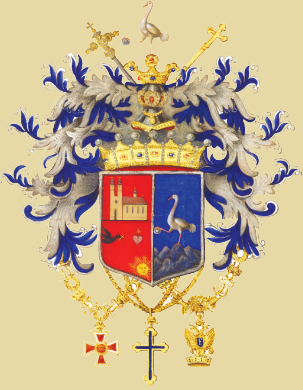


FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „SFÂNTUL ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



NR. 1/2013

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana



I

Anul II / Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2013

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana

Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Științifică
al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

I.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINTE:

Pr. Decan Prof. Dr. Aurel PAVEL

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR

Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR

Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC

Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN

Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN

Conf. Dr. Ciprian STREZA

Comitetul de redacție:

REDACTOR-ȘEF:

Ștefan MĂRCULEȚ

SECRETAR DE REDACȚIE:

Dragoș BOICU

REDACTORI:

Maria CURTEAN; Adrian DOBREANU

COORDONATOR NUMĂR: Dragoș BOICU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului

Str. Mitropoliei, nr. 35

550179, Sibiu

E-mail: doctoranziteologiesibiu@yahoo.ro

Cuprins

Editorial5

Teologie biblică

Pr. drd. Radu Gârbacea

Schimbarea la Față în exegeza patristică: interpretarea Sfântului Irineu al Lyonului (130- 202)7

Pr. drd. George Cosmin Piț

Misiunea iudaică (la păgâni) până la venirea Domnului Hristos și misiunea creștină (la iudei și păgâni) până la Constantin cel Mare 15

Pr. drd. Laurențiu Urian

Structura liturgică a epistolelor adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei29

Teologie istorică

Drd. Alin Mihai Boboc

Hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei și importanța sa pentru teologia actuală56

Drd. Dragoș Boicu

Între vocație profetică și imixtiune în afacerile seculare ale statului: teologia politică a Sfântului Ambrozie al Mediolanului67

Pr. drd. Marius Ioan Popa

Apophtegmata Patrum ca model eclesiologic și eshatologic creștin.....83

Teologie sistematică

Pr. drd. Bogdan Bunescu

Morala creștină în societatea postmodernă.....90

Diac. drd. Paul Crângașu

Câteva considerații asupra conceptului de re-încreștinare a Europei.....102

Drd. Ștefan Mărculeț
Conceptul de „missio Dei” în misiologia contemporană 111

Drd. Dan Țăreanu
Avatarurile „profetismului” modern. Abandonarea hristocentrismului
în Biserica Unificării..... 122

Pr. drd. Cătălin Crișan
Frică sau/și Iubire de Dumnezeu în viziunea Sfântului Maxim
Mărturisitorul – spre o paradigmă fenomenologică a relației 134

Teologie practică

Drd. Adrian Dobreanu
Procesul de românire al cântărilor psaltice la români: Filothei sin
Agai Jipei și „Psaltichia rumânească” 158

Pr. drd. Adrian Drăgușin
Ieromonahul Macarie, dascăl de cântări bisericești 166

Pr. drd. Teodor-Ionuț Ploscaru
Muzica bisericească și folclorică în opera lui George Breazul. Un
răspuns la provocările modernității..... 196

Pr. drd. Ion Tărcuță
Viața liturgică a copiilor 206

Pr. drd. Marius Corlean
Rolul terapeutic al Spovedaniei. Actualitatea misiunii Bisericii cu
privire la tulburările psihice ale omului modern 220

Teze de doctorat susținute la Facultatea de Teologie din Sibiu de către
doctoranzii sibieni în perioada 1.11.2012-1.05.2013 230

Editorial

În timpul celor trei ani dedicați cercetării științifice, mulți aspiranți la titlul de „Doctor în Teologie” s-au confruntat cu izolarea academică, fiind adesea marginalizați în spațiul universitar pentru simplul motiv că roadele muncii lor sunt lipsite de aplicabilitate și, prin urmare, irelevante pentru viața de zi cu zi.

Conștienți de această situație, doctoranzii din cadrul Facultății de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu, susținuți de către profesorii îndrumători, au dorit arate că cercetarea teologică încă mai are ceva de oferit societății contemporane, iar intenția s-a materializat într-o serie de activități academice care au culminat cu organizarea simpoziunilor semestriale cu tema: „Provocări și cerințe actuale în Teologia Ortodoxă” (14 iunie 2012), respectiv „Răspunsuri ortodoxe la criza morală a societății” (22 noiembrie 2012).

O activitate strâns legată de desfășurarea simpoziunilor o reprezintă publicarea revistei *Studia Doctoralia Andreiana*, un periodic semestrial menit să pună la îndemâna celor interesați o parte din materialele susținute în cadrul lucrărilor acestor manifestări, ce reflectă dorința doctoranzilor de a-și prezenta stadiul cercetării științifice individuale, de a dezbate problemele actuale din viața Bisericii și de a trasa împreună cu profesorii îndrumători noi direcții pastoral-misionare.

Deși aflată la cea de-a doua apariție *Studia Doctoralia Andreiana* încearcă (cu stângăciile inerente oricărui început) să traseze câteva direcții care să vină în sprijinul studenților doctoranzi. De aceea se urmărește într-o primă fază delimitarea și respectarea unor elemente formale de tehnoredactare a studiilor, foarte utile mai târziu în perioada de redactare a tezei propriu-zise, iar colegiul editorial a fost foarte exigent în trierea studiilor din acest punct de vedere. Sperăm ca foarte curând, prin implicarea mai multor colegi, să putem organiza și o serie de workshop-uri în care să revedem împreună textele și astfel calitatea studiilor să fie semnificativ îmbunătățită.

*

În cel de-al doilea număr al revistei *Studia Doctoralia Andreiana* sunt cuprinse doar câteva din cele aproape 30 de referate prezentate în cadrul simpoziunului „Răspunsuri ortodoxe la criza morală a societății”, acestea fiind structurate în funcție de grupa de discipline din care fac parte.

Contribuțiile biblice vizează în mod deosebit paradigme de exegeză patristică (Pr. drd. Radu Gârbacea), relația dintre misionarismul iudaic și cel creștin (Pr. drd. George Cosmin Piț), respectiv structura liturgică a Epistolelor adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei (Pr. drd. Laurențiu Urian).

Studiile de *Istorie bisericească* explorează relevanța hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei pentru teologia actuală (Drd. Alin Mihai Boboc), imixtiunea Bisericii în afacerile seculare identificabilă drept o constantă a teologiei politice ambroziene (Drd. Dragoș Boicu) și evidențierea modelului eclesiologic și eshatologic pe care îl constituie pentru creștinismul contemporan Apophtegmata Patrum (Pr. Drd. Marius Ioan Popa).

Perspectiva misiologică a fost de departe cea mai bine reprezentată, materialele abordând problema moralei creștine în societatea postmodernă (Pr. drd. Bogdan Bunescu), noțiunea de re-încreștinare a Europei (Diac. drd. Paul Crângașu), conceptul de „missio Dei” în misiologia contemporană (Drd. Ștefan Mărculeț) și nu în ultimul rând avatarurile „profetismului” modern (Drd. Dan Țăreanu). Studiile sistematice sunt completate de un text dens despre „Frică sau/și Iubire de Dumnezeu în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul” în care sunt căutate repere pentru o paradigmă fenomenologică a relației dintre Dumnezeu și om (Pr. drd. Cătălin Crișan).

Un număr însemnat de contribuții a fost rezervat cercetărilor de muzicologie eclezială autohtonă, fiind analizat procesul de românire al cântărilor psaltice la români (Drd. Adrian Dobreanu), personalitatea ieromonahului Macarie, dascălul de cântări bisericești (Pr. drd. Adrian Drăgușin) și contribuția deosebită a muzicologului, profesorului, și criticului muzical George Breazul (Pr. drd. Teodor-Ionuț Ploscaru). Acestea sunt urmate de două materiale cu grad ridicat de aplicabilitate privind viața religioasă a copiilor (Pr. drd. Ion Tărcuță), respectiv rolul terapeutic al spovedaniei și abordarea tulburărilor psihice la omul modern (Pr. drd. Marius Corlean).

Studiile sunt urmate de o mică rubrică rezervată doctoranzilor sibieni care au promovat susținerea tezelor, scurtele notițe fiind realizate de către domnul Ștefan Mărculeț, care ne-a oferit pe această cale un feedback al calității studiilor doctorale din cadrul Facultății de Teologie din Sibiu.

Nădăjduim că prezența revistei *Studia Doctoralia Andreiana* în mediul universitar sibian va stimula dorința doctoranzilor de a avansa și mai mult în munca lor de cercetare, de a participa cu studii valoroase și, de ce nu, de a contribui cu poziții critice la unele materiale deja publicate pe baza unei argumentații pertinente.

Redacția

Schimbarea la Față în exegeza patristică: interpretarea Sfântului Irineu al Lyonului (130- 202)

Pr. drd. Radu GÂRBACEA

Abstract:

The Transfiguration in patristic exegesis: interpretation of Irenaeus of Lyon (130-202). Saint Irenaeus of Lyons (died c. 202) was the first Father who has made more than a passing reference to the Transfiguration of Jesus Christ. St. Irenaeus has made interesting use of the Transfiguration in book 4 of his *Adversus Haereses*, in which he discussed about the significance of the vision of God in the prophets of The Old Covenant, with particular reference to Exodus 33, 20-23. In The Old Testament the fervent desire of Moses to see the face of God has remained unfulfilled. During the Transfiguration of Christ, Moses was at last permitted to see, on the Mount of Transfiguration what he was unable to see on the Mount Sinai. The vision of the face of God was possible, according to St. Irenaeus, through the mystery of the Incarnation. Moreover, Irenaeus emphasis that the vision of God means participation in God. This is an important theme which will be taken over and developed by writers of subsequent periods in direct reference to the Transfiguration.

Keywords:

Schimbarea la Față, Irineu al Lyonului, exegeza patristică

Toți cei trei evangheliști sinoptici relatează Schimbarea la Față a Mântuitorului Hristos pe un munte înalt în prezența a trei dintre ucenicii Săi: Petru, Iacob și Ioan. Cele trei narațiuni evanghelice (*Mt* 17, 1-9; *Mc* 9, 2-9; *Lc* 9, 23-36) concordă în relatarea elementelor principale ale acestui eveniment, punând totuși anumite accente asupra evenimentului pentru a face înțeles mesajul pe care ei vor să-l transmită relatând această teofanie. Evangheliștii se îngrijesc să încadreze acest eveniment al Schimbării la Față în contextul narativ mai larg: apropierea lui Hristos de suferințele Crucii, Învierea Lui și făgăduința venirii Împărăției lui Dumnezeu. Cea de-a doua Epistolă sobornicească a Sf. Ap. Petru relatează și ea teofania Schimbării la Față a Mântuitorului Hristos, indicând evenimentele

esențiale: venirea în slavă, splendoarea Domnului Hristos pe muntele sfânt, glasul Tatălui, care îl proclamă pe Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, privescerea văzută de ucenici și ceea ce ei au auzit pe munte (2 *Ptr* 1, 16-19).

Ni s-au transmis aproape 50 de omilii patristice grecești și bizantine despre Schimbarea la Față a Mântuitorului Hristos, reflectând unitatea profundă și în același timp modurile diferite de interpretare și prezentare a teofaniei relatate de Evangheliștii sinoptici¹. Omiliile acestea sunt mărturiile ale preocupării pe care creștinii au arătat-o întotdeauna pentru înțelegerea acestei teofanii, că generație după generație ei au căutat să adâncească înțelegerea tainei inefabile și inepuizabile a acestei descoperiri. Preocuparea permanentă pentru explicarea narațiunilor evanghelice și pentru înțelegerea tainei acestei teofanii se poate constata cu ușurință din textele pe care Părinții Bisericii le-au consacrat mai întâi narațiunilor evanghelice și apoi praznicului Schimbării la Față. Este unanim recunoscut faptul că atunci când vine vorba de o abordare a întregii tradiții exegetice a acestui episod, se accentuează complexitatea abordărilor și dificultatea în care se află cititorul sau cercetătorul².

Omiliile patristice au fost precedate de o serie de reflecții sau interpretări anterioare Sinodului al II-lea ecumenic.

Sfântul Irineu al Lyonului († cca 202) este cunoscut ca fiind primul dintre Părinții Bisericii care nu se referă la Schimbarea la Față doar sporadic, ci oferă o interpretare a ei³. Tâlcuirea episodului evanghelic e dezvoltată în lucrarea sa principală, *Adversus Haereses (Contra ereziiilor)*⁴, scrisă între 180-198, în care

¹ Pentru o prezentare succintă a omiliilor patristice la Schimbarea la Față a se vedea referatul prezentat de Michel VAN PARYS la cel de-al XV Congres internațional de spiritualitate ortodoxă de la Bose, care a avut loc între 16-19 septembrie 2007: „De l'Horeb au Thabor. Le Christ transfiguré dans les homélies byzantines”, publicat în mai multe rânduri, prima dată în limba franceză, în *Irenikon*, 80 (2007), p. 235-266; a doua oară în volumul cu actele celui de-al XV Congres internațional de spiritualitate ortodoxă, în traducere italiană, cu titlul: „Dall'Oreb al Tabor: Il Cristo transfigurato nelle omelie bizantine”, Sabino Chiala, Lisa Cremaschi, Adalberto Mainardi (eds.), *Il Hristo Transfigurato nella Tradizione spirituale ortodossa*, Atti de XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, ose 16-19 settembre 2007, Edizioni Quqajon, Comunità Bose, 2008, p. 69-103; iar pentru a treia oară, în limba franceză, în *ST*, Seria a III-a, VII (2011), nr. 1, p. 9-32. Voi indica mai jos paginile din revista *Studii Teologice*.

² A se vedea în acest sens foarte importantul articol semnat de H.-J. SIEBEN, „Transfiguration. II Les commentaires spirituels”, în *Dictionnaire du Spiritualité* XV, col. 1151-1160, în care autorul evidențiază profunzimea și abundența interpretărilor grecești, latine sau orientale.

³ Christopher VENIAMIN, *The Transfiguration of Christ in the Greek Patristic Literatur: from Irenaeus of Lyons to Gregory of Palamas*, teză de doctorat, Oxford, 1991, p. 36; Peter A. CHAMBERAS, „The Transfiguration of Christ: A Study in the Patristic Exegesis of Scripture”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 14 (1970), p. 48-65, aici p. 49.

⁴ Irénée DE LYON, *Contre les Hérésies [= AH]*, Livre IV, édition critique sous la direction de Adelin Rousseau, avec la collaboration de Bertrand Hemmerding, Louis Doutreleau, Charles Mercier, t. II, texte et trad., (Sources Chrétiennes [=SC] 100**), Paris, 1965, p. 624-674.

opune doctrinelor gnostice tradiția Bisericii. Textul grec ne-a parvenit în câteva fragmente, restul lucrării fiind transmis într-o traducere latină, care trebuie să fie foarte veche, contemporană poate cu Sfântul Irineu, pentru că Tertulian o citează deja la douăzeci de ani de la moartea lui Irineu⁵. Combătând erezia gnosticilor care a căutat să-L opună pe Dumnezeu-Creatorul lui Dumnezeu Mântuitorul, arătat în Persoana lui Hristos, Sfântul Irineu dezvoltă ideea unei revelații progresive a lui Dumnezeu, care creează totul prin Cuvântul Său, revelație pe care Însuși Cuvântul o continuă arătându-Se patriarhilor și profeților și pe care o desăvârșește prin Întruparea Sa⁶. În cartea a 4-a, Irineu al Lyonului discută despre semnificația vederii lui Dumnezeu, cu referire specială la episodul din *Iț* 33, 20-33.

Schimbarea la Față ca Teofanie

Încă de timpuriu, Părinții au subliniat că Schimbarea la Față a Mântuitorului Hristos a fost o descoperire a tainei lui Dumnezeu, o revelare a Lui. Sfântul Irineu al Lyonului este primul interpret care a vorbit despre descoperirea lui Dumnezeu la Schimbarea la Față⁷. Pentru el există un paradox în această teofanie, imposibil de deslușit pentru rațiunea umană prin propriile ei puteri, și anume, cum are loc revelarea dumnezeirii nevăzute⁸.

În interpretarea pe care o face episodului Schimbării la Față a lui Hristos, Irineu al Lyonului accentuează în primul rând, că Dumnezeu Tatăl este „nevăzut [invisibilus/ἀόρατος]” fiind astfel imposibil omului ca să-L vadă⁹. De aceea, atunci când se referă la Dumnezeu, el vorbește despre măreția și slava Sa negrăită. În al doilea rând, vorbește despre conceptul de Logos ca mijlocitor, ca apoi să găsească o rezolvare a acestui paradox în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Care Se face El Însuși văzut omului prin iubirea Sa de oameni. Revelarea lui Dumnezeu este posibilă astfel printr-o economie divină. Prin puterile sale proprii omul nu poate vedea pe Dumnezeu, ci numai atunci când Dumnezeu Însuși vrea să se arate, omul Îl poate vedea pe Dumnezeu¹⁰.

Modul în care Sfântul Irineu înțelege și vorbește despre Dumnezeu nu trebuie interpretat în lumina terminologiei trinitare post-niceene. În scrierile Sfântului Irineu natura nevăzută a lui Dumnezeu este legată de numele de Tată, în

⁵ Cf. Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrologie*, vol. I, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 225-227.

⁶ Vladimir LOSKKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, studiu introd. de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 26.

⁷ John Anthony MCGUCKIN, *Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, (Studies in the Bible and Early Christianity 9), Lewiston/Queenston, 1986, p. 101.

⁸ *AH*, 4, 20, 5-6, *SC* 100**, p. 637-647.

⁹ *AH*, 4, 20, 8, *SC* 100**, p. 648-654.

¹⁰ *AH*, 4, 20, 5, *SC* 100**, p. 637-639.

timp ce manifestarea în afară sau în exterior a lui Dumnezeu, economia divină, este legată de Persoana Fiului¹¹. Nu se face nici o distincție clară între natura și harul lui Dumnezeu¹². De asemenea, Sfântul Irineu nu vorbește despre existența vreunei deosebiri între natura Tatălui și cea a Fiului, ci Ei sunt în aceeași măsură transcendenți¹³. Modul în care Sfântul Irineu înțelege economia revelatoare a lui Dumnezeu are un caracter trinitar și întotdeauna privită dintr-o perspectivă eshatologică clară¹⁴. Dumnezeu, spune Sfântul Irineu, S-a descoperit pe Sine Însuși în mod profetic prin Duhul, în mod adoptiv prin Fiul și Se va arăta în mod patern în Împărăția cerurilor. Duhul, continuă Sfântul Irineu, îl pregătește pe om pentru Fiul lui Dumnezeu, iar Fiul Însuși îi conduce pe oameni la Tatăl, care dăruiește nestrăciune și viață veșnică celor care Îl văd pe El în Împărăția cerurilor¹⁵.

Schimbarea la Față – împlinirea făgăduinței de pe Sinai

În Vechiul Testament dorința lui Moise de pe Sinai a rămas neîmplinită. Pentru că nu putea să vadă pe Cel cu care vorbea, pe Sinai, Moise a cerut o arătare clară a Celui care-i vorbește. Dorința de a vedea pe Dumnezeu „față către față” nu i-a fost însă împlinită decât parțial, atunci când a văzut „spatele/cele dinapoi [τὰ ὀπίσω]” ale Domnului (Iș 33, 23). Pe Sinai, stând pe o stâncă, Moise a primit o vedere figurativă a lui Dumnezeu: „vei vedea cele dinapoi ale Mele [videbis quae sunt posteriora mea/τότε ὄψη τὰ ὀπίσω μου]” (Iș 33, 23). Sfântul Irineu redă și argumentul pe care Dumnezeu îl oferă lui Moise pentru această vedere figurativă: „căci nu poate un om să vadă față Mea și să fie viu [οὐ γὰρ μὴ ἴδη ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται]” (Iș 33, 20b). Pentru Sfântul Irineu aceste cuvinte ale Domnului au două înțelesuri: pe de o parte, că este cu neputință omului să-L vadă pe Dumnezeu, iar pe de altă parte, că omul prin Întruparea Cuvântului ajunge să vadă „față către față” pe Dumnezeu:

„aceste [cuvinte ale Domnului] având două înțelesuri: că omul nu poate să vadă pe Dumnezeu și că prin înțelepciunea lui Dumnezeu omul va vedea la sfârșit pe vârful pietrei, adică la venirea Lui ca om. Și de aceea, [spune Scriptu-

¹¹ AH, 4, 20, 10, SC 100**, p. 656-660. Pentru o investigație detaliată a acestei chestiuni a se vedea J. OCHAGAVIA, *Visibile Patris Filius: A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition*, (Orientalia Christiana Analecta 171), Rome, 1964.

¹² Cf. E. LANGE, „La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée”, în *Irenikon* 33 (1960), p. 311-320.

¹³ Cf. J. DANIELOU, *A History of early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. II: *Gospel Message and Hellenistic Culture*, trad. J.A. Baker, London, 1980, p. 359: „For Irenaeus the Father and the Son are equally inaccessible to human scope, and equally accessible, if they will to reveal themselves”.

¹⁴ Ch. VENIAMIN, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ AH, 4, 20, 5, SC 100**, p. 638-640.

ra], a vorbit cu el «față către față» în munte, fiind de față și Ilie, după cum ne istorisește Evanghelia, realizând la sfârșit făgăduința făcută mai înainte¹⁶.

Când Moise a văzut la Schimbarea la Față pe Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, atunci pe munte s-a împlinit vechea făgăduință. Vederea de pe muntele Sinai își găsește astfel desăvârșirea pe muntele Schimbării la Față, unde Moise și Ilie, care au avut o vedere figurativă a lui Dumnezeu, apar alături de Hristos transfigurat și Îl văd pe Dumnezeu „față către față”. Vederea aceasta „față către față” a fost posibilă prin taina Întrupării¹⁷.

Sfântul Irineu afirmă că nici unul dintre profeții Vechiului Testament nu a văzut în mod direct sau nemijlocit pe Dumnezeu, ci ei au putut contempla numai „vederea înfățișării slavei Domnului [αὐτῆ ἡ ὄρασις ὁμοιώματος δόξης Κυρίου]” (Iz 1, 28). Arătarea celor doi mari profeți ai Vechiului Legământ, Moise și Ilie, de o parte, și de cealaltă a lui Hristos transfigurat, descoperă că toată profeția trimite spre „venirea lui Hristos în trup [αὐτοῦ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν]”¹⁸, când Cuvântul lui Dumnezeu a putut fi văzut de oameni.

Vederea lui Dumnezeu ca participare la Dumnezeu

A vedea pe Dumnezeu înseamnă pentru Sfântul Irineu a fi în Dumnezeu, iar a fi în Dumnezeu înseamnă a participa la Treimea cea dătătoare de viață, care îl face pe om nesticăcios și îi dăruiește îndumnezeirea. Sfântul Irineu oferă următoarea explicație:

„căci după cum cei ce văd lumina sunt în lumină și participă la strălucirea ei [καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν], tot așa cei ce văd pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu, participând la strălucirea Lui [μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος]; căci strălucirea lui Dumnezeu este făcătoare de viață [ζωοποιούσα δὲ ἡ τοῦ Θεοῦ λαμπρότης]”¹⁹.

Adevărata viață este, potrivit lui Irineu al Lyonului, participarea la viața lui Dumnezeu, descrisă aici în termenii vederii, dar care nu este totuși o expe-

¹⁶ AH, 4, 20, 9, SC 100**, p. 655-657: „τὰ ἀμφοτέρα σημαίνων, ὅτι τε ἀδύνατος ὁ ἄνθρωπος ἰδεῖν Θεόν, καὶ ὅτι διὰ τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἐν τῷ τέλει ὄψεται αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος «ἐπὶ σκοπῆς τῆς πέτρας», τουτέστιν ἐν τῇ κατ’ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσίᾳ. Καὶ διὰ τοῦτο «ἐνώπιος ἐνωπίω» συνωμίλησεν αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει, συμπαρόντος καὶ τοῦ Ἡλίου, ὡς τὸ εὐαγγέλιον διηγῆσατο, ἀποκαταστήσας ἐν τῷ τέλει τὴν προτέραν ἐπαγγελίαν”.

¹⁷ AH, 4, 20, 2, SC 100**, p. 631.

¹⁸ AH, 4, 20, 4, SC 100**, p. 635.

¹⁹ AH, 4, 20, 5, SC 100**, p. 641: „Ὡσπερ γὰρ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντος εἰσι τοῦ φωτός καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντος εἰσι τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. ζωοποιούσα δὲ ἡ τοῦ Θεοῦ λαμπρότης”.

rință externă, ci una interioară. De aceea Sfântul Irineu spune că „cei ce văd pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu, participând la strălucirea Lui”. Toate acestea se realizează „pentru ca toți să vadă ... pe Împăratul lor [καὶ ἵνα ἴδῃ τὰ πάντα ... τὸν ἑαυτῶν Βασιλέα]”²⁰.

Hristos, explică Irineu, primește putere de stăpânire asupra tuturor: asupra celor din cer, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut (cf. *In* 1, 3); asupra celor de pe pământ, pentru că este Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, „Care este fără de păcat și nici vicleșug nu a fost în gura Lui” (*I Ptr* 2, 22) și asupra celor de sub pământ, pentru că este „Întâiul născut din morți” (*Col* 1, 18)²¹. Scopul acestora a fost ca „lumina paternă/lumina Tatălui să coboare peste trupul Domnului²² și de la trupul Lui Cel arătat să vină la noi, și astfel omul să poate ajunge la nesticăciune, fiind îmbrăcat în lumina paternă/Tatălui”²³. Pentru Sfântul Irineu punctul central al acestei vederi eshatologice este Schimbarea la Față a lui Hristos, pentru că la Schimbarea la Față noi avem o gustare anticipată a vieții nesticăcioase a veacului viitor²⁴.

Interpretarea pe care Sfântul Irineu o face episodului Schimbării la Față prezintă într-un mod rezumativ economia dumnezeiească, recapitularea tuturor lucrurilor în Persoana Mântuitorului Hristos, legată în mod deosebit de Împărăția Cerurilor, unde lumina Tatălui îi face vii pe toți cei binecuvântați pentru a sta în Împărăția Cerurilor. Acest ultim aspect, cu siguranță, stă în legătură cu concepția lui Irineu despre împărăția dreptilor de o mie de ani pe pământ. Adeseori i s-a reproșat Sfântului Irineu faptul de a fi învățat milenarismul, adică domnia milenară a dreptilor care ar trebui să se realizeze pe pământ înainte de sfârșitul lumii. Într-adevăr, el vorbește despre „taina învierii dreptilor și a domniei [lor] [cf. *Lc* 14, 14], început al nesticăciunii, domnie prin care cei ce vor fi vrednici se vor obișnui, puțin câte puțin, să înțeleaga pe Dumnezeu”²⁵ și puțin mai departe, adaugă: „dreptii vor domni pe pământ, crescând prin vederea Mântuitorului și în

²⁰ *AH*, 4, 20, 2, *SC* 100**, p. 631.

²¹ *Ibidem*.

²² Ch. Veniamin subliniază intenția clar antignostică a lui Irineu, care accentuează că trupul Domnului a fost un instrument prin care „lumina paternă/lumina Tatălui [τὸ πατρικὸν φῶς]” a fost mijlocită oamenilor. Ch. VENIAMIN, *op.cit.*, nota 3, p. 40. Aspectul acesta este subliniat și de E. LANNE, art. cit., p. 314.

²³ *AH*, 4, 20, 2, *SC* 100**, p. 631: „καὶ ἵνα εἰς τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου ἡμῶν καταντήσῃ τὸ πατρικὸν φῶς καὶ ἀπὸ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἀναφαινόμενον ἔλθῃ εἰς ἡμᾶς, καὶ οὕτως ὁ ἄνθρωπος χωρήσῃ εἰς ἀφθαρσίαν, περιληφθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρικοῦ φωτός”

²⁴ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ *AH*, 5, 32, 1, (=Irénee de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre V, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, t. II, texte et trad., *SC* 153**, Paris, 1969, p. 397): „καὶ τὸ μυστήριον τῆς τῶν δικαίων ἀναστάσεως [cf. *Lc* 14, 14] τε καὶ βασιλείας,

El se vor obișnui să primească slava Tatălui”²⁶. Acest lucru, spune V. Lossky, „se înscrie pe linia gândirii Sfântului Irineu: dacă lumina îndumnezeitoare a Tatălui s-a arătat pe pământ la Schimbarea la Față a lui Hristos, vederea Tatălui, proprie veacului viitor, poate și ea să înceapă încă de aici. Pentru un autor din primele veacuri creștine, această împărtășire de nesticăciune finală, devenită posibilă pe pământ, se va înfățișa în perspectivele eshatologice ale Apocalipsei, ca și condiția tainică a dreptilor înviați, pentru a se bucura pe pământ de comuniunea cu Dumnezeu. Starea de desăvârșire va fi însă rezervată cerului”²⁷. Sfântul Irineu descrie aceasta sub forma unui tablou al Cerului Nou și al Pământului Nou:

„și, după cum spun bătrânii, atunci cei ce vor fi vrednici de petrecerea în cer, vor trece în cer, alții se vor bucura de desfătările paradisului [un paradis pământesc, *s.n.*] iar alții vor posedea strălucirea cetății [Ierusalimului ceresc, *s.n.*] și pretutindeni va fi văzut Dumnezeu, potrivit vredniciei celor care Îl vor vedea pe El”²⁸.

Concluzii

Sfântul Irineu este primul exeget care a vorbit despre teofania lui Dumnezeu la Schimbarea la Față. Deși Dumnezeu este nevăzut, totuși, prin economie divină, El Se face văzut omului prin Întruparea Fiului Său. De asemenea, Sfântul Irineu este primul care spune că muntele Schimbării la Față este o împlinire a Sinaiului. Dacă dorința lui Moise de pe Sinai de a vedea „față către față” pe Dumnezeu a rămas neîmplinită, la Schimbarea la Față această dorință s-a împlinit atunci când Moise a văzut pe Hristos schimbat la chip/formă. Vederea de pe Sinai își găsește desăvârșirea pe muntele Schimbării la Față. Prezența celor doi mari profeți ai Vechiului Testament arată că toate profețiile trimit la Hristos, la „venirea Lui în trup”. Arătarea Cuvântului lui Dumnezeu Întrupat este o descoperire a Lui în lumina slavei Tatălui. Un aspect cu accent deosebit în interpretarea Sfântului Irineu este vederea ca participare la Dumnezeu. A vedea pe Dumnezeu înseamnă după Irineu al Lyonului „a fi în Dumnezeu”, iar „a fi în Dumnezeu” înseamnă a participa sau a fi părtaș la viața lui Dumnezeu. Împărtășindu-se prin

ὅπερ ἐστὶ προοίμιον τῆς ἀφθαρσίας, δι’ ἧς βασιλείας οἱ καταξιοθέντες ἡμέρα ἐθίζονται χωρεῖν Θεόν”.

²⁶ AH, 5, 35, 1, SC 153**, p. 439: „ἐν ἧ βασιλεύουσιν οἱ δίκαιοι ἐπὶ τῆς γῆς, αὐξοντες ἐκ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου, καὶ δι’ αὐτοῦ ἐθισθήσονται χωρεῖν τὴν δόξαν τοῦ Πατρὸς”

²⁷ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 33.

²⁸ AH, 5, 36, 1, SC 153**, p. 457: „Καὶ ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσιν, τότε οἱ μὲν καταξιοθέντες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς ἐκεῖσε χωρήσουσιν, οἱ δὲ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν, οἱ δὲ τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως καθεξέουσιν, πανταχοῦ δὲ ὁ Θεὸς ὁραθήσονται, καθὼς καὶ ἄξιοι ἔσονται οἱ ὀρῶντες αὐτὸν”.

vedere de strălucirea lui Dumnezeu omul ajunge el însuși să strălucească asemeni Celui ce împrăștie stălucire. Tema aceasta va fi preluată și dezvoltată de Părinții din veacurile următoare cu referire directă la Schimbarea la Față²⁹.

²⁹ Cf. Ch. Veniamin, *op. cit.*, p. 41.

Misiunea iudaică (la păgâni) până la venirea Domnului Hristos și misiunea creștină (la iudei și păgâni) până la Constantin cel Mare

Pr. drd. George Cosmin PIȚ

Abstract:

Jewish mission (towards the pagans) until the coming of Christ and the Christian mission (towards the Jews and pagans) until Constantine the Great.

This study seeks to show that the high pitched behavioral model was the only Christian missionary paradigm taken from Judaism. . Jewish mission existed in different eras and to different degrees, in Israel or in the Diaspora, sometimes manifested by forced passage to Judaism and other times by the example of Jewish moral life. The quite different example of Christian life was one of the most prolific missionary methods. Nevertheless, the conditions of the Judeo-pagan world in which the Church of Christ expanded, multiplied the ways of the Christian mission. Disciples saw Christ the Savior doing missionary work and calling on Jews, who rejected the call, but also calling pagans, who have not been spared by Messiah. So, disciples understood that they are co-missionaries with Christ. Post apostolic era led to the formation of new missionary types: prophets, itinerant preachers and resident bishops. The first Century was characterized by Christian-Jewish competition, which gradually turned into a fierce pagan-Christian conflict. Empire's persecutions of the new religion were alternated with periods of peace. But from the persecution emerged martyrs, whose courage and faith was a perfect missionary way, which will not be surpassed. From here was born the sentence of Tertullian: Whenever we are reaped by you, we multiply, and even the blood of the Christians is the seed.

This is the state in which Constantine encountered the Church; he gave freedom to Christians by decree, and his age brought spiritual relaxation, by converting to Christianity elements that only intended social and political prestige .

Keywords:

mission, jewish mission, mission of Jesus, the post apostolic mission, the pre-constantinian mission.

1. Misionarismul iudaic. Putem identifica o mișcare misionară evreiască¹?

Există două profeții în Isaia², care induc ideea unei convertirii a neamurilor, iar Israelul e văzut ca slujitor al Domnului, pentru a aduce popoarele la Adevăr. Aceste profeții isaianice nu sunt un argument îndestulător pentru a susține că Israelul a slujit cu onestitate misionară această chemare a Domnului spre a fi lumină pentru neamuri, dar sunt un punct de plecare în abordarea noastră. Înainte de venirea lui Mesia, religiile păgâne își pierdeau credibilitatea, căutările oamenilor erau tot mai filosofice, iar răspunsurile oferite de politeism erau nesatisfăcătoare. Iudeii au făcut cunoscută ideea unui Mesia salvator al oamenilor aflați atunci sub presiunea provizoratului istoric, iar ideea se bucura de trecere la păgâni. De asemenea, statornicia iudeului în fața poruncilor Legii, răbdarea în confruntarea cu vicisitudinile vieții, fraternitatea, încrederea în Dumnezeu produceau o bună impresie în comparație cu lipsa aproape totală de moralitate pe care o aveau clienții zeilor. Nu putem avea convingerea totală că existau misiuni iudaice, așa cum au fost ele concepute în cursul istoriei creștinismului, dar s-au derulat fapte care ne îndreptățesc să afirmăm că Dumnezeul lui Israel era făcut cunoscut neamurilor, care erau cucerite mai ales de practicile religioase. Una era misiunea, așa cum o gândim azi și cu totul altfel se punea problema în antichitate. Se poate vorbi de „*grade de convertire*”, căci trecerea la iudaism e destul de greu de identificat, cunoscând rigurozitatea religioasă vechi testamentară în această materie. Mai ales ținând cont de faptul absolut sigur că acceptarea convertirii presupunea actul circumciderii. A fi evreu nu însemna doar a schimba un set diferit de norme religioase cu altul, ci presupunea să faci parte din grupul pentru care circumcizia persoanelor de sex masculin era un semn distinctiv.

¹ Eduard Will- Claude ORRIEUX, *Prosélytisme Juif? Histoire d'un erreur*, Les belles lettres, Paris 1992. Acești cercetători susțin că nu există termenul de prozelitism în teologia iudaică, că este un mit și că nu ar fi existat o concurență între iudei și creștini pentru a converti popoarele păgâne. Se spune în acest volum că nu a fost o misiune „agresivă” a iudeilor îndreptată spre lumea non-evreiască. Au fost teologi evrei care, în diverse epoci, sugerau pedeapsa cu moartea a celor care aduceau la iudaism un creștin sau un musulman. Așa că în această erau prezenteputernice restricții și bariere psihologice. Oare Scriptura și alte izvoare spun același lucru?

² „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit! Căci iată întunericul acoperă pământul, și bezna, popoarele; iar peste tine răsare Domnul, și slava Lui strălucește peste tine. Și vor umbla regi întru lumina ta și neamuri întru strălucirea ta” (Is 60, 1-3) și „Fi-va în vremurile cele de pe urmă, că muntele templului Domnului va fi întărit peste vârful munților și se va ridica pe deasupra dealurilor. Și toate popoarele vor curge într-acolo. Multe popoare vor veni și vor zice: „Veniți să ne suim în muntele Domnului, în casa Dumnezeului lui Iacov, ca El să ne învețe căile Sale și să mergem pe cărările Sale”. Căci din Sion va ieși legea și cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim. El va judeca neamurile și la popoare fără de număr va da legile Sale.” (Is 2, 2-4)

2. Convertiri la iudaism prin forță

Împrejurări istorice provizorii, favorabile israeliților, aduc în câteva cazuri imaginea unui Dumnezeu Care își copleșește dușmanii, încât singura ieșire valabilă din constrângere era convertirea: „*De asemenea în toate țările, prin toate cetățile și în toate locurile unde ajunsese scrisoarea cu porunca regelui, a fost bucurie, veselie, ospețe și prăznuire la Iudei. Chiar și dintre popoarele țării mulți se făcură Iudei, pentru că-i cuprinsese frica de Iudei*” (Est 8, 17). Un alt caz este celebru, prin curajul Iuditei, care în urma uciderii lui Olofern, obține în mod forțat, o convertire nesperată în alte condiții: „*Și încredințându-se Ahior despre toate câte le făcuse Dumnezeul lui Israel, a crezut cu neclintire în Dumnezeu, și-a tăiat împrejur trupul și a fost primit definitiv în casa lui Israel*” (Iudita 14, 10). Hircan I (134-104, î.Hr.) a cucerit Idumeea, iar pe edomiți i-a forțat să treacă la iudaism, lucru pe care mulți îl consideră cea mai mare greșeală pe care a făcut-o. Antipater, tatăl lui Irod cel Mare, a fost unul din convertiții aduși la iudaism prin forță. Aceste convertiri forțate erau mai mult un semn al dorinței de consolidare a puterii politice. Irod cel Mare, fiul lui Antipater, a ajuns în cele din urmă să conducă pe evrei.

3. Diaspora deschide orizonturi favorabile pentru misiunea iudaică

Am arătat că un iudeu care avea un mod diferit de a se manifesta religios putea produce un interes mai mare pentru un *out-sider*. Contactul cu evreii aducea politeiștilor o șansă în plus pentru a-L cunoaște pe adevăratul Dumnezeu. Ce anume putea manifesta o atracție pentru non-evrei? Aici își făceau loc acei temători-de-Dumnezeu, care simpatizau practicile religioase evreiești. Expulzarea iudeilor din Roma în două rânduri (139 î. H. și 19 d. H.) prezintă o fațetă negativă a activității iudeilor în afara granițelor proprii, cel puțin incomodă pentru romanii care s-au văzut obligați să le interzică existența în capitala Imperiului. Acest fapt denotă că au existat convertiri ale păgânilor, iar prozelitismul iudaic, ca o anexă a uneltirilor politice arhicunoscute, era o piatră de scandal pentru ordinea politică, militară și religioasă a Romei. Cicero, de asemenea e o voce care aduce o nouă lumină asupra modului evreilor de a se organiza în afara teritoriului Palestinei: „*Știți ce gloată mare sunt ei, cum se alipesc laolaltă, cât de influenți sunt în adunări libere!*”³. Iosif Flavius remarca și el succesul pe care l-a avut în lumea barbară religia iudaică: „*Neamurile de multă vreme au manifestat o dorință de a adopta deprinderile noastre religioase; nu există nici o singură cetate greacă sau barbară, nici o singură națiune, la care obiceiul nostru de a ne opri de la lucru în ziua a șaptea să nu fie răspândit și unde posturile și aprinderea de candelă și multe din opreliștile noastre în ce privește hrana să nu fie ținute*”⁴.

³ CICERO, *Pro Flacco*, cap. 28, Ed. Loeb, p. 437.

⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra lui Apion*, II, 39, vol. 1, Ed. Loeb, p. 405.

4. *Evanghelistul Matei, sursă elocventă. Și păgânii pot deveni fiii lui Avraam*

Matei arată cum iudaismul era angajat pe calea *făcerii de ucenici*. Se pare că acest lucru cădea în sarcina „teologilor” farisei. Mântuitorul însă evidențiază realitatea insuccesului lor: „*Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că înconju-rați marea și uscatul ca să faceți un ucenic, și dacă l-ați făcut, îl faceți fiu al gheenei îndoit decât voi*” (Mt 23, 15). **Sugestiv e faptul că, dintre cele patru Evanghe-lii, versetul 23, 15 apare doar la evanghelistul Matei.** Interpretarea patristică accentuează efortul convertirii, căci atenția trebuie să fie maximă cu cei pe care dragostea i-a cucerit recent, dar în mod simultan e subliniată imprudența asupra felului cum eșuează această angajare misionară: „*ii fac mai rău decât sunt ei. Iar aceasta n-o poate face decât un suflet cu totul stricat*”⁵.

Conform lui Michael Bird⁶ acest verset poate căpăta patru nivele de inter-pretare:

1. S-ar putea referi la prozelitismul aplicat neamurilor de către farisei;
2. S-ar putea referi la fariseii care încercau convertirea altor evrei la fariseism;
3. S-ar putea referi la farisei în încercarea lor de a transforma pe temătorii-de-Dumnezeu în evrei desăvârșiți;
4. S-ar putea referi la fariseii care încearcă să recruteze pe temătorii-de-Dumnezeu la cauza rezistenței evreilor împotriva Romei. E fapt clar că fariseii nu și-au îndeplinit lucrarea misionară pe care au asumat-o. Iudeul Matei însuși are multe exemple care pot fi citite în cheie misionară. El se adresează în modul redactării și evreilor și păgânilor:

– etapa I: este deosebit de important pentru apologetica iudaică mateiană faptul că Iisus S-a născut în Betleem (Mt 2, 1), din neamul lui David (Mt 1, 20), sau că este fiul lui Avraam (1, 1).⁷

– etapa II: o precizare misionară e faptul că în câteva cazuri Avraam e pre-zențat ca unul care ia o distanță critică față de iudei, pentru că Dumnezeu poate și din pietre să facă *alți fii* ai lui Avraam (Mt 3, 9; 8, 11; 22, 32).

– etapa III: întâlnirea lui Hristos cu alte nații, cu alte religii. Sutașul roman cu sluga bolnavă („*la nimeni în Israel nu am găsit atâta credință*”) arată respect pentru sensibilitățile evreiești de a nu călca pragul păgânilor, dar Mântuitorul Hristos nu are nici o problemă și zice: „*venind, îl voi vindeca*”. Vedem și aici

⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru. EIBMBOR, București, 1994, p. 829.

⁶ Michael F. BIRD, *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson Publishers, 2010, p. 67-68.

⁷ Alan RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, p. 127.

mișcarea din loc spre altul, cu subînțelesul pentru cititorii iudeo-creștini în mesajul: mântuirea e și pentru cei care nu sunt din Israel.⁸ Paginile Evangheliilor sau ale Epistolelor și mai cu seamă Faptele Apostolilor au o bună contribuție la identificarea unor *situații de misionarism iudaic*. Se pomenește de *prozeliti*, adică de cei ce intraseră de puțină vreme în cadrele legământului avraamic. Sutașul din Capernaum (*Mt* 8), Nicolae, prozelit din Antiohia (*FA* 6, 3-6), sutașul Corneliu (*FA* 10, 2). În orice caz, este evident că Sinagoga oficială avea metode, nu doar pentru misiune, ci și pentru anihilarea sectelor care atacau Iudaismul oficial și răpeau membrii comunității israelite, ceea ce am putea numi „*contramisiune*”. Cazul trimiterii lui Saul la Damasc cu împuternicirea aplicării sancțiunilor membrilor „noii secte”, e elocvent: „*Iar Saul, suflând încă amenințare și ucidere împotriva ucenicilor Domnului, a mers la arhiereu. Și a cerut de la el scrisori către sinagogile din Damasc ca, dacă va afla acolo pe vreunii, atât bărbați, cât și femei, să merg pe calea aceasta, să-i aducă legați la Ierusalim*” (*FA* 9, 1-2). Numai că Saul, din exponent al misiunii iudaice devine cel mai neobosit apostol și misionar creștin, care urmează să cunoască prin experiențe proprii *aciditatea contra-misionară* a foștilor colegi întru ale iudaismului.

