (pp. 328-390) – abordează, dintr-o perspectivă teologico-juridică, o serie de subiecte. Dintre acestea amintim: noțiunea de datorie și cea de obligativitate; finalitatea preceptelor morale și a normelor juridice; imperativitatea preceptelor morale și obligativitatea normelor juridice; sancțiunea. Tot în această parte, o atenție deosebită este dedicată conceptului drepturilor omului. Pentru autor drepturile omului decurg din însăși demnitatea ontologică a persoanei umane (p. 364) și se referă la posibilitatea fiecăruia dintre noi de a ne împlini ca ființe libere prin comuniunea cu Dumnezeu și respectul față de semenii. Tocmai de aceea autorul plasează problema drepturilor omului în cadrul responsabilității sociale și morale a libertății umane prin care fiecare persoană este ajutată să conștientizeze statutul său de ființă dependentă de Dumnezeu și de semenii: „Drepturile omului trebuie să cuprindă concepția despre persoana umană așa cum reiese ea din morala naturală, fără de care în spatele lor se pot ascunde minciuna și atacurile la valorile morale, culturale și religioase europene. Astfel apărarea drepturilor omului trebuie să rimeze cu apărarea moralei atât personale cât și colective” (p. 387).

Ultima parte, cea de-a șaptea – *Perspectiva inversă a dreptului sau revenirea dreptului la morală* (pp. 391-405) – se prezintă ca o pledoarie exemplară adusă în favoarea reșezării dreptului pe principiile sănătoase ale moralei. În acest sens, se face apel la fondul creștin al civilizației europene și se arată că numai morala religioasă poate să garanteze fixarea și consolidarea întregului sistem de valori umane: „Orice putere în timpul exercițiului funcțiunii ei, poate acționa în numele ei fără să răspundă de

activitatea ei. Pentru acest fapt, exercitarea puterii fără să se raporteze la forumul suprem de emanație a puterii, care este mai presus de popor, și fără să privească subiecții de drept ca persoane umane, devine fie dictatorială, fie părtinitoare, fie haotică și contradictorie în deciziile ei. Așa se face că nenumărate legi sunt nefirești, altele privesc interesele unor clase sociale, altele a unor grupări politice, și, în concluzie, toate la oaltă privesc societatea de ceea ce este cel mai necesar, starea morală firească” (p. 396).

La rândul lor, *Concluziile* (pp. 406-410) reprezintă un nou prilej pentru autor de a continua să aducă argumente în favoarea reclădirii sistemului juridic pe principiile moralei creștine: „Separarea dreptului și moralei, pe care atâtea filozofi au proclamat-o, n-ar duce nicăieri decât la dezumanizarea dreptului. Dreptul rupt de morală ar putea cel mult realiza o ordine în conviețuire, nu o perfecțiune în viață. Or, fără desăvârșirea sau perfecțiunea morală a individului, această ordine este artificială, constrângătoare și în ultimă instanță «a-umană»” (p. 406).

Privită în ansamblul său, lucrarea *Substanța morală a dreptului* se constituie ca un adevărat tratat de etică a sistemului juridic. Bibliografia bogată și de calitate folosită atât din domeniul teologic, precum și din cel al dreptului, spiritul analizei profunde și de sinteză de care autorul dă dovadă, acuratețea formulării ideilor, argumentația logică și perspectivele practice deschise, conferă lucrării un statut de înaltă ținută academică.

Profunda documentare teologico-juridică și analiza interdisciplinară a permis autorului să creeze o serie de planuri comune și de o importanță egală atât pentru drept cât și pentru teologie. În acest sens, demersul întreprins de Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa prin lucrarea de față constituie o contribuție importantă în favoarea fundamentării dreptului pe principiile moralei sănătoase și a conștientizării persoanelor responsabile cu adoptarea și implementarea legilor de responsabilitate pe care acestea o au înaintea oamenilor și mai ales a lui Dumnezeu. Totodată lucrarea *Substanța morală a dreptului* se prezintă atât ca un îndemn la normalitate și moralitate pentru sistemul judiciar, cât și ca un argument teologic puternic adus în favoarea cinstirii și împlinirii voii lui Dumnezeu și a respectului față de toți semenii de pe pământ prin trăirea potrivit normelor dreptății.

Cele două profiluri ale autorului, cel de om al Bisericii și teolog de înaltă cultură academică, precum și profilul de om al Legii și al legilor, imprimă lucrării duhul unității dintre domeniul teologic și cel al dreptului. Din această cauză, așezat pe bazele sănătoase ale moralei, dreptul își regăsește și recâștigă propria identitate, și anume cea de restabilire a dreptății în lume și a slujirii adevărului.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)

DANIEL MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Labor et Fides, Genève, 2007, 446p.

Daniel Marguerat, profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie Protestantă a Universității din Lausanne, Elveția, este un specialist de renume mondial în domeniul cercetării biblice neotestamentare. Bazându-se pe analiza narativă (*narrative criticism*) a textelor scripturistice, a scris lucrări care vizează în special viața lui Iisus Hristos și originile creștinismului. După retragerea din activitatea pedagogică, cercetătorul elvețian continuă să susțină o serie de conferințe în Elveția, Franța, Belgia și Italia, pe diferite teme privind preocupările sale de o viață. Deși volumul a apărut în urmă cu aproximativ doi ani, prezentarea sa își găsește relevanța în cel puțin două argumente fundamentale: mai întâi, lucrarea nu este terminată și, potrivit unei mărturisiri recente a autorului, al doilea volum al comentariului este în lucru; în al doilea rând, prețiosul comentariu nu este suficient de bine cunoscut în toate mediile teologice, dovadă al acestui lucru fiind și faptul că lucrarea este actualmente în curs de traducere în limba italiană.

Lucrarea *Les Actes des Apôtres (1-12)* reprezintă de fapt un comentariu detaliat al primei părți a cărții Faptele Apostolilor, ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ (capitolele 1-12), alături de o nouă traducere a textului grecesc în limba franceză, aparținând autorului. Colecția *Commentaire du Nouveau Testament*, în care volumul apare cu numărul *Va*, s-a consacrat deja comentariilor științifice la cărțile Noului Testament, publicate prin grija colaboratorilor săi, exegeți și specialiști de limbă franceză, în marea lor majoritate profesori la Facultățile de Teologie din Elveția și Franța. Scopul declarat al acestui proiect are două aspecte esențiale: să aducă o contribuție științifică originală la exegeza actuală a Noului Testament și să participe la formarea teologilor și laicilor interesați de interpretarea Sfintei Scripturi.

Acest prim volum al comentariului la cartea Faptele Apostolilor este rodul unei munci de cercetare de cincisprezece ani, redactarea sa propriu-zisă desfășurându-se între anii 2001-2006. În *Prefață*, autorul spune că a încercat să ofere cititorilor săi o interpretare care îmbină vechiul cu noul, trecând de la metoda deja clasicului criticism istoric la mai noua analiză narativă, de la operele Părinților Bisericii la comentariile moderne, fără a-l uita desigur nici pe reformatorul Jean Calvin. Structura fiecărei pericope comentate urmează o anumită schemă, proprie comentariilor biblice de acest fel: textul grecesc – traducere – bibliografie – analiză – explicație – perspective teologice. La o primă analiză, lucrarea este structurată în trei mari părți, care corespund unui anumit itinerar geografic: Prolog. De la Evanghelie la Fapte (*Prologue. De l'Évangile aux Actes, 1, 1-14*); I. Ierusalim. Comunitatea cu cei doisprezece

Apostoli (I. *Jérusalem. La communauté avec les douze apôtres*, 1, 15 – 8, 3); II. De la Ierusalim la Antiohia. Deschiderea (II. *De Jérusalem à Antioche. L'ouverture*, 8, 4 – 12, 26).