5. Misiunea universală a Domnului Iisus Hristos printre iudei și păgâni

Mișcarea misionară creștină a început cu Însuși Mântuitorul Iisus Hristos. Cele două extreme, care sunt antagonice, spiritualul și secularul⁹, le observăm și în acțiunile misionare ale Domnului. Mișcarea misionară a început cu Iisus Hristos istoric și a fost continuată de primii Săi ucenici, în primul rând Cei Doisprezece. E foarte interesant punctul de vedere al lui Eckhard J. Schnabel¹⁰, care susține că nu a existat înaintea venirii lui Hristos o misiune evreiască activă, organizată, articulată teologic, iar convertirile păgânilor sunt cu totul sporadice. Matei arată cum Iisus a străbătut întreaga Galilee, „*învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției*” (*Mt* 9, 35). „*Toate cetățile și satele*” e o expresie care cuprinde 175 localități din Galilee, lucru nu imposibil de făcut de Domnul Iisus. Dar Mântuitorul e atent, așa cum am precizat, și la neamuri. Precizarea Mântuitorului

⁸ Matei are mai multe „precizări misionare”, pe care le vom explora într-un studiu aparte: *Mt* 2,13-prima misiune alui Hristos în Egipt; 4, 23-35-impactul lui Iisus asupra non-evreilor din Decapole și Siria; 5, 13-14-sarea pământului și lumina lumii; 9,35-38- mult e secerișul, dar secerătorii sunt puțini ș.a.

⁹ Alan RICHARDSON, John BOWDEN, *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, p.373. Misiunea a fost privită ca având două capete (misiunea Împărăției și anti-misiunea Iadului): ori ca smulgere a ființei umane din lumea patimilor și deplina lui transformare spirituală în Biserică, ori ca absorbire a Bisericii și a mesajului ei în lumea deplin secularizată.

¹⁰ Eckhard J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*, InterVarsity, 2004. Acest masiv volum (1972 de pagini) se recomandă ca o erudită sursă de informații despre misiunea Bisericii primare.

cu referire la sutaș este *profund misionară*: „Și zic vouă că mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în împărăția cerurilor. Iar fiii Împărăției vor fi aruncați în întunericul cel mai din afară; acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților” (Mt 8, 10-12). Avem în vedere și faptul că tocmai cei ce trebuiau să fie primii fii ai Împărăției refuză sistematic chemarea lui Iisus. Apostolii au înțeles că ceea ce au văzut la Învățătorul trebuie aprofundat, iar cercul ucenicilor lărgit. Activismul misiunii e o caracteristică a Noului Testament. Iudaismul nu a prefigurat zelul misionar al Bisericii primare, ci e o noutate cu totul aparte, impusă de Mântuitorul lumii. Aluatul care dospește toată frământătura, reprezintă Adevărul-Hristos, Care poate schimba lumea: „Asemenea este Împărăția Cerurilor aluatului pe care, luându-l, o femeie l-a ascuns în trei măsurii de făină, până ce s-a dospit toată” (Mt 13, 33). Domnul Hristos i-a instruit pe Apostoli să devină pescari de oameni, ei sunt **co-misionari ai lui Hristos**: „Iată Eu sunt cu voi, în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Mt 28, 20). Teologia misionară, așa cum o articulează Domnul Hristos are ca repere perene *pocăința și iertarea păcatelor* și cu același mesaj coerent și consistent au făcut misiune și Apostolii, chiar dacă apar diferențe între Pavel, Petru Iacov, Matei sau alți Apostoli. Dacă e adevărat că „*misiunea e mama teologiei*”¹¹, atunci eșuarea misionară (așa cum s-a derulat insuccesul fariseilor în prozelitismul pe care l-au practicat) e o dovadă că teologia nu e corect conectată la realitățile lumii în care se propovăduiește Evanghelia. O altă definiție care arată necesitatea unui creștinism misionar, așa cum a fost revelat de Mântuitorul, este următoarea: „*impulsul de a aduce pe traseul interior-exterior bucuria credinței în Dumnezeu*”¹². Altfel spus, în misiune se aplică principiul *contaminării bune*, conform căruia nu poți rămâne departe de oameni pentru a-i putea aduce la Dumnezeu. De aceea a stat Domnul mai mult în compania păcătoșilor, spre a-i putea schimba. Creștinismul s-a răspândit la începuturi, pentru că mulți creștini au avut convingerea că trebuie să-i facă și pe necreștini să se bucure de credință și să o transmită în comunitățile lor¹³.

6. A împrumutat creștinismul paradigma misionară iudaică?

Rețeaua sinagogilor a fost un bun aliat al propagandei creștine¹⁴, de asemenea profețiile mesianice, precum și numele lui Avraam, Moise sau David, au devenit o puternică punte pentru misiunea creștină. Biblia ebraică conține texte

¹¹ Martin KÄHLER, *Schriften zur Christologie und Mission*, Munich, C. Kaiser, 1970, p.190.

¹² Ramsay MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, 1986, p. 105

¹³ Martin GOODMAN, *Jewish Prozelitizing in the First Century*, in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, Routledge, 1992, p.53

¹⁴ Adolf HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Grand Rapids, 1908, p.12.

profetice, eshatologice, de convertire în masă a neamurilor la Dumnezeu lui Israel, dar misiunile n-au fost foarte active. Profetul Iona se duce la Ninive pentru a-i face pe locuitori să se pocăiască sau să se convertească? Posibil că urmărirea pocăința lor. Chiar rare fiind, convertirile iudaice au existat, astfel că misiunea creștină nu e prima încercare de a ajunge la non-evrei cu mesajul adevăratului Domn și Stăpân. Un episod de bună practică a relațiilor israelito-păgâne e prezentat de evanghelistul Luca. El precizează în relatarea vindecării slugii sutașului, faptul că sunt trimiși la Iisus bătrâni ai iudeilor spre a-L convinge. Argumentul lor în caracterizarea sutașului este că: „*iubește neamul nostru și el ne-a zidit sinagoga*” (Lc 7, 5). Uimitoare colaborare! Este o dovadă în plus că modul special de viață, monoteist și atent la observarea Legii, era o atracție pentru păgânii idolatri și cu practici religioase care nu mai mulțumeau sufletul uman. Iudaismul are în comun cu creștinismul atitudinea împotriva politeismului. **Astfel, dacă există o paradigmă misionară iudaică, pe care a utilizat-o creștinismul, aceasta este mărturia unui alt fel de a trăi, de a se purta. Misiunea iudaică era așadar o formă embrionară incipientă a misiunii creștine.** În Noul Testament și mai apoi, în epoca post apostolică au existat două mișcări misionare care, nu de puține ori, s-au suprapus: „*deplasarea voluntară, în spiritul mării trimiteri* (Mt 28, 19-20) sau *deplasarea involuntară datorită persecuțiilor*”¹⁵.

7. Competiția misionară între iudei și creștini

Primul veac al creștinismului a fost predominat de convertiri ale păgânilor, care s-au îndreptat spre Evanghelie, dar nu datorită unei mișcări misionare iudaice, care să-i fi pregătit într-un anume fel pentru acest pas (ar însemna să ridicăm prea sus interesul misionar israelit), ci mai ales prin luptele misionare pauline, care a dorit să recupereze timpul irosit în persecutarea „ucenicilor”, vrând să aducă prin aceasta mulțumire Celui Care a binevoit să-l numere pe Pavel printre Apostolii Săi. Pavel avea o serie de competitori, care vesteau pe Hristos „*din duh de ceartă*” (Flp 1, 15-18). Cine, când, unde, cum și de ce această „misionarizare” paralelă cu cea a lui Pavel în Diaspora? E o întrebare care cu dificultate găsește un răspuns plauzibil. Adversarii sfântului Pavel, arată profilul unor persoane care erau *organizați ca într-o misiune*. Unde apărea Pavel erau și ei prezenți infestând atmosfera propice propovăduirii lui Hristos. Pavel a avut, din fericire, alături de el misionari creștini care au susținut planul paulin de a nu mai pretinde circumcizia păgânilor¹⁶. Pentru ca un păgân să devină creștin nu era obligatorie oprirea

¹⁵ Teodor Ioan COLDA, *Paradigme misionare. Din antichitate spre contemporaneitate*, <http://studia.theologica.baptista.files.wordpress.com/2009/03/stb-2-2-teo-colda.pdf>.

¹⁶ Misionari creștini iudeo-eleniști: Barnabas (FA 15, 35-39), Aquila și Priscilla (FA 18, 2-3; 24-26), Apollo (1 Cor 16, 12), și lista din Romani 16.

în stația iudaică. Este mai mult decât posibil că unii temători-de-Dumnezeu, gata, într-o formă incipientă, să devină evrei, să fi auzit predica despre Hristos, Mesia pe care și evreii îl așteptau. Logic era ca aceștia să nu mai fie circumciși, însă adversarii iudaizanți au ținut să-i facă să nu renunțe la iudaism: era astfel zădărnicit efortul misionar evreiesc, atât cât se manifesta. Cea de-a doua ipoteză este că evreii deveniți creștini să insiste ca păgânii să treacă obligatoriu prin „eta-pa iudaică” în drumul lor spre Hristos: „*Dar unii din eresul fariseilor, care trecu-seră la credință, s-au ridicat zicând că trebuie să-i taie împrejur și să le poruncească a păzi Legea lui Moise*” (FA 15, 5). Misiunea creștină, în special cea a sfântului Pavel, trebuie gândită în context evreiesc, deși Apostolul țintea spre păgâni. Pen-tru planul misionar paulin, păgânii care stăteau la limita iudaică erau asimilați în mod mai facil dacă nu li se puneau pe umeri o povară care nu folosea la nimic: circumcizia și observarea Legii. Faptul că în sinagogă erau prezenți și elini: „*Și vorbea în sinagogă în fiecare sâmbătă și aducea la credință iudei și elini*” (FA 18, 4), care au ascultat predica paulină, dovedește că aceștia au fost câștigați la iudaism prin misiunea facerii de prozeliți. Îndrăzneala misionară a tuturor Apostolilor dovedește că după Înviere, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt, ei erau capabili să întreprindă această lucrare misionară neîntâlnită în istorie. De la Domnul Ii-sus Hristos la sfântul Pavel și dincolo de el, misiunea e o datorie creștină, căci nu există creștinism fără misiune. Când gândim misiunea nu putem ignora nici istoria, nici teologia. Istoricii și cercetătorii biblici trec adesea prea ușor pe lângă răspunsul la întrebarea: Cum se poate ca mișcarea misionară a primei generații mesianice evreiești (căci toți apostolii au fost evrei), a dat un impuls cu un impact atât de vast pentru istoria lumii întregi?

8. Strategia misionară a bisericii timpurii: predicarea cu cuvântul și cu fapta

Răspunsul la câteva întrebări formulate de Keneth Scott Latourette, ar în-lesni obținerea unei imagini de ansamblu: „*Ce fel de creștinism a crescut? De ce a crescut creștinismul? Din ce cauză a avut de suferit creștinismul? Ce mecanisme de răspândire a Evangheliei au fost folosite? Care a fost efectul creștinismului asupra so-cietății? Care a fost efectul societății asupra creștinismului? Cum au influențat meca-nismele folosite pentru răspândirea Evangheliei răspunsul societății la creștinism?*”¹⁷. Răspunsul îl găsim în cele ce urmează. Pe structura sinagogală evreiască s-au pliat în oarecare măsură și bisericile creștine. Tot așa de adevărat este că persecuțiile i-au împins pe creștini până în cele mai îndepărtate locuri, departe de Ierusalim, așa cum le-a profețit prin ultimele cuvinte Mântuitorul: „*Și veți lua putere, venind*

¹⁷ Kenneth Scott LATOURETTE, *A history of Christianity, Volume I: Beginnings to 1500*, Harper, San Francisco, 1975.

Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (FA 1, 8). Caracteristica misiunii în primul secol creștin a fost, prin urmare, o lucrare susținută fervent de Duhul Sfânt, care a rămas Mângâietorul trimis după Înălțarea lui Hristos. Fiecare creștin a avut un foc interior, care a dat un imbold aparte spre a aduce noi oameni la Hristos, în Biserica Sa: „*Vestirea (Cuvântului), e o prerogativă a fiecărui membru al Bisericii. Vedem apostoli, profeți itineranți, nobili sau săraci, intelectuali și pescari, toți luând parte cu entuziasm la sarcina principală pe care a dat-o Hristos Bisericii Sale*”¹⁸. Background-ul creștinismului a fost, pe de o parte iudaismul, iar pe de alta, lumea greco-romană. Ambele tabere erau dificil de cucerit. De aceea, doar luând în calcul Providența lui Dumnezeu, sarcina abordării misiunii într-o astfel de lume, poate fi mai lesne de purtat. Sunt unele porunci date de Mântuitorul care pot fi rezumate la Apostoli și în egală măsură extrapolate la toți creștinii. Când Domnul Hristos a spus: „*Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni*” (Mt 4, 19), creștinii au văzut în aceste cuvinte o oglindă a propriei conștiințe misionare¹⁹. Toți creștinii erau misionari, aceasta este concluzia noastră. Numai că tocmai termenul misionar nu există în Noul Testament. Orice dicționar va numi un misionar, o persoană trimisă de Biserică într-un loc, într-o nouă regiune sau într-o țară străină pentru a se ocupa cu evanghelizarea. În schimb găsim expresia ἀπόστολος, care are înțelesul de trimis, delegat al altcuiva să-l reprezinte, un *ambasador*; în mod aparte: un om trimis de Iisus Hristos să predice Evanghelia (eventual înzestrat cu puteri speciale), se referă la cei Doisprezece ucenici aleși de Hristos (Mt 10, 2 și Lc 6, 13). Aceștia înainte de Înviere au vestit lui Israel Împărăția, supravegheați îndeaproape de Hristos, iar după Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt au mers la toate neamurile cu ascultarea să facă ucenici, noi aderenți ai Bisericii întemeiate pe pământ. În capitolul 13 din Fapte găsim alte două expresii care ne fac să înțelegem că pe lângă Apostoli au apărut alte două categorii misionare: πρoφῆται καὶ διδάσκαλοι (profeți și învățători). Comunitățile de creștini s-au extins așa încât Apostolii, proorocii, învățătorii nu mai puteau rămâne într-un loc, făcându-și apariția *predicatorii itineranți*. Astfel îi întâlnim în Didahia (la intersecția sec. I-II): „*Orice apostol care vine la voi să fie primit ca Domnul, dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie și a doua zi. Dar dacă rămâne trei zile e profet fals. Apostolul când pleacă, să nu ia nimic decât pâine, până ce găsește alt sălaș; dar dacă cere bani este profet fals*”²⁰. Pe-

¹⁸ M. GREEN, *Evangelism in the Early Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 1970, p. 274.

¹⁹ W. H. WUELLNER, *The Meaning of “Fishers of Men”*, Westminster Press, Philadelphia, 1967.

²⁰ *Didahia sau Învățătură a celor 12 Apostoli*, XI,4-6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1995, p. 32.

cetea apostoliei acestora era, după cum se vede, ascetismul, simplitatea traiului, după modelul lui Hristos și al celor 12 ucenici. Prin comparație cu misionarii de ieri și de azi, iată portretul misionarului epocii apostolice: și-au luat în serios mandatul dat de Domnul Iisus Hristos, fiecare creștin se considera un misionar, nu acceptau discriminarea (Pavel raporta Evanghelia în mod egal, iudeului, cât și grecului), profitau de orice ocazie pentru a-i provoca pe oameni la pocăință, practicau caritatea, mărturia creștină era prezentată în viața trăită zi de zi, persecuțiile nu au fost un obstacol eficient pentru creștini²¹.

9. Misiune adaptată la condițiile vremii: prigoană ori pace.

Paralel cu acest tip de misiune, s-a simțit nevoia unor lideri locali care să îngrijească în permanență de nevoile comunității, astfel că s-a instaurat instituția episcopilor și profeților rezidenți. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful (cca.100-165) mărturisește lui Rusticus prefectul că avea o casă în Roma unde „*tot timpul de când am venit pentru a doua oară la Roma nu cunosc alt loc de întâlnire decât acolo. Și dacă cineva voia să vină la mine, îi împărtășeam cuvintele adevărului*”²² Misiunea în vremuri de persecuție se făcea în case particulare, unde riscul era mai mic. Să reținem că unul din capetele de acuzare ale lui Iustin era faptul că învăța pe alții credința. În aceeași argumentare se poate transpune și intervenția interesantă a lui Origen (184-253), care provocat de pamfletul lui Celsus, o „*personalitate de prim rang a lumii antice*”²³, răspunde formulării lui: „*Dacă toți oamenii ar vrea să se facă creștini, creștinii înșiși ar fi cei care s-ar împotrivi la așa ceva*”, cu această replică: „*creștinii își dau toată silința să răspândească învățătura lor peste întreg pământul. În orice caz, unii dintre ei au plecat să străbată până departe nu numai la orașe, ci și prin sate și câtune, ca să aducă și pe alții la credința în Dumnezeu*”²⁴.

Reidar Hvalvik, într-un studiu relativ recent²⁵, opina că s-a instalat în Biserică, la trecerea spre secolul III o absență a dorinței de a face misiune. El argu-

²¹ Teodor Ioan COLDA, *Paradigme misionare. Din antichitate spre contemporaneitate*, <http://studia.theologicabaptista.files.wordpress.com/2009/03/stb-2-2-teo-colda.pdf>, p 2

²² *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton...III*, 3 în *Actele martirice* (PSB 11). Studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București, 1982, p. 48.

²³ Pr. Prof. Teodor BODOGAE, *Studiu introductiv la Origen, Scrieri alese, partea a IV-a. Contra lui Celsus, Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 9, traducere și note pr.prof. Teodor Bodogae, EIBBOR, București, 1984, p. 6.

²⁴ ORIGEN, *Contra lui Celsus*, 3, IX; PSB 9, p. 174.

²⁵ Reidar HVALVIK, „In Word and Deed: The Expansion of the church in the pre-Constantinian Era”, în *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by Jostein Adna and Hans Kvalbein, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, (WUNT 127) p. 276-277.

mentează că autorii creștini ai acelei perioade au privit Marea trimitere din Matei 28 ca pe o datorie care s-a limitat strict la Apostoli. Se susținea că Apostolii au împărțit lumea în câteva sectoare spre care au pornit să facă ucenici, iar datoria misionară a creștinilor acelei vremuri nu ar mai fi o obligație stringentă. În literatura secolelor II și III, continuă el, textul mateian nu este citat cu intenția de a încuraja lucrarea misionară.

10. *Martirul-misionar absolut*

Începând de la uciderea cu pietre a lui Ștefan, persecuțiile au purificat Biserica, iar curajul martirilor era un mod involuntar de a face misiune în fața spectatorilor din stadioane. Clipa morții creștinilor era, în prima fază, un imens motiv de mirare pentru păgâni, ca să devină în *secundo tempo* o motivație spre convertire, cum argumentează Tertulian (155-220): „*Ori de câte ori suntem secerăți de voi, ne facem și mai numeroși; sămânța e chiar sângele creștinilor*”²⁶. În orice caz, persecuțiile nu au fost permanente, alternarea perioadelor de pace pentru creștini aducea o stare de întărire a credinței prin învățătura aprofundată în catacombe. Constatăm din actele martirilor o sumedenie de exemple în care fapta e mult mai convingătoare decât orice cuvânt. Asistăm astfel la un transfer: de la cuvânt spre faptă sau *misiunea tăcerii*. Dacă creștinii acelor vremuri erau prinși, mărturiseau pe Hristos cu prețul vieții. Martiriul devine astfel un alt tip de misiune, poate el mai înalt, în care elocvența nu mai e a cuvintelor, ci a faptelor: iubirea față de persecutori, curajul, credința puternică întorceau de la păgânism spre Hristos, pe mulți din martorii oculari ai evenimentului martiriului. „*după câteva zile soldatul Pudens, mai marele închisorii, fiind locuitorul sutașului, a început să ne prețuiască, înțelegând că se află o mare putere în noi; el a permis multora din creștini și rude să vină la noi (...) chiar și mai marele închisorii a devenit credincios*”²⁷. Apollonius redă un adevăr foarte des întâlnit în viețile martirilor: „*Cu cât cei ce au crezut în El, care nu săvârșesc nici o nedreptate, sunt uciși pe nedrept și fără judecată, cu atât mai mult Dumnezeu înmulțește numărul lor*”²⁸.

11. *Biserica înainte de anul 313*

Înainte de intrarea, prin providența divină, a împăratului Constantin pe scena istoriei, Biserica lui Hristos căpătase maturitate, deși era confruntată cu

²⁶ TERTULIAN, *Apologeticul*, în *Apologeți de limbă latină*, Introducere, note și indici de prof. Nicolae Chișescu, EIBMBOR, București, 1981, p. 109.

²⁷ *Martiriul Sfințelor Perpetua și Felicitas*, (IX și XVI) în *Actele martirice* (PSB 11). Studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București, 1982, p. 117.

²⁸ *Martiriul Sfântului Apollonius*, în *Actele Martirice*, p. 96

serioase probleme. Ceea ce face **conexiunea** între perioada post apostolică și atmosfera de dinaintea venirii lui Constantin este **puterea vizibilă a Evangheliei în minuni** (cele mai evidente, bineînțeles, întoarcerea la Hristos și schimbarea omului), **și în fața demonilor**. Origen argumentează că succesul misiunii apostolice spre schimbarea omului, nu ar fi fost posibilă fără miracole: „*fără semne minunate, acești oameni, cărora ei le propovăduiau o nouă învățătură și o nouă credință, n-ar fi fost cu putință să-și lase vechile lor credințe (...) căci mulți au trecut la creștinism chiar fără să fi vrut, pentru că o putere spirituală le-a schimbat firea atât de brusc, încât erau hotărâți și erau gata să moară pentru credință*”²⁹. De asemenea „efectul misionar al exorcismelor” e menționat în scrierile autorilor creștini. Tertulian face o diferență netă între demonii care se ascund în spatele zeilor și idolilor, putând prin magie să arate o oarecare putere și puterea creștinilor asupra demonilor rău-făcători: „*toată această putere a noastră asupra lor se întemeiază pe pronunțarea numelui lui Hristos și pe amintirea celor primejdii care îi așteaptă că au să vină de la Dumnezeu prin judecata lui Hristos. Cu frică de Dumnezeu și de Hristos, ei se supun slujitorilor lui Hristos și Dumnezeu*”³⁰.

Creștinii primelor trei secole au fost unii dintre cei mai eficienți misionari ai tuturor timpurilor. Aparent obscură și marginală, această „sectă” iudaică, întemeiată de Domnul Hristos, având un nucleu de 12 ucenici, devine ceea ce am putea numi o instituție mondială. Biserica a câștigat bătălia cu Imperiul. Creștinii care au trecut prin persecuții și cei care au fost martori la moartea martirică, nu au avut luxul de a fi „călduși”. Într-un studiu elaborat, Rodney Stark, un cercetător care nu e creștin, spune că rata de creștere a creștinilor a fost de 40% într-un deceniu³¹. De la 1000 de creștini în anul 40 la 7 milioane în jurul anului 300 și apoi 33 de milioane în anul 350 (calculare bazate pe o populație estimată de 60 milioane). Calea creștină a fost caracterizată de o viață de rugăciune și de o viață ascetico-mistică exemplară. De câte ori participau la Liturghie, creștinii erau conștienți că dacă vor fi prinși, acest lucru îi va costa viața. O altă concluzie a cercetătorului american e că ceea ce a făcut diferența, a fost convertirea a foarte multe femei la creștinism și în egală măsură faptul că creștinii nu practicau avortul. Aceasta în condițiile în care, într-un document din epocă, un negustor scria că în cazul în care soția naște înainte de a ajunge acasă, de va naște băiat să-l păstreze, iar de va fi fată să arunce fătul. Deci se manifesta o penurie de fete în vederea încheierii căsătoriei, ceea ce a dus la altă plagă, anume normalizarea relațiilor homosexuale

²⁹ ORIGEN, *Contra lui Celsus*, I, 46; p. 69.

³⁰ TERTULIAN, *op. cit.*, 23, p. 77.

³¹ Rodney STARK, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, Harper, San Francisco, 1997, p.7.

în antichitatea păgână. În plus, numărul foarte mare de fete convertite la creștinism au atras spre căsătorie pe bărbații păgâni, care au observat că aceste fete care participă la Liturghii pe ascuns sunt foarte cuminiți. Astfel se face că în jurul anului 300, un procent important din populația Imperiului Roman era creștină. Am putea structura treptele misiunii creștine de la Apostoli până la Constantin cel Mare astfel:

Etapa I- Apostolii (*Mt* 10, *Lc* 6);

Etapa II- Profeții și învățătorii (*FA* 13, 1);

Etapa III- Predicatorii itineranți (Didahia 11, 4-6) în timpurile post apostolice;

Etapa IV- Profeții și episcopii rezidenți (Didahia 15, 1) sec.I-II;

Etapa V- Apologeții și argumentele intelectuale în sec. III;

Etapa VI- Martiriul-misiunea desăvârșită și modul de viață ascetic și mistic al creștinilor- aproape pe toată perioada celor trei veacuri.

Concluzii

Am ajuns la următoarea idee de bază: misiunea în faptă și în cuvânt, adică modelul ascetico-mistic pe care l-au practicat creștinii Bisericii primare, prin care au „contaminat” de bunătate atât pe iudei cât și pe păgâni, își are originea în lucrarea Duhului Sfânt, Același care a insuflat o înaltă ținută morală iudeilor aflați în Diaspora, putând astfel să-i atragă pe păgâni spre simpatizarea practicilor religioase. Am constatat în același timp că monoteismul, care unește creștinismul cu iudaismul a fost o punte care a contribuit la convingerea lumii greco romane de superioritatea în fața multitudinii zeităților. Exemplul de viață cu totul diferit al creștinilor a fost una din cele mai prolifiche metode misionare. Dar condițiile lumii iudeo-păgâne în care s-a extins Biserica lui Hristos, a multiplicat și căile misionare creștine. Apostolii L-au văzut pe Mântuitorul Hristos făcând misiune și chemând pe iudei, care au respins chemarea, dar chemând și pe păgâni, care n-au fost ocoliți de Mesia. Astfel, ucenicii au înțeles că ei sunt co-misionari ai lui Hristos. Epoca post apostolică a dus la formarea unor noi categorii misionare: profeții, predicatorii itineranți și episcopii rezidenți. Persecuțiile Imperiului asupra noii religii au fost alternate cu perioade de pace. În persecuții însă au ieșit la iveală martirii, al căror curaj și credință a fost o cale misionară desăvârșită, ce nu va fi depășită. De aici s-a născut sentința lui Tertulian: Ori de câte ori suntem secerăți de voi, ne facem și mai numeroși; sămânța e chiar sângele creștinilor. Așa a întâmpinat Biserica epoca lui Constantin, care prin decret a dat libertate creștinilor, dar a cărui epocă a adus și o relaxare spirituală prin trecerea la creștinism a unor elemente care nu urmăreau decât prestigiul social și politic.

Excurs I. Misiunea iudaică azi

În zilele noastre, teologii iudei moderni nu mai sunt interesați de atragerea „păgânilor” la mozaism, întrucât se consideră că o punte suficientă între păgâni și Dumnezeu este Noe și modelul legământului încheiat de el. Conceptul de calitate e mai puternic decât cel de cantitate. Actualmente, misiunea iudaică accentuează o convertire mai profundă a actualilor membri, renunțând la înregistrarea de noi membri care să fie infideli lui Avraam. Totuși sunt curente care spun că Holocaustul e un eveniment în care au pierit mulți evrei, iar partenerii ne-evrei interesați de iudaism ar putea fi convertiți, umplând un gol imens măcar în parte. Replica vine însă din partea conservatorilor, care argumentează că aceste practici fac iudaismul o religie prea ușor penetrabilă, când de fapt a fi evreu presupune un stil de viață complicat.

Excurs II. Câteva caracteristici ale epocii post constantiniene

Creștinismul post-apostolic a dat dovadă de un misionarism vibrant și această tendință a durat până spre secolul IV, în timpul lui Constantin. Apoi creștinismul devine religie de stat. Păgânii deveniți creștini, dar oarecum forțați la opțiunea botezului ca modalitate de acces la diferite funcții în aparatul imperial, nu au avut ca prioritate problemele duhovnicești, ci mai mult prestigiul social și politic.³² În trei secole creștinismul era una din cele mai bine articulate religii din Imperiul Roman. Luptele duse au fost cu persecutorii, adică atacuri venite din exterior, dar odată cu libertatea adusă de Decretul imperial (313), frământările din Biserică au fost generate de eretici, adică de acei oameni care ieșeau din disciplina dogmatică, atâta câtă exista la nivelul acelor vremuri și profesau o înțelegere greșită a creștinismului, atrăgând mase mari de creștini. Influențele eretice nu erau venite din sursă păgână, controversile doctrinare erau interne. Chiar cel mai mare „cutremur eretic” al epocii a fost provocat de un preot creștin, Arie. Acesta punea la îndoială dumnezeirea lui Hristos, idee care surpă tot eșafodajul dogmatic pe care s-au bazat martirii creștini. În aceste dileme dogmatice „fervoarea misionară nou-testamentară a intrat în declin”³³. Impactul negativ a fost imens în cele câteva secole de controversă doctrinare. După epoca lui Constantin misiunea a fost întreținută mai ales prin slujirea monahală. Monahismul era o formă de a duce mai departe fervoarea Bisericii primare. Comunitățile monastice erau insule de trăire înaltă a poruncilor lui Hristos în oceanul de relaxare morală instaurat de venirea „la pachet” la creștinism a cetățenilor păgâni, mai puțin convingși de preceptele Bisericii.

³² Ruth A. THUCKER, *From Jerusalem to Irian Jaya, A Biographical History of Christian Mission*, Zondervan, 2004, p.25.

³³ Ruth A. Thucker, *op. cit.*, p. 17.

Structura liturgică a epistolelor adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei

Pr. drd. Laurențiu URIAN

Abstract:

The liturgical structure in the epistles to the seven churches of Revelation.

Letters to the seven churches of Revelation should be viewed as a whole. Double Eucharistic theme, the promise and judgment, is woven throughout the letters of Revelation, and some of the images are drawn from a fund Eucharistic suggesting that Christ is present in the Church so that His Parousia is not only an expected future event. Every year Easter is lived under the sign of this expectation, which eventually will fully realize what the Eucharist (especially Easter) and has already announced pending eschatological. Specifics last Easter is that God will return as judge and savior. When will make cosmic liturgy. Maranatha in Rev 22, 20 is testimony to the Eucharistic liturgy. Numerous liturgical allusions and especially sacramental are spread in the body of the book. In Revelation we find traces of an ancient liturgy of the early Christianity, and the author interprets the Christian cult, cult releasing the theological teachings.

Keywords:

Apocalypse, Maranatha, come, Eucharistic liturgy, liturgical allusions

Epistolele adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei trebuie privite ca un întreg și este necesar să acordăm o atenție deosebită structurii lor. Pentru aceasta vom pleca de la o expresie care revine aproape fără excepție în epistolele adresate celor șapte Biserici: „Eu vin”¹.

I. „Eu vin”, laitmotiv cu puternice reverberații în Evanghelia a IV-a.

Expresia „Eu vin”, care este specific ioaneică, apare de mai multe ori în epistolele adresate celor șapte Biserici sub diferite forme: „vin la tine curând” (*Apoc* 2, 5, 16; 3, 11); „până voi veni” (*Apoc* 2, 25); „voi veni ca un fur” (*Apoc* 3, 3); „stau

¹ Chiar dacă expresia este uneori absentă, ideea pe care o exprimă este întotdeauna acolo.

la ușa și bat” (*Apoc 3, 20*). Aceasta din urmă, deși are o formă ortografică diferită, exprimă aceeași realitate. Simpla constatare a acestor repetiții frecvente ne provoacă să venim mai aproape de sensul acestui laitmotiv cu puternice reverberații în Evanghelia a IV-a. Redăm în continuare câteva exemple: Iisus este Proorocul (Hristosul, lumina) care vine în lume (*Ioan 1, 9; 6, 14; 11, 27; 12, 46*); El vine de sus, de la Tatăl (*Ioan 3, 31; 7, 28; 8, 42*); vine ca să judece (*Ioan 9, 39*), că să ofere viață (*Ioan 10, 10*), ca să mântuiască (*Ioan 12, 47*); El va reveni (*Ioan 14, 3, 18, 23*). În toate aceste cazuri expresia indică prezența reală și spirituală a lui Hristos. Același laitmotiv cu accente sacramentale evidente revine în *1 Ioan 5, 6*: „Acesta este Cel care a venit prin apă și prin sânge: Iisus Hristos...” Prin urmare, putem concluziona că la Ioan verbul a veni, raportat la Hristos, indică în primul rând prezența Sa în lume, printre ucenici și revenirea Sa reală și continuă în Biserică².

În ceea ce privește sensul acestei expresii ioaneice menționată și explicată mai sus, lucrurile nu stau diferit nici în ceea ce privește Apocalipsa. Am remarcat, deja, regularitatea apariției acestei construcții (a verbului a veni) sau a ideii pe care o indică în epistolele adresate celor șapte Biserici. Unele din referințele la venirea lui Hristos în epistolele adresate Bisericilor Apocalipsei (*Apoc 1-3*) se referă la o venire condiționată a lui Hristos. Dacă nu există pocăință ca răspuns la avertismentele prezentate, atunci Hristos va confrunța pe neașteptate Biserica respectivă în vederea unei judecăți înaintea Parusiei (a se vedea *Apoc 2, 5, 16; 3, 3, 20*). Astfel cuvintele „vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui” din *Apoc 2, 5* nu trebuie să fie înțelese ca referindu-se la a doua venire , ci arată excluderea din sânul Bisericii a celui ce nu mărturisește credința în lume, excludere ce va fi înainte de a doua venire, întrucât mărturisirea este o misiune relevantă numai înainte de venirea finală, nu după aceea. Cu adevărat, răsplătirea celui care dă mărturie este promisă de Hristos când se va întoarce să judece și să răsplătească. Analizând textul din *Apoc 2, 21-22*, vom vedea că acolo se vorbește despre lipsa de pocăință a Izabelei și a adeptilor ei care vor fi aruncați în necaz înainte de finalul istoriei. Acest „voi veni curând³” din *Apoc 2, 5, 16; 3, 3, 20* nu se referă la a doua venire, ci la venirile condiționate adresate creștinilor Bisericilor.

² Pierre PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, Cahiers Théologiques 52, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), 32 Grenelle, Paris, VII^e, p. 37.

³ A se vedea J. SWETT, *Revelation (SCM Pelican Commentaries)*, 2^{ème} éd., London, 1990, p. 82 unde se face următorul enunț: „În toate cazurile, Parusia nu este pentru Ioan un simplu eveniment final din viitor cum indică modelul euharistic despre făgăduință și despre amenințare din contextul epistolelor și al epilogului: în Euharistie, Parusia și judecata sunt permanent anticipate după cum ele au fost deja în moartea și Învierea lui Hristos”; notăm împreună cu D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 52A, Word Books, Publisher, Dallas, Texas, 1997, p. 147, că din cinci anunțuri despre venirea lui Hristos în epistolele adresate Bisericilor, trei (2, 5, 16; 3, 3) se referă la o acțiune de judecată și două (2, 25; 3, 11) la o acțiune favorabilă.

Numai în cazul în care efeseni nu vor reveni la prima dragoste a zelului misionar, Domnul va veni și va muta sfeșnicul lor. Astfel și încercarea de a vedea *Apoc 2, 25* și *Apoc 3, 11* ca fiind vorba despre o altă venire decât cea finală este, după părerea lui G. K. Beale, plauzibilă. Profesorul amintit propune să facem distincție între venirile condiționate, ca intervenții locale ale lui Hristos în timpul desfășurării activității Bisericii și venirea necondiționată la Parusie. De aceea, când vorbim de venirile preparusiace (cum ar fi venirea lui Hristos în Sfintele Taine) spunem că El a venit sau este prezent, iar când vorbim de venirea de la Parusie spunem că va veni, cu toate că în realitatea divină vorbim de un prezent continuu. De aceea, venirea profetită a lui Mesia a început să se împlinească, dar se va consuma în unele puncte în viitor⁴.

Această concluzie este susținută și de alți cercetători care au propus că dubla temă euharistică, a promisiunii și a judecății, este țesută peste tot în epistolele Apocalipsei și că parte din imagini sunt elaborate dintr-un fond euharistic (a se vedea *Apoc 2, 17, 20*). În Euharistie, credincioșii trăiesc în prezent anticipările efectelor judecății și mântuirii, ale venirii finale a lui Hristos. Acest fond euharistic din epistolele Apocalipsei sugerează că Hristos este prezent și vine în Biserică, astfel încât Parusia Lui nu este numai un eveniment viitor⁵.

Cel mai bine este să nu considerăm venirile condiționate și necondiționate ca fiind întru totul identice, ci să vedem venirile condiționate ca intervenții locale în timpul erei Bisericii, iar pe cele necondiționate ca referințe la Parusia finală. Fiind expresii ale tensiunii „deja / nu încă”, ar putea exista în aceste afirmații și o ambiguitate intenționată⁶.

Afirmațiile repetate privind „venirile” lui Hristos ne determină să luăm în considerare textul din *Apoc 1, 7*, verset pe care unii exegeți îl înțeleg ca introducerea a ideii principale a cărții: „Iată, El vine cu norii și orice ochi Îl va vedea și-L vor vedea și cei ce L-au împuns și se vor jeli, din pricina Lui, toate semințiile pământului. Așa. Amin.”

Acest verset este compus din două citate vechi testamentare, din *Dan 7, 13* și *Zah 12, 10*. În contextul său din Vechiul Testament, *Dan 7, 13* vorbește despre întronarea Fiului Omului peste toate popoarele după judecata lui Dumnezeu asupra imperiilor păgâne (*Dan 7, 9-12, 14*). Aplicat la Iisus, textul indică împlinirea regalității Lui mesianice (*Apoc 1, 5*). În contextul său original, *Zah 12,*

⁴ G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K., The Paternoster Press Carlisle, 1999, p. 231-233.

⁵ *Ibidem*, p. 233.

⁶ Idem, „Eshatologie, III”, în *Dicționarul Noului Testament: un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum.*, editor Daniel G. Reid, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 467.

10 se referă la înfrângerea eshatologică de către Dumnezeu a popoarelor vrăjmașe care înconjoară Israelul și la răscumpărarea lui Israel după ce poporul se va pocăi de păcatul respingerii lui Dumnezeu și a trimisului Său, adică a Celui „pe Care ei L-au străpuns” (a se vedea și *Mt* 24, 30)⁷.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful accentuează că o parte din cuvintele adresate de profeți iudeilor „s-au spus cu privire la prima venire a lui Hristos, în care avea să se arate oamenilor «necinstit, disprețuitor și muritor»⁸, iar celelalte, la cea de-a doua arătare a Lui, «când va veni întru slavă și deasupra norilor» și poporul vostru [zice sfântul Iustin către iudeul Tryfon] «Îl va vedea și-L va cunoaște pe Acela pe Care L-au împuns cu sulița», după cum a spus profețind Osea⁹, unul dintre cei doisprezece profeți și Daniel [a se vedea *Dan* 7, 13]¹⁰.

În *Apoc* 1, 7, textul din Zaharia a fost modificat în două moduri semnificative. Astfel, au fost adăugate expresiile $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$ („orice ochi”) și $\tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$ („pământului”) pentru a-i universaliza sensul original care se referea specific la Israel. Popoarele care s-au pocăit sunt văzute ca împlinind profeția la cea de-a doua venire a lui Hristos. Oricum, profeția din *Dan* 7, 13 reluată în *Apoc* 1, 7 („Iată, El vine cu norii...”) poate include întregul curs al erei Bisericii, în timpul căruia Hristos călăuzește evenimentele istoriei prin judecată și binecuvântare. Se observă, așadar, că aluzia la Fiul Omului din *Apoc* 1, 13 primește o aplicație prezentă (a se vedea de asemenea și *Apoc* 1, 5-6, 14-20, dar și *Apoc* 14, 14). În *Mc* 13, 26 și 14, 62 putem găsi un precedent al folosirii textului din *Dan* 7, 13, ambele putându-se referi nu la a doua venire, ci la venirea Fiului Omului pentru a judeca Ierusalimul în anul 70 d. Hr. (a se vedea și *Mt* 24, 30)¹¹.

Venirea lui Hristos, menționată în epistolele adresate Bisericilor Apocalipsei, pare să se refere la vizitarea lor condiționată în vederea judecării, deși nu este exclusă aluzia la cea de-a doua Sa venire. Prin urmare, venirea lui Hristos în *Apoc* 1, 7 și în alte părți ale Apocalipsei este înțeleasă cel mai bine ca un proces care se

⁷ *Ibidem*, p. 467-468.

⁸ *Is* 53, 2-3. Ideea unui Mesia pătimitor, în cadrul primei Sale Parusi, era familiară iudeilor. A se vedea *Dialog. LXVIII*. Cât privește chipul Domnului Hristos, Sfântul Iustin, potrivit lui *Isaia* 53, 2, credea că Iisus a fost urât la înfățișare. Aceeași idee o găsim la sfântul Irineu, Tertulian, Clement Alexandrinul. Pentru Origen, Domnul a fost când frumos, când urât la înfățișare, potrivit felului de a fi al celor ce-L vedeau. Menționarea lui Osea aici, este probabil o scăpare din vedere a sfântului Iustin, căci citatul nu este din Osea, ci din Zaharia (apud Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialog cu iudeul Tryfon, XIV, în *Apologeți de Limbă Greacă*, coll. *PSB* 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMBOR, 1980, p. 107.

⁹ De fapt este vorba despre Zaharia 12, 10.

¹⁰ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *op. cit.*, p. 107.

¹¹ G.K. BEALE, art. cit., p. 468.

desfășoară de-a lungul întregii istorii, a doua Sa venire reprezentând astfel concluzia întregului proces¹².

În plus trebuie să relevăm următoarele *două aspecte*¹³:

1. Expresia șablon: „Cel ce era și Cel ce este și Cel ce vine” din *Apoc* 4, 18 este prezentă într-o altă ordine în *Apoc* 1, 4, 8: „Cel ce este și Cel ce era și Cel ce vine”

2. Repetarea de paru ori a expresiei ce are la bază verbul a veni în capitolul 22: „Și iată vin curând. Fericit cel ce păzește cuvintele proorociei acestei cărți.” (v. 7); „Iată, vin curând și plata Mea este cu Mine, ca să dau fiecăruia, după cum este fapta lui.” (v. 12); „Și Duhul și mireasa zic: Vino! Și cel ce aude să zică: Vino! Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții.” (v. 17); „Cel ce mărturisește acestea zice: Da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse!” (v. 20).

Sfântul Apostol Ioan nu obosește repetând anumite lucruri, dată fiind însemnătatea acestora. Biserica nu poate fi creștină fără să aștepte pe Iisus „curând”, fără să speră că împlinirea Evangheliei va fi „curând”. Altfel, există riscul compromisului cu lumea și al pierderii caracterului ei specific. Când Biserica nu așteaptă în fiecare clipă venirea lui Iisus pentru a o judeca, atunci ea alunecă inevitabil, aproape automat, spre orice fel de alianțe și întovărășiri cu lumea. Asemenea fenomene de evaluare diferită a întârzierii Parusiei se pare că tulburaseră deja Biserica din timpul lui Ioan. Dacă Ioan se temea de falsificarea Evangheliei din cauza eventualelor cedări sau compromisuri, adversarii lui sunt preocupați de supraviețuirea creștinismului și poate chiar de un fel de *aggiornamento* în Biserică. Ioan este împotriva oricărui compromis, chiar dacă este nevoie de martiriu, după modelul Mielului înjunghiat. Autorul accentuează ca principală lucrare a Duhului în Biserică aceea de a ține continuu trează conștiința creștinilor în perspectiva venirii imediate a Parusiei. Biserica, deși nu a părăsit niciodată speranța eshatologică a Evangheliei Mântuitorului Hristos, a pus accentul pe încreștinarea lumii și pe colaborarea cu ea. Hristos va veni curând și va răsplăti fiecăruia¹⁴.

Prin urmare, Hristosul Apocalipsei este în primul rând Cel care vine. Problema este acum de a vedea dacă putem determina în ce sens această expresie verbală trebuie înțeleasă. Toate aceste versete anunță doar simpla revenire a lui Hristos la Parusie? Pentru a da un răspuns vom pleca de la ultimul text citat: „Vino, Doamne Iisuse!” (*Apoc* 22, 20)

¹² *Ibidem*.

¹³ Pierre Prigent, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 331-332.

II. Maranatha – „deja și nu încă”

Textul originalului grecesc al *Apoc* 22, 20 este de fapt o traducere exactă a expresiei semitice (aramaice) Maranatha, care se găsește pur și simplu transcrisă în originalele grecești a *1 Cor* 16, 22 și *Didahia* 10, 5¹⁵. Maranatha poate fi scris în limba aramaică în mai multe moduri¹⁶.

1. Maranà tà. În acest caz verbul este la imperfect și traducerea este evidentă: „Vino, Doamne!” sau „Vino, Domnul nostru!”, ceea ce corespunde exact cu *Apoc* 22, 20.

2. Maran atà. În acest caz verbul este la perfect, iar traducerea nu este atât de simplă deoarece între diferitele sensuri ale perfectului semitic se poate ezita între mai multe traduceri. Perfectul poate avea sensul unei acțiuni finalizate: „Domnul nostru a venit”. Dar acest sens nu exclude următoarea nuanță: „Domnul nostru a venit, este aici” și în acest caz timpul perfect indică o acțiune trecută dar cu consecințe actuale, prezente.

Trebuie să acordăm o mai mare atenție modului în care părinții de limbă greacă, înțelegând și vorbind aramaica sau siriaca, au tradus și explicat cuvântul¹⁷. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că *Maranatha* înseamnă că Domnul nostru a venit. Teodoret de Cyr, Sfântul Ioan Damaschin, Teofilact adoptă aceeași traducere. Părinții de limbă latină nu au o altă interpretare. Fericitul Ieronim traduce expresia în felul următor: „Dominus noster venit”¹⁸.

În urma celor expuse anterior putem afirma că ne aflăm în fața unei dileme: pe de o parte sfinții părinți în marea lor majoritate înțeleg prin expresia Maranatha că „Domnul nostru a venit”, în timp ce Apocalipsa traduce: „Vino, Doamne!” Mărturia Apocalipsei deși este izolată, totuși este indiscutabil cea mai veche. Cu siguranță că vom afla informații prețioase în ceea ce privește interpretarea expresiei Maranatha în urma cercetării celor două texte din *1 Cor* 16, 22 și *Didahia* 10, 5, texte în care formula aramaică este pur și simplu transcrisă¹⁹.

Părintele profesor Vasile Mihoc, referindu-se la capitolul 16 din *1 Corinteni*, care este un apendice, afirmă că: „Ultimele cuvinte (vers. 21-24) sunt scrise de mâna apostolului. În versetul 22 apar cuvintele în ebraică: Maran atha = Domnul a venit, care se rosteau în limba ebraică la cult. Dar Marana tha înseamnă «Domnul nostru, vino!» și în această formă va apărea în Apocalipsă. Înțelegerea formu-

¹⁵ A se vedea „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *PSB I*, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR., București, 1979, p. 30.

¹⁶ A se vedea K.G. KUHN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, tomul IV, (10 volume editate de către G. Kittel și G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1932-1979), p. 470-475.

¹⁷ A se vedea F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, tome quatrième, Paris, 1908, col. 713.

¹⁸ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

lei de aici este totuși Domnul nostru a venit. Creștinii ajunseseră la conștiința că la fiecare liturghie Domnul vine în fapt. În Didahie formula apare în rugăciunea pentru pâine și vin, în care Domnul a venit în Euharistie. În Noul Testament însă, expresia se înțelege în primul sens, acela de viitor: «Domnul nostru, vino!». Expresia este folosită după anatema, deci venirea Domnului este invocată de către cei ce-L iubesc pentru a-I judeca pe cei anatematizați²⁰.

III. Urmele unei vechi liturghii euharistice

1. Pavel și Didahia

Vom începe printr-o remarcă formală: faptul că într-o epistolă pe care Sfântul Apostol Pavel o adesează unei comunități esențialmente grecești (în tot cazul elenofonă), prezentul unui cuvânt aramaic nu se traduce, este plin de interes. Această redare netradusă a cuvântului aramaic Maranatha în Epistola I către Corinteni, capitolul 16, versetul 20, arată faptul că cei din Corint erau perfect capabili să înțeleagă acest cuvânt străin care le era familiar și poate chiar comun. Dacă căutăm ocazia, cu siguranță repetată, care a permis această aclimatizare, desigur că ne gândim în mod firesc, în primul rând, la unele formule liturgice destul de bine consolidate în viața creștinismului primar palestinian²¹, pentru a ne gândi apoi la comunitățile de limbă greacă²².

Dar această remarcă nu face decât să semnaleze o pistă de cercetare pe care o vom analiza după G. Bornkamm²³. Meritul acestui autor este de a fi recunoscut și demonstrat că *1 Cor* 16, 20 ș.u. și Didahia 10, 6 ar trebui să fie înțelese ca niște aluzii la ritualul Liturghiei euharistice²⁴. Textul paulin conține în versetul 20 referirea la sărutarea sfântă reciprocă. Or se știe că gestul sărutării este atestat în ritualul euharistic din timpul Sfântului Iustin Martirul și Filosoful²⁵. Apoi în versetele 22-24 citim: „Cel ce nu iubește pe Domnul să fie anatema! Maran atha! (Domnul vine). Harul Domnului Iisus Hristos cu voi. . . Amin.” Didahia se exprimă într-un mod asemănător: „Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! Maran atha. Amin”²⁶.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC, *notițe de curs*.

²¹ Cf. controversele în care O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1959, p. 202, 208, 211 et alii, a respins argumentele lui W. Bousset, adoptate de către R. Bultmann.

²² Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 39.

²³ G. BORNKAMM, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie”, în *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien*, München, 1963⁴ (1952¹), p. 123-132.

²⁴ Demonstrația fusese pregătită de munca lui H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, p. 230 ș.u.

²⁵ K.M. HOFMANN, *Philema hagion*, Gütersloh, 1938, p. 94 et alii.

²⁶ „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli. . . *op. cit.*, p.30.

Având în vedere cercetarea lui Lietzmann, recunoaștem în acest pasaj al Didahiei un dialog²⁷ între săvârșitorul Liturghiei și comunitate:

Săvârșitorul: „Să vină harul și să treacă lumea aceasta!”

Comunitatea: „Osana Dumnezeului lui David!”

Săvârșitorul: „Dacă este cineva sfânt... Maran atha”.

Comunitatea: „Amin”.

Aceste cuvinte au fost folosite pentru a introduce propriu-zis Euharistia care nu este descrisă în Didahie.

Observăm că paralelismul²⁸ dintre cele două texte este foarte pronunțat:

1. Expresia din Didahie 10, 5: „Să vină harul. . .” corespunde textului din *1 Cor* 16, 23: „Harul Domului Iisus Hristos cu voi.”

2. Expresia negativă din *1 Cor* 16, 22 conține implicit o cerință pozitivă. Putem presupune că Sf. Ap. Pavel se bazează pe un text care afirmă: dacă cineva iubește pe Domnul, El vine. Dacă nu iubește pe Domnul, să fie anatema. Maran atha.

În cele din urmă G. Bornkamm²⁹ arată că expresiile folosite de Sf. Ap. Pavel nu aparțin vocabularului paulin³⁰.

Ar fi vorba, prin urmare, de o dublă aluzie la o comună liturghie euharistică ale cărei caracteristici esențiale se degajă astfel: invitația de participare însoțită de un advertisment și un îndemn. În Euharistie, creștinul întâlnește pe Domnul său. Astfel, este important ca un creștin să nu se confrunte cu un judecător care l-ar condamna pentru conduita sa, ci cu un mântuitor pe care-l mărturisește, Îl iubește și Îl recunoaște ca fiind singurul izvor al sfințeniei și al harului. În consecință expresia Maranatha trebuie să fie indiscutabil legată de această venire a Domnului în Euharistie. El vine acolo, este prezent³¹.

Nu suntem în măsură să decidem căreia dintre cele două traduceri trebuie să-i acordăm prioritate, dar ceea ce știm cu siguranță este că expresia aramaică a avut un rol determinant de *Sitiz im Leben* în Liturghia euharistică și că numai o astfel de poziție fermă în cadrul euharistic a putut asigura propagarea sa în spațiul elenofon. Această concluzie este suficientă, deoarece ne permite să ne reîntoarcem spre Apocalipsă cu instrumente exegetice noi³².

Totuși înainte de a face acest lucru n-ar fi inutil să ne reamintim câteva rezultate obținute de analizele ulterioare ale lui G. Bornkamm³³.

²⁷ *Ibidem*; cf. Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

²⁸ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 124.

³⁰ Anatema folosit pentru a desemna atitudinea de credință care se exprimă în mărturisire, cf. *Rom* 8, 28; *1 Co* 2, 9; *1 Ioan* 4.

³¹ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

³² *Ibidem*, p. 40-41.

³³ G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 127 ș.u.

Continuând citirea Didahiei, găsim în capitolele 11-13 un avertisment cu privire la falșii învățători, după care apare o nouă problemă legată de Euharistie în capitolul 14. Este foarte probabil ca această aranjare să fie făcută cu scopul de a arăta coerența organică a celor două teme. La Sfântul Ignatie al Antiohiei, legătura care unește Euharistia cu avertismentul împotriva falșilor învățători este evidentă: îndemnul de a forma în jurul episcopului o comunitate sacramentală este totdeauna însoțit de avertismentul cu privire la eretici care se exclud de la împărtășanie întrucât neagă Întruparea și respectiv realitatea trupească a lui Hristos³⁴.

Încă în Noul Testament juxtapunerea celor două teme poate fi observată în *1 Cor* 11, 27 ș.u. După expunerea cuvintele de instituire a Euharistiei urmează un avertisment: nu puteți mânca și bea cu nevreddnicie. Nu este o paralelă perfectă la anatema din *1 Cor* 16? În Epistola către Evrei, capitolul 6, după aluzia făcută la botez și euharistie (v. 4), autorul continuă în versetul 6 să vorbească despre acei creștini care, în pofida participării lor la Tainele Bisericii, răstignesc a doua oară pe Fiul lui Dumnezeu. În *Evr* 10, 29 este prezentat următorul avertisment: „Gândiți-vă: cu cât mai aspră fi-va pedeapsa convenită celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și a nesocotit sângele testamentului cu care s-a sfințit și a batjocorit duhul harului”. Într-adevăr, aceste cuvinte par a fi ecoul unor formule euharistice de amenințare și de avertizare asemănătoare cu cele pe care noi le-am identificat până aici³⁵.

Am putea în același timp să ne întrebăm dacă ordinea adoptată de Sf. Ev. Luca în capitolul 22 al Evangheliei sale nu se explică în același fel. Referirea la trădarea lui Iuda urmează imediat cuvintelor de instituire. Oare Sf. Luca n-ar dori ca prin caracterizarea lui Iuda ca un om care -ca și prin folosirea cuvintelor din *1 Cor* 11- este vinovat față de trupul și sângele Domnului, sau care, după expresia din Epistola către Evrei, răstignește a doua oară pe Fiul lui Dumnezeu, Îl calcă în picioare, dar care, cu toate acestea, este chemat la pocăință³⁶?

2. Apocalipsă 22, 17-21

După cele afirmate mai sus vom reveni la punctul de plecare: *Apoc* 22,20 care conține traducerea greacă a expresiei euharistice Maranatha. Dacă luăm în considerare contextul acestui verset, începând cu v. 17, nu putem să nu dăm

³⁴ SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Magnezieni”, cap. VII-VIII, „Epistola către Smirneni”, cap. V-VII, „Epistola către Tralieni”, cap. VI-XI, „Epistola către Filadelfieni”, cap. II-IV, în *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *PSB 1*, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 167, 183-184, 171-173, 178-179.

³⁵ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 41.

³⁶ *Ibidem*, p. 41-42.

dreptate lui E. Lohmeyer³⁷ și lui G. Bornkamm³⁸ care văd aici o aluzie la o liturghie euharistică, foarte aproape de ceea ce regăsim în fondul textului din *1 Cor* 16 și *Didahia* 10.

La fel ca la începutul Apocalipsei, în vers. 17 descoperim o aluzie la un dialog (cf. *Apoc* 1, 3-7) pe care putem cu greu să evităm a-l numi liturgic.

În v. 17a se spune: „Și Duhul și mireasa zic: Vino. Și cel ce aude să zică: Vino.” Unii exegeți văd în cuvântul „Duhul” o referire la Hristos; alții echivalează cu discursul profetic, însă cel mai bine este a-L vedea aici pur și simplu pe Duhul Sfânt. „Mireasa” reprezintă comunitatea bisericească, adevăratul popor al lui Dumnezeu (a se vedea și *Apoc* 19, 7-8; 21, 2, 9-27), care spune prin puterea Duhului Sfânt: „Vino.” În acest caz, acesta este un alt exemplu în Apocalipsă unde Duhul Sfânt vorbește prin întreaga comunitate a sfinților adevărați, nu doar prin profeți. Dar expresia poate fi înțeleasă și ca referindu-se la vorbirea Duhului prin profeți și Biserică, ambii spunând: „Vino.” Cuvântul „mireasa” a fost utilizat anterior numai în legătură cu viitorul Bisericii, căsătoria fiind desăvârșită de Hristos la a doua Sa venire. Aplicarea acestei idei ca referindu-se aici la prezentul Bisericii sugerează că ceea ce a fost profețit în capitolele anterioare pentru poporul lui Dumnezeu de la sfârșitul timpului, a început deja în mijlocul lor (la fel ca în *2 Cor* 11, 2; *Efes* 5, 25-27). Relația dintre deja și nu încă este ca și între logodna femeii și ceremonia mariajului propriu-zis. Acest aspect poate fi cel mai bine înțeles dacă ne amintim faptul că în Vechiul Testament logodna a fost concepută ca o etapă nedezvoltată a căsătoriei. Nu toți membrii Bisericii văzute pot spune „Vino”, ci numai cei care „au urechi să audă” îndemnul Duhului. Întrucât adevărata Biserică spune „Vino” în prima parte a v. 17a, acum accentul trece la fiecare sfânt care trebuie să facă la fel³⁹.

În vers. 17b: „... Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții” surprindem invitația sau chemarea la liturghia euharistică. Îndemnul „să vină” cuprinde astfel o sinteză a tuturor îndemnelor repetate în cele șapte scrisori (la fel ca în *Apoc* 13, 9). Îndemnurile Duhului nu penetrează urechile spirituale ale falșilor membri ai Bisericii, ci astfel de îndemnuri au rolul de a-i mișca pe membrii autentici din letargia sau apatia de care întreaga Biserică suferă (emblematic pentru această problemă este textul din *Apoc* 2, 7). Primele două imperative „Vino” din v. 17a sunt adresate lui Iisus, iar celelalte două îndemnuri din v. 17b sunt adresate oamenilor ca să creadă. În acest sens putem afirma că primele două imperative au ca idee, nu porunca, ci rugăciunea evalvioasă. Faptul că cererea vine

³⁷ A se vedea lucrarea lui Ernst LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, în seria *Handbuch zum Neuen Testament* 16, Tübingen, 1953 (ediția a doua).

³⁸ G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 126 ș.u.

³⁹ G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1148.

din partea miresei sugerează mai mult că această cerere se referă la venirea lui Hristos, întrucât anterioarele referiri la mireasă trimit la comuniunea sfinților cu Hristos în eshaton (*Apoc* 19, 7-9; 21, 2). Dar este posibil ca imperativele din versetul 17 să fie luate și ca îndemnuri adresate umanității. Această ipoteză este confirmată de clauzele finale ale v. 17, care sunt o dezvoltare parafrastică a cuvintelor finale din *Apoc* 21, 6, unde Iisus a zis: „...Celui ce însetează îi voi da să bea, în dar, din izvorul apei vieții”. Ideea din *Is* 55, 1 (alături de *Ioan* 6, 35 și 7, 37) este mai clar exprimată aici decât în *Apoc* 21, 6. Astfel în textul profetului Isaia se spune: „Cei ce sunteți înstați mergeți (veniți) la apă și cei care nu aveți argint mergeți (veniți) de cumpărați și mâncați, mergeți (veniți) și cumpărați fără de argint și fără preț vin și grăsime.” Cele trei imperative din Isaia sunt probabil model pentru imperativele de aici din *Apoc* 22, 17. În acest caz, *Apoc* 22, 17 se adresează numai oamenilor și nu lui Hristos. O astfel de analiză aduce primele două imperative în concordanță cu următoarele două („să vină” și „să ia”), astfel încât, cu adevărat, toate cele patru sunt înțelese ca adresându-se umanității, nu lui Hristos. Este posibil ca primele două imperative să se adreseze lui Hristos și ultimele două să se adreseze oamenilor, dar acest lucru ar părea cel puțin confuz⁴⁰.

Dacă, însă, toate cele patru imperative se referă la umanitate și nu la Hristos, atunci primele două conduc spre o concluzie ciudată: trupul Bisericii își poruncește lui însuși să vină și fiecare credincios în parte își poruncește lui însuși să vină. Prin urmare, cel mai bine pare să vedem primele două imperative ca referindu-se fie la Hristos, fie la cei necredincioși. Însă orice nedumerire ar dispărea dacă primul imperativ ar fi privit ca fiind emis de liderii profetici prin care Duhul vorbește în mod special (cf. *Apoc* 19, 10) și care reprezintă împreună Biserica, iar al doilea imperativ ca fiind emis de fiecare credincios care aude pentru altul care încă este surd⁴¹.

Spre deosebire de *Apoc* 21, 6, acum accentul din metafora apei este pe cel care primește apă. Înainte ca Iisus să poată da apa, cel însetat trebuie să vină la Iisus. Această venire trebuie să o aibă în vedere întreaga viață cel care biruiește ispita compromisului (*Apoc* 21, 6-7). Prin urmare, îndemnul nu sunt „o invitație” nesfârșită către lume în general, ci porunci către poporul lui Dumnezeu de a persevera. Într-adevăr, aceeași imagine este folosită în *Apoc* 21, 6-7 pentru a inspira pe credincioși să îndure și să biruiască până la sfârșit, astfel încât ei vor primi ca răsplată „apa vieții” și întreaga moștenire făgăduită (a se vedea o imagine similară în *Apoc* 7, 17). De asemenea, în *Ioan* 7, 37-38, Domnul Hristos face aceeași invitație sau chemare, nu către lumea păgână, ci către poporul lui Israel cu care Dumnezeu a încheiat un legământ: „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1148-1149.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1149.

să bea...apă vie...” Desigur că misiunea adevăratei Biserici este să adreseze această invitație nu numai propriei comunități, ci întregii lumi (*Apoc* 11, 3-13)⁴².

Este posibil ca îndemnul final din v. 17 să se refere la o invitație de a participa la binecuvântările mântuitoare de-a lungul perioadei anterioare venirii finale a lui Hristos. Acest lucru este sugerat de paralela cu îndemnul anterior adresat Bisericii de a-și dori venirea finală a lui Hristos, care sunt aplicabile perioadei anterioare celei de-a doua veniri. Ca și textul din *Ioan* 7, 37 și textul *Apoc* 22, 17 ar putea fi auzit și pus în practică de către ascultătorii acestui mesaj din primul secol creștin; apa care reprezintă viața noii creații „este disponibilă oamenilor în prezent...venind la oameni din viitor”⁴³.

Pe de altă parte, imperativele pot fi destinate numai pentru sfârșitul veacului, întrucât atunci este momentul în care, în conformitate cu textul din *Apoc* 21, 6, setea sfinților se va stinge. Referințele ulterioare v. 17 sunt susținute de tonul proleptic din contextul imediat (v. 12-15)⁴⁴.

Imperativele finale din v. 17 pot fi trimiteri la perioada prezentă și la finalul ei. Există precedent pentru aceasta în *Apoc* 7, 17, unde Mielul care „îi călăuzește pe ei la izvoarele apelor vieții” face acest lucru pe întregul parcurs al istoriei și până la sfârșitul acesteia, deși unii văd acest lucru ca referindu-se exclusiv la răsplată finală și la sfârșitul istoriei. Când credincioșii vor ajunge la finalul vieții, vor primi ca răsplată, după moartea lor „apa vieții”. Această binecuvântare este pregustată anticipat, iar în mod deplin la sfârșitul veacului, atunci când se va împlini numărul celor care vor ieși biruitori (*Apoc* 6, 10-11)⁴⁵.

Secțiunea se încheie așa cum a început. Există o răsplată pentru „cei ce spală veșmintele lor” ca în v. 14 și pentru cei ce „vin” și „voiesc să ia în dar apa vieții” ca în v. 17, v. 13, 15 și 16 sunt suport pentru v. 14 și 17; dacă credincioșii nu sunt ca păcătoșii din v. 15 și dacă ei ascultă mărturia despre Iisus care este Dumnezeu Suveran (v. 13) și inaugurator al profețiilor mesianice (v. 16), atunci ei vor moșteni binecuvântările cu privire la care sunt îndemnați în v. 14 și 17. Prin urmare ideea principală din v. 14-17 constă în recompensele promise în v. 14 și 17⁴⁶.

⁴² *Ibidem*, p. 1149.

⁴³ Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*, Edinburg: Clark, 1993, p. 168; cf. Jan FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*, JSNT Supplement Series 93, Sheffield: JSOT, 1994, p. 226-290, care vede invitația ca parte din deja inaugurata eshatologie; G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1149-1150.

⁴⁴ G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1150.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

Explicând versetul 17, Cristian Bădiliță afirmă: „versetul prezintă un dialog, destul de criptic, între Duh-mireasă, pe de o parte și «cel ce aude», pe de altă parte. E vorba, probabil, de un dialog baptismal, între Biserica personificată și înduhovnicită (mireasa simbolizează Biserica în Apocalipsă) și novicele «care aude» chemarea Duhului și vrea să-și potolească setea prin botez. Cheia de lectură baptismal-mistică justifică și ultima parte a versetului: «cel însetat să vină», care trimite la *Ioan 7, 37-38*: «Cui îi este sete să vină la mine și să bea». «Duhul» și «mireasa» trebuie luate împreună: prin Duhul comunitatea devine Biserică, adică «mireasă a lui Iisus. «Vino!»: gr. Erchou (ἔρχου). Dublă chemare, din partea Duhului și a miresei; din partea «celui care aude». Logic, urmând firul interpretării propuse anterior, primul «Vino» se adresează novicei, este interpelarea omului de către Biserică; al doilea «Vino» este consimțământul omului la apelul divinității. Omul răspunde, chemându-l, la rândul său, pe Iisus»⁴⁷.

În v. 18 se spune că pedepsele ce sunt scrise în cartea Apocalipsei se vor abate asupra oricui va îndrăzni să adauge ceva la cuvintele proorociei acestei cărți, iar în v. 19 se afirmă că „de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vieții și din cetatea sfântă și de la cele scrise în cartea aceasta.” Avem aici un enunț care seamănă mult cu o formulă de anatemă adaptată în scopul formulării concluziei cărții Apocalipsei, care este considerată o mare liturghie⁴⁸. Aceste două versete rezumă Apocalipsa, vizualizând un nou cod de legi modelat pe vechiul legământ adresat poporului lui Israel. Deși mulți comentatori menționează numai *Deut 4*, Ioan face aluzie la o serie de pasaje de avertizare de-a lungul Deuteronomului:

Deuteronom:

„Ascultă, dar, Israele:...să nu adăugați nimic la cele ce Vă poruncesc Eu, nici să lăsați ceva din ele...” (4, 1-2; de asemenea 12, 32); „...auzind cuvintele blestemului acestuia...și va cădea asupra lui tot blestemul legământului acestuia, care este scris în cartea aceasta a legământului și va șterge Domnul numele lui de sub cer” (29, 19-20).

Apocalipsă 22, 18-19:

„Și eu mărturisesc oricui ascultă cuvintele proorociei acestei cărți: De va mai adăuga cineva ceva le ele, Dumnezeu va trimite asupra lui pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta. Iar de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vieții și din cetatea sfântă...”

Mai multe *asemănări*⁴⁹ întăresc legătura dintre Deuteronom și *Apoc 22, 18-19*:

⁴⁷ Cristian BĂDILITĂ, *Noul Testament – Apocalipsa lui Ioan – ediție bilingvă. Traducere inedită și comentariu*, Ed. Adevărul Holding, București, 2012, p. 390.

⁴⁸ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁹ G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1151.

1. Contextul din fiecare din cele trei pasaje ale Deuteronomului arată clar că acestea sunt avertismente în mod special împotriva idolatriei, așa cum este și în Apocalipsă 22 (a se vedea 21, 8, 27; 22, 15).

2. O reacție pozitivă din partea omului la avertismentele din ambele cărți conduce la o răsplată ce constă într-o nouă viață în pământ nou (*Deut* 4, 1; 12, 28-29; cf. *Apoc* 21, 1-22, 5, cu 22, 14, 17-19).

3. Ambele cărți folosesc plăgile pentru a descrie pedepsele pentru infidelitate sau necredințioșie (τὰς πληγὰς, *Deut* 29, 21; *Apoc* 22, 18).

Ce se înțelege prin cuvintele „de va mai adăuga cineva ceva” sau „de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii”? Răspunsul trebuie să fie căutat în *Deut* 4, 1-2 și 12, 32. Același tip de limbaj este folosit ca un avertisment împotriva falsei învățături care susținea că idolatria nu este în contradicție cu credința în Dumnezeu (a se vedea *Deut* 4, 3 [aluzie la episodul Baal-Peor din *Num* 25, 1-9, 14-18] și *Deut* 13). Cei care înșală în acest mod sunt falșii profeți (*Deut* 13). Versetul 32 al cap. 12 din traducerea românească a Bibliei și din versiunea Septuagintei este socotit de către Textul Masoretic și Targum (Onkelos și Neofiti) ca fiind primul verset al cap. 13 din Deuteronom, verset care introduce tema falșilor profeți (falsul profet Balaam care a fost în spatele înșelăciunii de la Baal-Peor; a se vedea *Apoc* 2, 14). Astfel de false învățături erau promovate de falșii învățători spre a fi adăugate legii lui Dumnezeu. Acest lucru era echivalent cu lăsarea de o parte a legii lui Dumnezeu, adică cu îndepărtarea de legea divină, care condamna idolatria și care anula prin urmare valabilitatea acestor false învățături. De aceea îndemnul de nesupunere și neurmărire a falsei învățături este inclus în dubla avertizare din *Deut* 4, 2 și 12, 32, așa cum *Deut* 29, 19-20 confirmă⁵⁰.

Prin urmare, sintagma a adăuga sau a scoate ceva nu are în vedere neascultarea în sens larg a cuvântului divin, ci aderența la falsa învățătură despre cuvântul dumnezeiesc. Credința în respectarea adevăratului cuvânt al lui Dumnezeu este presupuziția pentru ascultarea acestuia. Astfel în *Deut* 4, 2 se spune: „Să nu adăugați nimic la cele ce vă poruncesc eu, nici să lăsați ceva din ele; păziți poruncile Domnului Dumnezeului vostru, pe care vi le spun eu astăzi”. Vechile documente din Orientul Apropiat care au servit ca și model pentru Deuteronom 4 au fost de asemenea protejate împotriva modificărilor intenționate prin intermediul unor sancțiuni și blesteme⁵¹.

Dublul avertisment din *Apoc* 22, 18-19 este îndreptat împotriva celor care promovează sau urmează astfel de false învățături. Contextul deuteronomic este deosebit de potrivit aici deoarece prezentarea listelor de vicii în 21, 8, 27 și 22, 15 ne atrage atenția prin faptul că toate au concluzionat punând accentul pe

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1151.

⁵¹ *Ibidem*.

înșelătoria nelegiuțiilor în legătură cu idolatria. Prin urmare, a adăuga ceva la cuvintele profeției lui Ioan înseamnă a promova ideea că falsă învățătură precum idolatria nu este în contradicție cu credința în Hristos. A „scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii” înseamnă a promova o astfel de învățătură falsă care ar încălca și vicia valabilitatea îndemnurilor Apocalipsei împotriva idolatriei. Alternanța folosită în exprimare are efectul scontat, de a vedea că adăugarea și scoaterea cuvintelor acestei proorocii se referă la avertismentul de a nu fi cineva asociat cu învățătura falsă⁵².

Remarcabil de asemănător este și textul din *1 Enoh* 104, 11, unde avertismentul de a nu „schimba sau scoate din cuvintele mele” înseamnă că cititorii nu trebuie să „mintă”, „să țină seama de...idoli”, „să modifice și să pervertească cuvintele dreptății” sau „să practice înșelăciuni mari”. Deși Moffatt vede o aluzie la *1 Enoh* în *Apoc* 22, 18, este mai bine a vedea ambele texte ca parte a extinsei tradiții deuteronomice. În mod izbitor de asemănător Iosif Falvius (Contra lui Apion 1, 42-43) face aluzie la aceași formulare din *Deut* 4, 2 și-o vede ca pe un avertisment împotriva scribilor rău intenționați, precum și împotriva oricărui israelit care n-ar privi întregul Vechi Testament ca fiind legea lui Dumnezeu, pe care n-ar respecta-o sau ar îndrăzni să rostească vreun singur cuvânt împotriva ei⁵³.

Toată această analiză se potrivește bine cu situația Bisericilor descrise în *Apoc* 2-3, care se confruntă cu idolatria, la un grad sau altul și de multe ori nu cu succes. Astfel, unii dintre fașii învățători și adepții lor care încurajează idolatria în Biserica Pergamului sunt identificați cu cei „care țin în învățătura lui Balaam, cel ce învăța pe Balac să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel, ca să mănânce carne jertfită idolilor și să se dea desfrânării” (*Apoc* 2, 14). Aceași învățătură înșelătoare a fost, de asemenea, răspândită în Biserica din Tiatira (*Apoc* 2, 20-23). Astfel de falși profeți care denaturează adevărul sunt fie pentru adăugarea la dreapta învățătură de credință a falsei teologii, fie pentru ciuntirea și îndepărtarea de adevărul revelat⁵⁴.

Răsplata din *Apoc* 22, 12-19 este cel mai bine înțeleasă în contextul celor șapte epistole, întrucât ea corespunde promisiunilor făcute celor care vor birui în cap. 2-3:

- 1) „... și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre” (*Apoc* 2, 23; 22, 12);
- 2) să mănânce din pomul vieții (*Apoc* 2, 7; 22, 14, 19);
- 3) identificarea cu cetatea lui Dumnezeu (*Apoc* 3, 12; 22, 14, 19). Cei care vor birui amenințarea idolatriei vor moșteni aceste făgăduințe. În acest context, a spăla veșmântul cuiva (22, 14) înseamnă ca persoana respectivă să se păstreze

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 1151-1152.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 1152.

curată de necurăția închinării la idoli, iar această atitudine având ca rezultat o dublă recompensă de care sunt privați păcătoșii în 22, 19 (cf. *Apoc* 3, 4-5; 7, 17)⁵⁵.

Prin urmare, avertismentele din 22, 18-19 nu sunt îndreptate în principal celor din afara Bisericii, ci tuturor celor din comunitatea eclezială, la fel ca și avertismentele din Deuteronom care se adresează tuturor israeliților. Cei care nu dau ascultare avertismentelor, deși pretind că sunt creștini, prin supunerea lor față de alți dumnezei își trădează apartenența și mărturisirea. Prin urmare, moștenirea pe care ei o revendică prin mărturia lor aparentă nu le va aparține pentru că ei neagă prin acțiunile lor credința pe care o clamează. Nu numai că nu vor primi pretinsa moștenire la sfârșitul veacului acestuia, ci chiar vor avea de suferit „pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta” (v. 18). Aceste pedepse cuprind nu numai suferința judecării de apoi în „iezerul de foc”, fapt presupus de v. 19, ci și nenorocirile care vor fi suportate de cei nelegiuți încă din viața aceasta, de-a lungul timpului anterior acestei judecării. În acest sens este folosit cuvântul *πληγή* în Apocalipsă, cuvânt are aplicabilitate în perioada anterioară celei de-a doua veniri a lui Hristos (*Apoc* 8, 12; 9, 18, 20; 11, 6; 13, 3, 12, 14 ș.u.; 16, 21). Prin urmare, mulțimea plăgilor enumerate în carte vor veni peste apostatați în conformitate cu aluzia din *Deut* 29, 20: „...va cădea asupra lui tot blestemul legământului acestuia, care este scris în cartea aceasta...” (a se vedea și *Deut* 29, 21; 28, 58-61; *Ier* 25, 13). O versiune armeană a v. 18 face referire explicită la „toate pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta” (la fel și Biblia de la Ierusalim: „fiecare plagă menționată în carte”). Posibila aluzie la *Deut* 28, 58-61 sugerează de asemenea o referință atotcuprinzătoare la plăgile din Apocalipsă. Pedepsa din 22, 18-19 este formulată în termeni ironici: cei care vor adăuga ceva la carte, vor fi adăugați la plăgile acestei cărți; cei care vor scoate ceva din cele scrise în cartea aceasta, vor fi scoși din binecuvântările veșnice scrise în carte. Scopul declarației ironice este acela de a exprima în mod figurat sintagma „ochi pentru ochi”, natura judecării biblice, în care oamenii sunt pedepsiți proporțional cu păcatul lor și uneori chiar prin mijloacele propriului păcatului⁵⁶.

Vers. 19 se referă la pierderea unei mântuirii anterior deținută sau la negarea recompensei mântuitoare finale pentru cei care au pretins a fi creștini în exterior, dar nu au avut credință adevărată? Al doilea răspuns este cel mai plauzibil deoarece caracteristica evidențiată în mod repetat în partea de încheiere a cărții nu este aceea a credincioșilor adevărați care își pierd statutul de răscumparați, ci de duplicitatea unor persoane din comunitatea creștină, care nu vor primi răsplata finală (a se vedea în acest sens *Apoc* 21, 8, 27; 22, 15). Acele persoane duplicitare au fost creștini numai cu numele, jucând pentru o scurtă perioadă de

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 1152-1153.

timp parte din rolul lor. Ei au fost considerați pentru o vreme de către comunitatea eclezială ca oameni care ar putea primi moștenirea. Prin urmare, pretinsa lor parte la pomul vieții și la cetatea sfântă va fi îndepărtată de la ei. Analiza promisiunii din *Apoc* 3, 5 care făgăduiește că „nu voi șterge deloc numele lui din cartea vieții” confirmă această concluzie, la fel ca și comentariile cu privire la situațiile convergente din 13, 8 și 17, 8. „De la întemeierea lumii” adoratorii cei adevărați nu au fost predestinați pentru a avea o moștenire în cetatea eternă. Cu toate acestea, pentru un timp, poate părea că unii dintre ei au fost poziționați pentru o astfel de moștenire⁵⁷.

Cuvintele „oricui ascultă cuvintele proorociei acestei cărți” din v. 18a este o repetare aproape exactă a cuvintelor din 1, 3a: „cei ce ascultă cuvintele proorociei”, ceea ce confirmă faptul că este vorba în mod evident despre aceia dinlăuntrul Bisericii care afirmă deschis comuniunea de credință și care sunt avertizați, fiind vizați de judecată. Apostolul Ioan este în acord cu afirmația Domnului Hristos că „celui ce are i se va da; dar de la cel ce nu are și ce are i se va lua” (*Mc* 4, 25). Pedepsa pentru neascultare este aspră, la fel ca în *Deut* 4, 2 ș.u. Ioan nu este pur și simplu scriitorul propriilor sale cuvinte, ci a cuvintelor lui Dumnezeu. Desigur că cuvintele lui Ioan nu sunt numai de la Tatăl, ci de asemenea de la Duhul Sfânt și de la Fiul (a se vedea *Apoc* 1, 1, precum și concluzia fiecărei epistole în cap. 2-3; dar și 19, 9; 21, 5; 22, 6). Ioan are conștiința că Apocalipsa reprezintă cuvintele lui Hristos Însuși, ceea ce a făcut ca Hristos să fie menționat în 22, 16⁵⁸.

În loc de „pedepsele”, unele manuscrise vorbesc de „șapte (επτὰ) pedepse”, identificând astfel pedepsele din v. 18 cu „șapte pedepse” (15, 1, 8; 21, 9) din cupele mâniei din cap. 16⁵⁹.

Analiza de mai sus a cuvintelor „de va mai adăuga cineva ceva...de va scoate...” este susținută de *Pilde* 30, 6: „Nu adăuga nimic la cuvintele Lui, ca să nu te tragă la socoteală și să fii găsit de minciună!” Chiar și în *Didahie* 4, 13 se spune: „Să nu părăsești «poruncile Domnului și să păstrezi ceea ce ai primit, fără să adaugi și fără să scoți»”⁶⁰.

În Epistola zisă a lui Barnaba, exprimarea: „Să păstrezi ceea ce ai primit, fără să adaugi și fără să scoți”⁶¹ este axată pe evitarea ipocriziei prin a nu părăsi poruncile și a îndemna pe sfinți să urască răul pe vecie.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1153.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 1153-1154.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 1154.

⁶⁰ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, p. 27.

⁶¹ Este o preluare a textului din *Deut* 12, 32; „Epistola zisă a lui Barnaba”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. *PSB* 1, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 136.

Epistola către Galateni 3, 15 afirmă și ea că atunci când un testament este ratificat „nimeni nu-l strică, sau îi mai adaugă ceva”⁶².

Unii comentatori văd v. 18-19 ca fiind un mod obișnuit prin care operele literare în iudaism și creștinismul timpuriu erau încheiate, scribii de mai târziu fiind încurajați să copieze cu atenție (Aristeas 310-311; Iosif Flavius în lucrarea „Contra lui Apion” 142; *1 Enoh* 104, 10-13; *2 Enoh* 48, 6-9; b. Megilloth 14a)⁶³.

În Epistola lui Aristeas 311 se spune: „Dacă cineva modifică adăugând sau mutând ceva din totalitatea celor scrise sau scoțând afară ceva, este bine ca cei ce fac acestea să fie pentru totdeauna închiși”⁶⁴.

Iosif Flavius în lucrarea „Contra lui Apion” 142 mărturisește: „Este lucru clar...că noi acceptăm aceleași scripturi. În acest veac de acum nimeni nu a îndrăznit să adauge ceva, nici să lase afară, nici să mute ceva din ele”⁶⁵.

Istoricul Eusebiu de Cezareea, citându-l pe Irineu în „Istoria bisericească” afirmă: „Acolo [la Sfântul Irineu], spre sfârșitul scrierii, am găsit o însemnare foarte importantă, pe care nu ne putem stăpâni să n-o facem cunoscută și în acest loc. Iată textul ei: «Dacă vei vrea să copiezi această scriere, te conjur pe numele Domnului nostru Iisus Hristos și a prea măritei a doua veniri a Lui, când va veni să judece viii și morții, să compari apoi ceea ce ai copiat și să o controlezi după acest model după care te-ai orientat. Să copiezi și conjurarea și s-o scrii în copia ta»”⁶⁶.

Gândindu-ne la stenografii și tahigrafii pe care îi folosea Origen, ne dăm seama de rolul important al acestor multiplicatori în istoria cărții și a culturii în general. Formula jurământului și a imprecăției (*Apoc* 22, 18-19) era o măsură necesară pentru a fi evitată orice falsificare⁶⁷.

Dar Sf. Ioan prin cuvintele amintite nu are intenția de a-i avertiza în viitor pe scribi să copieze exact textul, ci de a-i avertiza pe toți creștinii „care aud cuvintele profeției din cartea aceasta” (la fel ca în 1, 3; 22, 7, 9)⁶⁸. Nevoia unui astfel de avertisment, incluzând și pe scribii creștini, reiese din faptul că unii au

⁶² G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1154.

⁶³ G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York: Harper and Row, 1966, p. 278-279.

⁶⁴ Savvas AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericescă*, coll. *PSB 13*, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, Cartea V, 20, 2, p. 212.

⁶⁷ *Ibidem*, nota 182, p. 212.

⁶⁸ H. ALFORD, *The Greek Testament*, IV, Cambridge: Deighton, 1866; p. 749; F. DÜSTERDIECK, *Critical and Exegetical Handbook to the Revelation of John*, coll. *H. A. W. Meyer's Commentary on New Testament 11*, Winona Lake: Alpha, 1980 (reeditat după ediția din 1883), p. 493; I.T. BECKWITH, *The Apocalypse of John*, New York: Macmillan, 1919, p. 778-779; M. KIDDLE, M. K. ROSS, *The Revelation of St. John*, coll. *Moffat New Testament Commentary*, London: Hodder and

„răstălmăcit” epistolele Sf. Ap. Pavel și „celelalte Scripturi, spre a lor pierzare” (2 *Ptr* 3, 16)⁶⁹. Urgența avertismentului se impune și datorită apariției gnosticilor care avansau falsele lor învățături prin adăugarea sau eliminarea de material din cărțile Noului Testament⁷⁰. Într-adevăr, după cum unii comentatori subliniază, în cazul în care v. 18-19 au fost un avertisment care viza greșita sau tendențioasa copiere a scribilor, acest avertisment nu și-a atins scopul deoarece v. 18-19 sunt pline de variante textuale.

Thomas merge dincolo de modul de redactare și susține că scopul textului din 22, 18-19 este acela de a exprima o interdicție cu privire la orice activitate profetică ulterioară⁷¹. Avertismentul se referă numai la cuvântul lui Ioan și este îndreptat numai împotriva celor asociați cu falsa profecie, după cum a fost cazul avertismentelor din *Deut* 4, 2 și 12, 32.

King James Version (= Textus Receptus) are varianta „din cartea (βιβλιου) vieții” în locul variantei „din pomul (ξύλου) vieții”, această variantă fiind bazată pe citirea greșită (libro vs. ligno) a Vulgatei⁷².

Lecturând aceste versete ne amintim că tema pomului vieții și a cetății sfinte au apărut deja în finalurile epistolelor adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei și ne-am gândit atunci că putem să le interpretăm în sensul unor imagini sacramentale.

v. 20: Maranatha

Versetele 16 și 18 au spus că îngerul și Ioan au dat mărturie prin descoperirea și scrierea Apocalipsei. Duhul Sfânt ar trebui să fie văzut ca al treilea martor (cf. eventual textului din 19, 10, precum și versetului de încheiere al fiecăreia dintre cele șapte scrisori din cap. 2-3). Acum Iisus este identificat ca al patrulea martor. Enunțarea mai sus a martorilor subliniază natura juridică sau legală a Apocalipsei și de aceea cei care o aud citindu-se sunt responsabili (pentru sensul juridic al depunerii mărturiei și pentru grupul de cuvinte derivat de la μαρτυρία în Apocalipsă și literatura ioaneică, a se vedea *Apoc* 1, 9; 11, 3; 22, 16)⁷³.

Iisus dă mărturia Sa despre „acestea” (v. 20), care ar putea fi ori conținutul integral al Apocalipsei ori recenta temă contextuală a acestei „veniri” (22, 7, 12,

Stoughton, 1940, p. 456-457; G.E. LADD, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 295.

⁶⁹ M. RIST, *The Revelation of St. John the Divine (Introduction and Exegesis)*, coll. *The Interpreter's Bible XII*, ed. G.A., et al. (Nashville: Abingdon, 1975, p. 347-551), p. 550.

⁷⁰ G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, coll. *New Century Bible Commentary*, London: Marshall, Morgan and Scott, 1974, p. 346-347.

⁷¹ R.L. THOMAS, „The Spiritual Gift of Prophecy in Rev. 22: 18, coll. *Journal of the Evangelical Theological Society* 32, 1989, (p. 201-216), p. 211-216.

⁷² G.K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1154.

⁷³ *Ibidem*.

17). Prima ipoteză ar putea avea întâietate, deoarece „acestea” (aceste lucruri) - ταῦτα – a fost folosit de trei ori în versetele precedente pentru a se referi la întreaga viziune (22, 8, 16), o dată ca obiect al verbului „a mărturisi”, la fel ca aici. În plus, avertismentul din v. 18-19 este îndreptat împotriva falsificării oricărei părți a cărții. Însă venirea lui Hristos ocupă de asemenea un loc central, fiind o temă importantă în întreaga carte, reiterată de trei ori în 22, 7-17 și încă o dată aici. Afirmția repetată a lui Iisus în Apocalipsă: „Da, vin curând” servește spre a confirma validitatea mărturiei Sale. El asigură Bisericile de veridicitatea viziunii (descoperirii) prin garantarea faptului că venirea Lui finală, pe care a promis-o la prima Sa venire, va avea loc în curând și astfel duce la îndeplinire ceea ce El a dezvăluit în întreaga carte. Nu este exclus ca viitoarele venituri preliminare ale lui Iisus care vor culmina în ultima Sa venire să fie avute în vedere (a se vedea 22, 7, 20)⁷⁴. De exemplu, o serie de comentatori văd un fundal euharistic în spatele lui „vin” în v. 20, ceea ce este posibil⁷⁵. În acest caz, cuvântul „vin” poate fi înțeles ca o inaugurare a venirii lui Hristos în cadrul liturgic al Cinei Domnului, unde Hristos vine în binecuvântantare și judecă în mod repetat de-a lungul istoriei și până la sfârșitul ei. Ar fi potrivit ca epilogul să se încheie într-o notă liturgică, întrucât prologul a fost deschis cu o astfel de notă în legătură cu ideile de împlinire inițială a profeției, incluzând pe cea care se referă la venirea lui Mesia (a se vedea 1, 3, apariția răspunsului liturgic „Amin” din 1, 6-7 și în special 1, 10, unde „descoperirea lui Iisus Hristos”(v. 1) este inaugurată „în Ziua Domnului”)⁷⁶.

În cadrul v. 18-20, v. 20 servește ca temei pentru dublul avertisment împotriva celor ar adăuga sau scoate ceva din cuvintele cărții. Venirea finală a lui Hristos este motivul pentru luarea în seamă a avertismentului deoarece când va veni, El Însuși va aplica sancțiuni pentru neascultarea avertismentului lui Ioan. Ioan răspunde Domnului Hristos cu „Amin!”, o exprimare a încrederii. În baza credinței lui în declarația lui Iisus, Ioan își exprimă dorința și speranța că Iisus va veni (Ἐρχου este un imperativ cu sensul unei „evlavioase implorări”)⁷⁷.

J.P.M. Sweet invocă contextul euharistic din Didahie 10, 6 ca indiciu al aceluiși context pentru *Apoc* 22, 20. Acolo, în Didahie, în legătură cu Cina

⁷⁴ *Ibidem*, p. 1155.

⁷⁵ G. BORNKAMM, *Early Christian Experience*, New York: Harper and Row, 1969, p. 171-172; J.P.M. SWEET, *Revelation*, London: SCM Press, 1979, p. 319; D. E. AUNE, *Revelation*, coll *Harper's Bible Commentary*, ed. J.L. MAYS, et al., San Francisco: Harper and Row, 1988, (p. 1300-1319), p. 1319; G.A. KRODEL, *Revelation*, coll. *Augsburg Commentary on the New Testament*, Minneapolis: Augsburg, 1989, p. 377-378.

⁷⁶ H. LILJE, *The Last Book of the Bible: The Meaning of Revelation of St. John*, Philadelphia: Muhlenberg, 1957, p. 271.