Conținutul lucrării se deschide cu o *Introducere* în care se punctează următoarele aspecte: personalitatea Sfântului Luca, autor a două scrieri ale Noului Testament; al doilea volum al operei lui Luca; autorul și publicul său; structura cărții Faptele Apostolilor; sursele Faptelor; genul literar al relatării; scrierea cărții; munca de istoric și teologia lui Luca; textul Faptelor. Sfântul Luca este primul și singurul autor neotestamentar care, pe lângă Evanghelie, ne oferă o istorie a creștinismului primar, scrisă în maniera istoriografiei greco-romane, dar păstrând și elemente fundamentale din tradiția ebraică. Cartea Faptelor este astfel o continuare firească a Evangheliei a III-a, omogenitatea operei lucane fiind observată încă din secolul al II-lea de către Sfântul Irineu de Lyon. Autorul este reprezentantul unei culturi duble, vorbitor de limbă greacă și bun cunoscător al cutumelor iudaice, companion al Sfântului Apostol Pavel, care scrie unui auditoriu larg, un mesaj universal despre răspândirea rapidă a creștinismului, după Pogorârea Sfântului Duh, la Cincizecime. Aceasta este și dimensiunea programatică a cărții, care urmărește firul istoric de la Ierusalim la Roma, conform mandatului enunțat de Mântuitorul Hristos în primul capitol: „Și-mi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului” (1, 8).

În ceea ce privește tratarea propriu-zisă a cărții, aceasta se concentrează, cum menționam mai sus, pe analiza detaliată a fiecăruia dintre cele doisprezece capitole propuse spre a fi comentate. Urmând regulile literaturii antichității greco-romane, scrierea se deschide cu un prolog, urmat de ultimele cuvinte ale Mântuitorului Hristos Înviat și de Înălțarea Sa la ceruri, evenimente care pregătesc Pogorârea Duhului Sfânt și începutul văzut al comunității ecleziale creștine. Prima comunitate creștină se aduna la Ierusalim, în proximitatea Templului și în jurul Sfinților Apostoli (al căror număr se reîntregește după alegerea lui Matia) și a unor femei pioase, „stăruind în învățătura Apostolilor și în împărțășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (2, 42). Acestea sunt efectele văzute ale Cincizecimii, care marchează deschiderea spre toate neamurile a mesajului creștin, prin predica Sfântului Petru (2, 14-41). Viața de comuniune este vizibilă în „cele trei mari sumare narrative” (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16), fiind susținută de vindecări și discursuri ale Apostolilor. Toate acestea se petrec „în numele lui Iisus Hristos”, autorul dezvoltând în întreaga sa scriere o teologie a numelui divin, având ca *arrière-fond* semnificația onomastică ebraică. În același timp, autorul ne lasă să întrevădem și aspectele negative ale existenței primilor creștini: exemplul soților Anania și Safira (5, 1-11), primele conflicte cu autoritățile (4, 1-22, 5, 17-42). Pentru a depăși „inconvenientul” creșterii numărului ucenicilor, Apostolii hotărăsc alegerea hirotonirea celor

șapte diaconi, în frunte cu Sfântul Ștefan, care moare curând ca martir prin lapidare (7, 54 – 8, 3), nu înainte de a ține un discurs impresionant (7, 1-53), care prin lungime (52 de versete) și conținut devine unic în întreg Noul Testament. Partea a doua a cărții marchează deschiderea mesajului evanghelic în afara Ierusalimului: mai întâi în Samaria, prin convertirea și botezul eunucului etiopian de către diaconul Filip (8, 4-40), apoi la Cezareea, prin convertirea și botezul sutașului Corneliu de către Sfântul Petru (9, 32 - 11, 18). Biserica din Antiohia devine un al doilea centru important al creștinismului, cu atât mai mult cu cât aici „pentru întâia oară, ucenicii s-au numit creștini” (11, 26). Acesta este indubitabil semnul unei identități care atinge maturitatea, prin deschiderea universală a Evangheliei, ca o premisă indispensabilă pentru călătoriile misionare ale Sfântului Apostol Pavel. De altfel, convertirea acestuia și transformarea sa din Saul, persecutorul zelos, în Sfântul Pavel, Apostolul Neamurilor, misionar itinerant și geniu al propovăduirii creștine sunt relateate tot acum (9, 1-31). Ultimul capitol abordat îndeplinește o funcție de tranziție și relatează eliberarea miraculoasă a lui Petru din închisoare și moartea abominabilă a regelui persecutor Irod Agripa I, al Iudeii și Samariei (41-44).