⁷⁷ G. K. BEALE, *The Book of Revelation: a commentary...op. cit.*, p. 1155.

Domnului, se află îndemnul: „Să vină harul [Iisus] și să treacă lumea aceasta! Osana Dumnezeului lui David! Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! Maran atha! [Domnul vine!] Amin.” (cf. locurilor paralele din *Apoc* 22, 11b, 16-17, 20). La fel ca în Apocalipsă, pasajul din Didahie este plasat într-un context contrastant: creștini/falși creștini (Didahie 11). Necredincioșii sunt numiți „câini” (Didahia 9, 5). Swett citează, de asemenea, alți comentatori în sprijinul ideii că Domnul vine, idee utilizată în creștinismul primar pentru a sublinia valabilitatea blestemelor (cf. *Apoc* 22, 18-20) și în contextul Cinei Domnului (cf. 1 Cor 11, 27-32 cu 1 Cor 16, 2, 20-22)⁷⁸.

Versetul 20 are ecouri în Maleahi 3, 1, unde venirea îndată a Domnului ca a unui martor împotriva minciunii este profețită. Acest lucru este întărit în *Apoc* 22, 16 prin aluzia la același text din Maleahi („Eu voi trimite pe îngerul Meu” în Maleahi și „Eu...am trimis pe îngerul Meu” în Apocalipsă) și în *Apoc* 22, 7 („...va veni îndată...Domnul...Iată, vine!” în Maleahi și „Și iată vin curând.” în Apocalipsă). Un ecou al lui Maleahi 3, 5 se găsește în *Apoc* 22, 15⁷⁹.

Referindu-se la rugăciunea finală din v. 20: „Vino, Doamne Iisuse!”, părintele Ioan Mircea afirmă: „...că nu este vorba de o dorință oarecare, ineficace, ci e vorba de o plăcere care împinge la acțiune, adică la mărturisire (și trăire, zicem noi, în Hristos și harul liturgic al Sfintelor Taine). Orice creștin primește astfel misiunea de a participa la mărturia seculară prin care Biserica întregă, care simbolizează Mireasa, dorește Venirea în slavă a Mielului și grăbește această Venire chiar prin această dorință”⁸⁰.

⁷⁸ J.P.M. SWETT, *op. cit.*, p. 318; C.F.D. MOULE, „A Reconsideration of the Context of Maranatha”, coll. *New Testament Studies* 6, 1959, 1960, p. 307 și urm. – se pronunță în favoarea ideii că expresia „Vino, Doamne!” sau „Domnul vine!” a fost folosită pentru a sublinia un blestem; G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 171-172 – oferă mai multe paralele între contextul *Apoc.* 22, 20 și un cadru euharistic; la fel și următorii autori: B. SANDVIK, „Das Kommen des Herrn beim Abendmahl in Neuen Testament”, coll. *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 58, Zurich: Zwingli, 1970, p. 114-118; F. F. BRUCE, „The Spirit in the Apocalypse”, în vol. *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley, Cambridge: Cambridge University, 1973, p. 333-344; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, édition revue et augmentée, Commentaire du Nouveau Testament XIV, deuxième série, Éditions Labor et Fides, Genève, 2000, p. 486-504; M.H. SHEPHERD, *The Paschal Liturgy and Apocalypse*, coll. *Ecumenical Studies in Worship* 6, Richmond: John Knox, 1960, p. 83; Următorii autori W.F. ALBRIGHT and C.S. MANN, „Two Text in 1 Corinthians”, coll. *New Testament Studies* 16, 1969-1970, p. 271-276, văd un cadru liturgic în expresia din *Apoc.* 22, 20, dar nu neapărat un cadru specific euharistic, în timp ce W. DUNPHY, „Maranatha: Development in Early Christianity”, coll. *Irish Theological Quarterly* 37, 1970, (p. 294-309), p. 295-296, pune la îndoială semnificația euharistică a acestei expresii.

⁷⁹ G. K. BEALE, *op. cit.*, p. 1156.

⁸⁰ Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995, p. 405.

Unele manuscrise (§ 2030 2050 2329 gig) omit „Amin” în v. 20 probabil pentru că acest lucru nu era în conformitate cu locul tipic pe care scribii i l-au dat mai târziu lui „Amin”, respectiv la încheierea epistolelor (epistolele Noului Testament, cu excepția celei către galateni și evrei, au încheierea „Amin” ca adaos mai târziu al copiștilor). În concordanță cu aceasta, Codex Sinaiticus și Codex Alexandrinus, care îl omit pe „Amin” în v. 20, îl așează la sfârșitul v. 21. v. 21: urarea harului.

Binecuvântarea din încheiere: „Harul Domnului Iisus Hristos, cu voi cu toții” rostită peste ascultători este tipică încheierilor epistolare (astfel sunt epistolele Sf. Ap. Pavel, cu excepția Epistolei către Romani, deși în *Rom* 16, 20 întâlnim această binecuvântare). Ideea exprimată prin această binecuvântare, ca de altfel și în alte epistole nou testamentare, este aceea că scriitorul își exprimă dorința ca harul lui Dumnezeu să înlesnească destinatarilor înțelegerea și respectarea conținutului cărții. Ni se amintește din nou aici, ca în 1, 1-4, că Apocalipsa este în linii mari concepută ca o epistolă, conținutul ei fiind specific genului apocaliptic și profetic (a se vedea 1, 1-3). Ca și în introducere, în 1, 4 și aici la sfârșit, „harul” lui Hristos este invocat peste toți membrii Bisericii. Scopul principal al genului epistolar în Noul Testament este de a aborda problemele specifice din Bisericile cărora li se adresează epistola respectivă. Și alți autori ai epistolelor Noului Testament fac apel la participarea și binecuvântarea în Hristos a actualilor și viitorilor cititori, ca bază a îndemnurilor lor la ascultare. În cazul în care forma epistolară a Apocalipsei funcționează similar, atunci scopul cărții este de a aborda problemele contemporanilor din cadrul celor șapte Biserici, făcând apel la partea prezentă și viitoare în Hristos a cititorilor⁸¹.

Că ideea „deja și nu încă” este prezentă în întreaga carte rezultă și din faptul că rolul altor introduceri epistolare este de a stabili temele majore ale epistolelor. Delimitarea exactă a introducerii în Apocalipsă 1 este dificil de identificat. Ea s-ar putea încheia în v. 3, v. 6, v. 8 sau v. 20, dar în orice caz, fiecare secțiune a introducerii conține teme refritoare la împlinirea prezentă și viitoare a profețiilor Vechiului Testament. Prin urmare este rezonabil să considerăm că întreaga carte este pătrunsă de aceste două teme⁸².

Tema ascultării a fost evidențiată în mod repetat aici, în fiecare din cele cinci părți ale cap. 22, 6-20. Stăruința în ascultare va conduce la primirea răsplătirilor finale, menționate la sfârșitul fiecăreia dintre epistolele din cap. 2 și 3. Aceste recompense sunt de asemenea sintetizate în cap. 21 și repetate parțial în 22, 12, 14 și 17b (și implicit prin contrastul din 22, 19). Tema

⁸¹ G. K. BEALE, *op. cit.*, p. 1156.

⁸² *Ibidem*, p. 1156-1157.

principală a întregii cărți este că această rezistență și ascultare în credință va conduce la binecuvântarea și răsplata veșnică, având ca rezultat final slăvirea lui Dumnezeu Tatăl și a lui Iisus Hristos (a se vedea în continuare *Apoc* 1, 6; 4, 9-11; 5, 12-14; 19, 7-8; 21, 1-22, 5)⁸³.

V. 21 afirmă: „Harul Domnului Iisus Hristos, cu voi cu toți! Amin.” Scribitorul le-a fost incomodă această încheiere care vorbește despre „toți” (πάντων), probabil gândindu-se că ar putea fi interpretată ca incluzând și pe cei din afara Bisericii adevărate, sugerând astfel mântuirea universală. Prin urmare, unii au încercat să clarifice ceea ce Sfântul Ioan a avut în minte când a afirmat acest lucru și astfel au apărut următoarele versiuni: „tuturor sfinților” sau înlocuind cu „sfinții”, în timp ce alții au introdus „noi toți” sau „voi toți” (versiunea latină, etiopiană și pseudo-ambroziană). Numai A, vg și Bea au πάντων, dar este de preferat deoarece este mai scurt și mai dificil de citit⁸⁴. Faptul că „toți” se referea inițial la credincioșii adunați pentru a asculta cuvintele citite reiese din 22, 18: „Și eu mărturisesc oricui ascultă (παντί τῷ ἀκούοντι) cuvintele proorociei acestei cărți” (cf. de asemenea *Apoc* 1, 3-4)⁸⁵.

Vers. 21 nu este o simplă formulă de încheiere a unui text, ci o binecuvântare adresată tuturor celor care iau cunoștință de Revelația făcută de Iisus Hristos⁸⁶.

Unele manuscrise adaugă „Amin” la sfârșitul vers. 21. Dar dacă „Amin” a fost inițial, este greu de conceput cum ar fi putut fi omis din **A1006 1841 pc a gig vgst Tyc**⁸⁷. Copiștii au adăugat amin deoarece apare și la sfârșitul altor epistole din Noul Testament și este deseori considerat ca un amendament secundar al copiștilor la aproape toate epistolele Noului Testament (a se vedea și *Apoc* 22, 20).

Dar merită osteneala să analizăm succint și versetele din capitolul 22, anterioare v. 17, începând cu versetul 10. Ne întoarcem la tema „vin curând”. În timp ce în cap. 10, 4, glasul din cer poruncește profetului: „Pecetluiește cele ce au spus cele șapte tunete și nu le scrie!”, aici profetul primește poruncă contrară:

⁸³ *Ibidem*, p. 1157.

⁸⁴ B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York: United Bible Societies, 1971, p. 768-769; J. M. ROSS, „The Ending of the Apocalypse”, în vol. *Studies in New Testament Language and Text: Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. J. K. Elliott, coll. *Novum Testamentum Supplements 44*, Leiden: Brill, 1976, (p. 338-344); Ross încearcă să favorizeze o altă variantă pe care o au v. 20b-21, concluzionând cu: „Amin. Vino Doamne Iisuse, cu cei sfinți ai Tăi! Amin.”

⁸⁵ U. VANNI, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, coll. *New Testament Studies 37*, 1991, (p. 348-372), p. 361.

⁸⁶ Cristian BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 392.

⁸⁷ B. M. METZGER, *op. cit.*, p. 769.

„Să nu pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți”. O poruncă asemănătoare primește și profetul Daniel (*Dan* 12, 4), fiind îndemnat să țină ascunse cuvintele și să pecetluiască cartea până la sfârșitul lumii, adică până va veni plinirea anilor. La Daniel avem vaticinium ex eventu, de aceea se impunea pecetluirea cărții pentru un anume timp. În Apocalipsă însă, totul trebuie să nu fie pecetluit, adică se recomandă publicarea cărții, din moment ce evenimentele eshatologice sunt deja în mișcare⁸⁸.

Vers. 11 – destinele sunt hotărâte; v. 12 – „vin curând”, zice Domnul, pentru a da fiecăruia dreapta răsplată; v. 13 – „Eu sunt Alfa și Omega...” – formula „Eu sunt” amintește de formularea hristologică familiară școlii ioaneice.

V. 14 – „Fericii cei ce spală veșmintele lor ca să aibă stăpânire peste pomul vieții și prin porți să intre în cetate!” – este ultimul macarism al Apocalipsei, concludiv și recapitulativ în același timp. Spălarea veșmintelor trimite iarși, în mod direct, la ritualul botezului, a cărui putere regenerativă și dimensiune mistică sunt reamintite în continuare prin două simboluri: gustarea din pomul vieții și intrarea în Noul Ierusalim. Autorul precizează, de asemenea, că „cei ce spală veșmintele lor”, adică membrii Bisericii, intră „prin porți” în cetate. E absolut firesc ca într-o cetate lumea să intre prin porți. Acest lucru vrea să scoată în evidență, probabil, apartenența creștinilor la poporul ales. Ne amintim că pe porțile Noului Ierusalim sunt scrise numele celor douăsprezece triburi⁸⁹.

V. 15 – „Afară câinii și vrăjitorii...” – gr. ἔξω arată opoziția între înăuntru și afară, între cei care au intrat în Noul Ierusalim (creștinii) și cei excluși. Ne aflăm din nou în registrul mistico-eclzial. Grecesul οἱ κύνας (câinii) este un termen prin care, în iudaismul contemporan lui Ioan, sunt desemnați păgânii, neamurile (*Mt* 15, 26; *Mc* 7, 27). Foarte importantă este mărturia lui Tertulian. În lucrarea *De baptismo* 18, 1, Tertulian citează versetul din Matei, insistând asupra seriozității cu care trebuie să se pregătească novicele pentru taina mistică a botezului. Pe cei botezați de mântuială Tertulian îi numește „câini” pentru că spurcă tainele Bisericii lui Hristos⁹⁰.

În aceste pericope, venirea lui Hristos este anunțată în termeni asemănători cu cei care sunt folosiți în v. 17, verset⁹¹ care are aceeași dublă consecință: a) harul acordat celor credincioși (pomul vieții, cetatea sfântă în v. 19, dar în acest text nu

⁸⁸ Savvas AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 333.

⁸⁹ Cristian BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 388.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 388-389; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...op. cit.*, p. 496.

⁹¹ Acest text, la rândul său, trebuie pus în legătură cu un altul: *Apoc* 21, 1-8, unde catalogul viciilor din v. 15 este aproape identic. A se vedea E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen, 1964, p. 21 et alii. Două noi verigi se agață de acest lanț: *Apoc* 7, 13-17 și citatul din *2 Cor* 6, 16b-18, apud Pierre Prigent, *op. cit.*, p. 43.

avem decât aspectul negativ al promisiunii); b) anatema, amenințarea, excluderea pronunțată contra falșilor creștini și a celor nelegiuiți⁹².

Analizând capitoul 22, în special vers. 20, Pierre Prigent trage *două concluzii*⁹³:

1. Maranatha din *Apoc 22, 20* este a treia mărturie (aluzie), după *1 Cor 16, 22* și *Didahia 10, 6*, a unei liturghii euharistice în mod sigur foarte răspândită în creștinismul primar. Nu poate fi vorba de a găsi cuvintele exacte. Acestea au variat în mod sigur în funcție de loc și de timp, dar schema acestei liturghii pare să fi fost o permanentă care a autorizat ideea că anunțarea venirii Domnului antrenează în mod inevitabil două urmări. Pentru unii Hristos acordă ca dar harul Său, altora le adresează un sever avertisment, care poate fi formulat ca o amenințare de respingere, de excludere și de anatema.

2. Faptul că concluzia Apocalipsei este o adaptare a unei structuri liturgice asemănătoare este de o mare importanță. Acest lucru arată că numeroasele aluzii liturgice și în mod special sacramentale răspândite în corpul cărții nu se datorează întâmplării. Trebuie să fim atenți la convergența pe care aceste aluzii o arată și care în final a condus la această concluzie. Prin urmare, nu putem să nu ne punem întrebarea fundamentală pentru interpretarea Apocalipsei: această carte nu se prezintă ea în mod intenționat ca o parafrază, exprimată în limbaj apocaliptic, a aceluiași mesaj pe care îl vestește fără încetare textele și celebrările liturgice și mai ales sacramentale ale Bisericii, Biserică de care aparține autorul? Nu vrea oare el să dezvolte aceste implicații pentru a degaja o teologie proprie spre a răspunde problemelor vitale care sunt puse de contemporanii săi? În aceste condiții Apocalipsa este înțeleasă ca o încercare de interpretare a cultului creștin, iar accentele sale specific apocaliptice nu ar trebui să fie puse în prim plan, ci să păstreze întotdeauna poziția pe care au avut-o în mintea autorului, de materiale puse în slujba unui alt scop important: degajarea din cult a oricărei învățături eshatologice, incluzând teologie, hristologie, pnevmatologie, eclesiologie și morală, ceea ce este un principiu sacramental.

Concluzii

Dacă ne vom angaja acum la o nouă lectură a capitolelor 2 și 3 din Apocalipsă, având în minte rezultatele obținute până în prezent, vom putea foarte bine să venim cu următoarea constatare: cele șapte epistole adresate Bisericilor Apocalipsei sunt compuse după o schemă⁹⁴ imuabilă care comportă următoarele elemente:

⁹² Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 42-43.

⁹³ *Ibidem*, p. 43-44.

⁹⁴ *Ibidem*.

- a. Lauda adusă comunității;
- b. Afirmarea venirii lui Hristos care atrage după sine:
 1. Avertisment, amenințare, îndemn la pocăință;
 2. Conferirea harului prin Sfintele Taine.

c. O comparație a acestei scheme cu desfășurarea liturgică din *Apoc 22* arată mai bine legătura dintre epistolele adresate Bisericilor și această liturghie: prezența laitmotivului („Eu vin”), imaginile comune (pomul vieții, cetatea sfântă). Două diferențe⁹⁵ separă totuși schema celor șapte epistole și liturghia euharistică din capitolul 22:

1. Dacă aceasta din urmă este în mod sigur euharistică, trebuie să recunoaștem că referirile sacramentale întâlnite în finalurile epistolelor trimit la botez. Totuși, această constatare rămâne fără prea mare suport în momentul în care citim în *Apoc 22*, 14 următoarele cuvinte: „Fericiți cei ce spală veșmintele lor (simbol baptismal) ca să aibă stăpânire peste pomul vieții (simbol euharistic) și prin porți să intre în cetate!”

Astfel contradicția este doar aparentă. Dacă trebuie totuși să scoatem ceva în evidență, este faptul că prezența aluziilor baptismale și euharistice juxtapuse poate fi revelatoare. Nu știm oare că creștinismul primar a celebrat botezul urmat de euharistie într-o ocazie anuală, la Paști? Dacă ne amintim de asemenea faptul că Apocalipsa ar putea veni mai devreme (*Apoc 1*, 10) ca o viziune revelată în Ziua de Paști și că tipologia pascală joacă acolo un rol proeminent, putem în mod rezonabil să ne întrebăm dacă nu cumva autorul a vrut să ne prezinte o interpretare a celebrării principale a creștinismului, dacă n-a încercat să ne descrie marele Paști eshatologic al Bisericii: ceea ce Însuși Hristos a anunțat, unul al cărui liturghie anuală a perpetuat așteptarea vie, oferind darurile mesianice ca anticipare și arvună?

2. În epistolele adresate Bisericilor găsim îndemnuri la pocăință, în timp ce *Apoc 22*, 15 pronunță o excludere definitivă⁹⁶. Aceasta deoarece în epistole atenția este dirijată în primul rând spre celebrările regulate ale comunității. Creștinii trebuie să participe la euharistie, ascultând îndemnul pe care liturghia li-l adresează⁹⁷. Dar pentru cel care trage toate consecințele logice ale acestui îndemn, pentru cel care înțelege că comuniunea cu Hristos înseamnă să fie precum El, un biruitor și să meargă în toate împrejurările vieții pe urmele Sale, pentru acela bunurile sacramentale sunt cu adevărat arvuna împărăției a cărei ultimă manifestare este așteptată la a doua venire a lui Hristos.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 44-45.

⁹⁶ *Apoc 22*, 18 ș.u. doar amenință, fără ca să cheme la o schimbare de atitudine.

⁹⁷ *I Cor 11*, 28: „Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar”, iar în *Didahia 10*, 5 se spune: „Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască!”

În capitolul 22 accentul este puțin diferit. Pericopa este scrisă din perspectiva cinei finale. În fiecare an Paștile este trăit sub semnul acestei așteptări, care în cele din urmă va realiza deplin ceea ce euharistia (mai ales cea Pascală) anunță și oferă deja în așteptarea eshatologică. Specificul ultimului Paști este că Domnul va reveni ca judecător și mântuitor. Atunci se va realiza liturghia cosmică, nemaifiind timp pentru îndemnuri sau promisiuni, timpul luând sfârșit. Judecata este pronunțată cu dublul său verdict; ușile sunt închise; ziua nunții Mielului și a miresei, marele ospăț mesianic începe în împărăția cea veșnică⁹⁸.

În urma celor prezentate putem afirma că în Apocalipsă găsim urmele unei liturghii vechi a creștinismului primar și că autorul interpretează cultul creștin, degajând din cult învățături teologice.

⁹⁸ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p. 45.

Hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei și importanța sa pentru teologia actuală

Drd. Alin Mihai BOBOC

Abstract:

Christology of Saint Cyril of Alexandria and his importance for current theology. What I want to accentuate in this article is the major theological contribution of St. Cyril in the Christology. Christology of St. Cyril of Alexandria represents a special theme of the universal ecclesiastical history, fundamental for understanding the evolution of both theological research directions: antiochian and alexandrian. He emphasizes the soteriological aspect of salvation, that Word has assumed human nature, making it truly of Him. Therefore, the mystery of the Incarnation is presented in a soteriological light. St. Cyril especially highlighted the relationship that exists between the two natures in the person of the Word. The Church, in the ecumenical councils, appropriated this doctrine, but not all the formulations of St. Cyril. Cyrillian Christology, through its multiple aspects, contribute to strengthening the unity of the Church.

Keywords:

St. Cyril of Alexandria, christology, unity, natures.

Gândirea teologică, timp de un mileniu, a fost dominată de problema hristologică, definită în disputa dintre Sfântul Chiril și Nestorie, ca și în discuțiile ulterioare. Problema centrală din aceste dispute a fost legată de soarta supremă a omului. Problema „participării la viața lui Dumnezeu și a îndumnezeirii se înfățișează ca un fundal necesar pentru ciocnirile dintre hristologia alexandrină și cea antiohiană din secolul al V-lea”¹.

Aceasta a apărut pe fondul unor dispute dintre cele două școli teologice: antiohiană și alexandrină. În timp ce școala din Alexandria, influențată de platonism, se baza pe interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi, punând un accent mai mare pe divinitatea lui Hristos, cea antiohiană, influențată de filosofia lui Aristot-

¹ John MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere și cuvânt înainte de pr.prof.univ. dr. Alexandru I. Stan, Ed. Nemira, București, 2011, p. 53.

tel, se baza pe interpretarea istorico-gramaticală sau literală a Sfintei Scripturi, punând un accent pe deplina umanitate a lui Hristos².

Maximalismul antropologic antiohian³, după expresia lui G. Florovsky, nu era suficient pentru a construi o doctrină a răscumărării. În viziunea lor, firea omenească a lui Iisus Hristos era autonomă, urmând o dezvoltare și o lucrare independentă, atribuindu-I meritul mântuirii noastre.

Riscul la antiohieni, în special la Teodor de Mopsuestia, era acela că supraevalua omenitatea lui Hristos, vedea în omenitatea lui Hristos un receptacol pasiv al Duhului și pierdea din vedere faptul că Mântuitorul este mai presus de orice sălașul împărătesc, locul viu și unic al prezenței plene a Duhului care Îi este propriu. Doar Sfântul Ioan Gură de Aur, și el reprezentant al școlii din Antiohia, va găsi termeni mai echilibrați pentru a afirma dumnezeirea lui Hristos, fără teama de a diminua lucrarea Duhului în El⁴.

În dorința lor de a rămâne credincioși tradiției Bisericii, antiohienii s-au întors frecvent la termeni deja acceptați, dorind să dea o explicație rațională Întrupării, dar asemenea explicație cerea o metafizică adecvată, care lipsea la Nestorie⁵.

Mântuirea oamenilor-contribuția Cuvântului Întrupat

Cugetarea hristologică patristică va atinge întreaga ei adâncime și originalitate cu Sfântul Chiril, patriarh al Alexandriei (412-444), marele conducător al Ortodoxiei în luptele hristologice din prima jumătate a secolului al V-lea.

Fiind depozitarul prin excelență al moștenirii duhovnicești și teologice a Sf. Atanasie, care se manifestă în primul rând în hristocentrismul său radical⁶, Sf. Chiril continuă și aprofundează viziunea soteriologică a Sf. Atanasie, formulată în axioma patristică: „Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să ajungă dumnezeu prin har”⁷.

Sfântul Chiril a fost preocupat în mod principal de mântuirea oamenilor, iar pe aceasta o consideră zădărnicită, dacă Cel ce a murit pentru noi nu e Dum-

² Paul GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God. The dialectics of patristic thought*, Ed. Oxford University Press, New York, 2004, p. 137.

³ John MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, 1997, p. 14.

⁴ Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, EIBMBOR, București, 2005, p. 301.

⁵ GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon* London, 1965, p. 373-388, la J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Boris BOBRINSKOY, *op. cit.*, p. 294.

⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului*, PSB 15, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. EIBMBOR, București, 1987: „Căci El s-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți”, p. 151.

nezeu. El accentuează faptul că mântuirea este dată și realizată doar de Dumnezeu. Puterea morții și a păcatului n-ar putea să fie învinsă de meritele omenești ale omului Iisus. Cuvântul și-a asumat firea omenească, făcându-o cu adevărat a Sa.

El susține că în relația dintre firea dumnezeiască și cea omenească, în Hristos, nu există alt subiect decât Cuvântul, căruia ea a putut să-I dea naștere. Mântuirea constă tocmai în faptul că Dumnezeu-Cuvântul era prezent în toate etapele vieții omenești a lui Iisus.

Tot Cuvântul este Cel ce a murit pe cruce, de aceea moartea Sa a fost răscumpărătoare, căci moartea unui om, fie el și cel mai drept dintre toți, ar fi rămas doar moartea unui ins uman⁸.

Hristologia Sfântului Chiril era una subtilă și punea accentul pe faptul că Dumnezeu a coborât între oameni, că e eficient în istorie, că lucrează El însuși mântuirea lor, dar nu anulează istoria, omenesul, ci se smerește sub aceasta, lucrarea Lui fiind lucrare autentic omenească. El admitea o legătură strânsă, directă între Dumnezeu și actele umane, însă rămânea o taină această legătură.

Prin Chiril se punea pentru prima dată problema misterioasă a *persoanei*, ca realitate deosebită de natură, fără ca el să o fi pus în mod formal. Din raportul între persoană și natură, el a constatat o transcendență a subiectului față de natură și în același timp, o imanență a lui în natură⁹. Observăm legătura dintre hristologie și soteriologie, pe care Sfântul Chiril o face, îndumnezeirea și întruparea fiind strâns legate. El prezintă taina întrupării într-o lumină soteriologică, spunând că Logosul s-a făcut om spre a ne mântui¹⁰.

În modul lui de a înțelege Euharistia, se remarcă cel mai bine legătura dintre hristologie și soteriologie, pentru că el a văzut întotdeauna mântuirea creștinilor ca realizându-se prin participarea la Trupul și Sângele lui Hristos. Numai relația indivizibilă dintre naturile divină și umană în persoana lui Hristos asigură oamenilor primirea puterii dumnezeiești pentru a birui moartea. Prin distrugerea unirii naturilor în Persoana lui Iisus Hristos, Nestorie pune în pericol învățătura legată de Sfânta Euharistie, care este însăși temelie creștină a soteriologiei¹¹.

Concluzia la care ajunge Sfântul Chiril al Alexandriei în anatematismele XI și XII este aceea că trupul Domnului este purtător de viață din cauza unirii cu Cuvântul, care pe toate le poate însufleți.

⁸ John MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Dumitru STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Ortodoxia*, 1951, 2-3, p. 317-318.

¹⁰ Hubert du MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, col. „Études de Théologie et d'histoire de la spiritualité”, Paris, 1944, p. 260.

¹¹ Susan WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 3.

Acest trup este propriu Logosului, nu al altuia care ar fi fost unit cu Logosul numai după demnitate, adică având numai locuirea divină, cum este cazul la sfinți: „Dacă cineva nu mărturisește că trupul Domnului este făcător de viață și propriu Cuvântului lui Dumnezeu-Tatăl, ci zice că este al altuia oarecare afară de El, împreunat cu El după demnitate, adică ca și unul care a avut numai locuirea divină, și nu-I mai vârtos de viață făcător precum a zis, fiindcă s-a făcut propriu al Cuvântului, care toate le poate însufleți, să fie anathema.” (Anatematismă a XI-a, Migne, P.G. 77, col. 120-121)¹².

Distingerea firilor în persoana lui Hristos

În concepția Sf. Chiril, cele două firi nu merg paralel și independent, ci într-o unire atât de desăvârșită, încât ele fac una, o singură fire, sau un singur Logos. Însă în modul Întrupării, după Sfântul Chiril, cele două firi ale Mântuitorului, divină și umană, pot fi distinse numai cu mintea, care le concepe lucrând una cu cealaltă în unire în mod inefabil și neamestecat; dar nu le deosebește, ci le admite și crede cu putere că din doi e unul¹³.

Aserțiunea aceasta despre distingerea celor două firi doar mintal poate fi susceptibilă și de o interpretare monofizită, dar ea se lămurește în sens deplin ortodox numai privind în ansamblu învățătura Sfântului Chiril¹⁴: „Aceia care vor cu orice preț să admită două firi, nu-și dau seama că ceea ce se distinge într-alt fel decât numai prin gândire, constituie în mod necesar două ființe ce se îndepărtează una de alta.”¹⁵

Sfântul Chiril specifică adesea că această deosebire a firilor în persoana Cuvântului, se poate face numai în abstract, fiind o operație a spiritului nostru, dar în realitate lucrurile nu stau astfel, deoarece aceasta ar implica sensuri monofizite. Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să avem în vedere aserțiunea sfântului Părinte care nu concepe o natură fără persoană, fapt acceptat și de antiohieni, dar el a considerat că a încerca să caracterizezi, să definești natura umană a lui Hristos separată de natura divină și deci, de persoana Logosului, înseamnă fie a o abstractiza, fie a o individualiza, arătând-o cu persoană proprie¹⁶.

¹² Apud Nicolae I. POPOVICIU, *Începuturile nestorianismului cu specială considerare asupra anatematismelor lui Chiril*, teză de licență, Sibiu, 1933, p. 35.

¹³ Pr. Prof. Ion G. COMAN, „Momente și aspect ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene”, în *Ortodoxia*, 1965, 1, p. 50-53.

¹⁴ Arhim. Dr. Timotei T. SEVICIU, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și vechile Biserici Orientale*, teză de doctorat, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1973, p. 26

¹⁵ Sf. CHIRIL al ALEXANDRIEI, *Scrisoarea 46 către Succensus*, P.G., LXXVII, col. 245; *Ibidem*, p. 26

¹⁶ Drd. Viorel IONIȚĂ, „Hristologia Sf. Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericele Necalcedoniene”, în *Ortodoxia*, 1971, 2, p. 203.

Trebuie să ținem seama de faptul că Sf. Chiril avea de luptat cu acea poziție a nestorienilor, care, concepând separat cele două nature, trebuia să le acorde fiecareia subzistență proprie, deci persoană proprie. Prin aceasta Sf. Chiril vroia să arate că după unire diferența naturilor nu este imediat și experimental constatabilă și că este necesară o operație a spiritului nostru pentru a distinge realitățile pe care unirea le-a grupat atât de strâns, fără ca totuși să distrugă distincția reală a firilor¹⁷.

1. Unirea ipostatică

Unul dintre elementele celebrității Sfântului Chiril în materie de hristologie este felul în care el concepe unirea celor două firi. Această unire („henosis”), prin care cele două firi își au modul de existență în unul și același ipostas divin, este extrem de strânsă și este redată de o serie de termeni ca: *synodos* (uniune, apropiere), *symbolysis* (împreunare), *syndromos* (concurș), *henosis* (unire). Unii termeni au fost folosiți foarte rar de Sf. Chiril, deoarece ei făceau să sune un pic nestorian. Cel mai frecvent el folosește expresia „henosis” sau „henosis” (unire)¹⁸.

Mai târziu, Sf. Chiril renunță la acești termeni, folosind expresii ca „unul și același”, „a-și însuși trupul prin întrupare”, „a rămas ceea ce era”, „reunirea celor două firi printr-o unire neîntreruptă”, „neamestecat și neschimbat”, „unire fizică”, „unire ipostatică”, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul”, „o singură ipostasă întrupată a Logosului”, „o persoană”, „nu două persoane” și altele¹⁹.

Deseori, el se folosește de expresia „unire ipostatică”. H. du Manoir arată că Sf. Chiril este primul care a folosit această expresie, susținând că această unire este adevărată, reală, naturală, consistentă, conformă cu sensul termenului „hypostasis”, nu exterioară, și numai în ordinea cinstirii, cum susținea Nestorie²⁰.

Nestorie operează unirea în ordinea relațiilor morale între persoane. El ajunge astfel, la un „prosopon” unic, dar acest prosopon nu este decât o mască; această unire este aparentă, umbră fără consistență. Acestei fantome, după cum se exprimă M. Jugie²¹, Sf. Chiril îi opune unirea („henosis”) adevărată, care face într-adevăr din Hristos, din Logosul întrupat, un subiect unic, în același timp Dumnezeu și om, o singură adevărată persoană, un singur individ.

Unirea ipostatică sau fizică nu înseamnă un amestec și o contopire a firilor, cum pretindeau adversarii săi, ci din două lucruri neasemănătoare, adică

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ H. du MANOIR, *op.cit.*, p. 125.

¹⁹ I.G. COMAN, *art.cit.*, p. 50.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 185.

din Dumnezeu și umanitate, s-a făcut un singur Hristos, Fiu și Domn. Această unire este supremă, indivizibilă și inseparabilă²².

Apărând unitatea ipostatică a lui Hristos, Sfântul Chiril fixează definitiv doctrina tradițională a *comunicării însușirilor*. Nicăieri ca în hristologia Sf. Chiril nu e mai legitimă comunicarea însușirilor. Potrivit acestei comunicări, proprietățile elementelor se amestecă și participă unele la altele. Așa se face că se pot spune lucruri dumnezeiești despre firea omenească și invers. Dar aceasta numai în starea de unire a celor două firi sau în starea de chenoză²³.

Prin chenoză, Logosul și-a însușit tot ce aparține umanității: nașterea, creșterea, foamea, oboseala, suferința, moartea, învierea. Logosul a dat trupului său slava lucrării divine și și-a însușit ce este al trupului. Logosul și-a însușit în mod nepătimitor patimile acestui trup, căruia îi transmite sau îi atribuie puterea de a birui moartea. În patimile și moartea lui Iisus Hristos se adeverește cel mai bine lucrarea comuniunii însușirilor²⁴.

O altă consecință a unirii ipostatice, evidențiată de Sf. Chiril, este aceea a unei singure adorări pe care o datorăm lui Iisus Hristos. Lui i se cuvine adorare, dar o adorare ca unuia singur, nu ca la doi. Nestorie își trăda erezia spunând „despart firile, dar unesc adorarea”. În fond, el afirmând că Dumnezeu e în om, că adoră pe omul împreună închinat cu Dumnezeu, adora doi, pentru că introdusese doi Hristoși. Sf. Chiril se ridică cu energie împotriva acestei dilatrii, acestei adorări duble a lui Hristos. El o înfierează în mod deosebit în anatematismă a VIII-a²⁵.

Dar consecința unirii ipostatice, care garanta ortodoxia hristologiei chiriliene în disputele antinestoriene, este legată de atributul Născătoarei de Dumnezeu (Theotokos) dat Prea Sfintei Fecioare Maria, în legătură cu care Nestorie își divulgase erezia și care provocase începutul unor dezbinări în Biserică resimțite până astăzi.

Teologia Sf. Chiril al Alexandriei este aceea care, afirmând identitatea personală, ipostatică al lui Iisus cu Logosul preexistent, așa cum s-a statornicit la Efes, a servit drept bază hristologică pentru extraordinara amploare a evlaviei din jurul persoanei Sfintei Fecioare Maria după secolul al V-lea.

Dumnezeu a devenit Mântuitorul nostru făcându-Se om, dar această „înomenire” a lui Dumnezeu s-a produs prin Sfânta Fecioară Maria. Ea este cu adevărat mama Logosului întrupat și prin excelență „Maica lui Dumnezeu”, ace-

²² Drd. Viorel IONIȚĂ, art. cit., p. 54.

²³ Pf. Prof. Ion G. COMAN, *Și Cuvântul Trup S-a făcut*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993, p. 114.

²⁴ *Ibidem*, p. 115.

²⁵ *Ibidem*, p. 116.

astă devoțiune față de ea fiind o ilustrare a învățaturii despre unirea ipostatică în Hristos a dumnezeirii și omenității²⁶.

Formula „*mia physis theou logou sesarkomene*” – o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul

Terminologia Sf. Chiril, în unele privințe, nu este atât de precisă, aceasta și datorită faptului că mulți termeni nu erau încă bine definiți. Pentru el termenii de *physis*, *hypostasis* și *prosopon* aveau în cea mai mare parte același înțeles, desemnând individul concret, persoana existentă în sine și independentă²⁷. De aici ajunge la concluzia că *physis* și *hypostasis* (natură și ipostas) au un înțeles echivalent²⁸.

Această sinonimie a făcut ca limbajul Sf. Chiril să aibă o oarecare ambiguitate, lucru care a dus și la folosirea expresiei *mia physis theou logou sesarkomene*, și de aici la nașterea ereziei monofizite²⁹.

Există însă studii care afirmă cu tărie că, deși teologul alexandrin a crezut că această formulă aparține Sf. Atanasie cel Mare, în realitate formula ar fi fost inventată și folosită de către Apolinarie, care identifica natura cu persoana suștinând că Hristos are o singură fire³⁰.

Începând din secolul al VI-lea, Biserica a pus în relief armonia hotărârilor Sinodului de la Calcedon cu doctrina Sf. Chiril și se făcea observația că în expresia *o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul* cuvântul *physis* a fost folosit de patriarh pentru *hypostasis*, adică cu sensul de persoană. Aceasta era interpretarea pe care o dădea împăratul Justinian în „*Ομολογία πιστεως*” și ea a fost aprobată de Sinodul al V-lea ecumenic. El arată că sensul acestei formule este ortodox dacă se înlocuiește „*physis*” prin „*hypostasis*”³¹, constituind linia generală a Bisericii Ortodoxe față de problema în discuție.

²⁶ J. MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 243-244.

²⁷ Istoricii moderni, cum ar fi M. Loofs, M. Duchesne, Rehrmann, Denys Petau au afirmat faptul că Sfântul Chiril al Alexandriei nu are o terminologie hristologică uniformă. Există la el unele nuanțe diferențiale care pot fi sesizate: „*physis*” nu are totdeauna sensul de „*hypostasis*”, ci câteodată cel de „*ousia*”, esență specifică; „*physis*” și „*hypostasis*” au adesea o semnificație distinctă de „*prosopon*”, indicând natura concretă; „*physis*” și „*hypostasis*” sunt uneori sinonimi cu „*prosopon*” și desemnează individul subzistând în sine. Toate aceste variante sunt folosite de Chiril pentru a descrie firea umană a lui Hristos. H du MANOIR, *op.cit.*, p. 126.

²⁸ J. TIXERONT, *Histoire de dogmes dans l'antiquité chr é tienne, la fin de l'age patristique (430-800)*, vol.III, Paris, 1927, p. 61.

²⁹ Lucian TURCESCU, „Hristologia Sf. Chiril al Alexandriei”, în *Studii Teologice*, 1994, 4-6, p. 63.

³⁰ H. du MANOIR, *op. cit.*, p. 132.

³¹ Prof. N. CHIȚESCU, art. cit., p. 302.

Se crede în general că prin „physis” din formula Sf. Chiril trebuie să înțelegem ipostasul Logosului, iar prin „sesarkomene” natura umană subzistentă în ipostasul Logosului.

Sf. Chiril declară că în Hristos nu există decât un singur „physis” (un „physis-prosopon”), acela a lui Dumnezeu Logosul, dar pentru a arăta că acest „physis” și-a apropiat umanitatea, el se ajută de epitetul „sesarkomene”: o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Logosul, un singur individ, individul divin posedând o natură umană pe care nu o avea înainte de Întrupare³².

Se observă că formula nu are la Sf. Chiril un înțeles monofizit, pe care-l avea la Apolinarie, ci vizează o unire nu prin compoziție, ci o unire de simplitate, adică o unică fire a Cuvântului, dar întrupată, înomenită. Pentru Sf. Chiril firea umană a Mântuitorului e totdeauna prezentă ca fiind alcătuită din trup și suflet rațional, Logosul nesubstituind-se în niciun fel vreunui din elementele umanității hristice³³.

Pentru Sf. Chiril folosirea acestor expresii, *mia physis theou logou sesarkomene* sau *mia hypostasis*, îi păreau necesare pentru a arăta mai ales unitatea de subiect care exista între Cuvântul dumnezeiesc preexistent de veacuri și Cuvântul întrupat. Prin aceste expresii el nu înțelegea o singură natură, lucru care se vede și din accentul pe care-l pune pe existența celor două naturi în Hristos. Chiar dacă a folosit în polemica sa anti-nestoriană un vocabular care suna apolinarian, observăm că în prima sa *Scrisoare către Succensus*, Sf. Chiril respinge gândirea apolinariană: „Atunci când concepem modul în care a avut loc Întruparea, vedem că două naturi s-au unit fără separare, fără confuzie și fără schimbare; pentru că trupul rămâne trup; el nu este natură divină, deși a devenit trup al lui Dumnezeu; și tot așa, Cuvântul este Dumnezeu și nu trup, chiar dacă, în virtutea economiei Sale, El Și-a împrăștiat trupul”³⁴.

Se poate spune că în, contrast cu monofiziții de mai târziu, episcopul alexandrin s-a abținut să ceară antiohienilor adoptarea terminologiei folosite de el. Formula „firea unică” nu apare nici în *Anatematismele* sale împotriva lui Nestorie, nici în simbolul de unire cu antiohienii din 433³⁵.

Deși expresia era de proveniență apolinariană, Sfântul Chiril a comentat-o în sens ortodox, devenind astfel inițiatorul *teoriei enipostazei*³⁶ sau a însușirii

³² M. JUGIE, *op. cit.*, p. 188.

³³ Pr. prof. Ioan G. COMAN, *I.*, p. 56-57.

³⁴ CHIRIL, Epistola 45 către Succensus, *P.G.*, 77, 232, apud J.MEYENDORFF. *op. cit.*, p. 17.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Învățătura despre enipostaziere, a fost criticată de părintele Georges Florovsky, afirmând faptul că este o „hristologie asimetrică”, în sensul că natura umană a lui Hristos nu s-a concretizat, respectiv nu s-a personificat, într-un mod independent de Logos, pentru că în Hristos nu există două subiecte, întrucât Dumnezeu nu a asumat un om în Hristos, ci a devenit El Însuși om. Ch.

umanității de către Logos, care va fi dezvoltată de teologii ulteriori, cum ar fi Leonțiu de Bizanț. Firea omenească a Mântuitorului nu este micșorată și nici sustrasă prin expresia *mia physis theou logou sesarkomene*, ci reprezintă dovada cea mai desăvârșită că a fost om, că S-a întrupat. În fața nestorianismului, care din două firi făcea două persoane, iar mai apoi o persoană confuză, patriarhul trebuia să găsească o formulă și mai ales o explicație care să garanteze dogma unei singure persoane sau individ în Iisus Hristos. Formula exista în hristologia și filozofia profană contemporană, dar Sfântul Chirilă dă drept conținut acestei formule concepția anipostatică și enipostatică. Însușindu-și umanitatea pe care o ia, Logosul o atrage în persoana Sa și o introduce oarecum acolo³⁷.

Ideea de anipostasă a firii umane, absența noțiunii morale a personalității, prezența exclusivă a categoriilor fizice pentru descrierea unității în Hristos și ne-individualizarea firii umane pledează pentru monofizismul lui Chirilă. Moralismul personalității era o caracteristică antiohiană, pe care Sfântul Chirilă al Alexandriei o combătea cu putere. Neindividualizarea firii umane ar coincide până la un punct cu anipostasa, care de fapt e transformată în enipostasă. Estomparea firii umane în Logos are o importanță covârșitoare pentru hristologia chiriliană³⁸.

Așadar, liniile principale ale gândirii marelui părinte făceau referire la unitatea lui Hristos și la misterul Întrupării, la conceptul omenității deplin umane a lui Hristos, „apropiată” în întregime de Cuvânt. Însă unii critici, în special din rândul teologilor protestanți³⁹, au criticat pe Părinții greci că au fost influențați de platonism, susținând că Hristos ar fi avut o natură universală.

Potrivit acestora, în sistemul lui Chirilă „umanitatea lui Iisus Hristos nu este o adevărată umanitate, o substanță umană solidă și individuală, ci doar o grupare de proprietăți esențiale ale umanității, care ar avea ca centru și suport însăși substanța Cuvântului”. Aceasta s-ar datora și faptului că patriarhul egiptean folosește unele expresii un pic vage și imprecise când vorbește de natura umană în Hristos⁴⁰.

În concluzie, trebuie afirmat că Părinții și teologii ortodocși posteriori Sf. Chirilă au înțeles formula sa, evident, ca semnificând un singur ipostas, o singură Persoană a Logosului întrupat și care a unit în sine în chip neîmpărțit și nede-

KÜNKEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p.115, apud K.Ch. FELMY, *Dogmatica experienței ecleziiale*, introducere și traducere de pr. Prof.dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 114.

³⁷ J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 69-70.

³⁸ Pr. prof. Ioan G. COMAN, art. cit., p. 58.

³⁹ Cf. LOOFS, *Leontius von Byzanz: Texte und Unter.*, 1887, p. 48; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4, 1909, p. 167, apud H. du MANOIR, *op. cit.*, p.263; J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibidem*.

spărțit, împreună cu dumnezeirea și umanitatea desăvârșită. Ei au considerat deci expresia aceasta ca identică cu aceea a Evanghelistului Ioan „Cuvântul trup s-a făcut” (Ioan 1,14)⁴¹.

Sfântul Chiril al Alexandriei și hristologia apuseană

La Sfântul Chiril al Alexandriei s-a văzut evidențiindu-se, în viața și învățătura sa, năzuința perpetuă spre unitate, în special pe unitatea Trupului lui Hristos, care este principiul îndumnezeirii noastre. El arată clar că Hristos nu poate fi împărțit, din care cauză, cum spune Apostolul (1 Cor 12,17), Biserica este numită trupul Lui, și de aceea ea trebuie să reflecte această unitate.

Valoarea hristologiei Sfântului Părinte rezultă din însăși faptul că este pe deplin ortodoxă și tradițională, în consensul Părinților și sinoadelor, urmărind mereu unitatea persoanei lui Iisus Hristos⁴². Unitatea de Persoană, spune Sfântul Chiril, ne dă putința să afirmăm că „ Fiul lui Dumnezeu a murit”, fără ca firea dumnezeiască să-și piardă nepătimirea firească. Dumnezeu, fără să înceteze să fie Dumnezeu, și-a împrăștiat firea omenească, făcând-o a Sa până la moarte.⁴³

Pierderea unității Persoanei lui Hristos duce la raționalizarea misterului Întrupării, cum se întâmplă în hristologia antiohiană. Această înțelegere a omenității ca fiind autonomă, izolată de dumnezeire, a atras simpatiile teologilor apuseni moderni către hristologia antiohiană⁴⁴.

Începând cu Evul Mediu, gândirea hristologică apuseană a fost dominată de ideea lui Anselm de Canterbury, cel care a încercat să dezvolte separat dogma răscumpărării, izolând-o de întregul învățăturii creștine. Orizonturile gândirii lui sunt limitate de drama care se joacă între Dumnezeu, ofensat peste măsură de păcat, și om, incapabil să satisfacă cerințele dreptății răzbunătoare, această dramă fiind rezolvată prin moartea lui Hristos pe cruce.

Însă gândirea Părinților greci nu închide niciodată această perspectivă finală a răscumpărării. Hristologia dobândește la ei o dimensiune nouă și universală. Ea nu mai poate fi izolată de învățătura despre Duhul Sfânt, nici de învățătura despre om. Adevărata natură a omului înseamnă viață în Dumnezeu⁴⁵.

⁴¹ Drd. Viorel IONIȚĂ, art. cit., p. 198.

⁴² Arhim. Dr. Timotei T. SEVICIU, *op. cit.*, p. 124.

⁴³ John MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁴ Unii teologi au afirmat că Romano-Catolicismul ar tinde în străfundurile sale spre un nestorianism nemărturisit, care s-ar manifesta în unele formule ale Epistolei dogmatice a papei Leon; LEON P. KARSAWIN, „Sur les deux natures dans le Christ”, în „Logos. Revue international de synthese chretienne orthodoxe”, nr.1, 1928, București, p. 92; LOOFS, art. Christologie, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und kirche*, t.IV, p. 53-54, apud. N. CHIȚESCU, „Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine”, în *Studii Teologice*, 1956, 1-2, p. 45.

⁴⁵ Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1998, p. 93.

Teologia catolică, accentuând un fel de autonomie a omenescului în Hristos, a transformat mântuirea din unire a omului cu Dumnezeu, din trăirea omului în Dumnezeu, în primirea unor bunuri supranaturale create ca răsplată pentru anumite prestații meritoase ale omului, care lucrează separat de Dumnezeu. Hristos cel accesibil omului, fiind aproape numai om, în catolicism nu se mai poate vorbi de o unire a Lui cu toți credincioșii, de o viețuire a credincioșilor în El, ci numai de o urmare a Lui „Imitatio Christi”, de o admirație a Lui ca om, de o meditație înduioșată la patimile Lui de pe Cruce⁴⁶.

Biserica apuseană se baza pe un raționalism scolastic și pe o pietate medievală, cunoscută prin înclinările superstițioase ale credinței populare, pe care le-a cultivat și le-a dogmatizat. Un teolog romano-catolic scria că „marea noutate, meritul religios, fără de seamă al Evului Mediu este înțelegerea și dragostea pentru firea omenească a lui Hristos”⁴⁷. Pietatea romano-catolică a reținut mai mult pe Hristos-Omul, care este exterior credinciosului, de care se înduioșează prin fantezie, dar care nu e putere de viață în el. Relația cu Hristos a devenit o relație de ordine naturală, nu mai este văzută ca o relație tainică a omului cu Dumnezeu⁴⁸.

Răsăritul creștin, însă, a dorit să cunoască nu pe Iisus Hristos cel după trup, ci pe cel transfigurat și preaslăvit, făcând din Înviere un izvor neasemuit de bucurie și înnoire pentru întregul cosmos⁴⁹.

În același timp, în hristologie se repetă un fenomen care a putut fi observat deja în învățătura despre Sfânta Treime: gândirea teologică ortodoxă nu pornește de la naturile impersonale incognoscibile, ci de la persoana experiabilă, de la ipostas. Hristos este experiat nu ca natură divină și umană, ci ca Persoană divină înomenită⁵⁰.

Concluzii

Este de remarcat contribuția teologică majoră a Sfântului Chiril în domeniul hristologiei. El a pus o dată pentru totdeauna temelia învățăturii ortodoxe despre relația dintre dumnezeire și omenitate în persoana unică a Mântuitorului.

Sfântul Chiril al Alexandriei a sesizat perfect acest lucru, că înțelegerea greșită a hristologiei implică, în primul rând, o falsă soteriologie. El afirmă faptul că „Hristos trebuia să aibă ceea ce este al nostru, pentru ca noi să avem ceea ce este al Lui”⁵¹.

⁴⁶ Dumitru STĂNILOAE, art. cit., p. 439.

⁴⁷ J. HUBY și P. ROUSSELOT, „ Le Christianisme du Moyen Age ”, în *Christus, Manuel d'histoire des Religions*, Paris, 1927, p.1152-1153; la N. CHIȚESCU, art. cit., p. 47.

⁴⁸ Dumitru STĂNILOAE, art. cit., p. 440.

⁴⁹ N. CHIȚESCU, art. cit., p. 47.

⁵⁰ K. Ch. FELMY, *op. cit.*, p. 113.

⁵¹ Viorel IONIȚĂ, art. cit., p. 208.

Între vocație profetică și imixtiune în afacerile seculare ale statului: teologia politică a Sfântului Ambrozie al Mediolanului

Drd. Dragoș BOICU

Abstract:

Between the prophetic vocation and interference in secular affairs: The Political Theology of St. Ambrose of Mediolanum. This study tries to present the main coordinates of Saint Ambrose's political theology as they appear in his correspondence regarding four events during which the bishop of Mediolanum appealed to the political authority or came into conflict with *brachium seculare*: a) Symmachus' request to bring back Victory's altar into the Senatorial Curia (Ep. XVII and XVIII); b) the seizure of Portiana Basilica (Ep. XX, XXI, XXII and The Speech against Auxentius); c) the investigation of a bishop after the arson of the synagogue from Callinicum (Ep. XL, XLI) and d) the massacre of Thessalonica (Ep. LI).

Keywords:

Political theology, Theodosius the Great, Ambrose of Mediolanum, Church-State relations

Era post-decembristă continuă să reprezinte pentru Biserica Ortodoxă Română un interval de acomodare la situația politică de nesfârșită tranziție și de neîntreruptă adaptare la cadrul constituțional pe care îl elaborează statul pe calea integrării într-o Europă Unită. Dar pe cât de fluctuante și de sinuoase se dovedesc demersurile de „europenizare”, pe atât de constant rămâne apelul Bisericii la reperatele patristice, aducând în actualitate lecțiile trecutului și oferind modele de atitudine și conduită pentru clerul care, de teama unui anacronism, evită să-și mai asume la început de secol XXI rolul de arbitru și barometru moral al societății în toate dimensiunile ei.

Un astfel de model îl reprezintă Sfântul Ambrozie al Mediolanului († 397), a cărui personalitate se distinge într-un mod deosebit spre sfârșitul Antichității Târzii, când Biserica trecea printr-un amplu proces de acomodare la statutul de

religie imperială, iar ierarhii se confruntau cu necesitatea de a-și identifica menirea în noua ordine politică, dar și de a defini limitele implicării puterii seculare în viața eclezială. Pus adesea față în față cu Sfântul Ioan Gură de Aur († 407), ierarhul apusean este caracterizat drept un însemnat activist politic, iar operele sale abundă de învățături cu conținut socio-politic.

Aproape fără excepție, pentru determinarea mai precisă a raportului sacru-politic din această perioadă, se vorbește despre *diferite* sisteme sau teologii politice pe care le elaborează personalități de talia Sfinților Ambrozie al Mediolanului, Martin de Tours sau Ioan Hrisostom. Sfântul Ambrozie este considerat drept primul ierarh care definește în termeni categorici independența Bisericii și neatărnarea ei de interesele politice ale împăratului: „imperator intram ecclesiam, non supra ecclesiam” – o expresie demonetizată și menționată frecvent ca sinteză a gândirii sale politice. Practic este imposibil să reconstruim modul în care a perceput cu adevărat Ambrozie raportul Biserica-stat; tot ceea ce putem face este să identificăm câteva principii generale așa cum reies ele din relatările istoricilor bisericești sau din lucrările redactate de el. Aceste aspecte au fost foarte atent analizate de către cercetători de renume și, astfel, orice pretenție de a releva ceva inedit s-ar dovedi o veritabilă impietate, motiv pentru care ne vom mărgini strict la punctarea și nuanțarea câtorva elemente.

Correspondența episcopului din Mediolan este considerată drept cel mai de preț izvor pentru stabilirea coordonatelor teologiei sale politice. De aceea se cuvine să ne oprim asupra corpusului epistolar, dar mai ales asupra celor redactate pe marginea a patru evenimente în cursul cărora Ambrozie apelează la sau ajunge în conflict cu autoritățile imperiale:

- a) solicitarea prefectului Romei de a readuce altarul Victoriei în curia senatorială (epistolele XVII și XVIII)
- b) confiscarea bazilicii Portiana (epistolele XX, XXI, XXII și Cuvântarea împotriva lui Auxențiu);
- c) anchetarea episcopului din Callinicum după incendierea sinagogii din acea localitate (epistolele XL, XLI);
- d) masacrul din Tesalonic (ep. LI);

a) Profitând de schimbarea regimului politic, aristocratul păgân Symmachus, prefectul Romei, a încercat în anul 384 să facă presiuni asupra lui Valentinian II, pentru a abroga deciziile lui Grațian privind restricțiile aplicate cultelor păgâne și evacuarea altarului zeiței Victoria din Curia senatorială. Pentru a-l convinge, Symmachus a întocmit un memoriu axat pe trei probleme majore: 1. continuitatea tradițiilor romane concentrate în jurul cultului Victoriei, 2. sprijinul material ce trebuie acordat de către stat vestalelor și preoților cultelor tradiționale

și 3. pedeapsa ce vine asupra întregului Imperiu din cauza refuzării acestui ajutor pentru preoții păgâni. Prefectul Romei evidențiază în argumentația sa rolul civic pe care îl deține cultul Victoriei, ca simbol al civilizației și al geniului roman și contribuția semnificativă la stabilirea coeziunii politice: „Acel altar menține unirea tuturor. Acel altar adună credința tuturor”¹. Reținem și afirmarea legitimității religiilor vechi alături de creștinism, și chiar caracterul lor complementar: „Drept este ca puterea supremă pe care o cinstesc toți să fie socotită una și aceeași. Privim aceleași stele, cerul este același pentru toți, același pământ ne ține. Ce interesează prin ce înțelepciune caută fiecare adevărul? Pe o singură cale nu se poate ajunge la o taină așa de mare”².

Aflând de intențiile prefectului, Ambrozie îl puse în gardă pe Valentinian II arătându-i că mântuirea este condiționată de cinstirea autentică a lui Dumnezeu: „Așadar de vreme ce tu, Împărat preacreștin, datorezi credință adevăratului Dumnezeu, de vreme ce Lui îi ești dator râvnă, cheazășie și devotament credinței mă mir cum au căpătat unii nădejdea că trebuie, potrivit poruncii Tale, să ridice altare zeilor străini și să pui la îndemână sume de bani în folosul jertfelor păgâne. [...] Fiind tu împărat, se cere și se impune să poruncești să se înalțe altar păgân și să se dea sume de cheltuit pentru jertfe păgânești? Dar aceasta nu se poate hotărî fără nelegiuire. De aceea te rog să nu dai o asemenea hotărâre și nici să semnezi vreun decret de acest fel”³.

Arătând semnificația reînțoarcerii Victoriei în curia senatorială, episcopul îi pune în vedere că: „nu trebuie să răspunzi la asemenea petiții ale păgânilor și nici să semnezi răspunsul la ele”. Autoritatea cu care se pronunță asupra acestei probleme derivă din chiar natura ei: „Dacă ar fi o pricină cetățenească, răspunsul s-ar păstra pentru partea potrivnică, dar pricina este a religiei și, ca episcop, intervin”⁴. În baza acestei autorități Ambrozie își permite chiar să îl prevină pe împărat că „Desigur, dacă se hotărăște altfel, noi episcopii nu putem să răbdăm aceasta cu ușurință și să ne prefacem. Vei putea să vii la biserică, dar aici nu mă vei găsi ca preot, ci ca potrivnic”⁵, pentru că sprijinul acordat păgânilor îl va exclude din comuniunea Bisericii, aducându-l pe Valentinian în situația în care nu se va putea scuza nici în fața Mântuitorului⁶ și a fratelui

¹ SYMMACHUS, *Raport*, 6, în Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri*, II, în col. *PSB* vol. 53, introd. de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, trad. de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. David Popescu, Lect. Dr. Dan Negrescu, EIBMBOR, București, 1994, p. 89.

² *Ibidem*, 10, p. 90.

³ Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea XVII*, 3, 9-10, în IDEM, *Scrieri*, II, în col. *PSB* vol. 53, p. 85-86.

⁴ *Ibidem*, 13, p. 85.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 15, p. 85.

său, Grațian⁷, căruia îi trădează legământul și politica religioasă, renegând deopotrivă și îndrumările părintelui său, Valentinian I⁸.

Ajungând în posesia memoriului înaintat de Symmachus, episcopul alcătuiește o nouă scrisoare în care combate punctual cele trei teme majore ale raportului oficial, insistând îndeosebi asupra incoerenței în argumentația păgână. Ambrozie respinge pe un ton polemic posibilitatea complementarității creștinismului și a păgânismului: „Nu se poate ajunge pe o singură cale, spuneți voi, la o taină atât de mare. Ceea ce voi nu știți noi cunoaștem prin glasul lui Dumnezeu. Și ceea ce voi căutați cu bănuielei noi am aflat din însăși înțelepciunea lui Dumnezeu și din adevăr. Nu se potrivesc așadar ale voastre cu noi. Voi aveți de la împărați pace pentru zeii voștri, noi cerem de la Hristos pace pentru împărați înșiși”⁹. Negându-le statornicia și fidelitatea față de propriile zeități, întâistătorul Mediolanului desființează argumentul continuității tradiției romane prin perpetuarea cultelor păgâne, evidențind că însăși ideea de Victorie, ca deitate, reprezintă un eșec al înțelegerii că ea este de fapt o răsplată, iar nu o putere¹⁰. După o suită de exemple ce relevă și mai mult incoerența afirmațiilor lui Symmachus, epistola se încheie cu îndemnul de a păzi legământul lui Grațian: „Dator fiind să te prefaci că nu înțelegi despre ce e vorba, chiar dacă n-ai arăta ceva, să nu te depărtezi de hotărârile fratelui și acum să păstrezi ceea ce socotești că se cuvine și credinței tale și legăturilor frățești”¹¹.

Dependent de abilitățile politice ale lui Ambrozie în plin conflict diplomatic cu Magnus Maximus, Valentinian II a trebuit să dea curs solicitărilor episcopului și a respins propunerea făcută Symmachus.

b) Întâiul conflict însemnat dintre întâistătorul Mediolanului și puterea imperială reprezentată de Valentinian II s-a iscat în urma pretențiilor împăratului de a încredința bazilica Portiana comunității homoiousiene. În scrisorile XX și XXI Ambrozie atrage atenția asupra unui „drept” [jus] (XX.8, XX.18-19, XXI.5, XXI.9) pe care împăratul îl pretinde că l-ar avea asupra problemelor ecleziale și, în virtutea căruia, își permite solicitarea unui locaș de cult, dar și judecarea unor pricini bisericești urmând să arbitreze o dezbatere teologică între Ambrozie și Auxențiu. Scopul acestor scrisori este apărarea „drepturilor” ce îi revin lui Dumnezeu și sunt administrate prin rânduială divină de către sacerdoți:

„Am fost asaltat de către mai marii civili și militari ai palatului să intervin pentru ca biserica să fie predată pașnic, spunând că împăratul se folosește de

⁷ *Ibidem*, 16, p. 85.

⁸ *Ibidem*, 17, p. 86.

⁹ IDEM, *Scrisoarea XVIII*, 8, p. 91.

¹⁰ *Ibidem*, 30, p. 96.

¹¹ *Ibidem*, 39, p. 97.

dreptul său [iure suo], prin aceea că toate sunt sub puterea lui. Le-am răspuns că, dacă ei îmi cer ceea ce este al meu, adică pământul meu, banii mei, orice este al meu, nu mă voi împotrivi, deși toate care sunt ale mele sunt ale săracilor. Dar cele dumnezeiești nu sunt supuse puterii împăratului. [...] Mi se cere: Predă biserica. Răspund: N-**am** eu **dreptul** [fas – lit. nu îmi este permis] s-o predau, nici tu, împărate, s-o primești. Nu poți cu nici un **drept** [jure] să iei casa unui particular și socoti că vei pune stăpânire pe Casa Domnului? Se pretinde că împăratului toate i se îngăduie, că totul este al lui. Răspund: Nu ajunge, împărate, până acolo încât să socotești că **ai** vreun **drept** imperial [jus habere] asupra celor ce sunt dumnezeiești. Nu te înalța prea mult, ci, dacă vrei să conduci multă vreme, fii supus lui Dumnezeu. Scris este: «Dă Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu» (Mt 22, 21). Împăratul este cu palatele, iar preotul cu biserica. Ție îți este încredințat dreptul asupra celor publice, nu asupra celor sfinte. Se mai spune că împăratul ar fi zis: Trebuie să am și eu o biserică. Am răspuns: Nu-ți place s-o ai. Ce nevoie ai de o adulteră? Căci adulteră este cea care nu este unită prin căsătorie legitimă cu Hristos (s.m. D.B)¹².

Ambrozie stăruie asupra „vechiului drept” potrivit căruia „puterile au fost dăruite, nu pretinse de preoți [veteri jure a sacerdotibus donata imperia, non usurpata]¹³.

Scrisoarea adresată lui Valentinian II (XXI) evidențiază și mai mult abuzul imperial prin încălcarea dreptului acordat episcopilor de a gestiona problemele bisericesti, fie ele doctrinare, fie administrativ-disciplinare. Pretenția împăratului-copil ca Ambrozie să se înfățișeze împreună cu Auxențiu înaintea sa într-o dispută teologică aduce atingere legii [lex] emise de către Valentinian I: „Nu trebuie să mă socotească cineva îndărătnic când afirm că tatăl tău, preamărită să-i fie amintirea, n-a răspuns numai cu vorba, ci a hotărât prin **legi** că în pricini de credință sau de rânduială bisericească trebuie să judece acela care este potrivit cu sarcina și cu dreptul. Aceste cuvinte le-a prevăzut în **lege**, adică a voit ca preoții să fie judecați de preoți. Ba mai mult, dacă un episcop ar fi învinuit de alte fapte, dacă ar fi de cercetat ceva privitor la buna purtare, și acestea a voit să fie de competența judecății episcopale (s.m. D.B)¹⁴.

O astfel de lege publicată de către Valentinian I nu s-a păstrat în nicio colecție, ceea ce a lăsat loc speculațiilor că ar putea fi vorba de un document emis redactat după ce fusese solicitat de clerul din Hellespont și Bitinia, cărora le scrie: „Nu sunt decât un laic și, prin urmare nu am nici un drept să intervin în aceste probleme; să se adune preoții, cărora le aparține această problemă, unde doresc

¹² Idem, *Scrisoarea XX*, 8, 19, p. 108, 111; *PL* 16, col. 996, 999.

¹³ *Ibidem*, 23, p. 112, *PL* 16, col. 1001.

¹⁴ Idem, *Scrisoarea XXI*, 2, p. 113, *PL* 16, col. 1003.

[și s-o judece]¹⁵. Se poate presupune și că ar fi vorba de o confuzie a lui Ambrozie și că s-ar referi de fapt la edictul promulgat de Grațian la 17 mai 376 prin care instanțele bisericești preluau toate litigiile ce priveau diversele aspecte ale vieții religioase¹⁶, alăturându-se unei întregi serii de măsuri juridice asemănătoare, prin care legislația imperială de după 313 a conferit episcopilor o serie de beneficii cum ar fi garantarea securității și a libertății (*privilegium canonis*)¹⁷, imunitatea în fața tribunalelor seculare în cazul denunțurilor făcute de eretici sau alți clerici (*privilegium fori*)¹⁸ și numeroase scutiri de serviciile publice obligatorii [*functio, munus, munia, necessitas, officium*] (*privilegium immunitatis*)¹⁹. De altfel exista o veritabilă tradiție potrivit căreia ierarhilor le revenea dreptul de a judeca pricinile ecleziale²⁰ și cele civile²¹, și în consecință *episcopalis audientia* era acceptată ca forum judiciar, factorul politic urmând să confirme deciziile luate de această nouă instanță²².

¹⁵ SOZOMEN, *HE*, VI, 7.

¹⁶ *CODIX THEODOSIANUS (CTh)* 16.2.23: Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus aaa. Artemio, Eurydico, Appio, Gerasimo et ceteris episcopis. Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est: ut, si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioeceseos synodis audiantur: exceptis, quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque iudicibus aut illustribus potestatibus audienda constituit. Dat. XVI. kal. iun. Treviris, Valente V. et Valentiniane aa. coss.

¹⁷ Johannes Baptist SÄGMÜLLER, „Ecclesiastical Privileges”, în *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12, New York: Robert Appleton Company, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/12437a.htm> (15 octombrie 2012).

¹⁸ Cf. *CTh*, XVI, 2, 12, 96 (23 septembrie 355)

¹⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X, 6, 5; X, 7, 16 (inceputul anului 313), în colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 13, trad. Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, EIBMBOR, București, 1991, p. 385-386; *CTh*, XVI, 2, 2, 29 (21 octombrie 313/319); *XVI*, 2, 1, 30 (31 octombrie 313/319); *XVI*, 2, 10, 32 (26 mai 320/353); *XVI*, 2, 6, 55 (1 iunie 326); *XVI*, 2, 9, 89 (11 aprilie 349); *XII*, 1, 49, 109 (29 august 361). Pentru detalii privind aceste datorii a se vedea T.G. ELLIOTT, „The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II”, în *Phoenix*, no. 4 /1978, p. 326-36.

²⁰ Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X, 5, 18-20 (cca. 313)

²¹ Cf. *CTh*. I, 27, 1 (23 iunie 318)

²² Cf. *CONSTITUTIONES SIRMUNDIANAE*, 1 (5 mai 333): „[...] Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis illibatae protulerit. Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina comprimentes, ut miseri homines longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepostera maturo fine discedant. Quidquid itaque de sententiis episcoporum clementia nostra censuerat et iam hac sumus lege complexi, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit [...]”

Expresia vechimii acestui drept dobândit de episcopi o găsim și la Ambrozie în întrebarea retorică: „Când ai auzit, prea mărite împărate, că mirenii au judecat pe un episcop în materie de credință?”²³

Raportat la exemplul tatălui său, comportamentul lui Valentinian se dovedește absurd și chiar penibil: „Cu ajutorul lui Dumnezeu, tatăl tău, bărbat la vârsta maturității, zicea: Nu este dreptul meu să-i judec pe episcopi. Măria Ta zice acum: Eu trebuie să-i judec. Și el, botezat în Hristos, se socotea supus puterii de judecată a Bisericii. Măria Ta, căruia încă nu ți s-a încredințat legământul botezului, pretinzi să judeci în cele bisericești, adică nu-ți cunoști înseși legămintele față de biserică”²⁴.

Potrivit lui Ambrozie, nici chiar Constanțiu, care, așa cum observa Wilhelm Ensslin, a fost primul reprezentant al „cezaropapismului”²⁵ și și-a depășit mandatul intervenind în viața Bisericii, dat tot „n-a îngăduit nici o altă lege, ci a dat preoților libertatea de a judeca”²⁶. Trebuie menționat că, deși vădit homoiousian, Constanțiu s-a prevalat în politica sa religioasă de hotărârile sinodale, căutând să ascundă sub paravanul unor sinoade marionetă propriile decizii luate în numele păcii și binelui din imperiu și implicit din Biserică. Cercetătorul Francisc Dvornik încercând să clarifice intențiile monarhului afirmă: „principiul de care ține seama este corect, din păcate sinodul pe care îl aplică este greșit”²⁷.

În viziunea lui Ambrozie încălcarea acestei legi compromite autoritatea imperială și înseamnă năruirea întregului sistem legislativ: „Unde așezăm, împărate, acel *drept* [tuum iudicium] pe care l-ai declarat a fi al tău și ai dat chiar legi de la care să n-aibă dreptul să se abată cineva? Ceea ce ai hotărât pentru alții ai hotărât și pentru tine. Legile pe care le dă împăratul trebuie să le păzească mai întâi el. [...] Iată, împărate, desființezi o parte din legea ta. Și ai desființat-o nu în parte, ci în întregimea ei! (s.m. D.B)”²⁸.

Episcopul Mediolanului construiește o întreagă argumentație logică care culminează cu concluzia: „dacă vrei să aibă loc dezbateră, atunci desființează legea [tolle igitur legem, si vis esse certamen]”²⁹, înțelegând prin „lege” întregul edificiu legislativ și coerența sistemului de drept roman.

²³ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea XXI*, 4, p. 114; *PL* 16, col. 1003

²⁴ *Ibidem*, 5, p. 114; *PL* 16, col. 1004

²⁵ Wilhelm ENSSLIN, „Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse”, în *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 2/1953, p. 25.

²⁶ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea XXI*, 15, p. 115; *PL* 16, col. 1006.

²⁷ Francis DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1966, p. 731.

²⁸ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea XXI*, 9-10, p. 114, *PL* 16, col. 1004-1005

²⁹ *Ibidem*, 16, p. 115, *PL* 16, col. 1006.

În *Cuvântarea împotriva lui Auxențiu despre predarea Bisericilor*, redactată un an mai târziu (386), Ambrozie insistă asupra contrastului dintre legea autentic creștină, „legea harului”³⁰ și anormalitatea pe care o produce Auxențiu: „Vrea să ațâțe supărarea împăratului, zicând că trebuie să judece un tânăr catehumen, necunoscător al legii sfinte, și să judece în consistoriu, ca și în anul trecut, când am fost chemat la palat, pe când se duceau tratative în prezența celor mai mari și împăratul voia să răpească biserica”³¹. În încercarea de delimitare a sferelor de acțiune a celor două autorități ierarhul arată că: „Dajdia este a Cezarului și nu se tăgăduiește, *biserica este a lui Dumnezeu și nu trebuie să se supună Cezarului, fiindcă templul lui Dumnezeu nu poate fi cuprins în dreptul Cezarului*. Nimeni nu poate tăgădui că s-a vorbit cu cinste despre împărat. *Dar ce este mai cinstitor decât ca împăratului să i se spună că este **fiul Bisericii** [quam ut imperator **Ecclesiae filius** esse dicatur]? Când se spune aceasta, se spune că e fără păcat, se spune că este cu har [quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur]. Dar împăratul este în Biserică, nu deasupra Bisericii (imperator Enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est) (s.m. D.B.). Împăratul cel bun caută ajutorul Bisericii, nu-l respinge”³².*

Este interesantă preferința lui David Popescu de a traduce *ecclesia* cu *Dumnezeu* în textul: „*Dar ce este mai cinstitor decât ca împăratului să i se spună că este **fiul Bisericii?**” pentru că ar lăsa să se înțeleagă că acest pasaj nu este doar expresia prezervării unui drept al Bisericii, ci mai ales contracararea unei ideologii pe care ierarhul semiarian Auxențiu o promova și potrivit căreia monarhul dobânda prerogative sporite în Biserică. Intransigența lui Ambrozie reflectă, pe de o parte, conștientizarea limitelor celor puteri, pe care le cunoștea atât de bine – el însuși fiind avocat și guvernator al provinciei Aemilia-Liguria până la alegerea lui ca episcop –, iar, pe de alta, necesitatea reactivării profetismului în Biserică, nu ca predicție, ci ca denunțare fățișă a abuzurilor. Expresia „*imperator Enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*” trebuie privită mai degrabă ca o invitație la sincronizare și integrare a politicului în sfera de influență a Bisericii. Întreaga *Cuvântare împotriva lui Auxențiu* subliniază intangibilitatea „celor ce sunt ale lui Dumnezeu” (fie că este vorba de lăcașurile de cult, fie că este vorba de clerul care urma să fie judecat de autoritățile civile, iar nu de cele ecleziale cum era normal și cum fusese rânduit până atunci), cu atât mai mult cu cât datoria față de Cezar este achitată, însă acest lucru nu exclude înrâurirea pe care o poate manifesta Biserica asupra lumii sau secularului, pe care este chemată să îl transfigureze.*

³⁰ Idem, *Cuvântarea împotriva lui Auxențiu despre predarea Bisericilor*, 28, p. 122, PL 16, col. 1015

³¹ *Ibidem*, 29, p. 122, PL 16, col. 1016

³² *Ibidem*, 35-36, p. 124, PL 16, col. 1018

Dacă față de Valentinian Ambrozie se vede nevoit să apere autonomia Bisericii, protejând-o de imixtiunea factorului politic, față de împăratul Teodosie întâistătorul Mediolanului intervine căutând să redefinească principiile unei monarhii ce se pretinde a fi creștină.

c) Întâiul prilej cu care va face acest lucru îl oferă măsurile dure luate de către Teodosie față de autorii incendiarii sinagogii din Callinicum. După ce îl biruise pe Magnus Maximus (29 iulie/27 august 388) Teodosie rămase în Aquileia până la 22 septembrie 388 și în acest interval i se aduc la cunoștință tulburătoare vești din Orient. Zvonul că Teodosie ar fi fost înfrânt de uzurpatorul Maximus, provocase în Constantinopol serioase tulburări și revolte ale arienilor, care incendiaseră palatul episcopal din capitală. Deși se petreceau în anul 388, la 7 ani după cel de-al doilea Sinod Ecumenic, aceste evenimente evidențiază faptul că triumful definitiv Ortodoxiei era încă departe de a se fi realizat. O veste cumva similară sosi apoi de la granița cu Persia înștiințându-l pe împărat de distrugerea sinagogii din Callinicum (Ar-Raqqaq), oraș situat pe malul nordic al Eufratului. Se pare că o procesiune dedicată sfinților martiri Macabei (1 august) a degenerat după ce niceenii ar fi fost provocați de către ereticii valentinieni, a căror capelă a fost în cele din urmă incendiată. Cu acest prilej, la instigarea episcopului din Callinicum a mai fost incendiată și sinagoga din cetate, profitându-se de panica creată pentru a sustrage bunurile de preț din lăcașul evreiesc³³. Importanța strategică a localității și delicatețea situației l-au determinat pe comitele Orientului să ceară instrucțiuni direct de la împărat, care dispune identificarea autorilor, restituirea bunurilor furate și reconstruirea sinagogii pe cheltuiala ierarhului din Callinicum³⁴.

Ca și în scrisoarea adresată lui Valentinian, Ambrozie face apel la raționamentul împăratului arătându-i cât de lipsite de logică erau dispozițiile lui privindu-l pe episcopul din orașelul de provincie și pe călugării de acolo. După o lungă introducere plină de precauții retorice, este evidențiată incompatibilitatea dintre anchetarea unui înalt cleric al Bisericii și „vremurile tale”, pentru că în timpul cercetării ierarhul se va dovedi „sau un mincinos (făcându-se vinovat de sperjur – n.m. D.B.), sau un martir (având să sufere torturi până ce va mărturisi – n.m. D.B.). Nici un caz, nici celălalt nu este potrivit cu vremurile tale (temporibus tuis), ambele cazuri înseamnă prigoană, fie că episcopul este silit să jure strâmb, fie că este făcut martir”³⁵. Acest lucru înseamnă o renegare a întregii politici religioase desfășurate până la acel moment, compromițând eforturile lui Teodosie de a sprijini Biserica lui Hristos.

³³ Idem, *Scrisoarea XL*, 18, p. 190; Hervé SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Desclée, Paris, 1997, p. 252-253; Pr. Lect. Adrian GABOR, *Biserica și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare (379-395)*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 211-212.

³⁴ Hervé SAVON, *op. cit.*, p. 252-253; Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 211-212.

³⁵ Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea XL*, 7, p. 187, PL 16, col. 1104.

„Dar poate te gândești, împărate, la principiile morale. Ce ți se pare mai de luat în seamă: forma principiului, sau conținutul religiei? Este de trebuință ca datoria credinței să treacă înaintea poruncilor”³⁶.

Chiar dacă potrivit legislației imperiale se prevedea ca cei vinovați de distrugerea clădirilor publice să suporte cheltuielile de reconstrucție și din punct de vedere juridic Teodosie era obligat să ia astfel de decizii în favoarea păgubiților, în cazul sinagogii din Callinicum și al comunității evreiești se impune o excepție pentru că din punct de vedere religios nu putea da satisfacție iudeilor, săvârșind un o abatere de la datoria pe care o are ca monarh creștin față de Dumnezeu.

Ambrozie desfășoară mai departe argumentația în spiritul acestei logici duhovnicești și arată că dacă se va interveni pentru reconstruirea sinagogii, care este în fond doar un „loc al necredinței, casă a neevlaviei, gazdă a nebuniei”³⁷, măsuri similare trebuiau luate și în cazul mult mai numeroaselor edificii creștine incendiate de iudei în timpul lui Iulian³⁸. De asemenea, printr-o reducere la absurd, ordinul de reconstrucție ar trebui să se aplice și capelei valentinienilor, care se adunau acolo clandestin sfidând edictele religioase ale lui Teodosie, ilustrând și mai mult caracterul contradictoriu al dispoziției date de împărat³⁹. Ambrozie oferă cumva o soluție de compromis arătând că evreii nu merită să beneficieze de prevederile dreptului roman pentru că „după ce tăgăduiesc supunerea față de legile romane, socotindu-le crime, acum socotesc să fie răzbunați după legile romane. Unde erau aceste legi pe care ei le socoteau criminale când ardeau bisericile? Dacă Iulian n-a răzbunat Biserica fiindcă era un renegat, tu, împărate, răzbuni injuria adusă sinagogii fiindcă ești creștin!”⁴⁰. Plin de ironie dar și de îngrijorare, întâistătătorul Mediolanului îl avertizează pe împărat că un astfel de gest va avea un puternic impact negativ asupra relației lui personale cu Mântuitorul Hristos, Care tocmai îi oferise ajutor divin pentru a-l înfrânge Magnus Maximus. Ambrozie sugerează chiar că înfrângerea uzurpatorului a fost urmarea unei acțiuni similare prin care a pierdut deopotrivă susținerea dumnezeiască și loialitatea supușilor:

„Oare nu de aceea a fost înlăturat Maximus, care înainte de zilele expediției, când a auzit că sinagoga a fost arsă, a trimis un ordin la Roma ca răzbunător al rânduiei obștești? De aceea poporul creștin a zis: Nimic bun nu-l așteaptă pe

³⁶ *Ibidem*, 11, p. 188, *PL* 16, col. 1105.

³⁷ *Ibidem*, 14, p. 189, *PL* 16, col. 1106.

³⁸ *Ibidem*, 15, p. 189, *PL* 16, col. 1106: „Două la Damasc, dintre care una a fost reparată pe cheltuiala Bisericii nu a sinagogii, iar cealaltă însuflă groază prin ruinele ei negre. Au fost arse biserici la Gaza, Ascalon, Berytus, și aproape în nici una din acele localități n-a cerut cineva despăgubire. A fost arsă o biserică și la Alexandria de către păgâni și de către iudei, cea mai mare și mai frumoasă dintre toate”.

³⁹ *Ibidem*, 16, p. 189, *PL* 16, col. 1106.

⁴⁰ *Ibidem*, 21, p. 190, *PL* 16, col. 1108-1109.

acesta; s-a făcut rege al iudeilor. L-au auzit pe acest apărător al ordinii, pe care de curând l-a pus la încercare Hristos, care a murit pentru cei păcătoși (*Rm* 5, 6). Dacă s-a zis așa despre cuvintele lui, ce se va zice despre răzbunare? El a fost învins pe dată de franci, de neamul saxonilor, în Sicilia, la Siscia, la Poetavio, pretutindeni. Ce este comun unui evlavios cu un necredincios? Trebuie înlăturate, odată cu cel neevlavios, chiar și exemplele de neevlavie. Nu trebuie să urmeze aceasta cel ce a învins, ci să osîndească ceea ce-i produce vătămare de la cel învins⁴¹.

Ca păstor de suflete Ambrozie se adresează lui Teodosie „din dragostea și din râvna pentru tine [...] în scopul mântuirii tale”⁴² și îl invită pe împărat să se consulte pe viitor cu clerici de încredere în probleme ce vizează Biserica⁴³, cu atât mai mult cu cât dușmanii ei își înmulțesc acțiunile defăimătoare. De asemenea face apel la clemența monarhului, pe care a arătat-o în repetate rânduri și, mai recent, antiohienilor și soldaților lui Magnus Maximus, dar totodată îl avertizează pe Teodosie că prin această scrisoare „tot ceea ce am putut face mai cinstitor am făcut, pentru ca să mă ascuți mai degrabă în palatul imperial, pentru a nu fi nevoie să mă ascuți în biserică”⁴⁴.

Nereușind să schimbe părerea împăratului, Ambrozie se vede nevoit să abordeze acest subiect într-o predică la care a fost prezent și Teodosie. Textul cuvântării ni s-a păstrat în scrisoarea XLI (2-26), adresată Marcelinei, căreia episcopul Mediolanului îi aduce la cunoștință reușita sa. Din această piesă omiletică reținem accentuarea misiunii profetice a clerului, reprezentată de toiagul de nuc al lui Aaron simbolizând că „profeția este fără ocoliș, că toiagul este autoritatea preoțească ale cărei porunci nu sunt întotdeauna plăcute, dar sunt folositoare. [...] La fel este și preotul, fiindcă învățătura lui, deși unora li se pare vremelnic amară și rămâne mult timp în urechile celor prefăcuți, totuși, ca și toiagul lui Aaron, tocmai când se socotește că s-a uscat, tocmai atunci înflorește”⁴⁵. După ce insistă asupra eliberării de datoria păcatului și îndeamnă în repetate rânduri la iertarea datornicilor noștri, dar și asupra faptului că Israel nu se împărtășește de această dezlegare a datorniilor pentru că refuză să-l cunoască pe Hristos, Ambrozie se adresează direct lui Teodosie amintindu-i de binefacerile primite de la Dumnezeu, invitându-l să manifeste deopotrivă recunoștință față de divinitate și clemență față de semenii⁴⁶. În finalul scrisorii episcopul îi relatează surorii sale cum a reușit să smulgă promisiunea împăra-

⁴¹ *Ibidem*, 23, p. 191, *PL* 16, col. 1109-1110.

⁴² *Ibidem*, 25, p. 191, *PL* 16, col. 1110.

⁴³ *Ibidem*, 27, p. 192, *PL* 16, col. 1111.

⁴⁴ *Ibidem*, 33, p. 193, *PL* 16, col. 1112-1113.

⁴⁵ *IDEM*, *Scrisoarea XLI*, 2-3, p. 193, *PL* 16, col. 1113.

⁴⁶ *Ibidem*, 26, p. 199, *PL* 16, col. 1120.

tului că va „întrerupe orice urmărire, pentru ca sfteticul imperial cu prilejul cercetării să nu-i înjosească pe creștini cu vreo ocară”⁴⁷.

d) Un nou prilej cu care Sfântul Ambrozie se consideră îndreptățit a deza-proba deciziile împăratului îl oferă masacrul din Tesalonic. În primăvara anului 390, generalul got Butheric, desemnat *magister militum* în Illyric, a dispus arestarea sub acuzația de homosexualitate a unui foarte popular conducător de care de luptă, „un idol sportiv al epocii”⁴⁸, refuzând să îl elibereze pentru a participa la o cursă în hipodrom. Din acest motiv Butheric și câțiva ofițeri au fost linșajați de mulțimea cuprinsă de patima jocului⁴⁹, dar și de resentimentele pe care le nutreau față de barbari romanii de pretutindeni și îndeosebi cei din Macedonia, unde urmele conflictelor cu goții de acum 10 ani încă nu se șterseseră⁵⁰. Gestul a fost interpretat de Teodosie ca revoltă împotriva ordinii imperiale și a îngăduit în consecință trupelor barbare, care alcătuiau garnizoana Tesalonicului, să-și răzbu-ne comandantul pentru a da un exemplu celorlalți cetățeni tentați să mai atenteze la viața demnitarilor săi și implicit la modul de administrare a Imperiului. Dacă cel puțin teoretic represaliile erau justificate, aplicarea pedepsei de către soldații lui Butheric, fără participarea directă a altor autorități civile, a eșuat din cauza relațiilor strânse dintre victime și călăi, într-o masivă reglare de conturi⁵¹. Sechestrarea premeditată a persoanelor cu stare și și uciderea preferențială a cetățenilor au compromis acțiunea inițiată de Teodosie, cifrei de cetățeni ce trebuiau execu-tați din ordinul împăratului adăugându-i-se numeroase alte victime. Teodoret de Cyr menționează un număr de 7000 de morți⁵².

Dacă reprimarea oricăror mișcări anarhice era o măsură logică și acceptată de Biserică ca o necesitate pentru menținerea ordinii din Imperiu, privit ca imagi-ne a Împărăției cerești, cruzimea cu care a fost reprimată răscoala macedonienilor a lăsat să se întrevadă nu atât caracterul coercitiv al hotărârii cât mai ales mânia și setea de sânge a monarhului jignit de comportamentul supușilor săi.

Oricât de reprezentativ ar putea fi considerat momentul înfruntării lui Teodosie de către episcopul Mediolanului, care îl întâmpină mustător la intrarea în biserică împiedicându-l să asiste la dumnezeiasca slujbă – cum relatează Teodoret de Cyr – el nu este decât o deformare a realității și nu a avut loc niciodată,

⁴⁷ *Ibidem*, 28, p. 199, *PL* 16, col. 1120.

⁴⁸ Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p. 228.

⁴⁹ SOZOMEN, *HE*, VII, 25.

⁵⁰ E. GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ch.27, <http://www.ccel.org/ccel/gibbon/decline.v.iv.html>.

⁵¹ Neil B. MCLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, Berkley/Los Angeles, 1994, p. 322.

⁵² TEODORET DE CYR, *HE*, V, 17, p. 221.

întrucât Ambrozie a încercat pe cât posibil să-l evite pe împărat, trimițându-i o epistolă prin care ierarhul îl îndeamnă pe monarh la pocăință. După o scurtă precauție retorică episcopul reafirmă vocația profetică a sacerdoților care sunt obligați să denunțe transgresiunea legii divine: „Dar dacă preotul nu va vorbi celui rătăcit, acesta va muri în greșeală sa, iar preotul va fi vinovat că nu l-a ajutat pe cel rătăcit”⁵³. Descriind caracterul impulsiv al lui Teodosie, Ambrozie se străduiește să atenueze impactul cuvintelor sale convingându-l pe împărat că aceste observații au un înalt scop pastoral: „Am socotit că e mai bine să arăt pe ascuns cugetului tău această fire a ta, decât să ți-o ațâț cumva, în mod public, prin faptele mele”⁵⁴.

Ierarhul își prezintă intervenția ca un ecou al indignării și îngrijorării generale de care au fost cuprinși episcopii reuniți la un sinod în Mediolan pe când a ajuns vestea masacrului⁵⁵. Simțindu-se răspunzător pentru sufletul împăratului Ambrozie îl îndeamnă pe Teodosie la pocăință punându-i în față pilda regelui David care nu s-a sfiit a face penitență publică pentru încălcarea poruncii dumnezeiești, întărind sfatul cu întrebarea retorică: „Oare-ți este rușine, împărate, să faci ceea ce a făcut regele profet David, întemeietorul familiei lui Hristos după trup? [...] Am scris acestea nu ca să te supăr ci ca să te înduplece pildele regilor să ridici acest păcat din împărăția ta. Și-l vei ridica umilindu-ți sufletul în fața lui Dumnezeu. Om ești și ți-a venit ispita; biruiește-o! Păcatul nu se șterge decât cu lacrimi și pocăință”⁵⁶.

De reținut este oferirea reperului vetero-testamentar pentru o cărmuire autentic creștină. Ierarhul face apel la imaginea lui David, rege iubit și sprijinit de Pronie, căzut din har prin abuz, dar conștient de greșeală și dispus să redevină plăcut lui Dumnezeu. Pilda lui David lasă loc asocierii lui Ambrozie cu proorocul Natan. Ambrozie alternează îndemnurile cu scurte explicații motivând pe de o parte absența sa din Mediolan („nu îndrăznesc să fac dumnezeiasca slujbă dacă voiești să fii de față”⁵⁷), iar pe de altă parte nevoia unui interval de excluderea din Biserică până la participarea la Sfânta Liturghie⁵⁸.