Bazându-se pe o bibliografie foarte bogată și pe propria viziune exegetică, Profesorul Daniel Marguerat inaugurează, prin intermediul acestui prim volum al lucrării sale *Les Actes des Apôtres (1-12)*, un proiect care, la finalizarea sa, va veni să acopere o anumită lacună, existentă cel puțin în lumea teologică francofonă și a celor care se inspiră din aceasta. Metodele de analiză folosite sunt multiple și complexe, comentariul de față devenind astfel un instrument de lucru foarte util și prețios pentru specialiștii bibliști și istorici, dar și un ghid avizat pentru preoții și credincioșii care vor avea acces la el, interesați de lectura și istoria scrierilor sfinte ale Noului Testament, de reflecția asupra acestor texte, precum și de înțelesul lor profund teologic.

(Prep. Univ. Drd. MIHAI CIUREA)

JOHANN SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, trad. din germană de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2008, 305p.

În anul 2008 a apărut la prestigioasa editură *Deisis*, traducerea românească a tezei de doctorat *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848* (Studia Transylvanica, Band 32), Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien, 2005, ușor modificată, a teologului evanghelic luteran Johann Schneider, originar din Moșna (Transilvania), însă stabilit în Germania. Teza de

doctorat a fost susținută în 2004 la Universitatea din Erlangen, având drept coordonator pe profesorul K. Ch. Felmy, personalitate care s-a impus în peisajul teologiei ortodoxe prin contribuția sa științifică, chiar și în ortodoxia românească prin traducerea diferitelor sale lucrări. De fapt, după cum însuși autorul afirmă în cuvântul înainte: „Impulsul decisiv pentru preocuparea științifică pentru Andrei Șaguna îl datorez îndelungatului titular al catedrei de istoria și teologia Răsăritului creștin de la Facultatea evanghelică din Erlangen, profesorul Karl Christian Felmy (Effeltrich)” (p. 7). Prezenta lucrare a dobândit forma ei finală prin studiile și cercetările științifice ale autorului în bibliotecile din România, Serbia și Anglia, dar și prin experiența dobândită alături de profesori precum Fairy von Lilienfeld, Karin Wildt, Jeniffer Wasmuth sau prin indicațiile profesorului doc. Peter Plank.

Această lucrare este de mare importanță și de actualitate, având în vedere sursele sale bibliografice pentru cunoașterea aprofundată a vieții și activității mitropolitului Andrei Șaguna, fiind explicate detaliat direcțiile activității mitropolitului Șaguna, care, a pus în legătură *reînvierea diecezei cu trebuințele Bisericii*, cu *mântuirea poporului* și cu *spiritul timpului*. Astfel, în aprilie 1848, Andrei Șaguna a fost sfințit episcop al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria, în catedrala Mitropoliei din Carloviț, cu acest prilej episcopul Andrei rostind un discurs care trasează direcțiile activității sale, mai precis conturează un adevărat program reformativ al Bisericii Ortodoxe pe baza Sfintei Scripturi și a dreptului canonic: „Se cere de la mine ca, prin ocârmuirea mea, să se pună în lucrare *reînvierea diecezei noastre transilvane*, și *reînvierea aceasta să corespundă trebuinței Bisericii, mântuirii poporului și spiritului timpului*” (cum preciza autobiograful mitropolitului Șaguna, N. Popea, *Archiepiscopul și metropolitul Andreiu baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, pp. 37-38). Aceste direcții ale activității lui Șaguna au constituit și direcțiile modului de redactare a lucrării, prin evidențierea în cadrul celor 8 capitole și a numeroaselor subcapitole a vieții și activității mitropolitului Andrei Șaguna, astfel: cap. 1: *Introduce*; cap. 2: *Andrei Șaguna – o biografie*; cap. 3: *Sfânta Scriptură – bază a gândirii teologice și a acțiunii bisericești ale lui Andrei Șaguna*; cap. 4: *Biserica – organism viu*; cap. 5: *Liniile principale ale ecleziologiei mitropolitului Șaguna*; cap. 6: *Concretizări ale reformelor lui Șaguna – exemplul formării preoților și învățătorilor*; cap. 7: *Evaluare critică și prospectivă*; cap. 8: *Izvoare și bibliografie*.