Afirmarea vocației profetice se deduce și din pasajul: „În multe feluri ne vestește Dumnezeu, El vrea ca noi să înțelegem prin semne cerești, prin învățăturile profeților, prin vederea celor păcătoși”⁵⁹. „Semnele cerești” par a fi o trimitere la un fenomen astronomic (apariția unei comete) vizibil în intervalul 22 august și 17 septembrie, ceea ce indică și faptul că această scrisoare a fost redactată după

⁵³ Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrisoarea LI*, 3.

⁵⁴ *Ibidem*, 5, p. 225.

⁵⁵ *Ibidem*, 6, p. 225.

⁵⁶ *Ibidem*, 7, 11, p. 225-226.

⁵⁷ *Ibidem*, 13, p. 226.

⁵⁸ *Ibidem*, 15, p. 226.

⁵⁹ *Ibidem*, 14, p. 226.

22 august, după cum sugerează Hervé Savon⁶⁰. Se prea poate ca această cometă să fie identică cu steaua „în formă de sabie” pe care o consemnează Filostorgiu⁶¹.

Interesant este ecoul pe care îl dobândește acest eveniment în istoriile bisericești „sinoptice”: Socrates nu menționează nicio confruntare între Teodosie și episcopul Mediolanului, Sozomen se concentrează pe detaliile masacrului amintind lapidar că Ambrozie l-a oprit de la intrarea în biserică și de la împărțirea cu Sfintele Taine⁶². Versiunea prezentată de către Teodoret este ceva mai romanțată; episcopu de Cyr dezvoltă episodul și imaginează o întâlnire între cei doi, ierarhul împiedicându-l pe împărat de la intrarea în bazilică, spunându-i: „Nu-ți dai seama împărate de mărimea măcelului [...] puterea imperială poate nu te lasă să recunoști păcatul, căci autoritatea supremă întrece judecata. [...] O, împărate, tu stăpânești peste doi de aceeași fire cu tine și încă peste cei împreună robi ai lui Dumnezeu, dar Unul singur este Stăpânul și împăratul tuturor și Creatorul a toate”⁶³. Cel mai probabil avem de-a face cu dezvoltarea informației oferite de Paulin de Nolla, care arată că Ambrozie nu l-a considerat vrednic de comuniunea cu Biserica, nici de împărțirea cu Sfintele Taine până ce nu va face penitență publică⁶⁴.

Excomunicarea împăratului nu poate fi tăgăduită⁶⁵, dar trebuie să ținem cont că ea nu este făcută printr-un gest public pe treptele bazilicii din Mediolan, ci în mod discret printr-o scrisoare confidențială, nici nu durează opt luni cum crede Teodoret, ci doar patru. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că dacă Ambrozie și-a permis să-l oprească pe Teodosie de la cele sfinte a făcut-o tocmai pentru că împăratul fusese primit prin Botez în rândul mădularelor Bisericii. Relevantă este și determinarea tipului de excomunicare aplicat în acest caz. Sozomen, Teodoret și Paulin amintesc fiecare oprirea de la Euharistie, dar și de la participarea la serviciul religios în biserică, ceea ce ar echivala cu „desăvârșita separare” (παντελής ἀφορισμός) de Trupul lui Hristos⁶⁶, sau, potrivit sistematizării scolastice de la începutul Iluminismului, cu așa-numita „excommunicatio majorem”⁶⁷. Dar durata scurtă a acestei penitențe poate justifica duritatea măsurii pe care o aplică Ambrozie în duhul iconomiei pentru a-l determina pe împărat să conștientizeze gravitatea faptei lui. Sozomen confirmă existența unui „timp

⁶⁰ Hervé SAVON, *op. cit.*, p. 267.

⁶¹ FILOSTORGIU, *Istoria Bisericească*, X, 9-10, ed. bilingvă, trad. de Dorin Garofeanu, studiu introductiv și note de Dragoș Mirșanu, Ed. Polirom, 2012, p. 284-287.

⁶² SOZOMEN, *HE*, VII, 25.

⁶³ TEODORET DE CYR, *HE*, V, 17, 2, 4, p. 221.

⁶⁴ PAULIN DE NOLLA, *Vita Ambrosii*, 24, PL 14, col. 38.

⁶⁵ Pr. Lect. Adrian GABOR, *op. cit.*,

⁶⁶ A se vedea canonul 36 Sin. Laodicea.

⁶⁷ Johann Jacob ENGELBRECHT, *De Theodosio M. Imperatore Excommunicato*, Lipsiae, 1683,

prescris pentru penitență” în timpul căruia împăratul se abținu și de la purtarea însemnelor imperiale⁶⁸.

Important este că Teodosie a acceptat în cele din urmă epitimia sugerată de către episcop, „împlinind penitența și, mărturisindu-și păcatul, a cerut iertare”⁶⁹. Autoritatea cu care se impune Ambrozie a fost privită ca semn al dispoziției spre tiranie, care l-ar fi caracterizat pe episcop⁷⁰.

Totuși, intervenția lui Ambrozie a fost adesea exagerată, la fel ca și urmările ei, distorsionându-se în mare parte adevărul istoric. Este suficient un singur exemplu pentru a vedea efectele acestei supralicitări a poziției episcopului din Milano: Teodoret al Cyrului în *Istoria* sa manipulează evenimentele în așa măsură, încât ne face să credem că atât de hotărâtoare a fost această muștrare încât a salvat de la distrugere cetatea Antiohiei, după răscoala locuitorilor și distrugerea statuiilor care îi înfățișau pe Teodosie, Plachila, prima sa soție și prinții moștenitori (387). „După aceasta împăratul amenința că va da foc, va distruge și va preface cetatea într-un sat”⁷¹. Antedatarea cu cel puțin 3 ani a masacrului din Tesalonic este făcută înadins pentru a se sublinia că: „Împăratul a propus toate acestea, dar nu s-au îndeplinit pentru că legea pe care marele Ambrozie îl sfătuisese să o promulge, oprea acest lucru”⁷². Potrivit aceleiași *Istoriei Bisericești*, pocăința lui Teodosie a avut două aspecte: unul formal ce trebuia îndeplinit în Biserică dar și unul civil, a cărui expresie va fi dispoziția ca toate sentințele capitale să fie urmate de un interval de 30 de zile până la executare⁷³. Informația pare a fi preluată de la Rufin care menționează un astfel de edict în *Istoria* sa⁷⁴. Aparent este vorba de documentul promulgat la 18 august 382⁷⁵, deși în rândul savanților se crede că ar fi vorba de o eroare a compilatorilor, legea fiind emisă de fapt în anul 390, în cursul șederii lui Teodosie la Verona (august-

⁶⁸ SOZOMEN, *HE*, VII, 25.

⁶⁹ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *De Obitu Theodosii Oratio*, 26, PL. 16, col. 1394.

⁷⁰ DANIEL TUDOR, *Figuri de împărați romani*, vol. 3, Ed. Enciclopedică, București, 1974, p. 172-173.

⁷¹ TEODORET DE CYR, *HE*, V, 20, 2-3 p. 226.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, V, 18, 16, p. 223.

⁷⁴ RUFIN, *HE*, 11.18, PL. 21, col.525: „quibus omnibus illud quoque mirabiliter adiecit; lege sanxit in posterum, ut sententiae principum super animadversione prolatae in diem tricensimum ab executoribus differrentur, quo locus misericordiae vel, si res tulisset, paenitentiae non periret”.

⁷⁵ CTh.9.40.13 [=brev.9.30.3]: „Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Flaviano pf. p. Illyrici et Italiae. Si vindicari in aliquos severius, contra nostram consuetudinem, pro causae intuitu iusserimus, nolimus statim eos aut subire poenam, aut excipere sententiam, sed per dies XXX super statu eorum sors et fortuna suspensa sit. Reos sane accipiat vinciatque custodia, et excubiis solertibus vigilantanter observet. Dat. XV. kal. sept. Verona, Antonio et Syagrius coss”.

septembrie)⁷⁶. Totuși R.M. Errington consideră că anul publicării edictului este mai degrabă 382, iar relatarea lui Rufin, din care s-au inspirat Teodoret și Sozomen, amintește legea doar pentru a evidenția un „plus” (mirabiliter adiecit)⁷⁷ pe care îl adaugă împăratul la „canonul” impus de Ambrozie, relevând influența pe care ajunge să o dețină episcopul asupra lui Teodosie.

Tot în relatarea lui Teodoret este evidențiată autoritatea cu care ierarhul italian delimitează spațiul sacru: „locurile cele dinlăuntrul altarului, o împărăte, sunt accesibile numai clericilor, iar tuturor celorlalți sunt inaccesibile și de neatins. Ieși deci, și stai împreună cu ceilalți credincioși, căci haina de purpură face împărați nu preoți»⁷⁸. Impresia creată asupra lui Teodosie este atât de puternică încât va respecta această indicație și după întoarcerea în Constantinopol unde va spune: „*de abia am fost învățat despre deosebirea dintre un împărat și un preot* (s.m. D.B.), de abia am găsit un învățător al adevărului. Numai pe Ambrozie l-a cunoscut, care poate să fie numit cu vrednicie episcop”⁷⁹. Nu există nicio urmă de îndoială că episcopul Cyrului încearcă să aducă un omagiu Sfântului Ambrozie, iar pentru a scoate în evidență personalitatea ierarhului recurge la o rearanjare a evenimentelor istorice și, mai mult ca sigur, la exagerări.

Concluzii

La fel cum Sfântul Ioan Gură de Aur afirma constant primatul puterii spirituale, întăietate ce se manifestă concret prin îndrăzneală (παρρησία), înțeasă atât ca înfruntare și denunțare a transgresiunii, cât și ca forță mijlocitoare sau reconciliatoare, Sfântul Ambrozie alege să se asocieze profeților și să denunțe abuzul puterii atunci când implicațiile actelor politice se răsfrâng asupra vieții morale a cetățenilor. Argumentația lui se dovedește actuală și este suficientă pentru clerul care trebuie să atragă atenția autorităților politice că „este de trebuință ca datoria credinței să treacă înaintea poruncilor”, cu atât mai mult cu cât legile aprobate în vederea alinierii la standardele europene, alterează ethosul creștin al societății românești și neagă în cele din urmă moștenirea constantiniană – considerată fundamentul Uniunii Europene.

⁷⁶ J.F. MATHEWS, „Codex Theodosianus» 9.40.13 and Nicomachus Flavianus”, în *Historia*, nr. 46-2 (1997), 197-198.

⁷⁷ R. Malcolm ERRINGTON, „The Praetorian Prefectures of Virius Nicomachus Flavianus”, în *Historia*, nr. 41-4 (1992), p. 452.

⁷⁸ TEODORET DE CYR, *HE*, V, 19, 21, p. 224.

⁷⁹ *Ibidem*, V, 19, 24, p. 224.

Apoftegmata Patrum ca model eclesiologic și eshatologic creștin

Pr. drd. Marius Ioan POPA

Abstract:

Apoftegmata Patrum as an ecclesiological and eschatological Christian example. The desert Fathers put forth a deep knowledge of belief truths, on the background of their experience, even if most of them were simple people, succeeding in reaching the main issues of belief, even if sometimes only fragmentarily and without a sufficient development. The entire liturgical life of the ascetics in Egypt was related to Eucharistic, the liturgical cycle representing the centre of gravity of the whole monastic life.

In close connection to Eucharistic, there is the sacrament of Penitence and Priesthood as well.

From eschatological point of view, we find again a deep consciousness of the death thought, and also aspects referring to the soul judgement and the way it is carried out.

Keywords:

Apoftegmata Patrum, Desert Fathers Doctrine, Ecclesiology, Eshatology, Egyptian Spirituality,

Într-un studiu magistral dedicat relației existente între Sfântul Vasile cel Mare și Părinții pustiei, Fairy von Lilienfeld, asiduu cercetător al apoftegmelor deșertului, sublinia, pe lângă paternitatea existentă între avva și ucenic, accentul acordat în cadrul acestei spiritualități pe păstrarea și transmiterea adevărului Bisericii¹. Ori în cadrul doctrinei Părinților pustiei putem identifica o doctrină eclesiologică și eshatologică actuală și în prezent.

¹ „Maniera de predare orală a învățătorului către ucenic în pustie, care, într-o anumită măsură, reprezintă continuarea situației învățătoarești instituite între Mântuitorul Hristos și ucenicii Săi, în care *loghioanele* transmise mai departe și acțiunile simbolice ale Domnului sunt plasate într-o legătură inseparabilă a vieții cu învățătura, mai are încă o particularitate. O astfel de sentință prin care se dă răspuns clasicei întrebări monahale *pos sotho*, poartă în sine pretenția nerostită de a

Rolul Tainelor în viața Părinților

Apophtegmata Patrum² când se referă la modul în care monahii își petreceau viața cotidiană ne oferă, pe lângă exemplul unui anahoretism absolut într-o singurătate complexă³ și o serie de exemple de tip comunitar. De timpuriu, în deșert s-a dezvoltat un semianahoretism după un ritm săptămânal, în care monahii viețuiau în singurătate, în chilie, cinci zile pe săptămână, iar sâmbăta și duminica se reuneau pentru a participa la liturghia euharistică⁴. Întreaga viață liturgică a asceților din Egipt era raportată la Euharistie, ciclul liturgic reprezentând centrul de gravitație al întregii vieți monahale.

Părinții pustiei nu au dezvoltat o eclesiologie elaborată, aspectele referitoare la Biserică fiind prezentate ocazional și în relatări cu caracter duhovnicesc. În cadrul Bisericii are loc o refacere a omului, rezultat al pocăinței pentru păcatele săvârșite. Exemplul oferit de avva Pavel cel Simplu este grăitor: „Fericitul avva Pavel cel Simplu, ucenicul Sfântului Antonie, a povestit părinților întâmplarea următoare: odată, s-a dus la o mănăstire pentru cercetarea și folosul fraților și, după ce au stat de vorbă unii cu alții, după obicei, au intrat în sfânta biserică a lui Dumnezeu, ca să săvârșească obișnuita liturghie. Fericitul Pavel – a povestit el – se uita atent la toți cei care intrau, ca să vadă în ce stare sufletească vin la slujbă, căci avea har să se uite la sufletul fiecăruia [...] Toți care intrau aveau înfățișarea luminoasă, chip strălucitor și deasupra fiecăruia se bucura câte un înger. Doar pe unul singur – zicea – l-a văzut negru și întunecat peste tot trupul. Demonii îl țineau de o parte și de alta, trăgându-l la ei [...] Puțin mai târziu, la terminarea slujbei, când toți ieșeau, Pavel a început să-i iscodească din nou pe fiecare, vrând să știe

reprezenta un răspuns eshaustiv la această întrebare. Din fiecare *entole* pe care un monah o urmează se poate deschide întregul vieții celei noi” (Fairly von LILJENFELD, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei: culegere de studii*, traducere de lect. Dr. Picu Ocoleanu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, p. 92).

² PG 65, col. 71-440, trad. rom. *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu. Colecția alfabetică. Text integral*, traducere, studii și prezentări de Cristian Bădiliță, ediția a III-a adăugită, Polirom, Iași, 2007. O altă traducere românească în *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folosite ale Sfinților Bătrâni*, (Izvoare duhovnicești 1) tipărit de Episcopia Ortodoxă Română a Albei Iulia, Alba Iulia, 1990. În continuare, citarea se va face după textul PG și traducerea realizată de Cristian Bădiliță.

³ Marilyn DUNN, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2003, p. 8.

⁴ Lucien REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1997, p. 172. Monahii care viețuiau în apropierea satelor și orașelor se reuneau sâmbăta și duminica împreună cu credincioșii, iar cei care se afluau în deșert, de multe ori, rămăneau neîmpărtașiți uneori luni sau ani. Ulterior, la nivelul comunităților monahale vor fi construite și biserici în care participau la celebrarea euharistică săptămânală (*Ibidem* p. 172-174).

cum ies. Și-l vede pe cel care mai înainte era negru și întunecat peste tot trupul, ieșind din biserică cu fața strălucitoare și cu trupul alb, iar demonii îl urmăreau de departe, în timp ce îngerul lui sfânt îi stătea aproape cu mare bucurie”⁵.

Lucien Regnault, pe baza mărturiei istoricilor Socrates⁶ și Sozomen⁷, vorbește de o dublă celebrare săptămânală a Euharistiei, respectiv sâmbăta și duminica, acesta fiind urmată de un prânz comunitar sau de o agapă frățească. La început agapa avea loc chiar în biserică, iar ulterior, s-a dezvoltat o trapeză și alte localuri servind ca magazie⁸.

Detaliile legate de celebrarea euharistică sunt destul de puține⁹, fiind probabil ca aceasta să fie legată fie de săvârșirea utreniei, fie de cea a vecerniei. Avva Pimen face apel la o imaginea din Ps 41, 2 pentru a sublinia necesitatea împărțirii: „La fel și călugării [...] tânjesc după zilele de sâmbătă și duminică, să vină la izvoarele pâ râurilor, adică la trupul și sângele lui Hristos, ca să se curețe de amăreala Răului”¹⁰.

Regăsim însă, în Apophtegmata Patrum, o serie de aspecte referitoare la unele minuni care s-au săvârșit cu ocazia celebrării euharistice. Avva Daniel Faranitul relatează cum un monah sketiote „se clatină din cauza ignoranței sale, căci îndrăznește să spună că pâinea cu care ne împărțăm nu este trupul lui Hristos în mod real, ci în mod figurat”. După o săptămâna de rugăciune a acestuia, alături de alți doi asceți „ochii lor s-au deschis, și când pâinea a fost pusă pe sfânta masă, numai lor trei li s-a arătat ca un prunc. Iar când preotul a întins mâna, ca să frângă pâinea, iată, un înger al Domnului a coborât din cer cu o sabie, a jertfit pruncul și a golit sângele lui în potir. Cum preotul a frânt pâinea în mici bucăți, și îngerul a tăiat mici bucăți din prunc și când s-au apropiat să mănânce din cele sfinte, doar bătrânului i s-a dat o bucățică de carne în sânge. Atunci s-a înspăimântat și a strigat: „Cred, Doamne, că pâinea este trupul Tău și potirul, Sângele Tău”. Îndată, carnea din mâna lui s-a făcut pâine, după taină, și s-a împărțit mulțumind lui Dumnezeu”¹¹. Mai mult, Euharistia are caracter tămăduitor. După ce avva Foca i-a dat avvei Iacov aflat într-o stare de pocăință de 40 de zile „cinstitul Trup și cinstitul Sânge”, acesta „prin harul lui Dumnezeu”, s-a întărit și s-a întors curățit sufletește la chilie¹². Potrivit avvei

⁵ AVVA PAVEL cel SIMPLU, *PG* 65, col. 381C-384B; [trad. rom. p. 315-316].

⁶ SOCRATES, *Historia bisericească*, V, 22; *PG* 67, col. 636B. Liturghia era celebrată seara, după prânzul obișnuit.

⁷ SOZOMEN, *Historia bisericească* III, 14; *PG* 67, col. 1072C.

⁸ *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, p. 174-175 și 177-179.

⁹ AVVA ISAAC, preotul de la Chilia 6, *PG* 65, col. 225B; [trad. rom. p. 177]; AVVA MACARIE EGIPTEANUL 33, *PG* 65, col. 273D-277B; [trad. rom. p. 223-224] etc.

¹⁰ AVVA PIMEN 30, *PG* 65, col. 329B-C; [trad. rom. p. 270].

¹¹ AVVA DANIEL 7, *PG* 65, col. 157D; [trad. rom. p. 113-114].

¹² AVVA FOCA 2, *PG* 65, col. 433A-C; [trad. rom. p. 362-363].

Karion, cei care au primit cu vrednicie Euharistia deveneau asemeni îngerilor încă din această viață¹³.

De multe ori, după liturghie „fraților li se dădea câte un pesmet și un pahar de vin”¹⁴. În cazuri deosebite, pentru asceții care viețuiau mai mult timp în propria chilie, Euharistia se primea direct de la preot, fără a mai părăsi locul de nevoință¹⁵.

Înainte de participarea la liturghie, monahii petreceau o perioadă de pregătire. Avva Pimen „când trebuia să meargă la liturghie, se așeza singur cu sine, își cernea gândurile preț de un ceas și după aceea pleca”¹⁶, iar după încheierea acesteia, de multe ori, monahii mai purtau unele discuții pe marginea unui pasaj biblic.

Strâns legată de Euharistie ne apare taina Pocăinței, considerată de către avva Antonie drept „cea mai mare lucrare a omului”, prin care își asumă păcatele în fața lui Dumnezeu¹⁷, iar de avva Ilie mijlocul prin care puterea păcatului este înfrântă¹⁸. Pocăința este poarta prin care se pătrunde în „cetatea lui Dumnezeu”¹⁹, fiind o stare continuă prin care ne raportăm la Dumnezeu, chiar și în clipa morții²⁰. O definiție clară ne este oferită de către avva Pimen: „Ce este pocăința de păcat?”. Bătrânul a zis: „Să nu-l mai faci. De aceea dreptii au fost numiți neprihăniți, fiindcă s-au lepădat de păcate și au devenit dreți”²¹.

Pocăința reprezintă mijlocul prin care se reface legătura omului cu Dumnezeu. Semnificativ în acest sens, este exemplul oferit de avva Mios: „Un soldat l-a întrebat pe avva Mios dacă Dumnezeu primește pocăința. După ce i-a dat multe învățături, avva îl întreabă: „Spune-mi, iubitule, dacă ți se rupe haina, tu o arun-ci?” El răspunde: „Nu, o cos și o folosesc mai departe”. Bătrânul îi spune: „Dacă tu ai grijă de haină, oare Dumnezeu nu o să aibă grijă de propria Lui creatură?”²².

În cuprinsul Apophtegmata Patrum pot fi identificate toate cele trei trepte are preoției: diacon, preot²³ și episcop²⁴. De asemenea, unele apoftegme pre-

¹³ AVVA KARION 2, *PG* 65, col. 252C; [trad. rom. p. 202].

¹⁴ AVVA ISSAC TEBANUL 2, *PG* 65, col. 241A; [trad. rom. p. 192].

¹⁵ AVVA MARCU EGIPTEANUL, *PG* 65, col. 304A; [trad. rom. p. 244].

¹⁶ AVVA PIMEN 32, *PG* 65, col. 329D; [trad. rom. p. 271].

¹⁷ AVVA ANTONIE 4, *PG* 65, col. 77A; [trad. rom. p. 44].

¹⁸ AVVA ILIE 4, *PG* 65, col. 184C; [trad. rom. p. 139].

¹⁹ AVVA IOAN cel PITIC 7, *PG* 65, col. 220A; [trad. rom. p. 170-171].

²⁰ AVVA SISOE 14, *PG* 65, col. 396C; [trad. rom. p. 328].

²¹ AVVA PIMEN 120, *PG* 65, col. 353A; [trad. rom. p. 287]. Iar avva Pavel cel Simplu ne oferă un exemplu de rugăciune de pocăință (*PG* 65, col. 381C-384B; [trad. rom. p. 315-316]).

²² AVVA MIOS 3, *PG* 65, col. 304A; [trad. rom. p. 244].

²³ Un exemplu ne este oferit de avva Isidor de la Sketis, numit și „preotul de la Sketis” (1, *PG* 65, col. 220B; [trad. rom. p. 244]).

²⁴ Vezi: AVVA AMMONAS, fost ucenic al Sfântului Antonie cel Mare (cf. *PG* 65, col. 120A; [trad. rom. p. 77]); avva Apphu, episcopul Oxyrynchului (*PG* 65, col. 133B; [trad. rom. p. 91]).

zintă exemplul unor monahi care încercau să se sustragă de la primirea Tainei. La baza acestei decizii nu se afla disprețul față de Preoție, ci un simțământ al nevredniciei, tocmai din conștientizarea măreției și importanței Tainei. Uneori, acest simțământ era urmat toată viața, căci, deși erau hirotoniți, din smerenie, nu exercitau niciodată slujirea. Alteori, primeau Taina ca un semn venit de la Dumnezeu. Avva Issac când a aflat că urmează să devină preot a fugit în Egipt, pe un câmp și s-a ascuns. Ulterior, fiind găsit, a acceptat, văzând în aceasta „voia lui Dumnezeu”²⁵.

De cele mai multe ori, era hirotonit preot „bătrânul” recunoscut pentru sfințenia și virtuțile sale. Acesta deținea, pe lângă funcția liturgică și un rol de întâistător la nivelul comunității, respectiv prezida sfatul „bătrânilor” și lua decizii importante, inclusiv legate de acceptarea sau scoaterea din monahism a membrilor comunității²⁶.

2. Eshatologia

a. Gândul morții

„Dacă am trăi și noi ca cei ce mor în fiecare zi, n-am păcătui”²⁷. Aceste cuvinte ale avvei Antonie străbat ca un fir roșu și Apophtegmata Patrum. Veniți în deșert pentru a dobândi pământul făgăduinței, Părinții pustiei nu se temeau de moarte, gândindu-se neîncetat la ea și abordând tema în cadrul discuțiilor, în special cu ucenicii. Atât pentru creștini, cât și pentru egipteni, moartea era înțeleasă ca o trecere, viața de aici nereprezentând altceva decât o pregătire pentru cea viitoare²⁸. În acest sens, monahului îi era necesară o continuă pregătire: „Trebuie ca monahul să fie întotdeauna gata ca și cum ar trebui să moară mâine și, dimpotrivă, trebuie să se folosească de trupul său ca și cum ar trebui să trăiască împreună cu el ani îndelungați”²⁹.

De asemenea, în apoftegme este amintit și Teofil al Alexandriei (*PG* 65, col. 197C; [trad. rom. p. 152-154]).

²⁵ AVVA ISAAC, PREOTUL DE LA CHILII 1, *PG* 65, col. 224B; [trad. rom. p. 176]. Un exemplu asemănător ne este oferit și de avva Macarie Egipteanul (1, *PG* 65, col. 257C; [trad. rom. p. 212]).

²⁶ Cf. Lucien REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, p. 173-174.

²⁷ SFĂNTUL ATANASIE cel MARE, *Viața cuviosului Părintelui nostru Antonie*, XIX, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Scrieri. Partea a doua* (PSB 16), EIBMBOR, București, 1988, p. 204.

²⁸ Douglas BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, Oxford-New York, p. 181-182.

²⁹ EVAGRIE PONTICUL, *Traité pratique ou le moine* 29, introduction, édition critique du text grec, traduction, commentaire et tables par Antoine et Claire Guillaumont, (*SC* 171), Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, p. 561.

Părinții pustiei vor sublinia existența unui „timp al sfârșitului” care necesită pregătire încă din această viață. Numai printr-o luptă spirituală continuă „vom putea scăpa de judecata lui Dumnezeu”³⁰. În acest sens, avva Sisoe, întrebat de către un frate dacă satana îi prigonea la fel de mult și pe cei din vechime, va răspunde: „Acum o face mai rău, pentru că i s-a apropiat vremea și se zbugiumă”³¹. Amma Teodora îndeamnă: „Străduiți-vă să intrați prin ușa cea strâmtă. Pomii dacă nu îndură iarna și ploile, nu pot rodi. Pentru noi, iarna este veacul acesta. Dacă nu trecem printr-o mulțime de chinuri și de ispite nu putem deveni moștenitori ai Împărăției cerurilor”³².

Gândului morții era cel care ținea mereu vie conștiința monahilor, ferindu-i de la săvârșirea unor păcate. Pentru avva Arsenie a reprezentat o preocupare constantă încă din momentul în care a devenit călugăr³³, iar avva Evagrie subliniază că amintirea ieșirii din lume și Judecata veșnică țin mereu sufletul treaz, ferindu-l de greșeală³⁴. Avva Sisoe a fost întrebat de trei „bătrâni” cum pot să scape de „râul de foc”, „scrâșneala dinților și de viermele neadormit” și de „amintirea întunericului din afară”. Răspunsul dat de avva este unul plin de admirație: „Fericiți sunteți, fraților, vă invidiez. Primul a vorbit despre râul de foc, al doilea, despre tartar, al treilea despre întuneric. Dacă mintea voastră ține într-însa astfel de gânduri, este cu neputință să faceți păcate”³⁵.

Gândul continuu la sfârșitul vieții și la judecata care urmează îl ferește pe monah de ispite: „Călugărul trebuie să fie mereu atent și să-și mustre sufletul zicând: vai mie! Cum voi sta la judecata lui Hristos și cum mă voi apăra? Dacă te vrei îngriji tot timpul de acestea, poți să te mântuiești”³⁶. Un exemplu de pregătire pentru viața viitoare ne este oferit de avva Evagrie, pentru care menținerea vie în minte a gândului morții are o valoare psihologică practică: „Stai în chilie și adună-ți mintea; amintește-ți de ziua morții; gândește-te la nenorociri; nevoiește-te; disprețuiește deșertăciunea lumii, ca să poți rămâne tot timpul în isihie și să nu slăbești; amintește-ți de rânduiala din iad; gândește-te cum stau acolo sufletele, în ce tăcere cumplită, în ce plâns sfașietor, în ce uriașă spaimă, luptă și așteptare; gândește-te la chinul neîncetat, la lacrimile sufletelor, fără de sfârșit. Dar amintește-ți de ziua învierii și de șederea în fața lui Dumnezeu; închipuiește-ți Judecata cea înfricoșătoare și groaznică. Pune la mijloc cele hărăzite păcătoșilor, rușinea

³⁰ AVVA ORSISIOS 1, *PG* 65, col. 316B; [trad. rom. p. 258].

³¹ AVVA SISOE 11, *PG* 65, col. 396A; [trad. rom. p. 327].

³² AMMA TEODORA 2, *PG* 65, col. 201B; [trad. rom. p. 155].

³³ AVVA ARSENIE 40, *PG* 65, col. 105B-C; [trad. rom. p. 66].

³⁴ AVVA EVAGRIE 1, *PG* 65, col. 173D; [trad. rom. p. 130].

³⁵ AVVA SISOE 19, *PG* 65, col. 397D-400A; [trad. rom. p. 330]. Sunt expresii biblice (*Dn* 7, 10, *Mt* 8, 12, *Mc* 9, 48, *Lc* 66, 24) pentru Judecata de apoi.

³⁶ AVVA AMMONAS 1, *PG* 65, col. 120A; [trad. rom. p. 77].

dinaintea lui Dumnezeu, a îngerilor, a arhanghelilor și a tuturor oamenilor, adică pedeapsa, focul veșnic, viermele fără somn, tartarul, întunericul, scrâșnirea dinților, spaima și chinurile. Apoi, adu în mijloc și bunătățile hărăzite dreptilor, apropierea de Dumnezeu Tatăl și de Hristosul Lui, de îngeri și de arhangheli, de poporul sfinților, Împărăția cerurilor și darurile ei, bucuria și desfătarea ei³⁷.

b. Judecata particulară

Avva Teofil, folosindu-se de o serie de imagini biblice, prezintă judecata particulară a sufletului. Potrivit lui, sufletul este judecat de către îngerii răi, care-i pun în față toate păcatele săvârșite, etapă numită „ceasul silniciei”. Apoi, sufletul este luat de către îngerii lui Dumnezeu, care vor evidenția faptele bune realizate. În cazul în care primează aspectele pozitive se va bucura de slava lui Dumnezeu, în caz contrar de întunericul veșnic: „Ce spaimă, cutremur și silnicie trebuie să vedem când sufletul se desprinde de trup! Vin asupra noastră oastea și puterea forțelor vrăjmașe, căpeteniile întunericului, stăpânii răului din lume, începătoriile și puterile, duhurile rele. Ele judecă sufletul, încercându-l cu toate păcatele pe care le-a săvârșit cu bună știință sau din neștiință, de la tinerețe până la moarte. Stau înaintea lui și-l acuză pentru tot ce-a făcut. Cum va tremura bietul suflet în ceasul acela, până ce va primi sentința și va fi eliberat! Acesta va fi ceasul silniciei, până ce află soarta care i-a fost hărăzită. Apoi vin puterile dumnezeiești și stau în fața celor potrivnice aducând faptele bune săvârșite de suflet. Gândește-te: bietul suflet stând la mijloc, între [îngerii buni și îngerii răi], cât de înfricoșat și cutremurat va aștepta sentința judecării, dată de Judecătorul cel drept. Dacă e găsit vrednic, puterile vrăjmașe primesc pedeapsa și el scapă din mâinile lor [...] Eliberat, sufletul se îndreaptă spre acea nespusă bucurie și slavă, în care va și rămâne. Dacă însă a fost găsit neglijent, aude glasul înfricoșător: „Să fie luat necredinciosul, ca să nu vadă slava lui Dumnezeu”. Asupra lui vine ziua urgiei, ziua chinurii, ziua întunericului și a beznei. Azvârlit în întunericul din afară, va fi osândit la focul veșnic și chinuit veacuri fără sfârșit³⁸.

Concluzii

La majoritatea Părinților pustiei poate fi sesizată o oarecare teamă pentru judecata finală și modul în care va fi găsit sufletul său de către Hristos. Deși pregătiți, ei, în mod constant, vor face apel la necesitatea unor noi perioade de pocăință. Este cazul avvei Sisoe, care, inclusiv în ceasul morții, mai cerea timp pentru pocăință³⁹.

³⁷ AVVA EVAGRIE 1, PG 65, col. 173A-C; [trad. rom. p. 129].

³⁸ ARHIEPISCOPUL TEOFIL 4, PG 65, col. 200A-201A; [trad. rom. p. 153-154].

³⁹ AVVA SISOE 14, PG 65, col. 396B-C; [trad. rom. p. 328].

Morala creștină în societatea postmodernă

Pr. drd. Bogdan BUNESCU

Abstract :

Christian morality in postmodern society. Over the past decades the term „postmodernism” has become a concept that we face, and he is the battlefield of opinions and contradictory forces. Feature of postmodernism is unconditional acceptance of ephemeral, fragmentation, discontinuity and chaos. Contemporary society operates live in a secularized world, the non-value takes place value and human and sacred place. Postmodern society lives by the spirit of the world, not through the gospel. Postmodern man does not live life with Christ. Today the word crisis is often heard, he became a leitmotif of contemporary society. The concept of crisis should be understood as judgment/crisis allowed by God in a world devoid of spiritual concerns, for this world to be taken there place, even against the will of her.

There is no other exit than turning to God by gospel obedience and active religious life. Be with us until the end of the world, only Christ is the one who can release the man of crisis. Therefore, Christians must realize that belongs to the Church as a member thereof, and therefore responsible for the look of today's society we live in, not just church gate - institution, but every member of it, because we all together are the Church. In conclusion, we have each of us to realize that our world is as we are, and if we want the world to change contemporary society then we must each of us to change our inner.

Keywords:

Christianity, postmodern, secularism, moral crisis, relativism, moral responsibility

Pe parcursul ultimelor decenii termenul „postmodernism” și toate derivatele acestuia, sunt concepte cu care ne confruntăm, și totodată postmodernismul devine scena de conflict al unor opinii și forțe atât de contradictorii încât nu poate fi trecut cu vederea. Ca și caracteristică fundamentală a postmodernismului putem

menționa acceptarea necondiționată a efemerității, fragmentării, discontinuității și a haosului.

Despre modernitate și postmodernitate s-a scris și se va scrie în continuare deoarece această perioadă contemporană postmodernă ne pune înaintea provocări și schimbări ce se cer a fi abordate în toate domeniile vieții¹.

Postmodernitatea nu este ceva nou de sine stătător, ci mai degrabă este o nouă față, în continuă schimbare a modernității:

„[...] postmodernitatea nu este altceva decât aprofundarea modernității. Este chiar modernitatea în esența ei despuiată (până în secolul al XIX-lea, modernitatea era îmbrăcată în straiile vechiului regim ontocosmologic)”².

„E foarte adevărat că postmodernitatea ne apare ca fiind mai mult *nouă* în raport cu modernitatea și mult mai agresivă decât ea. [...] ceea ce cu adevărat s-a epuizat în modernitate pentru a deveni *postmodernitate*, nu este modernitatea însăși: ci aspectul ei exterior. Ceea ce numesc *modernitate clasică* este acțiunea principiului modernității în interiorul unei tradiții încă vii. Când substanța *limitativă* a tradiției s-a epuizat și oamenii, ca hipnotizați, încep să nu mai vadă în lume nici o piedică în calea exercitării arbitralului lor *personal*, atunci începem să resimțim modernitatea ca pe o postmodernitate. Așadar postmodernitatea este de fapt modul în care noi, oamenii recentii – oamenii a căror viață nu mai este *intrinsec* limitată de absolut nimic – *resimțim* modernitatea: o modernitate ajunsă în acea etapă de universalizare a principiului ei, pentru care formele sale de manifestare nu mai sunt zăgăzuite de amintirea nici unei tradiții. Când tradiția nu mai joacă nici un rol în manifestarea principiului modernității, atunci modernitatea e resimțită de trăitorii ei ca postmodernitate”³.

¹ A se vedea în acest sens următoarele lucrări: *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano MARANI, Deisis, Sibiu 2002; Horia Roman PATAPIEVICI, *Omul recent. O critică a modernității din perspectivă întrebării: Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?* Humanitas, București 2002; Horia Roman PATAPIEVICI, *Discernământul modernizării. 7 conferințe despre situația de fapt*, Humanitas, București, 2004; Roland BRUNNER, *Psihanaliză și societate postmodernă*, Amarcord, Timișoara 2002; David HARVEY, *Condiția postmodernității, o cercetare asupra originilor schimbării actuale*, Amarcord, Timișoara 2002; Claude KARNOUGH *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Ideea design & Print, Cluj-Napoca 2001; Gilles LIPOVETSKY *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a timpurilor democratice*, Ed. Babel, București 1996; Jean-Francois LIOTARD *Postmodernul, pe înțelesul copiilor* Ed. Apostrof, Cluj-Napoca; Anca MANOLESCU *Stilul religiei în modernitatea târzie* Polirom, 2011; René GUÉNON, *Criza lumii moderne*, trad. Anca MANOLESCU, pref. Florim MIHĂESCU și Anca MANOLESCU, Humanitas, București 1993 (ed. a doua Humanitas 2008); Teodor BACONSKY, Ioan I Ică Jr., Bogdan TĂTARU-CAZABAN, *Pentru un creștinism al noii Europe*, Humanitas 2007.

² Horia Roman PATAPIEVICI, *Omul recent. O critică a modernității din perspectivă întrebării: Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?* Humanitas, București 2002, p. 115.

³ *Ibidem* p. 116.

„Postmodernismul [...] reprezintă răspunsul pe care l-a dat *împotriva* lumii desacralizate și *împotriva* științei triumfătoare omul cărui religia i-a fost confiscată de istorie și care se simte continuu agresat de decretele tot mai inumane, tot mai obiective, tot mai impersonale. Postmodernul este un modern alienat. Este modernul adus de propria sa modernitate la exasperare și care, totuși, datorită nihilismului său radical, nu poate ieși din logica modernității decât prin inversiune psihologică”⁴.

Dată fiind această situație de fapt, nu putem trece cu vederea faptul că:

„Modernitatea [...] a pus în mișcare procesul dinamic de secularizare care a schimbat în mod radical rolul sfințeniei și al instituțiilor eclesiastice în viața lumii. Secularizarea a schimbat totodată relația sfințeniei și a secularului în definiția noastră despre realitate. Domeniul secular a pretins independența față de sfințenie; lumea și-a smuls autonomia de sub contrarul eclesiastic”⁵.

Lumea în care societatea contemporană își desfășoară existența este o lume secularizată, de-sacralizată, în care non-valoarea ia locul valorii, o lume ce este dominată de „pofa trupului și pofa ochilor și trufia vieții” (1 Ioan 2, 16). Societatea postmodernă trăiește după duhul lumii, nu în și prin Evanghelie. Omul postmodern nu-și trăiește viața *în și cu* Hristos.

„După cel de-al doilea război mondial asistăm la *amurgul datoriei* care ilustrează devalorizarea tot mai accentuată a structurii rigorige a raportului etic și tinde spre autonomia totală a individului”⁶.

„Începând cu mijlocul secolului nostru (secolul XX n.n) societățile postmoraliste occidentale cunosc o nouă secularizare a eticii, morala rigorigă fiind eclipsată de drepturile subiective care promovează valorile narcisic-hedoniste ale fericirii personale, intime și materialiste. *Amurgul datoriei* nu mai admite imperativul categoric, fie le și laicizat; noua cultură a *eticii nedureeroase* nu se mai reclamă la o transcendență religioasă sau laică, ci gravitează în jurul drepturilor individuale, privilegiind sfera îngustă a subiectului postmodern”⁷.

Secularizarea determină separarea divinului de uman precum și negarea existenței transcendentului în viața omului, și constă în fenomenul desacralizării lumii până la autonomizare.

În ziua de astăzi cuvântul criză este auzit mai mult ca oricând, devenind un laitmotiv al societății actuale, în măsura în care fiecare dintre noi susținem că ne „confruntăm” cu ceea ce acest cuvânt reprezintă.

⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵ Mihai HIMCINSCHI, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Reîntregirea, Alba Iulia 2006, p. 114.

⁶ Victor-Dinu Vlădulescu, în prefață la Gilles LIPOVETSKY *Amurgul datoriei. Etica nedureoasă a timpurilor democratice*, traducere și prefață de Victor Dinu Vlădulescu, Ed. Babel, București 1996, p. 10

⁷ *Ibidem*, coperta 4 la op cit.

Se pune problema însă: oare cunoaștem noi cu adevărat sensul real al acestui cuvânt? Răspunsul îl putem afla ușor făcând uz de Dicționarul Explicativ al Limbii Române, unde vedem următorul aspect:

„Criză ~e f. 1) Fază primejdioasă și hotărâtoare în viața socială, constând într-o manifestare violentă a contradicțiilor economice, politice și sociale. ◇ ~ de guvern perioadă când un guvern a demisionat iar altul încă nu este format. 2) Moment critic în evoluția unei boli, după care urmează schimbarea în bine sau în rău. 3) Agravarea bruscă a unei boli cronice. 4) Lipsă acută a ceva necesar vieții materiale sau spirituale. 5) *fig.* Tensiune, zburcium sufletesc. /<fr. *crise*, lat. *Crisis*”⁸.

Din toată această paletă de sensuri, în mod curent ne referim la aspectul de lipsă de bunuri, de bani, de valori materiale, întrucât sub această formă cuvântul și-a făcut simțită prezența în viața omului contemporan. Asta nu înseamnă că între noi nu se află persoane care să resimtă „criza” sub celelalte aspecte.

Înalt Preasfinția Sa IPS Andrei Andreicuț, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, sesiza⁹ faptul că:

„Dicționarul Bailly, atunci când se oprește la cuvântul *krisis* îl înțelege astfel: «Facultate de a distinge; acțiune de a căuta, de a găsi, de a alege; acțiune de a separa; decizie, judecată asupra unei nelămuriri sau îndoieli; judecata unei lupte, a unui concurs...» De asemenea IPS Sa afirma că „Dacă ne oprim la înțelesul de judecată a unei lupte, spirituale zicem noi, poate fi vorba de judecarea celui lipsit de înțelepciune. El nu stăruiește în lucrarea virtuților, este sărac de fapte, a ajuns în lipsă și în criză”¹⁰.

În acest sens spune și Sf. Maxim Mărturisitorul în Răspunsuri către Talasie, că cel aflat în criză

„e tras de la păcat împotriva voii lui și lucrul acesta îl face judecata (*krisis*) cea dreaptă prin diferitele moduri de pedepse. Cel dintâi, adică Iubitorul de Dumnezeu, e îndumnezeit prin Providență, cel de al doilea, adică iubitorul de materie, e oprit de Judecată să ajungă la osândă”¹¹.

Este vorba așadar de o judecată/criză îngăduită de Dumnezeu într-o lume lipsită de preocupări duhovnicești, pentru ca această lume să fie dusă acolo unde trebuie, chiar și împotriva voii ei¹².

⁸ Noul dicționar explicativ al limbii române, Ed. Litera Internațional 2002, <http://dexonline.ro/definitie/criză/330140>, 12.14.2012.

⁹ Andrei ANDREICUȚ, „Criza Spirituală”, în vol. *Invazia Non – valorilor într-o lume multimedia*, Reîntregirea, 2010, p.15-23.

¹⁰ *Ibidem*, p.16.

¹¹ *Filocalia* 3, Sibiu, 1948, p.252.

¹² Andrei ANDREICUȚ, art.cit p.16.

Într-o lume secularizată, marcată de egoism, de individualism, de antropocentrism, omul postmodern nu vede în fenomenul crizei dorința lui Dumnezeu de a conduce lumea spre desăvârșire, și ca atare nu are cum să găsească Calea de ieșire din „criză”. Omul postmodern a uitat că Hristos este Calea, Adevărul și Viața (*Ioan 14, 6*), și că El este cel care ne dă răspunsul la problema crizei, în Predica de pe Muntele Fericirilor:

„Deci, nu duceți grijă, spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca? Că după toate acestea se străduiesc neamurile; știe doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele. Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă” (*Mt 6, 31-33*).

În societatea actuală, lucrurile se petrec exact invers în sensul că omul caută toate facilitățile materiale, considerând că acestea îi vor aduce și liniștea sufletească. Omul a deturnat sensul normal al devenirii, acela de a căuta mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, pentru a ajunge apoi la asemănarea cu Hristos. Punându-se pe sine în centrul acestui proces, omul nu mai tinde spre desăvârșirea *în* și *prin* Hristos, ci el devine centrul propriului univers și astfel el dorește în mod utopic să ajungă la o desăvârșire „în” și „prin” sine. Din această dorință egoistă se naște goana după cele materiale, în detrimentul căutării și agonisirii comorilor spirituale. Omul societății contemporane se îndepărtează de Dumnezeu într-atât încât nemaivând un reper spre care să privească și spre care să tindă ajunge să trăiască în haos.

Criza este în toată amploarea și dramatismul ei criza omului însuși, nu doar a unora sau a altora dintre realizările sau țelurile sale, nu doar a unora sau a altora dintre domeniile de activitate a omului.

„Criza moral-spirituală a *cetățeanului* Europei contemporane trebuie văzută în perspectiva pe care o întreține secularismul, adică una dintre provocările majore cu care se confruntă spiritualitatea creștină la intrarea în mileniul III și care generează pe bună dreptate, o îngrijorare ce primește uneori accentele unei adevărate fobii cu efect paralizant. [...] Așadar noțiunea de *secularism, secularizare*, desemnează un fenomen prin care la nivelul mentalităților, se produce o schimbare majoră în *spiritul vremii* sau *după moda timpului*, adică un spirit și o modă pentru care *pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții* (*1 Ioan 2,16*) au devenit valorile și idealurile supreme. [...] O astfel de lume se află în opoziție de fond cu lumea mântuită de Hristos, adică de lumea din ale cărei structuri purificate și transfigurate prin lucrarea Duhului Sfânt, se va naște *cerul nou și pământul nou* ale veacului ce va să fie, așa cum este evocată această realitate în Revelația dumnezeiască (*Apoc 21,1-22,5*)”¹³.

¹³ Pr. Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos Cluj-Napoca, 2002.

„Criza spirituală, pe tărâm religios este evidențiată de puzderia de religii și confesiuni ce apar și de slabul progres al mișcării ecumenice în cadrul creștinismului. Noi știm că Ortodoxia ne oferă viața nouă *în Hristos și cu Hristos*, condusă de Duhul Sfânt, că Ortodoxia păstrează adevărul de credință nealterat, dar putem fi indiferenți la viața spirituală a celorlalți?

Biserica Ortodoxă, al cărei Cap este Hristos, nu intră într-o criză spirituală. Dar unii dintre credincioșii ei? Din moment ce nu mai merg cu regularitate la Sfânta Liturghie, nu se spovedesc, nu se împărtășesc, n-au o viață de rugăciune, oare acestea nu sunt semne de criză spirituală? Am fi ipocriți dacă n-am recunoaște că există o criză spirituală ale cărei proporții le știe numai Dumnezeu”¹⁴.

Se pune acum fireasca întrebare: Ce trebuie să facă Biserica, în acest context pentru a veni în ajutorul celor aflați în criză? Un răspuns la această întrebare îl oferă Pr. Ștefan Iloaie, în lucrarea *Relativizarea valorilor morale: tendințele epocii postmoderne și morala creștină*.

„Într-un asemenea context, dat fiind faptul că sfera de acțiune a Bisericii se restrânge, fenomenele non – creștine și duhul lumii pătrunzând în zone de influență preluate din sfera credinței, se cere replierea și readaptarea discursului bisericesc la sistemul de relații și la comunicarea specifică întregului corpus social. Postmodernitatea și – împreună cu ea – globalizarea și secularizarea, solicită Biserica – instituție, dar și pe creștini, ca membrii ai ei, la evaluarea situației și la formularea unei conștiințe critice cu privire la fenomenul contemporaneității, care înaintează încet, dar sigur, și influențează și afectează trăirea creștină”¹⁵.

Ținând cont de faptul că morala creștină se manifestă în persoana umană și că ea are ca fundament voința lui Dumnezeu, trebuie să vedem că ea se manifestă în lume sub forma unui sistem de valori unanim acceptat, care definește relațiile interpersonale ale oamenilor și viața socială. Această trecere a moralei în planul obiectiv al valorilor sociale implică două aspecte. În primul rând este vorba de transferul moralei de la *viața personală* la *realitatea socială*, iar apoi se pune problema *însușirii moralei* de către membrii societății care o găsesc *întipărită în structurile sociale*¹⁶. Ierarhizarea valorilor în societate nu ține de justetea lor, cât de faptul că sunt unanim acceptate ca fiind juste¹⁷. Valorile sunt absolutizate de

¹⁴ Andrei ANDREICUȚ, art. cit p 21.

¹⁵ Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale: tendințele epocii postmoderne și morala creștină*, Cluj Napoca, Ed. Renașterea 2009 p. 26.

¹⁶ A se vedea în acest sens: Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate: himeră și adevăr* Ed. Bizantină, București 2002.

¹⁷ A se vedea Constantin C. PAVEL, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, 1997, care vorbind despre ierarhia valorilor culturale, le împarte în șase grupe principale - economice, teoretice, politice, morale, estetice și religioase – pentru ca apoi să afirme că „Raport

membrii societății și nu ele sunt supuse criticii, ci ele sunt însăși normele de judecare și apreciere a lucrurilor, devenind astfel factori decisivi ai vieții cotidiene.

„Marele pericol care trebuie semnalat totdeauna din punct de vedere teologic în domeniul moralei creștine îl constituie autonomizarea sau respectarea autonomă a principiilor și valorilor morale la nivel social, lucru care, de obicei caracterizează așa zisa etică socială. În acest caz, morala creștină se înstrăinează de baza sa harismatică, și în paralel, se mută de la nivel religios la nivel metafizic sau ideologic. Cu alte cuvinte încetează să mai fie determinată de relația personală a credinciosului cu Dumnezeu și cu voința Acestuia, dat fiind că, în practică se va fundamenta pe principiile și ideile pe care le generează omul”¹⁸.

În acest fel creștinul nu mai are o relație cu Dumnezeu cel personal Care trăiește și lucrează în lume. Creștinul nu mai este conștient că împlinește poruncile Mântuitorului și de aceea se conformează unor valori impersonale, care se plasează într-un oarecare spațiu ideatic.

„[...] prin secularizarea societății valorile religioase se pot, în totalitatea lor sau selectiv, să fie folosite ca valori cu caracter pur social cu o anumită dimensiune transcendentă, dar nu cu adevărat religioasă”¹⁹.

În epoca pe care o traversăm, o epocă a secularizată, postmodernă,

„Biserica Ortodoxă, deși majoritară, e privită mai mult dintr-un unghi festivist, decorativ. Statul fiind laic, e indiferent din punct de vedere religios, gata oricând să socotească religia ca o simplă afacere particulară și să se simtă incomodat ori de câte ori religia se conturează ca o forță colectivă socială”²⁰.

Observăm astfel că:

„asupra omului zilelor noastre se produc – pe fondul religios antitraditionalist și difuz – multe influențe sincretice și deviate, încât influențele relativizante se resimt la nivelul trăirii religioase și mai exact în cadrul comportamentului moral. O astfel de caracteristică postmodernă este morala al cărei substrat religios s-a evaporat și care se fundamentează fie pe îndrumări sociale care nu mai păstrează decât reminiscențe ale religi-

tul normal dintre aceste valori nu poate fi, desigur de independență absolută, ci un raport de interdependență pe temeiul unei ierarhii.[...] Tragedia omului în cultura moderna provine de la nesocotirea valorilor morale și religioase, care, într-o ordine ierarhică normală trebuie să primeze. Acestea trebuie să controleze și să le reglementeze pe toate celelalte și să servească drept criteriu de prețuire a celorlalte, prețuire care se face după locul pe care-l ocupă fiecare pe scara ierarhică a valorilor, ordonată la ceea a scopurilor, în care scopul suprem este perfecțiunea și fericirea omului în viața aceasta și în cea viitoare” p.46.

¹⁸ Georgios MANTZARIDIS, *op. cit.* p. 138.

¹⁹ *Ibidem*, p. 140.

²⁰ Simion TODORAN, „Criză morală în biserică și societate. Probleme morale ale tinerilor de azi și posibile soluții, din perspectivă creștină”, în vol. *Invasia Non – valorilor într-o lume multi-media*, p. 299.

osului, fie norme comune membrilor unui grup uman, sau pe bunul simț al individului”²¹.

Afirmam anterior faptul că societatea actuală este marcată de antropocentrism în detrimentul hristocentrismului. În acest sens o serie de aspecte concrete ale vieții noastre precum: rapiditatea modificării conceptelor folosite zi de zi, varietatea fenomenelor, instabilitatea ideologiilor, relativismul moral – promovat de: autonomia umană; de folosirea fără discernământ și într-un mod egoist a resurselor, rezultatelor științei și tehnologiei; de disoluția vechilor certitudini morale – umbresc moralitatea comportamentului omului contemporan²².

„Ceea ce rezultă este o morală numai a acestei lumi, a omului angajat doar în terestru, al cărui Dumnezeu este inexistent, religie subiectivă, iar credință i-a devenit viață biologică”²³.

Pe fondul relativizării dogmelor și fundamentelor de credință, a individualizării și raționalizării trăirii religioase, omul postmodern nu își mai pune problema dacă acțiunile lui sunt morale sau amurale. El fie este indiferent motivul pentru care se comportă sau acționează într-un fel sau altul, fie ignoră categoric substratul religios al moralei sale.

„Modalitatea în care omul postmodern continuă istoria și gândirea înaintașilor lui îl determină să dărâme tot, inclusiv divinitatea, pentru a așeza altceva în loc, pentru a gândi altfel”²⁴. Din acest motiv, nici morala „nu mai este divină, transcendentă, nu mai poate fi paradoxală, nu mai ridică la cer. Deoarece nimic din ceea ce este doar omenesc nu îndumnezeiește. Întâlnim astfel manifestări care abia dacă mai au vreo legătură cu spiritul religios...”²⁵

Rațiunea omului postmodern este liberă de orice norme, și determină valorizarea totală a omului prin propriile puteri. Se devalorizează noțiunea de păcat ca acțiune îndreptată împotriva transcendentului. Se invocă în acest sens scuza slăbiciunii umane sau exemplul negativ al celor din jur. Păcatul se exteriorizează, devine act public, este laudat și apoi este luat drept virtute, drept model vrednic de urmat. Lipsa atitudinii religioase, incapacitatea de a discerne și a lua decizii se manifestă tot mai mult pe baza unei religiozități instabile și sincretice. Apare astfel, în planul moral, nepăsarea față de valorile credinței și de apărarea lor, indiferentism față de divinitate și transcendent, relativizarea existenței lui Dumnezeu, prin invocarea importanței umanului și a categoriilor lui începând cu cele economice²⁶.

²¹ Pr Ștefan ILOAIE, *Morala creștină și etica post-modernă, o întâlnire necesară*, Presa universitară clujeană, 2009, p. 57.

²² Cf. *Ibidem*.

²³ Pr Ștefan ILOAIE, *op. cit.*, p. 57.

²⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵ *Ibidem*, p. 60.

²⁶ Cf. Pr Ștefan ILOAIE, *op. cit.*

În societatea actuală:

„se preferă și se afirmă necesitatea unei morale fără creștinism, prin punerea în paranteze a întregului suport religios al moralității”²⁷.

Morala zilelor noastre marcate de eludarea și îndepărtarea substratului religios, al actului moral, se caracterizează prin faptul că nu se mai raportează la voința lui Dumnezeu ci la autonomia voinței umane, impunând astfel lejeritatea comportamentală.

În societatea postmodernă, omul își stabilește sieși normele morale, el face legea după care își conduce viața.

„Este configurată, astfel, o epocă a moralei minimale, care anulează axiologia persoanei stimulează narcisismul individului, bunăstarea hedonistă și accentuează diferențele structurale dintre membrii societății”²⁸.

În acest context morala primește prin împrumut din gândirea socială comună, caracteristici relative non religioase, individualiste și ambigue.

„Ceea ce omul a construit duhovnicește și civilizațional până la noi, acum [...] este pe cale să distrugă”²⁹.

Prezența tehnicii în viața cotidiană omului, imprimă acestuia un anume mod de gândire, inducând ideea de morală fără prea mare răspundere a faptei împlinite ușor, prin raportarea omului la propria persoană, a împlinirii cât mai simple a datoriilor față de alții.

„Morala postmodernă neagă valoarea credinței și a religiei, deoarece ea nu are ca finalitate cerul, ci pământul. Există o criză care urmează crizelor anterioare: este beția succesului omului contemporan, datorată rezultatelor sale din ultimele decenii, mai ales în domeniul științei și al tehnicii, și împlinirii pe plan material, încât acestea devin acum noua lui religie și noua lui credință, care alimentează progresiv visul înveșnicirii terestre, în condițiile în care transcendentul este mort”³⁰.

Comportamentul moral, nu urmează fidel o credință ci se fundamentează pe valorile individuale și relative, pe improvizație.

„Dacă nu există mântuirea din cer, ea a trebuit să fie totuși inventată... pe pământ! Dezvoltarea tehnologică, stimularea producției, diversificarea fără limită a articolelor de larg consum, concurența piețelor de desfacere, visul unei vieți cât mai sănătoase și al neîmbătrânirii creează «religia postmodernului»...”³¹

²⁷ *Ibidem*, p 63.

²⁸ *Ibidem*, p 65.

²⁹ *Ibidem*, p. 66.

³⁰ *Ibidem*, p. 69.

³¹ *Ibidem*, p.71.

Negarea moralei și criza conștiinței morale sunt puse în evidență de *relativismul moral*³². Societatea contemporană se confruntă cu o criză a valorilor ce implică mai multe aspecte: pe de-o parte există valori care sunt aproape uitate – precum respectul, ascultarea, smerenia, puritatea – deoarece ele sunt considerate a fi depășite și ridicole pentru omul postmodern. Pe de altă parte tot mai des ne întâlnim cu promovarea „valorilor” precum emanciparea, libertatea, democrația, autonomia, progresul etc.

„Trăim într-o epocă în care responsabilitatea morală este devalorizată și golită de sens, e considerată desuetă și așezată între reperele *tradiționaliste*. În contextul rapidelor modificări de mentalitate, e necesar să regândim valoarea și specificul responsabilității morale a persoanelor și a grupurilor umane, chiar a societăților în sensul foarte larg al termenului, în spațiul ideologic cultural și social românesc, încă destul de bine ancorat în valori perene, dar cu tendințe clare de pierdere a lor, mai ales sub influențele tot mai concret simțite ale globalizării și secularizării. Aceasta cu atât mai mult cu cât adevărata soluție pentru societatea românească, adevăratele ei valori, adevărata venire întru sine, nu se pot redescoperii fără regenerarea morală, a cărei realizare îi aparține în egală măsură, persoanei și comunității, credinciosului și Bisericii”³³.

Pentru a putea scăpa de *criza* în care a ajuns omul societății postmoderne, el trebuie să-și vină în sine cu alte cuvinte, el trebuie să *fie* sau să *devină* în primul rând conștient că „are o problemă”, și în al doilea rând el trebuie să își dorească să găsească o cale, o modalitate de „ieșire din această problemă” – ceea ce implică atât *conștiința* omului cât și *responsabilitatea* morală a acestuia – concretizată în regenerarea morală.

„Edificarea pe dinlăuntru urmărește refacerea echilibrului duhovnicesc, redobândirea sincerității în fața ta, a semenilor și a societății, dar mai ales curajul asumării responsabilității pentru orice cuvânt, gest sau faptă, [...] în fața conștiinței, a aproapelui și a lui Dumnezeu”³⁴.

Nu există o altă ieșire din criză decât întoarcerea la Dumnezeu, care trebuie să fie una practică, aplicată în mod real zi de zi, prin păzirea poruncilor evanghe-

³² În legătură cu autonomia umanului și relativizarea valorilor, a se vedea și: Teofan MADA, *Homo eticus* Ed. Agnos, Sibiu 2007; Pr Ștefan ILOAIE *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Presa universitară clujeană, 2009; Pr Ștefan ILOAIE, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, Cluj Napoca Renașterea 2009; Pr Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale: tendințele epocii postmoderne și morala creștină*, Cluj Napoca Renașterea 2009 ; *Invazia Non – valorilor într-o lume multimedia*, Reîntregirea, 2010.

³³ Pr Ștefan ILOAIE, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, Cluj Napoca Renașterea 2009, p.18.

³⁴ *Ibidem*, p. 19.

lice și o viață religioasă activă. Doar Hristos, fiind cu noi precum a promis până la sfârșitul veacului, poate să elibereze omul de criză.

„Doar o viață spirituală normală i-ar putea aduce bucurie sufletului și liniște. Doar apropierea de Hristos i-ar încălzi inima și l-ar scoate din teribila singurătate în care-l împinge păcatul. [...] Cum să se apropie de Hristos omul secularizat și robit de patimi? Prin exemplul și propovăduirea celor ce au o viață spirituală aleasă”³⁵.

„Fiecare epocă creștină a avut luptele, biruințele și înfrângerile ei. Armele de luptă, argumentele apologetice, metodele defensive și ofensive se deosebesc și s-au deosebit de la epocă la alta. Biserica nu poate sta pasivă în mijlocul acestor transformări. Deși dogmele sunt aceleași, cultul este același, disciplina bisericească este aceeași, totuși viața bisericească este pe cale de înnoire. Adevărul creștin este veșnic dar el trebuie să satisfacă setea după o viață mereu nouă a oamenilor, a credincioșilor din vremea noastră”³⁶.

În societatea contemporană,

„creștinismul are parte de noi încercări, care au rolul de a-i provoca pe oameni să-și decidă atitudinea proprie față de Dumnezeu. Într-o contemporaneitate în care religia își pierde autoritatea transcendentă, morala devine simplu comportament uman, calitatea relațiilor interumane se fundamentează pe interes personal, iar omul urmărește scopuri utilitariste și comode, creștinului i se cere să mărturisească ceea ce nu este din lumea aceasta și să se arate cetățean al altei Împărății (*Flp* 3, 20). Iată de ce Ortodoxia are șansa de a oferi [...] în practică prin cuvânt, dar mai ales în inimă un răspuns prin fiecare om în care ea se trăiește, și care devine mărturisitor, martor al vieții în Hristos”³⁷.

Demersul moral al creștinului își are sensul în refacerea legăturii cu Dumnezeu, la starea de dinainte de căderea omului în păcat, pe de o parte, și în asumarea și permanetizarea statutului câștigat prin răscumpărarea făcută de Hristos, pe de alta.

„El își propune ca prin rugăciune și faptă să schimbe fața lumii, să o metamorfozeze, dar mai ales să se unească, deja din această lume cu Dumnezeu, prin lupta împotriva păcatului, a răului”³⁸.

„În contextul unei lumi secularizate, măcinate de contradicții, de scepticism și de relativism, prima grijă a Bisericii și a fiecărui creștin în parte este aceea de a deschide istoria unei experiențe fundamentale de convertire și în-

³⁵ Andrei ANDREICUȚ, *art. cit.*, p. 23.

³⁶ Simion TODORAN, „Criză morală în biserică și societate. Probleme morale ale tinerilor de azi și posibile soluții, din perspectivă creștină”, în vol. I, *Invazia Non – valorilor...*, p. 296

³⁷ Pr Ștefan ILOAIE, *Morala creștină...*, p.135.

³⁸ *Ibidem*, p. 148.

noire, de a face din această istorie o *trecere* pascală către Împărăție. Răspunsul creștin la criza devastatoare a secularizării nu poate fi decât unul teologic și liturgic³⁹.”

Prin urmare, creștinul contemporan trebuie să conștientizeze apartenența lui la Trupul tainic al lui Hristos, în calitate de mădular al acestuia, și de aceea răspunderea pentru felul în care arată *astăzi* societatea în care trăim, nu o poartă doar Biserica – instituție, ci fiecare membru al ei, pentru că noi toți împreună suntem Biserica.

„Responsabilitatea pentru îndeplinirea misiunii de a fi creștin într-o lume creștină, adeseori, doar cu numele îi aparține fiecăruia dintre noi, căci ea este un trup, iar noi părțile lui și, de modul cum ne îndeplinim misiunea de creștin, are de folosit sau de suferit întregul.

Valoarea răspunsului pe care îl dăm tendinței relativizante a valorilor depinde de calitatea noastră de creștini: în măsura în care Hristos trăiește în noi și ne lăsăm cucerii de libertatea pe care El ne-o conferă, vom câștiga capacitatea de discernere în situații dintre cele mai dificile și vom deveni nu numai martori ci și mărturisitori ai Săi. Iar lumea în care trăim este creștină și manifestă valori creștine numai în măsura în care noi înșine suntem creștini și trăim aceste valori⁴⁰.

Concluzii

În concluzie, trebuie ca fiecare dintre noi să conștientizăm faptul că lumea în care trăim este așa cum suntem noi, și dacă ne dorim ca lumea, ca societatea contemporană să se schimbe atunci trebuie ca fiecare dintre noi să ne schimbăm lăuntric, să ne facem slujitori ai legii celei noi a lui Dumnezeu „ca, dezbrăcându-ne de poftele cele lumești, să murim păcatului și să viem dreptății, îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos...”⁴¹ după cum cerem în prima rugăciune tipiconală din cadrul Tainei Sfântului Maslu.

³⁹ Pr. Ioan BIZĂU, *op. cit.*, p.191.

⁴⁰ Pr Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale...*, p. 173

⁴¹ *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 2006, p. 144.

Câteva considerații asupra conceptului de re-încreștinare a Europei

Diac. drd. Paul CRÂNGAȘU

Abstract:

Some considerations regarding the concept of re-Christianization of Europe. The present study is one of the first efforts in romanian orthodox theology for an evaluation in the evolution of the “Re-evangelisation” concept. This study is related to the theme of the symposium at wich it was presented. *The abstract* of the study explains the main structure in wich it was conceived and also it announces that this is a very important and nowadays topic that concerns the orthodox missiology not only for the interconfessional aspect – that of knowing your sister Church`s main missiological methods, but it also concerns orthodox missiology for it`s own needs and demands. The study is divided in *three parts* that present the opinions of catholic and orthodox theologians (mainly clergymen) and then presents practical aspects and results of this new missiological trend. In the case of the catholic theologians I decided to make a subdivision between the popes who were the initiators and the main promoters of the concept of “re-evangelisation” and the bishops and priests who are followers and promoters of these “pioneers”. In this main part of the study I deliberately selected various opinions from different theologians, in order to observe the different views and also the different effects of the “re-evangelisation” effort. In my *conclusion* I enumerated some radical opinions regarding the new missiological trend of “re-evangelisation” and the interconfessional collaboration – without going into details – and I expressed my personal view on the matter.

Keywords:

“Re-evangelisation”, “New Evangelisation”, Secularisation, Globalisation, Catholic, Orthodox, Interconfessional solidarity

Întrucât tema prezentei ediții a simpozionului doctoranzilor este „răspunsuri ortodoxe la criza morală a societății actuale” am decis să prezint în lucrarea mea noțiunea destul de nouă pentru teologia ortodoxă, dar totuși destul de abordată, a necesității unei re-evangelizări în lumea creștină, noțiune care se adresează în

special botezaților care s-au îndepărtat, din diferite cauze, de mesajul Evangheliei. În prima parte a lucrării mele voi defini pe scurt noțiunea de re-evangelizare, noțiune ce a luat naștere în spațiul romano-catolic. Întrucât efectele secularizării și ale altor elemente de influență negativă care l-au depărtat pe creștin de mesajul autentic creștin au fost des abordate și descrise, voi dezbate apoi, în parcursul studiului meu, doar acest curent al misiunii romano-catolice și voi încerca în cele din urmă să determin, prin vocile teologilor ortodocși care s-au exprimat în legătură cu acest subiect, dacă și sub ce formă acesta poate fi urmat și de Biserica Ortodoxă. Deși prioritară ar trebui să fie comentarea noțiunii din perspectiva celor care i-au dat naștere acestui curent, adică din perspectiva romano-catolică, voi menționa înainte de aceștia doar opinia părintelui Dumitru Stăniloae în legătură cu această soluție de revigorare a credinței pentru o societate tot mai depărtată de principiile creștine, pentru a sugera necesitatea unui efort cel puțin asemănător și din partea Bisericii Ortodoxe. Părintele Stăniloae consideră că dacă Europa a fost în trecut leagănul creștinismului misionar, astăzi ea a redevenit un teritoriu de misiune, spunând că „*dacă aș fi din nou tânăr, aș face totul pentru recreștinarea Europei*”¹.

Noțiunea de re-evangelizare din perspectivă romano-catolică

a) Argumente ale pontifilor cu referire la subiectul re-evangelizării

Noțiunea de re-evangelizare a fost făcută publică întâi într-un discurs al Papei Ioan Paul al II-lea din anul 1979, rostit în Polonia. Patru ani mai târziu, acesta reia tema re-evangelizării cu mult mai multă hotărâre, într-un discurs public în Haiti, spunând că în apelul la re-evangelizare el cheamă la o re-angajare a energiilor Bisericii Catolice pentru proclamarea Evangheliei în Vestul post – creștin, atât către cei botezați cât și către cei nebotezați². Din 1983 și până la moartea sa, el a făcut apel în mod repetat la necesitatea unei noi evanghelizări a comunităților decreștinate, spunând că nu doar ținta acestor eforturi este nouă, adică comunitățile majoritar creștine care s-au depărtat de adevărul evanghelic, ci și metodele și expresiile folosite pentru a face evanghelizarea.

Succesorul său a preluat și el acest mandat de a promova mișcarea de re-evangelizare. Astfel, *Papa Benedict XVI* îndeamnă la acțiune în efortul de re-evangelizare asociind această misiune a fiecărui creștin cu elanul profetului Isaia

¹ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Locțiitor de Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, *Comori ale Ortodoxiei*, Ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 1.

² “Look to the future with commitment to a New Evangelization, one that is new in its ardor, new in its methods, and new in its means of expression.” – discursul Papei Ioan Paul al II-lea către episcopii romano-catolici din America Latină, Haiti, 1983. a se vedea http://www.osv.com/Portals/0/pdf/0212_catholicguide.pdf

care răspunde chemării lui Dumnezeu: „și am auzit glasul Domnului care zicea: „Pe cine îl voi trimite și cine va merge pentru Noi?” Și am răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine!” Și El a zis: „Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și, uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învârtoșat inima poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec” (Is 6, 8-10)³. De la începutul mandatului său, Papa Benedict XVI a fost foarte preocupat de mișcarea de re-evangelizare. Astfel, într-un discurs adresat cateheților și profesorilor de religie în 28 iunie 2010 acesta a pus bazele Consiliului Pontifical pentru promovarea „Noii Evanghelizări”⁴ care dezvoltă continuu eforturile Bisericii Catolice în acest sens. În anul 2012 mișcarea de re-evangelizare a fost subiectul unui Sinod al Episcopilor pentru Noua Evanghelizare, desfășurat pe perioada a trei săptămâni la Roma, la care au luat parte 251 episcopi⁵. În discursul din prima zi a acestui sinod, la data de 7 octombrie 2012, Papa Benedict XVI spunea că ”Biserica există pentru a evangheliza”⁶. Cu această ocazie, el descrie noua evanghelizare ca fiind orientată ”îndeosebi spre persoanele care, deși fiind botezate, s-au îndepărtat de Biserică și trăiesc fără a face referință la practica creștină” și descrie în continuare această adunare sinodală ca fiind ”dedicată acestei noi evanghelizări, pentru a favoriza în aceste persoane o nouă întâlnire cu Domnul, singurul care umple de semnificație profundă și de pace existența noastră, pentru a favoriza redescoperirea credinței, izvor de har care aduce bucurie și speranță în viața personală, familială și socială”⁷. Cu altă ocazie, el numește noua evanghelizare ca educarea în ”...arta de a trăi”. El spune mai departe că ”cea mai mare sărăcire a omului contemporan este incapacitatea de a simți bucuria dar și monotonia unei vieți absurde și contradictorii. Această formă de sărăcie este foarte larg răspândită astăzi, atât în țări bogate, cât și în țări sărace din punct de vedere material. Incapacitatea de a simți bucuria presupune și produce incapacitatea de a iubi, produce gelozie și avariție – toate defectele care devastează viața individului și a lumii. De aceea

³ http://www.osv.com/Portals/0/pdf/0212_catholicguide.pdf

⁴ În discursul inaugural din ajunul sărbătorii Sf. Apostoli Petru și Pavel, acesta a spus: „the process of secularisation has produced a serious crisis of the sense of the Christian faith and role of the Church”, and the new pontifical council would „promote a renewed evangelisation” in countries where the Church has long existed „but which are living a progressive secularisation of society and a sort of „eclipse of the sense of God”. - http://en.wikipedia.org/wiki/Pontifical_Council_for_Promoting_the_New_Evangelization

⁵ <http://incaelo.wordpress.com/2012/10/16/>

⁶ <http://www.catholica.ro/2012/10/07/noua-evangelizare-ii-vizeaza-pe-botezatii-indepartati-de-biserica/>

⁷ *Ibidem*.

avem nevoie de o noua evanghelizare – dacă arta de a trăi rămâne o necunoscută, nimic nu funcționează”⁸.

b) Alte voci din rândul clericilor și teologilor romano-catolici referitoare la subiectul re-evanghelizării

Deși Biserica a propovăduit constant mesajul Evangheliei prin slujbele săvârșite în biserici și prin adresările către nepracticanți și cei necredincioși, în special în Europa Occidentală și de Nord se observă un proces de de-creștinare, de îndepărtare de valorile creștine, care este îngrijorător. Omul secularizat nu mai caută în Biserică răspunsul la întrebarea ”cum să trăiesc?”. Dar obstacolele credinței pot să fie legate de Biserică (spre exemplu credința trăită pasiv sau în privat, refuzul de a fi educat în credință sau separarea dintre viață și credință) sau legate de elemente din afara vieții creștine deopotrivă (spre exemplu secularizarea, consumismul nihilist, hedonismul)⁹. Așa a apărut nevoia unui nou proces de evanghelizare în aceste țări, care, cu noi metode, să facă auzit modelul evanghelic de trăire pentru acei oameni care nu au acces la căile clasice de propovăduire din cauza mediului social desacralizat din care fac parte¹⁰. O interesantă definiție a conceptului de re-evanghelizare o oferă *Arhiepiscopul romano-catolic Nikola Eterovic, secretarul general al Sinodului Episcopilor*, care spune că ”noua evanghelizare este expresia dinamismului intern al creștinismului”¹¹.

Referitor la necesitatea unei noi căi de evanghelizare a țărilor de veche tradiție creștină care s-au depărtat de Biserică, *Arhiepiscopul romano – catolic Salvatore Rino Fisichella, care este și președinte al Consiliului Pontifical pentru Noua Evanghelizare* a spus, în încheierea Sinodului amintit mai sus: „Este important să ținem cont de faptul că în pagina Evangheliei lui Ioan despre femeia samariteană, Iisus este cel care se adresează femeii, El nu așteaptă ca ceilalți să i se adreseze Lui. De aceea, cred că acum Biserica este cea care trebuie să îl interpeleze pe omul contemporan pentru a-l întreba cum se simte, cum înfruntă această situație de deșert pricinuită și de criza economică curentă, pentru a-i oferi adevărata apă care îi va potoli setea... Într-o perioadă de globalizare, este cu adevărat greu să spui cine are mai mare nevoie de noua evanghelizare. Cu siguranță, este urgentă în Occident, pentru că dominația secularismului a dus la impresia unui deșert și la pierderea

⁸ http://www.ewtn.com/new_evangelization/Ratzinger.htm

⁹ <http://www.catholica.ro/2012/06/19/instrumentum-laboris-al-sinodului-pentru-noua-evanghelizare/>

¹⁰ Arhimandrit Teofil TIA, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 12 – 55.

¹¹ <http://www.catholica.ro/2012/06/19/instrumentum-laboris-al-sinodului-pentru-noua-evanghelizare/>

dramatică a sensibilității față de Dumnezeu. Cu toate acestea, efortul de transmitere a credinței primește o lecție importantă de la Bisericele tinere: numai în Africa, de exemplu, există peste 270.000 de cateheți¹². În legătură cu numărul foarte mare de cateheți pe care îl amintește acesta, este relevant faptul că printre recomandările pe care acest Sinod le-a trimis Papei¹³ se numără și recomandarea alcătuirii unor ghiduri pentru pregătirea cateheților¹⁴, Sinodul numindu-i pe tineri nu doar obiecte ale evanghelizării, ci chiar cateheți ai Bisericii. Papa Benedict XVI a vorbit chiar despre ”un colaps catastrofic al catehezei” ca o vină a Bisericii Romano-Catolice pentru situația curent.

Un alt factor care facilitează eforturile misionare ale noii evanghelizări în spațiul romano-catolic este și declararea de către Biserica Romano-Catolică a anului 2013 ca Anul Credinței. Despre acest lucru, *Arhiep. Salvatore Fisichella* spune că „va fi în mod necesar și un timp de verificare pentru ca credința, deseori obosită, uneori leneșă, să se trezească și să recupereze înflăcărea și îndrăzneala de care este nevoie”¹⁵.

Cardinalul Francesco Coccopalmerio, președinte al Consiliului Pontifical pentru Texte Legislative a pus problema, în Sinodul Episcopilor mai sus amintit, dacă nu ar fi posibilă o cooperare între Biserica Catolică și celelalte biserici creștine, subliniind că personal consideră necesară o asemenea inițiativă. El a afirmat că separarea dintre Bisericele Creștine ”nu este fără vină în procesul de creștinării Bătrânului Continent... și ecumenismul sau măcar cooperarea intensă cu Bisericele Ortodoxe sunt foarte necesare întrucât și Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă au provocări similare înaintea lor ... și ar prezenta un semn extraordinar pentru Islam”¹⁶. Acest punct de vedere este relevant în condițiile în care acceptăm că problemele cu care se confruntă Biserica Catolică în țările occidentale în prezent vor ajunge eventual, într-o mai mare sau mai mică măsură, să fie și problemele Bisericii Ortodoxe în țările majoritar ortodoxe. Punctul de vedere al cardinalului Coccopalmerio este împărtășit și de Mitropolitul Nicolae Corneanu care spune

¹² <http://www.catholica.ro/2012/10/30/sinodul-episcopilor-impuls-pentru-o-credinta-unei-ori-lenesa-si-obosita/>

¹³ Deși în Biserica Romano-Catolică aceste Sinoade tematice au fost promovate încă din 1965 de către Papa Paul VI pentru a întări autoritatea celorlalți episcopi romano-catolici, acestea au doar rolul de a sfătui într-o direcție, neputând lua hotărâri. Aceste Sinoade îi furnizează Papei o serie de sfaturi, iar acesta decide singur ce este de făcut. – a se vedea <http://ncronline.org/blogs/all-things-catholic/qa-synod-new-evangelization>

¹⁴ Documentul pregător și lista completă a recomandărilor către Papa pot fi consultate la adresa http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html#A_Definition_and_Its_Meaning

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ <http://incaelo.wordpress.com/2012/10/16/>

că „o astfel de regenerare se impune în toate țările dominate până mai ieri de regimurile totalitare și comuniste. Nici în țările occidentale, unde «secularismul» s-a înrădăcinat puternic nu se poate spune că lumea n-ar trebui evanghelizată. Se simte adică pretutindeni nevoia re-încreștinării reale a oamenilor, lucru ce impune o serioasă și insistentă evanghelizare. Numai că lucrarea aceasta de evanghelizare reală nu o pot înfăptui «evangheliștii» unei confesiuni sau alteia în mod izolat, nu o pot desfășura eficace și cinstit aceia care nu urmăresc decât câștiguri pentru confesiunea proprie. Lumii contemporane îi lipsește cunoașterea aprofundată și practicarea integrală a principiilor evanghelice la care nu se poate ajunge decât prin unirea eforturilor tuturor confesiunilor»¹⁷.

4. Noțiunea de re-evanghelizare din perspectivă ortodoxă

În a doua parte a lucrării mele voi face o prezentare a răspunsurilor sau a reacțiilor diferitelor voci ale lumii ortodoxe, cu privire la subiectul re-evanghelizării.

Cea mai de seamă menționare vine din partea *reprezentatului Bisericii Ortodoxe Ruse, Mitropolitul Hilarion al Volokolamsk-ului, care este conducătorul Departamentului pentru Relații Externe Bisericești*. Într-o vizită la Vatican din data de 16 octombrie 2012, acesta a discutat cu Papa Benedict XVI despre provocările comune și evoluțiile ecumenice, dar și despre mesajul mitropolitului pentru Sinodul Episcopilor pentru Noua Evanghelizare, în care acesta *vorbește despre eforturile Bisericii Ortodoxe Ruse de re-evanghelizare*, pe care acesta spune că Biserica Ortodoxă Rusă o practică deja în Federația Rusă¹⁸, în special prin re-organizarea eparhiilor, pentru un contact mai eficient cu toți credincioșii.

În data de 30 noiembrie 2011 *Sanctiata Sa Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului*, Bartolomeu a primit o delegație din partea Sfântului Scaun, cu ocazia sărbătoririi a douăzeci de ani de la întronizarea Sanctității Sale. La întâlnire au fost prezenți și membrii comisiei sinodale care supraveghează relațiile cu Biserica Catolică. Reprezentanții Bisericii Catolice au transmis cu această ocazie Sanctității Sale un mesaj din partea Papei Benedict XVI, în care acesta amintește că „circumstanțele culturale, sociale, economice, politice și religioase pun înaintea catolicilor și a ortodocșilor exact aceleași provocări” și că „viitorul evanghelizării depinde de mărturia unității și a filantropiei pe care Biserica o poate arăta”¹⁹.

¹⁷ Mitropolit Nicolae CORNEANU, *Pe baricadele presei bisericești*, vol I, Ed. Învierea, Timișoara, 2000, p. 199

¹⁸ ”His Holiness was curious about what is happening in Russia....he posed many questions about teaching of religion in schools and the opening of theology faculties in some secular universities and I shared with him information about the life of the Russian Orthodox Church **and in particular about the new evangelisation we are practising in the Russian Federation**” - <http://www.news.va/en/news/metropolitan-hilarion-on-evangelisation-and-reconc>

¹⁹ <http://www.aoiusa.org/blog/orthodox-and-catholics-face-the-same-challenges/>

Acest eveniment a fost urmat de participarea Patriarhului Ecumenic în data de 11 octombrie 2012 la sărbătorirea a cincizeci de ani de la începerea Conciliului II Vatican.

Între evenimentele care au sugerat o opinie a lumii ortodoxe cu privire la subiectul re-evanghelizării se numără și *Cel de-al 12-lea Simpozion Inter-Creștin*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic și Institutul Franciscan de Spiritualitate de la Universitatea Pontificală Antonianum, în orașul Tesalonic, ce a avut ca temă „Mărturia Bisericii în lumea modernă”. Cu ocazia acestui eveniment, papa Benedict XVI a spus că „pentru o afirmare reînnoită a Evangheliei în lumea modernă este nevoie de mărturisitori animați de același zel apostolic al Sfântului Pavel”²⁰.

Printre teologii ortodocși care susțin necesitatea unei re-evanghelizări în spațiul creștin ortodox se numără și *Mitropolitul Macarios Tillyrides al Keniei*, care spune: “I would like to mention as briefly as possible, the issue of re-evangelization. Unfortunately, this topic has become a sign of contradiction, not to say a stumbling block to many who find the idea repellent. Yet, re-evangelization is absolutely necessary and we have to devote to it part of our missionary work. It is sad but for many of the so-called believers “they claim to know God, but by their actions they deny Him” (Tit. 1: 16a).

Many of our people, who are Orthodox by birth, have adopted an attitude similar to that of the Jews who were saying “We have Abraham as our father!”. They believe that mere membership of the Orthodox Church will guarantee them an entrance into Heaven. Some of them, although ardent believers and regular churchgoers, know virtually nothing about the treasures of our Holy Orthodox Faith and sometimes they are spiritually immature “tossed back and forth by the waves, and blown here and there by every wind of teaching and by the cunning and craftiness of men in their deceitful scheming” (Eph.4:14).

All such people need re-evangelization. Those with an unrepentant life need to be called to repent and believe the Gospel. Those with a superficial and some times ludicrous lack of knowledge of our doctrines, need to be taught and edified in order to progress spiritually. However, let me stress that re- evangelization can be an even more difficult task than that of primary evangelization. It is unfortunate that people who hear the Gospel often tend to become immune to it. When they are challenged, they feel threatened and react negatively. But, let us not forget that our God is an Almighty God, with whom nothing is impossible”²¹.

²⁰ <http://www.catholicnewsagency.com/news/pope-urges-catholic-orthodox-cooperation-on-new-evangelization/>

²¹ http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/mission/makarios_zimbabwe_evangelism.htm

5. Abordări practice

O mărturie de inițiativă concretă care a dat roade în lumea romano-catolică este reprezentată de *programul Welcome Home*²², prin care credincioșii practicanți, activi ai unei parohii au fost îndemnați să meargă din ușă în ușă la vecinii lor care în trecut mergeau la biserică dar au renunțat cu timpul, pentru a îi rechema la slujbe. Rezultatele acestui demers au fost încurajatoare, întrucât numărul credincioșilor care participă la slujba duminicală a crescut cu 10% după acest program, iar acești credincioși au fost reintroduși în viața Bisericii și prin alte activități ale comunității²³.

Un alt demers ce a înregistrat și înregistrează succes este “*The School for the New Evangelisation*”, organizat de Universitatea “Saint Thomas” din Minnesota, SUA. Acest program de opt zile îi învață pe studenți cum să trăiască și să se bucure de vârsta lor respectând normele creștine și să simtă bucuria acestei vieți prin activități atât religioase, cât și recreative²⁴.

Un demers al Bisericii Ortodoxe Ruse din cadrul efortului de re-evangelizare este exemplificat de Mitropolitul Hilarion al Volokolamsk-ului care spune că, în acest sens, Biserica Ortodoxă Rusă a început un proces de divizare a eparhiilor din Federația Rusă. Astfel, o eparhie mare este divizată în două, trei sau patru eparhii, iar vechea eparhie mare se păstrează teritorial ca mitropolie. Scopul acestui demers este evitarea situațiilor în care eparhiile au câteva milioane de credincioși, sau a situațiilor în care distanțele dintre parohiile unei eparhii se parcurg în mai mult de cinci ore de zbor²⁵.

Printre abordările practice ale acestui efort de re-evangelizare se numără și pelerinajul inter-creștin *From Ocean to Ocean*, susținut de Biserica Ortodoxă Rusă prin vocea Mitropolitului Hilarion al Volokolamsk-ului. Acest pelerinaj cu icoana Maicii Domnului Czestochowase se desfășoară de la Oceanul Pacific, în orașul Vladivostok, până la Oceanul Atlantic, în orașul Fatima. Acest demers comun se dorește a fi un răspuns la atacul global asupra mesajului evanghelic asupra vieții, asupra familiei și este un simbol al mărturiei că împreună se poate învinge secularismul global. Icoana a fost aleasă special pentru faptul că a fost pictată înainte de Marea Schismă și este un element de legătură, ca și cultul Maicii Domnului în sine²⁶.

²² <http://www.bedeava.org/religiousEd/WelcomeHome/index.cfm>

²³ <http://www.catholicscomehome.org/>

²⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=cs0xrYpOX58>

²⁵ <http://www.news.va/en/news/metropolitan-hilarion-on-evangelisation-and-reconc>

²⁶ <http://www.fromoceantocean.org.uk/towards-the-new-evangelisation-and-the-civilisation-of-love-and-life-marriage-and-the-family/>

6. Concluzii:

Despre solidaritatea între cultele creștine vorbesc foarte mult atât teologi ortodocși, cât și teologi romano-catolici. Unii dintre aceștia dezvoltă și mai mult acest subiect prin dialogul ecumenic. Solidaritatea nu trebuie să fie doar o formalitate ci, așa cum este benefică solidaritatea între generații sau între membrii unei familii, așa este benefică solidaritatea și între cultele creștine și nu adversitatea, care se supune legii *divide et impera*²⁷. Efortul comun de re-evangelizare este privit cu scepticism atât de unii teologi catolici²⁸, cât și de unii teologi ortodocși, care fie văd o sabotare a credinței lor prin aceste eforturi comune, Biserica neavând nevoie de metode noi de apropiere față de omul contemporan, fiind suficientă păstrarea ușii de intrare în biserică deschisă și activitatea filantropică²⁹, fie văd în re-evangelizare o acoperire pentru pregătirea unei Noi Biserici Universale, care să înghită toate confesiunile creștine³⁰ etc.

Aceaste opinii evident nu sunt în concordanță cu exigențele noțiunii de re-evangelizare, care vorbește tocmai despre aplecarea spre omul secularizat, acolo unde el este prezent. Nu mai puțin interesat de această noțiune s-a arătat și vrednicul de pomenire *patriarh Teoctist* care, într-o declarație comună făcută cu Papa Ioan Paul al II-lea, spune că „evangelizarea nu poate fi bazată pe un spirit de competiție, ci pe respect reciproc și pe cooperare”³¹. Poate că în această categorie deja se încadrează unii preoți din România care se spune că au întrerupt slujba de Înviere pentru a merge în discotecă, urând celor de acolo „Hristos a Înviat!”.