Johann Schneider, după cum menționează Părintele Mircea Păcurariu, este al doilea străin, după Keith Hitchins, care a fost preocupat de personalitatea și de întreaga contribuție teologic-canonică a marelui ierarh al ortodocșilor transilvăneni, fiind de fapt și primul care evidențiază și aspectele canonice ale operei sale. Era de așteptat numai dacă avem în vedere ce a

însemnat Sibiul în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, precum și implicarea activă a mitropolitului-canonist Andrei Șaguna la nașterea și dezvoltarea științei academice a Dreptului canonic în spațiul ortodox în secolul al XIX-lea. Pe lângă sublinierea bine fundamentată a activității național-politice a mitropolitului Șaguna, J. Schneider pune un accent deosebit pe principiile ecleziologice, biblice și canonice care au fundamentat opera de organizare pe baza Statutului Organic a Bisericii din Transilvania și Ungaria, respectiv restaurarea vechii Mitropolii a Transilvaniei.

Încă din *Introducere* (cap. 1) cititorul se poate familiariza cu întregul context al venirii lui Șaguna la Sibiu, cu condițiile materiale ale operei șaguniene, dar și cu aprecierile și criticile adversarilor activității sale, nefiind ușor a impune în acea perioadă viziunea sa legalistă și păzirea adevărului revelat păstrat în Sfânta Scriptură, alături de Dreptul canonic al Bisericii. După cum arătam mai sus, autorul subliniază foarte precis că Șaguna are ca centru și punct de plecare în activitatea sa, Biserica, trebuințele Bisericii, fiind deosebit de important să se înțeleagă liniile principale ale ecleziologiei mitropolitului. Într-o vreme tulbure din punct de vedere politic, când trebuia să existe o rezistență împotriva spiritului necreștinesc al timpului la care contribuiseră din plin și legile austriece din mai 1868, mântuirea poporului ortodox transilvănean în Biserică era însoțită în gândirea mitropolitului Șaguna de emanciparea națională, înțelegându-se aici prin *spiritul timpului* o conlucrare activă, în spațiul bisericesc, a tuturor membrilor Bisericii, deci și a laicilor la conducerea și administrarea Bisericii (întărirea principiului canonic constituțional bisericesc pentru organizarea și funcționarea Bisericii). Ocârmuirea lui Șaguna și organizarea bisericească din acest ținut greu încercat, în acest context, nu se puteau întemeia decât pe „Cartea Cărmă” a Ortodoxiei (gr. *Pédalion*), adică pe colecția de canoane și de legi bisericești deosebit de importantă pentru perioada post-bizantină, întocmită de călugării Nicodim Aghioritul și Agapie (sec. XVIII) și care a fost tradusă în limba poporului de învățatul mitropolit al Moldovei, Veniamin Costachi, și publicată la Neamț în 1844, dar și pe valoroasele comentarii ale canoniștilor clasici ai secolului al XII-lea, Teodor Balsamon, Ioan Zonaras și Alexie Aristenos, publicate în Sintagma ateniană, în 6 volume, în perioada 1852-1859, la Atena, de renumiții profesori G. A. Rallis și M. Potlis.

Starea de decădere a eparhiei găsită de Șaguna în Transilvania, l-a determinat să treacă la o adevărată reformă în spiritul învățaturii de credință, a normelor religios-morale, dar și a rânduielilor canonice, mai precis, după cum însuși mitropolitul afirma, la o reconsiderare și revalorizare a doctrinei canonice a Bisericii Ortodoxe, creându-se toate condițiile pentru reactivarea mitropoliei. Deși apreciată implicarea activă a mitropolitului Șaguna în

reorganizarea eparhiei, în implicarea laicilor în organismele decizionale colegiale, crearea de școli confesionale, tipărirea de cărți și încurajarea activității învățătoarești în Biserică, totuși din cauza activității sale de ilustrat diplomat în viața politică, a fidelității sale excesive față de monarhia austriacă, reprezentând numai interesele românilor ca ortodocși la Viena, nu și identitatea națională a românilor, mitropolitul Șaguna a fost aspru criticat de intelectualii vremii, chiar și după moartea sa.