²⁷ Pr. Egidiu CONDAC, „Colaborare și solidaritate într-o Europă divizată”, în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași* (Serie Nouă) – Teologie Romano-Catolică, Tomul V, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010, p. 52

²⁸ <http://www.cogwriter.com/news/religious-news/patriarch-bartholomew-and-archbishop-williams-to-attend-vatican-ii-celebration/>

²⁹ <http://www.orthodox.net/articles/evangelism.html>

³⁰ <http://www.catholictruthscotland.com/blog/2012/10/new-evangelisation-new-one-world-church/>

³¹ „Declarația comună a Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea și a Prea Fericirii Sale Patriarhul Teoctist”, în *Glasul Bisericii*, Nr. 1-4 / 2003, p. 35

Conceptul de „missio Dei” în misiologia contemporană

Drd. Ștefan MĂRCULEȚ

Abstract:

The concept of “missio Dei” in the contemporary missiology. The concept of “missio Dei” has been an important vision on mission, since its development amongst ecumenical and theological circles. The main historical moment of its apparition is the International Missionary Conference from Willingen-1952, a moment when the theological concept was debated, starting from the ideas of Karl Barth. A synthesis of “missio Dei” and its theological implication is that Father sent His Son in the world, Father and Son sent the Holy Spirit and the Trinity has sent the Church in the world. In the consequence, the mission in the world is not the work of the Church, but the direct action of the Trinity. The main criticism of this concept is the minimum contribution of the human action in the mission, the Church being only an organization of the believers. Orthodox theology of mission brings into discussion the role of the people, clergy and believers, the instruments of God’s mission, who have to live Christ’s life, to confess Him in the world, although the final element in mission is God’s work. The presence of Holy Trinity in the world is the presence of the Church, of each believer that becomes a missionary. “Missio Dei” has its importance for missiology because it brought into discussion the primary role of the Trinity in Church’s mission, but the orthodox perception of mission has more implications and interpretation and the Church has its importance for each people, country, continent and entire world.

Keywords:

„missio Dei”, Holy Trinity, Karl Barth, Willingen.

Introducere

În contextul apariției și dezvoltării relațiilor ecumenice, misiunea Bisericii în lume a fost intens discutată în cadrul dialogurilor teologice dintre reprezentanții confesiunilor creștine, întâlniri care, din secolul al XX-lea, au devenit o tradiție și au adus multe beneficii creștinismului. Teologi de diferite tradiții au fost aduși la aceeași masă și puși să dezbată această problemă teologică, într-un nou context

global și dintr-o nouă perspectivă, marcată de spiritul coeziunii între creștini, al dialogului ecumenic și cel interreligios. Misiunea Bisericii în lume a fost o temă profund legată de eclesiologia fiecărei confesiuni prezente la întrunirile teologico-ecumenice¹. Iată de ce, în secolul al XX-lea asistăm la o mulțime de înțelesuri date misiunii pe care o are Biserica, sintetizate după diversitatea teologiilor eclesiale de tip confesional²: misiunea ca Biserică împreună cu alții, misiunea ca slujire a mântuirii, misiunea ca evanghelizare, misiunea ca și contextualizare, misiunea ca și inculturație, misiunea ca și mărturie comună etc.

Între aceste viziuni teologice asupra misiunii Bisericii, un loc aparte îl ocupă conceptul de „Missio Dei”, cu profunde fundamente teologice și cu o influență remarcabilă asupra misiologiei contemporane. Conceptul a fost dezbătut pe larg la Conferința Misionară Internațională de la Willingen din 1952, pe baza teologiei trinitare a lui Karl Barth. Noutatea adusă de concept a constatat în faptul că, pentru prima dată în teologie, misiunea Bisericii nu este tratată din prisma eclesiologiei sau a soteriologiei, ci din perspectivă trinitariană. Astfel, misiunea nu aparține oamenilor, ca membri ai Bisericii, prin lucrarea și mărturia lor. Karl Barth, părintele acestui concept, a respins la Conferința Misionară din Brandenburg (1932) ideea că misiunea Bisericii stă în oameni și a arătat că Însuși Dumnezeu este izvorul acesteia, prin trimiterea în lume a Fiului și a Duhului Sfânt. De aceea, Biserica își desfășoară misiunea în lume numai prin ascultarea de porunca divină³. După conferința de la Willingen, Karl Hartenstein a distins „missio Dei” de „missio ecclesiae”, arătând că misiunea Bisericii capătă existență doar prin participarea la misiunea divină⁴. Interesant este faptul că în timpul conferinței de la Willingen, termenul în sine nu a fost pomenit, ci abia după aceasta, Hartenstein l-a „inventat” și l-a explicat în conexiune cu cel de missio ecclesiae⁵. Desigur, de la nașterea acestui concept teologic și până în zilele noastre au trecut mulți ani; realitățile religioase, politice și economice ale lumii s-au schimbat, iar

¹ Însăși mișcarea ecumenică s-a născut în jurul Conferinței Misionare de la Edinburgh, 1910. Doi ani mai târziu a luat naștere *Revista Internațională de Misiune*, iar în 1921 s-a format Consiliul Misionar Internațional, care a adunat corifeii ecumenismului în scopul practic de a lucra împreună, în spiritul mișcării de la Edinburgh, de a studia interdisciplinar și de a lupta împotriva discriminării și opresiunii (Vladimir LOSSKY et alii, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC publications, Geneva, 2002, p. 783-784, col. II și I).

² Sinteza acestor conceptelor misiologice contemporane este luată din Pr. Gheorghe PETRARU, *Misiologie Ortodoxă. Vol.I: Revelația divină și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilus, Iași, 2002, p. 199.

³ Stephen B. BEVANS și Roger P. SCHROEDER, *Constants in context – A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Marynoll, New York, 2005, p. 290.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Wilhelm RICHBACHER, „Missio Dei: the Basis of Mission Theology or a wrong Path?” în *International Review of Mission*, vol. 92, nr. 367/octombrie 2003, p. 589.

însăși teologia misionară a trecut prin tot felul de etape. „Missio Dei” a rămas, însă, un concept teologic abordat în discuțiile, întâlnirile și în manualele de misiologie din anumite instituții de învățământ teologic. Iată unde rezidă actualitatea conceptului teologic abordat în lucrarea de față, prin care o întreagă teologie a conlucrării dintre Sfânta Treime și Biserică a fost și încă este abordată de teologi, în special de cei ortodocși.

Un Dumnezeu misionar

Missio Dei exprimă clar și concis implicarea Sfintei Treimi în viața omenirii și arată dragostea lui Dumnezeu față de creația Sa. Prin „missio Dei”, nu se exprimă altceva decât faptul că Dumnezeu Însuși este misionar, iar misiunea nu poate fi văzută decât ca o mișcare a lui Dumnezeu către omenire⁶. Acest înțeles al misiunii nu este nici pe departe străin, însă, de teologia răsăriteană. Doctrina treimică și lucrarea Dumnezeului Treimic în lume, au stat mereu la baza teologiei ortodoxe și din acest motiv, nașterea conceptului de „missio Dei” în secolul al XX-lea nu este decât o redescoperire a bogăției de sensuri teologice izvorâte din teologia trinitară. Ea a chemat și cheamă mereu Bisericile să redescopere, așa cum arăta Preafericitul Părinte Patriarh Daniel⁷, că taina Sfintei Treimi este inima oricărei teologii și spiritualități. Întreaga teologie răsăriteană se bazează pe teologia treimică, iar misionarismul de orice fel, nu poate face excepție de la această teologie. Biserica însăși este hristologică, iar această trăsătură fundamentală trebuie înțeleasă doar sub raport triadic, altfel s-ar cădea în limitarea lui Hristos doar la unul strict istoric⁸.

Revenind la teologia „missio Dei”, ne întrebăm care este, totuși, rolul omului și al Bisericii în această lucrare misionară a lui Dumnezeu pe pământ? Biserica doar asistă la această misiune a lui Dumnezeu? Nu este oare Biserica numită de Sfântul Apostol Pavel „Trupul lui Hristos” și în consecință, nu trebuie să fie părtașă la „missio Dei”? Un răspuns oarecum parțial ni-l oferă un teolog nigerian, într-o lucrare dedicată teologiei dezvoltate în jurul missio Dei: Biserica nu trebuie să fie pasivă și să urmărească cumva din exterior lucrarea lui Dumnezeu, ci ea însăși fiind lucrare misionară a lui Dumnezeu, acționează așa cum o cere Crea-

⁶ Stan NUSSBAUM, *A Reader's Guide to Transforming Mission – A Concise, accessible companion to David Bosch's classic book*, Orbis Books, Maryknoll, 2007, p. 95.

⁷ Metropolitan Daniel CIOBOTEA, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, p. 88.

⁸ Anastasie (YANNOULATOS), Arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii, *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad de diac. dr. Ștefan Lucian Toma, Editura Andreiana, Sibiu, 2013, p. 37. Misiunea creștină de a-L propovădui pe Hristos lumii, pe Cel trimis de Tatăl oamenilor, nu se poate face decât prin și în Duhul Sfânt, subliniază Arhiepiscopul Albaniei (*op. cit.*, p. 33).

torul lumii⁹. Înseși Sfintele Scripturi, în special *Faptele Apostolilor*, stau mărturie asupra conlucrării dintre Sfânta Treime și Biserică în răspândirea Evangheliei, iar mandatul primit de Apostoli de la Învățătorul lor de a boteza toate neamurile în numele Sfintei Treimi este exemplul cel mai concret.

Rolul Bisericii în lume, afirmă teologia „*missio Dei*” este acela de a arăta omenirii suveranitatea lui Dumnezeu și că, în ciuda controverselor din viața comunităților umane, de efectele dăunătoare ale omenirii asupra creației, istoria omenirii stă în mâinile lui Dumnezeu și nu în ale oamenilor sau ale Bisericii. Așadar, „*missio Dei*” exprimă atotputernicia divină, prin care este împlinită voia Sa în lume. Adepții acestui concept au mers atât de departe în emfaza lor asupra misiunii lui Dumnezeu în lume încât au minimalizat rolul Bisericii. Johannes Hoekendijk afirma în acest sens că „Dumnezeu nu are nevoie de de ajutor în a se articula pe Sine Însuși. Biserica doar arată ce face Dumnezeu în lume; asta este tot!”¹⁰.

Alți teologi subliniază coparticiparea Bisericii la misiunea pe care Dumnezeu o are în lume, prin comuniunea din sânul Sfintei Treimi și împărtășirea din lucrarea Sfintei Treimi în lume, prin iubirea pe care Tatăl o „mișcă” spre Fiul în Duhul Sfânt. Misiunea trinitară în lume, bazată pe această iubire intra-treimică, constă în trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, iar porunca Mântuitorului Iisus Hristos dată Apostolilor de a propovădui Evanghelia la toată făptura argumentează principiul participării umanității la misiunea divină¹¹. Teologia exprimată în rândurile de mai sus este specifică Bisericii Răsăritene, unde fiecare membru al Bisericii este considerat un misionar și este chemat să conlucreze pentru slava Sfintei Treimi în această lume și în viața viitoare. Misiunea Bisericii în viziune răsăriteană așează în centrul acțiunii ei Crucea și Învierea, cele două acte mântuitoare care dau putere Bisericii și prin care se descoperă taina vieții și drumul spre viața cea veșnică, promisă de Hristos¹². Așadar, conlucrarea dintre Biserică și Dumnezeu gravitează în jurul lui Hristos, Cel care a unit Cerul cu pământul, omul cu Dumnezeu, lumea cu Împărăția Cerească.

⁹ Pentru a reda exact ideea autorului expunem și textul în limba engleză: “The church cannot, then, fold its arms to watch God work but must work as its God works in the mission of its God in the world of its God” (B.F. FUBARA-MANUEL, *In the Missio Dei – A Reflection on the Being and Calling of the Church in the Sovereign Mission of God*, Pressby Press, Calabar, Nigeria, 2007, p. 7.

¹⁰ S.B. BEVANS și R.P. SCHROEDER, *op. cit.*, p. 291.

¹¹ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 21-22.

¹² Anastasie (YANNOULATOS), Arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii, *op. cit.*, p. 37. Venerabilul Arhiepiscop al Tiranei aduce în lucrarea sa un exemplu personal, din timpul misiunii în Kenia, când a poposit într-o casă îndoliată, una dintre fice căzând victimă malariei. Toate elementele misiunii sale de până acum nu aveau prea mare relevanță în acest caz concret, singura mângâiere adusă familiei fiind tocmai credința în Înviere, în Hristos Cel Înviat. (*op. cit.*, p. 37-38).

„Mișcarea trinitară”

Revenind la evenimentul din 1952, noutatea adusă de Conferința Misionară de la Willingen, prin conceptualizarea misiunii în modul arătat mai sus, a dus la nașterea „mișcării trinitare” în sânul misiologiei. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au trimis Biserica în lume, ceea ce pentru teologia misionară a reprezentat o nouă direcție. David Bosch a sintetizat magistral teologia dezbătută la Willingen: „Doctrina clasică a *missio Dei*, înțeleasă ca Dumnezeu-Tatăl trimițând pe Fiul, Dumnezeu-Tatăl și Fiul trimițând pe Duhul Sfânt a fost extinsă la o altă «mișcare»: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt trimițând Biserica în lume”¹³. Această concepție asupra misiunii a venit la sfârșitul unei ere colonialiste, în care adesea, misionarii nu se sfiau să folosească mandatul lor pentru a sprijini expansiunea colonialistă. Sfârșitul acestei ere, în care misiunea Bisericii era privită strict sub aspect geografic și demografic, dar și nașterea unei ere misionare trinitare, este mărturisită chiar în declarația finală dată de participanții la conferința de la Willingen: „Mișcarea misionară din care facem parte își are sursele în Însuși Dumnezeu Treimic. Din adâncurile iubirii Sale pentru noi, Tatăl L-a trimis pe Fiul Său Cel iubit să reconcilieze toate cu Sine Însuși, pentru ca noi și întreaga omenire, prin Duhul Sfânt, să fie una în El în acea iubire perfectă, care este natura lui Dumnezeu”¹⁴.

Declarația de la Willingen arată punctual care este rolul Bisericii și misiunea acesteia în lume, din această perspectivă trinitariană. Astfel, Biserica este trimisă de Dumnezeu în lume pentru a-I purta lucrarea misionară pe întreg pământul, la toate popoarele, până la sfârșitul timpului. Din documentul menționat, ne dăm seama că discuțiile de la Willingen nu s-au limitat strict la înțelesurile bartiene ale „*missio Dei*”. Ba mai mult, găsim în document îndrumări clare asupra misiunii Bisericii și a membrilor acesteia: „Biserica este trimisă în fiecare parte locuită a lumii. Nici un loc nu este prea departe sau prea aproape. Fiecare grup de creștini este trimis ca ambasadorul lui Dumnezeu către popoarele din imediata sa vecinătate. Dar responsabilitatea acestora nu este limitată doar la cei apropiați. Deoarece Hristos este Regele regilor și Mântuitorul lumii, fiecare grup de creștini este responsabil pentru proclamarea Împărăției Sale până la părțile cele mai îndepărtate ale lumii”¹⁵. Înțelegem din aceste cuvinte că misiunea Bisericii a fost văzută la acea vreme ca o conlucrare a omului cu Dumnezeu. Biserica nu este pasivă în „*missio Dei*”, iar creștinii dau mărturie asupra lucrării Sfintei Treimi

¹³ David J. BOSCH, *Transforming Mission – Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, 1996, p. 390.

¹⁴ „Statement on the Missionary Calling of the Church”, în Michael KINNAMON și Brian E. COPE (editori), *The Ecumenical Movement. An anthology of Key Texts and Voices*, WCC Publications, Geneva, 1997, p. 339-340.

¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

în lume. Puterea divină în „*missio Dei*” se dovedește în puterea fiilor Săi de a fi purtătorii cuvântului Său în lumea întreagă.

Cu toate acestea, documentul de la Willingen nu menționează prea multe despre modul practic în care Biserica trebuie să se implice în viața oamenilor. Textul nu este departe de ceea ce Hoekendijk afirma despre rolul Bisericii limitat doar la a recunoaște și de a proclama misiunea Sfintei Treimi în lume. Dacă pasul ruperii acelor bariere impuse de eclesiocentrismul misiunii de până la acea vreme a fost făcut, declarația de la Willingen pare că duce lucrurile în cealaltă extremă, în care Biserica nu are decât un rol adiacent, acela de a da mărturie asupra *missio Dei*. Probabil că la aceasta a contribuit și succesul pe tărâm misionar de care s-a bucurat creștinismul în secolele XIX-XX. Despre acest succes, David Bosch afirmă că a devenit mai apoi un fundament al misiunii¹⁶, iar exemplele oferite confirmau acest lucru. Concluzia lui Bosch este, la un secol după acel val misionar, că acest fundament nu a fost unul fondat puternic, iar criza actuală prin care trece creștinismul și misionarismul sunt dovada cea mai bună.

Nu putem să nu facem o legătură între analiza lui Bosch și conceptul „*missio Dei*”. Așa cum unii misionari ai secolului trecut s-au avântat în a declara creștinismul religia cea mai de succes, neglijând anumite aspecte ale misiunii, la fel și teoreticienii conceptului „*mission Dei*” au minimalizat rolul Bisericii, al rugăciunii, al ortopraxiei și al implicării social-pastorale în viața comunităților. Realitățile societății secularizate de astăzi a infirmat creșterea numărului de creștini, lumea luând o cu totul altă direcție decât cea scontată. Iată de ce Bosch vorbește despre crizele contemporane ale misiunii. Să fie oare vinovat Dumnezeu Treimic de aceste crize? Nu au fost trecute cu vederea chemarea creștinilor de a fi purtători de Hristos în orice loc și în orice timp? Cum poate un creștin să fie simplu mărturisitor al lui Hristos în lume și să asiste la misiunea divină, de vreme ce asistăm la o invazie de credințe, la o secularizare din ce în ce mai pregnantă și la o globalizare prin care popoarele au devenit marionete dirijate de liderii mondiali, a căror viață s-a îndepărtat total de orice precept creștin? Decreștinizarea de care amintește Bosch în lucrarea sa¹⁷, ca o consecință a secularizării și globalizării, nu ridică semne de întrebare despre felul în care Biserica și-a îndeplinit misiunea? Desigur, teologia „*missio Dei*” nu greșește când spune că Dumnezeu este mai presus de istorie și nimic nu se întâmplă fără pronia Sa. Dar nu ne-a lăsat oare libertatea de a viețui, sau nu, după voia Sa?

Un punct important în teologia „*missio Dei*” îl aduce părintele Valer Bel, care subliniază foarte bine scopul misiunii creștine în lume: „Misiunea Bisericii în lume nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri in-

¹⁶ D. J. BOSCH, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷ *Ibidem*, p. 3.

telectuale sau comandamente morale, ci de a transmite viața de comuniune care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii în comuniunea cu Sfânta Treime. Astfel, „trimiterea” misiunii nu este „participarea” la trimiterea Fiului (In 14.26) care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea, sau la Împărăția lui Dumnezeu, căci Împărăția lui Dumnezeu este viața în comuniune cu Sfânta Treime, împărtășită oamenilor prin Hristos în Duhul Sfânt¹⁸. Așadar, omul, ca membru al Bisericii și comunitatea în ansamblu, au menirea să transmită în lume tocmai această comuniune cu Dumnezeu, deschisă de Fiul în Duhul Sfânt. Nu este o lucrare pasivă, prin care omul asistă lucrarea divină, ci este o participare activă, prin care bucuria duhovnicească imensă adusă de iubirea ce ne-o împărtășește Hristos, ne determină să acționăm și să propovăduim Cuvântul divin la cei ce sunt departe de El. Eșecurile misionare nu sunt nici pe departe un eșec al „*missio Dei*”, după cum nici slăbiciunile oamenilor în a propovădui nu pot fi de cele mai mult ori în discuție, ci incapacitatea oamenilor de a-L primi pe Hristos Cel propovăduit în inimile lor. Când vorbim de „neputința” Bisericii în fața secularizării sau a altor probleme ale post-modernității, vorbim de fapt de slăbiciunile oamenilor, îndepărtați de izvorul iubirii treimice și nicidecum de un eșec al *missio Dei* sau al *missio ecclesiae*.

Criticile conceptului

Missio Dei și-a găsit criticile sale chiar din sânul Bisericilor Protestante în care a luat naștere. Într-un articol din *International Review of Mission*, Theo Sundermeier arată că acest concept al primilor decenii din secolul trecut a fost în contradicție cu viziunea de tip social a misiunii. Autorul amintit vorbește în articolul său despre Conferința din Melbourne din 1980, unde vocile Bisericilor din Africa și America Latină au fost extrem de puternice și au afirmat tocmai dimensiunea practică, pragmatică a misiunii, în care componenta socială chiar a împărțit societățile misionare și a dat naștere la noi mișcări, cum ar fi cea de la Lausanne¹⁹.

Mai mult decât atât, criticile nu l-au ocolit pe însuși Karl Barth, a cărui teologie trinitară stă la baza conceptului de *missio Dei*. Astfel, în consistenta lucrare intitulată *The witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, John G. Flett citează la rândul-i criticile unor specialiști la adresa lui Barth. Prima critică ar fi că renumitul teolog nu ar fi fost prea apropiat de misiunea Bisericii²⁰. Ba mai mult, în monumentală sa lucrare de *Dogmatică a*

¹⁸ Valer BEL, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹ Theo SUNDERMEIER, „*Missio Dei Today: on the Identity of Christian Mission*”, în *International Review of Mission*, vol. 92, nr. 367/ octombrie 2003, p. 568.

²⁰ Afirmția aparține lui Karl Hartenstein, în lucrarea sa „Was hat die Theologie Karl Barts der Mission zu Sagen?”, apud John G. FLETT, *The witness of God. The Trinity, Missio Dei*,

Bisericii, în cele 8000 de pagini, doar șase pagini sunt dedicate misiunii pe care Biserica o are în lume. Flett merge atât de departe încât arată că între lucrarea pe care Karl Barth a prezentat-o la Conferința Misionară din Brandenburg de la 1932, în care teologul elvețian și-a prezentat viziunea sa despre misiune și fundamentele teologice de la Willingen, din 1952 (curios cum timp de 20 de ani nu s-au pus acestea în discuție) nu există legături prea mari. De aici și slăbiciunea principală a conceptului de *missio Dei*: lipsa unei teologii articulate referitoare la misiune de care Karl Barth a dat dovadă. În plus, reflecțiile teologice despre Sfânta Treime nu au primit atenția cuvenită, această teologie fiind tratată superficial, lucru demonstrat chiar de declarația ortodoxă despre misiune din 1986, numită *Go Forth in Peace*, document care îndemna tocmai la o mai profundă meditare asupra perspectivei trinitare a misiunii²¹.

Un alt autor subliniază limitele semantice ale termenului de *missio Dei*, în contextul actual, în care creștinismul este înconjurat de fel de fel de religii, iar creștinii sunt nevoiți să-și afirme din ce în ce mai mult identitatea. Wilhelm Richebacher este adeptul unui concept de „*missio Dei Triunius*”, prin care să se sublinieze importanța unei misiuni de mărturisire a Dumnezeuului Treimic într-o lume pluri-religioasă. Richebacher subliniază dificultatea de a percepe dogma Sfintei Treimi chiar de creștini, lucru care îngreunează lucrarea mărturisitoare în lume²² și de aceea teologia Sfintei Treimi trebuie aprofundată. La acest punct al analizei, merită să aducem în discuție opinia unui mare teolog ortodox contemporan, care ne arată într-una dintre importantele sale lucrări, importanța perceperii Evangheliei de către oameni. Annastasio Yannelatos, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania subliniază faptul că unii teologi au încercat chiar să ignore latura umană a Evangheliei. Arhiepiscopul Albaniei aduce în discuție exemplul lui Harnack, care a încercat în demersurile sale teologice să elimine influența culturii eline asupra creștinismului, pentru a descoperi imaginea semitică a creștinismului. Alții, după opinia Arhiepiscopului Annastasio s-au lipit prea mult de litera textului evanghelic și s-au îndepărtat de duhul acesteia. Aceste atitudini extremiste nu sunt altceva decât o ignorare a Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos²³. Iată cum umanitatea lui

Karl Barth, and the Nature of Christian Community, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Cambridge, 2010, p. 13.

²¹ John G. FLETT, *The witness of God...*, p. 15-16. Chiar dacă autorul critică în mai multe pagini modul în care s-a fundamentat *missio Dei* pe teologia bartiană, totuși nu ezită să sublinieze și revoluția copernicană produsă de concept, pe tabloul mondial al unui misionarism de tip colonialistic, în care acțiunea omului are primul plan.

²² Wilhelm RICHEBACHER, *op. cit.*, p.596.

²³ Annastasio YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. de drd. Gabriel Mândrilă și pr. prof. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2003, p. 107.

Hristos este argument pentru conlucrarea misionară despre care vorbeam mai sus și viziunea extremistă a „missio Dei” nu aduce o imagine clară a ceea ce trebuie să însemneze misiunea creștină în lume. Dacă misiunea creștină în lume, din perspectivă ortodoxă presupune o conlucrare a omului cu Treimea, sau o lucrare a Treimii prin om, se înțelege de la sine că misionarul trebuie să-și asume această legătură ontologică dintre chemarea divină și acțiunea misionară. În acest sens, Arhiepiscopul Annastasio al Albaniei prezintă trei mari caracteristici ale misionarului ortodox. În primul rând, misionarul trebuie să-și însușească modul de viață al Mântuitorului Iisus Hristos, pe Care Îl propovăduiește oamenilor și asta presupune să vină și să locuiască în mijlocul poporului, așa cum Hristos, prin chenoză, a coborât și a locuit printre oameni. În al doilea rând, un misionar trebuie să fie mereu într-o relație personală cu Hristos, altfel nu-l poate mărturisi în mod eficient pe Mântuitorul. În cele din urmă, pentru ca relația cu Hristos să fie una veritabilă, misionarul trebuie să se sfințească mereu în adevărul Evangheliei și să se împărtășească mereu de Trupul și Sângele Său²⁴. Caracterizarea ierarhului spune foarte multe despre viziunea răsăriteană asupra misiunii și despre teologia acesteia, mult mai profunde și mai cuprinzătoare decât cea legată de conceptul de „missio Dei”.

Legăturile și comuniunea lumii cu Dumnezeu se pot realiza nu doar indirect, adică prin perceperea Sfintei Treimi de către oameni, în funcție de posibilitățile acestora de înțelegere, ci și direct, prin intervenția Treimii în societate, în comunitatea umană. Revelația divină arată importanța dogmelor și a experiențelor personale, cu ajutorul cărora se realizează legătura dintre Dumnezeu și lume. Prezența lui Dumnezeu în lume se vede tocmai în dogmele și experiențele Bisericii, ca mărturie a prezenței treimice în lume, sub toate aspectele vieții umane²⁵. Așadar, misiunea Treimii în lume nu este un act unilateral, prin care care Biserica asistă, ci este o implicare a creștinilor în toate aspectele misionare ale vieții, inclusiv cea socială. Teologia răsăriteană insistă în prezent pe rolul social pe care trebuie să-l aibă Biserica, familia cea mare a oamenilor ce împarte nu doar credința, istoria și modul de viață, ci și toate aspectele sociale.

Un alt aspect important legat de teologia răsăriteană referitoare la misiunea Sfintei Treimi în lume este cel legat de Sfânta Liturghie. Centrul cultului divin, Sfânta Treime nu face altceva decât să ne descopere Împărăția Treimii, unde toți creștinii se simt fii Tatălui, frații lui Hristos, peste care pogoară Duhul Sfânt. Acolo unde se săvârșește Sfânta Jertfă este prezentă Biserica și Hristos²⁶; în consecință, misiunea se realizează acolo unde Hristos Se jertfește pe Masa Altarului.

²⁴ Idem, *Misiune...*, p. 56-58.

²⁵ Preot Mihai HIMCINSCHI, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 10-11.

²⁶ *Ibidem*, p. 57-59.

Iată de ce „missio Dei” și teologia din jurul acestui concept vestic nu se pliază foarte bine exigențelor dogmatice din Răsăritul creștin, unde Sfânta Treime înfiază pe fiecare credincios și face din el un misionar. Desigur, marele merit al teologiei „missio Dei” este de a aduce în discuție rolul primordial pe care îl are Treimea în planul de mântuire al omenirii.

Concluzii

Am văzut pe scurt care sunt principalele contribuții aduse de conceptul de „missio Dei” la teologia misionară dezvoltată după era colonialistă, modul în care a schimbat focusul asupra fundamentelor teologice ale misiunii. În același timp, am încercat să prezentăm câteva critici aduse în lucrările recente de misiologie, în special referitoare la superficialitatea de care s-a dat dovadă atunci când s-a apelat la teologia trinitariană pentru a dezvolta conceptul. Nu putem trece cu vederea faptul că acest concept subliniază realitatea Proniei divine, a centrismului trinitar în misiunea Bisericii. Poate că în zilele noastre, când dimensiunea socială și chiar cea mediatică a misiunii au căpătat amploare, când misionarii își arogă meritele oricărui infim succes misionar, când umanizarea misiunii pare să capete amploare, este necesară o reflecție mai mare asupra conceptului de „missio Dei”. Nu trebuie să uităm că fiecare creștin este un misionar chemat de Dumnezeu prin cuvintele Fiului Său, trimis în lume să ne mântuiască: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, ținute vor fi” (*Ioan* 20, 22-23). Orice creștin este ales pentru a fi părtaș la planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, iar acest plan al Său nu se săvârșește decât în Biserică. Iată de ce teologia „missio Dei” pare slabă tocmai prin desprinderea de viziunea eclesio-logică a misiunii. Misiunea Bisericii este totuna cu cea a lui Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae arată că „Hristos ține umanitatea Sa deplin deschisă înfinității lui Dumnezeu prin starea ei de jertfă și ne comunică și nouă această stare în Biserică, dacă ne deschidem și noi orizonturilor în care a fost ridicată umanitatea Sa”²⁷. Așadar Biserica este locul unde regăsim scopul misiunii, adică mântuirea. Dar aceasta nu se produce automat, prin pronia Trinității. Biserica are menirea, astăzi mai mult ca oricând, să folosească mijloace misionare complexe prin care să aducă oamenii spre Dumnezeu. O împletire între conceptele misionare dezvoltate în epoca modernă ar fi soluțiile ideale, desigur ținând cont de realitățile sociale, culturale, economice și politice ale fiecărei societăți.

„Missio Dei” rămâne în istoria mișcării misionare ecumenice un punct de cotitură, un moment în care, cu toate punctele slabe analizate în paginile de mai sus, teologia misionară a încercat să-și reîntoarcă privirea spre originile dogmatice

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2., EIBMBOR, București, 1998, p. 220.

și spre fundamentele trinitare ale acțiunii sale. Din acest motiv, conceptul nu trebuie trecut cu vederea în nici un fel de discuție sau program misionar al vreunei Biserici. Concluziile la conclucrarea Biserică-Sfânta Treime în misiunea din lume și rolul fiecărei comunități de indivizi pot fi sintetizate în ceea ce Arhiepiscopul Anastasios al Albaniei subliniază: „Pentru ca Evanghelia să fie trăită în universalitatea ei, în orice loc și în orice timp, fiecare popor, din orice zonă a Terrei, este dator să o aprofundeze din nou, să o trăiască în cadrul oferit de propriile lui premise și să o exprime prin vocea sa și prin sufletul său. Fiecare națiune este chemată să folosească, în asimilarea Evangheliei, tonul propriu, expresia sa specifică. Fiecare Biserică locală este datoare să dezvolte valorile pozitive ale culturii locale respective, în acord cu specificul național, lingvistic și rasial. Este datoare, de asemenea, să examineze critic, cu scopul purificării, acele elemente culturale care se opun demnității și menirii umanității, așa cum sunt acestea descoperite de Evanghelie. Concomitent, fiecare Biserică, fără a-și pierde identitatea sa «locală», este datoare să-și dezvolte «sobornicitatea», trăind în mod organic tradiția, unitatea și comuniunea cu «una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică», Biserica trecutului, a prezentului și a viitorului”²⁸. Așadar, „missio Dei” trebuie asimilat în fiecare comunitate ca o misiune asumată de fiecare comunitate în parte și de Biserică în totalitatea acesteia, prin care scopul misionar al lucrării lui Hristos în lume este mereu actualizat și împărtășit.

²⁸ Anastasios YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia...*, p. 111.

Avatarurile „profetismului” modern – Abandonarea hristocentrismului în Biserica Unificării –

Drd. Dan ȚĂREANU

Abstract:

Avatars „prophethood” modern – the abandonment of christocentrism in the Unification Church. Developing, based on the „inspired Scripture” represented by *The Divine Principle*, a system of theological thinking modulated by the fusion of the Christian doctrinal norms with oriental themes and approaches, the Reverend Sun Myung Moon (1920-2012) and its surrounding ideologists have become tributary to theses and heterodox interpretations in which abandonment of the christocentrism holds a dominant position, able to compromise even the belonging to Christianity.

Keywords:

Sun Myung Moon, Unification Church, false Messiah

„Eu sunt o persoană controversată. Simpla mențiune a numelui meu poate cauza probleme în lume [...]. Lumea a asociat cu numele meu multe fraze goale, m-a respins și a aruncat cu pietre în mine”. Așa se descrie reverendul Sun Myung Moon în introducerea la propriul volum de memorii¹ și, de fapt, nu pare a fi departe de adevăr.

Contestat din punct de vedere moral², acuzat de „erezie” și considerat drept „profet mincinos”³, Sun Myung Moon a construit, începând cu anul 1954, o grupare confesională – *Biserica Unificării*, în cadrul căreia, relativizând și marginalizând până la abandon accepțiunea hristocentrică a *Ecclesiei*, și-a revendicat

¹ Sun Myung MOON, *As a peace-loving global citizen*, Washington, 2010, p. V.

² A se vedea în acest sens, Walter MARTIN, *Împărăția cultelor eretice*, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2001, p. 429, pr. dr. Aurel PAVEL, *Secta Moon sau Biserica Unificării, o ideologie cu față religioasă*, p. 50- 52 și 57 și Jean-Paul de Longchamp, *În umbra sectelor*, București, Ed. Curierul Dunării, p. 52.

³ Walter MARTIN, *op. cit.*, p. 435.

o poziționare mesianică, identificându-se cu Hristosul celei de a doua veniri și definindu-se drept ultima și cea mai completă /desăvârșită autoritate profetică din istorie.

a) Biografia „profetică” a lui Sun Myung Moon a debutat în anul 1936 cu „revelația de la Paște”, eveniment ce ar fi constat în întâlnirea personală și dialogul dintre reverend și Iisus Hristos: „[...] Isus a apărut în fața mea [...]. Am văzut clar fața întristată a lui Isus. Am auzit clar vocea lui...”⁴. În același context supranatural, „a explorat lumea spirituală [...], încercând să soluționeze toate întrebările fundamentale privitoare la viață și univers [...] [și] a comunicat liber cu Isus și cu Sfinții din rai...”⁵.

În următorii ani, „revelațiile” lui Sun Myung Moon au devenit cvasipermanente, ransformându-se progresiv în corolarul supranatural al inițiativelor și acțiunilor sale religioase. De altfel, reverendul își asumă explicit caracterul continuu al contactelor personale cu Iisus Hristos: „În zilele în care devotamentul și rugăciunile mele se conectau cu Cerurile, Isus se înfățișa negreșit înaintea mea și îmi comunica mesaje speciale [...]. Isus mi se arăta cu o expresie blândă și îmi dădea răspunsuri ale adevărului [...]. Acestea nu erau doar niște cuvinte, erau revelații despre crearea universului care au deschis poarta către o lume nouă [...]. Treptat am ajuns la o nouă conștientizare a scopului lui Dumnezeu pentru crearea universului și a principiilor creației Lui...”⁶.

Obiectivul major al „revelațiilor” este enunțat chiar de către reverend: „...O nouă conștientizare a scopului lui Dumnezeu [...] și a principiilor creației lui”, adică o nouă /altă viziune asupra divinității, cosmosului, omului și destinului soteriologic al acestuia, cuantificată în *corpus*-ul pretins inspirat reprezentat de *Principiul Divin* și care, în pofida utilizării unui discurs cu conotații și trimiteri de factură hristocentrică, transformă *Biserica Unificării* într-un organism religios total atipic, sincretic fie și numai prin intruziunile dao-iste specifice și tributar unui monoteism suficient de incongruent pentru a face loc deificării, doctrinare și liturgice, a unui simplu muritor – Sun Myung Moon.

Acesta își plasează „revelațiile” sub auspiciile chemării divine, revendicându-și rolul de persoană providențială aleasă de divinitate pentru a restaura și reconstitui, prin unificare și relativizare, ansamblul credințelor și practicilor religioase ale umanității, precum și în scopul coagulării unicei instituții bisericești autentice – deci divino-umană – în speță *Biserica Unificării*: „Isus mi-a spus că Dumnezeu suferă amarnic din cauza durerii omenirii. Tu trebuie să-ți asumi o misiune spe-

⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁵ Chung Hwan KWAK, *Prezentare generală a Principiului*, Frankfurt, 1992, p. XIV.

⁶ Sun Myung MOON, *As a peace-loving global citizen*, p. 50.

cială pe pământ care ține de lucrarea Cerurilor [...]. Isus mi-a vorbit clar despre lucrarea pe care urma s-o fac. Cuvintele lui [...] se refereau la salvarea umanității de suferință și la faptul de a-i aduce bucurie lui Dumnezeu [...]. Un lucru era clar, am primit această misiune specială de la Ceruri...”⁷.

Conform afirmațiilor publice ale reverendului, presupusa succesiune a „revelațiilor” l-a condus treptat la asimilarea noii sale concepții teologice, ce i-ar fi fost în integralitate indicată și explicată de Mântuitor: „ [...] Dumnezeu a pus în mâinile mele cheia care deschide ușa secretelor [...]. Toate tainele universului au fost rezolvate în mintea mea [...]. Isus a apărut înaintea mea pentru că dorea să afle rădăcina păcatului originar pe care l-a comis omenirea [...]. Am primit instrucțiuni serioase de la Dumnezeu să răscumpăr păcatele omenirii și să realizez o lume a păcii pe care a creat-o Dumnezeu la origini [...]. Eu trebuie să aduc la cunoștință lumii acest adevăr incredibil...”⁸.

b) În acest mod, Sun Myung Moon se consideră îndreptățit să proclame „o nouă revelație” – desăvârșită și completă, ce marchează /definește ultimul și supremul stadiu de manifestare a iconomiei divine⁹ – *Era Testamentului Desăvârșit*.

Esența acestei viziuni o reprezintă teza – formulată de o manieră axiomatică și susținută /bazată doar pe „revelațiile” de care reverendul ar fi beneficiat – pretinsului eșec în plan ontologic și soteriologic al întrupării, jerfei și învierii Mântuitorului (hristologia *Bisericii Unificării* este una preponderent ariană), care ar fi impus, cu necesitate, reiterarea intervenției mesianice pe cu totul alte coordonate și de către o persoană – nimeni altul decât Sun Myung Moon – capabilă cu adevărat să mijlocească, ca unic arhiereu, mântuirea omului și transfigurarea lumii create: „...Isus a venit ca Mesia, dar crucificarea lui nu a fost voința predestinată a lui Dumnezeu. Odată cu execuția lui Isus, planul lui Dumnezeu de a construi Împărăția Păcii a fost stricat. Dacă Israelul l-ar fi acceptat pe Isus ca Mesia, el ar fi putut realiza o lume a păcii, unind culturile și religiile. Totuși, Isus a murit pe cruce, iar lucrarea lui Dumnezeu de salvare totală a fost amânată până la a Doua Venire”¹⁰.

Evident că, date fiind aceste considerente, este extrem de dificil să prezumăm că *Biserica Unificării* poate aparține zonei teologiei și gândirii creștine, în general.

În fond, considerând jertfa drept o „execuție” ce a pus capăt înomenirii Mântuitorului în mod tragic, dar irelevant din punct de vedere soteriologic, Biserica reverendului își refuză în mod programatic interferența cu creștinismul,

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁹ Chung Hwan KWAK, *op. cit.*, p. XVI.

¹⁰ Sun Myung MOON, *As a peace-loving global citizen*, p. 69 – 70.

pe care, de fapt, îl consideră inferior – o simplă dispensație a istoriei mântuirii, corespunzătoare unui nivel de „intelect și spiritualitate”¹¹ surclasat de *Era Testamentului Desăvârșit* întemeiată pe „revelațiile” lui Sun Myung Moon.

Practic, axul central al speculației consacrată de *Biserica Unificării* îl constituie „dogma” legăturii personale preferențiale dintre Dumnezeu și auto-declaratul arhieru – „Noul Mesia”, față de care „...Cuvintele lui Isus și ale Sfântului Duh vor fi umbrite”¹², întrucât [...] va fi un om perfect și va [...] governa lumea spirituală și lumea fizică [...]. Oamenii vor fi altoiți pe el și vor deveni una cu el, crezându-l și urmându-l”¹³.

De altfel, conform unor „revelații speciale” de care ar fi beneficiat în ultima decadă a lunii decembrie 2001, Sun Myung Moon a pus în circulație în anturajele *Bisericii Unificării* o pretinsă „rezoluție” a fondatorilor și personalităților marcante ale religiilor contemporane semnificative (ce ar fi fost „adoptată” în „lumea spirituală”), care, pornind de la premisa conform căreia „Noi, din marile religii [...], promitem și proclamăm că vom merge pe drumul supunerii absolute pentru a corecta toate greșelile comise de-a lungul istoriei”, stipulează, textual, următoarele:

- „hotărâm și proclamăm că reverendul Sun Myung Moon este Salvatorul, Mesia, A Doua Venire [a lui Iisus Hristos] și Părintele Adevărat al întregii omenirii”;
- „hotărâm și proclamăm că Principiul Divin este un mesaj de pace pentru salvarea omenirii și Evanghelia pentru Era Testamentului Desăvârșit”;
- „hotărâm și proclamăm că vom împlini unificarea pașnică a cosmosului [...] în timp ce transcendem religia, naționalitatea și rasa”;
- „hotărâm și proclamăm că ne vom armoniza unii cu alții, ne vom uni și vom merge mai departe pentru a clădi națiunea lui Dumnezeu și lumea păcii, urmându-i pe Părinții Adevărați [Sun Myung Moon și soția acestia]”¹⁴.

c) Pretinsa superioritate a „noii revelații” – ce întemeiază *Era Testamentului Desăvârșit* – este legată nemijlocit de statutul de „Noul Mesia” revendicat de reverendul Sun Myung Moon, pornind de la postularea axiomatică a ceea ce *Biserica Unificării* numește „eșecul misiunii lui Hristos” – punctul de plecare al speculației teologice a acesteia.

¹¹ Chung Hwan KWAK, *op. cit.*, p. XVI.

¹² *Ibidem*, p. 98.

¹³ *Ibidem*, p. 296-297.

¹⁴ *** *Un nor de mărturie: Mărturisiri ale Sfinților despre Părinții Adevărați*, f.l., f.a., p. 4.

Pretinsul „eșec” rezidă în interpretarea pe care aceasta o conferă așa-numitului „scop divin pentru creație”, respectiv mântuirii – viziune ce presupune realizarea cumulativă a „celor trei binecuvântări” ce presupun, succesiv, „restaurarea omului la starea pură în care fusese creat inițial [și] ridicarea lui la nivel de individ ideal, întemeierea unei familii ideale [...] și apoi stabilirea unei societăți ideale, a unei națiuni și a unei lumi ideale concentrată asupra acestei familii ideale”¹⁵, proces capabil să asigure omului „dreptul guvernării asupra întregii creații” și să conducă, ca finalitate, la edificarea unei „...lumi ideale în care Dumnezeu și omul, omul și cosmosul se află în deplină armonie”¹⁶.

Evident, în viziunea *Bisericii Unificării*, lucrarea și slujirea Mântuitorului nu sunt convergente / compatibile cu obiectivele „celor trei binecuvântări”, întrucât, Iisus Hristos „...trebuia să întemeieze familia ideală, care îndeplinește scopul creației și este locul în care dragostea lui Dumnezeu poate dăinui. El trebuia să pună [...] bazele națiunii și lumii ideale, realizând astfel Împărăția Cerurilor pe pământ, cum fusese plănuț inițial, îndeplinind scopul creației. Acesta este scopul lui Mesia”¹⁷.

De fapt, prin preținsele sale „revelații”, Sun Myung Moon învață că viabilitatea soteriologică a activității Mântuitorului ar fi fost condiționată de căsătoria Sa (!) și de constituirea unei „...familii mondiale, cu Părinți Adevărați, și cu nesfârșite generații de urmași fără păcat [...]”. Această Familie ar fi ajuns originea [...] unei societăți, a unei națiuni și a unei lumi fără păcat [...]. Proviđența divină pentru mântuire este aceea de a crește astfel de indivizi cerești, oameni care au realizat cele trei binecuvântări ale lui Dumnezeu, stabilind prin aceasta Împărăția Cerurilor”¹⁸.

Ca urmare, conținutul „eșecului” Mântuitorului l-ar reprezenta tocmai faptul că nu a realizat, pe pământ, „familia ideală” și nu a „extins și generalizat acest model către și prin apostoli”¹⁹, context în care răstignirea și jertfa nu constituie decât expresia ultimă a lipsei de finalitate a lucrării lui Hristos: „...Răstignirea lui Isus a însemnat o greșeală amarnică [...]. Dacă voința lui Dumnezeu pentru mântuirea omului nu putea fi îndeplinită decât prin răstignire, de ce a mai cheltuit Dumnezeu atâta timp pregătind un popor ales? [...]. Moartea pe cruce nu a fost misiunea pe care o hotărâse Dumnezeu pentru Isus, fiul Său...”²⁰.

¹⁵ Chung Hwan KWAK, *op. cit.*, p. 76.

¹⁶ *Ibidem*, p. 29-30.

¹⁷ *Ibidem*, p. 