Pe lângă direcțiile activității marelui mitropolit și aspectele privind receptarea ideilor sale reformatoare, în introducere, autorul ne mai prezintă o serie de întrebări legate de personalitatea și lucrarea mitropolitului Șaguna la care va răspunde pe parcursul lucrării, precum și metoda cercetării, caracteristicile literare ale publicațiilor lui Șaguna, metoda prezentării și scopul expunerii, acesta din urmă fiind: „desfășurarea în contextul ei istoric și evaluarea critică a eclesiologiei organice receptate și fundamentate original de Șaguna” (p. 45).

În capitolul 2, autorul prezintă biografia mitropolitului de la Sibiu, contextul activității sale care-i influențează opera sa literară și pastorală. „Nu e vorba de o biografie cuprinzătoare care să trateze în detaliu fiecare pas din existența celui mai faimos ierarh ortodox din monarhia habsburgică” (p. 47). Era de fapt imposibil de realizat aceasta într-o lucrare, având în vedere vasta literatură privind biografia mitropolitului, autorul marcând în lucrarea de față evoluția sa, pornind de la copilăria sa, abordând perioada studiilor sale gimnaziale și universitare la Pesta, formarea sa bisericească și activitatea sa intelectuală ca profesor la Carloviț și Vîrșeț, spiritul timpului său și jurisdicțiile bisericești din regiune în contextul liberalismului și mișcărilor de emancipare din jurul anului 1848, care au caracterizat aspirațiile politice ale secolului al XIX-lea, mișcarea de autonomie catolică din acea vreme, iar în finalul capitolului venirea lui Șaguna la Sibiu ca vicar general și apoi activitatea sa ca episcop și mitropolit al românilor ortodocși din Ardeal și Ungaria, poziția sa canonică în unele probleme cu implicații canonice ale vremii, relațiile sale bisericești cu celelalte mitropolii ale românilor ortodocși, din Moldova și Țara Românească și ultimii săi ani de viață.

Partea cea mai importantă a prezentei lucrări din perspectiva disciplinei Dreptului canonic, la temelia căreia s-a aflat și canonistul ierarh Andrei Șaguna prin opera sa sistematică de drept canonic, este capitolul 3: *Sfânta Scriptură – bază a gândirii teologice și a acțiunii bisericești ale lui Andrei Șaguna*, autorul lucrării readucând în lumină și la locul cuvenit *Opera canonică a lui Andrei Șaguna* (pp. 185-208), lucrările sale canonice și poziția canonică a mitropolitului în unele probleme specifice acelei perioade, unele cu implicații canonice la nivel interortodox, în contextul unui secol de căutări și de mari tensiuni de ordin socio-politic și cultural. Pe

lângă prezentarea Bibliei de la Sibiu și a controverselor iscate între mitropolitul Șaguna și Ion Heliade Rădulescu pe tema traducerii Bibliei de către acesta din urmă la Paris, se remarcă pentru studiul Dreptului canonic, în acest capitol, un subcapitol numit: *Sfânta Scriptură și dreptul sau unica Lege a lui Dumnezeu în Biserică*, în care autorul expune sistematic atitudinea lui Șaguna față de *tradiție* și *obicei* în contextul vremii, precum și noțiunea de *lege* în accepțiunea șaguniană, însuși Șaguna accentuând preeminența Sfintei Scripturi față de rânduielile Părinților, iar Legea lui Dumnezeu include atât Biblia, cât și dreptul canonic (p. 182). De remarcat este aici subcapitolul privind *Opera canonică a lui Andrei Șaguna* (p. 185), însăși punerea în practică a viziunii sale reformatoare presupunea existența unui manual sistematizat de drept canonic, pentru ca preoții și credincioșii să cunoască bazele Bisericii, adică principiile canonice și normele canonice care configurează un comportament etalon al credincioșilor, fiind prospective și teleologice, pentru ca acțiunile lor să fie apreciate pozitiv prin raportare la învățătura biblică a Bisericii și la normele ei religios-morale. Aici, autorul lucrării prezintă primul manual de drept canonic, anume *Elementele dreptului canonic* (1854, ediția a doua 1855), care, prin lipsa precizării surselor folosite, a constituit un subiect de controversă privind originalitatea lui, criticile fiind foarte virulente din partea canonistului catolic Friedrich Heinrich Vering (1833-1896), critici însușite și de avocatul vienez Joseph Zishman, care pretindeau că acest manual era o prelucrare a lucrării sârbo-latine a lui Euthymius Joannovich, *Principia iuris ecclesiastici veteris orthodoxe ecclesiae secundum commune Directorium*, în două volume, Novi Sad 1841, 1847. Structura acestei lucrări a lui Șaguna, asemănătoare celei a lui Joannovich, i-au determinat pe acești canoniști să susțină dependența sa de a canonistului sârb, însă trebuie avut în vedere că Andrei Șaguna cunoștea foarte bine sistematica *Instituțiilor* lui Iustinian, prezentă în canonică occidentală, spre exemplificare primul capitol *Despre fețe*, fiind traducerea literară a lui *Peri prosopa* a lui Iustinian. Cu toate că au existat voci care au susținut întemeiat originalitatea acestui manual destinat seminariilor (ex. Constantin Secelea), autorul acestei lucrări, plecând de la faptul că Șaguna ar fi cunoscut lucrarea lui Joannovich, prin invocarea unor asemănări subliniate chiar și de Secelea, conchide că manualul șagunian este dependent de cel sârbo-latin, amândouă fiind finalmente destinate seminariilor preoțești sârbești și românești, fără pretenții de originalitate.

Cu toate acestea, o lucrare canonică foarte importantă a lui Șaguna, de la a cărei apariție s-au împlinit în 2008, 150 de ani (1868-2008), este *Compendiul de Drept Canonic*, operă pe deplin originală apărută în limba română la Sibiu și în traducere germană. Acest compendiu este structurat în

așa fel încât se face distincție între Dreptul canonic *intern* și *extern*, corespunzând distincției occidentale, necriticabilă în Orientul ortodox, întrucât, așa cum afirma și episcopul de Zara Dalmației, canonistul Nicodim Milaș, nu exista o sistematică recunoscută a dreptului canonic (oriental), ci fiecare autor de astfel de lucrări canonice își structura materialul după propria sa concepție (p. 189, nota 195). Sursele principale ale acestui Compendiu pot fi presupuse, după cum precizează autorul (p. 190), avându-se în vedere catalogul bibliotecii mitropolitului Șaguna. Faptul că mitropolitul ardelean a fost elogiat de *Evangelische Kirchenzeitung* din Berlin, ca un „bărbat de nobilă libertate și bunătate a inimii” (p. 192), un ziar evanghelic prusac, i-a făcut pe unii romano-catolici să-l acuze pe Șaguna de tendințe „protestantizante”, însă critica Compendiului în literatura canonică romano-catolică trebuie bine situată în timp, după cum bine apreciază autorul (p. 192).

Pe lângă descrierea ediției rusești a Compendiului (1870-1872), autorul prezintă o altă lucrare șaguniană, *Enchiridionul* (1871), apreciată de mitropolitul Șaguna însuși, drept cea mai importantă lucrare a sa, în prefata lucrării Șaguna arătând cele opt principii canonice care sunt în viziunea sa un adevărat program legat de prezent al dreptului canonic (p. 197). Astfel, Andrei Șaguna în *Enchiridionul* său a formulat principii călăuzitoare care să servească drept fundament pentru reactivarea mitropoliei Ardealului, fără a putea spune, așa cum susține autorul, că Șaguna nu a intenționat o sistematizare a dreptului canonic răsăritean (p. 198), pentru că tocmai prin asta s-a remarcat, adică prin contribuția sa la geneza științei academice a Dreptului canonic, specifică secolului al XIX-lea. Sursele *Enchiridionului* rămân cele clasice, adică *Pidalionul* lui Nicodim Aghioritul și *Sintagma* ateniană a profesorilor G. A. Rallis și M. Potlis, care cuprinde comentariile canoniștilor clasici ai secolului al XIX, cărora Șaguna le-a preluat comentariile, uneori criticându-le, cum este cazul comentariului lui Balsamon la canonul 31 apostolic privind dreptul patriarhului ecumenic, întemeiat pe obicei, de a avea stavropighii, sustrase jurisdicției episcopului locului, susținând că „lucrul nedrept nu devine drept prin aceea că a fost practicat multă vreme” (p. 199).

Este de precizat faptul că Johann Schneider, în această lucrare, apreciază valoarea celor două opere canonice șaguniene, *Compendiul* și *Enchiridionul*, arătând că ele au fost reeditate și după moartea lui Șaguna, prin ele mitropolitul românilor ortodocși din Ardeal reușind să pună „bazele unui învățământ reglementat în dreptul canonic și a pus sub ochii preoților și laicilor ortodocși necesitatea și rostul studiului dreptului canonic” (p. 200).

În finalul capitolului se arată modul în care Șaguna înțelegea sensul *ethnos*-ului în canonul 34 apostolic, prin care el fundamenta reactivarea

mitropoliei românești separată de Carloviț și replicile sale la împotrivirea episcopului Eugeniu Hacman de la Cernăuți și a lui Raiacici de la Carloviț.

În capitolele 4, 5, 6 și 7 autorul subliniază înțelegerea „șaguniană” a Bisericii, Șaguna identificând Trupul lui Hristos cu organismul viu al Bisericii, în care clerul și laicii conlucrează armonios sub capul Hristos. Mântuitorul este prezent în Biserica Sa prin cuvântul Scripturii, iar în chip mijlocit prin dreptul canonic. Participarea activă a laicilor la exercitarea puterii bisericești, implicarea lor în alegerea preoților și a episcopilor, precum și a conlucrării lor în organismele bisericești, realități susținute și încurajate de mitropolitul Șaguna, au fost evidențiate în contextul european al timpului, când liberalii revendicau „alegerea constituțiilor și a participării cetățenilor la deciziile politice” (p. 265). În acest context, mitropolitul ardelean s-a remarcat prin deschiderea sa spre ideile timpului, încercând să le legitimeze biblic, dogmatic și canonic, „intervenția sa în favoarea dreptului de conlucrare al laicilor în Biserică n-au rămas teologumene izolate ale unui mitropolit ardelean, ci au găsit în Ortodoxia secolelor XIX și XX o aprobare entuziastă, dar și o critică severă” (p. 267). Autorul încheie lucrarea sa prin sublinierea semnificației reformelor șaguniene pentru Biserica Ortodoxă Română, subliniind un fapt relevant astăzi: „O receptare reflectată a *ecleziologiei organice* a lui Șaguna ar putea conduce poate la depășirea celor trei *biserici* paralele (a episcopilor, a preoților și monahilor, și a laicilor) existente azi în Biserica Ortodoxă Română, fără a ignora limitele și aporiile ei. Pe lângă aceasta, o Biserică Ortodoxă liberă ar putea depăși simbioza între religie și politică veche de decenii și triumfalismul bisericesc al Ortodoxiei în România și ar reda Bisericii Ortodoxe darul ei profetic” (p. 271).

Izvoarele și vasta bibliografie, stilul clar, plăcut și comprehensibil, documentarea aprofundată a evenimentelor cu caracter istoric și revalorizarea operei canonice a mitropolitului Andrei Șaguna, pe lângă actualitatea practică a temei, recomandă această lucrare, a teologului Johann Schneider, tuturor teologilor, istoricilor și canoniștilor pentru o redescoperire în actualitate a tezaurului nepieritor al operei celui mai mare mitropolit ortodox al românilor ardeleni.

(Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU)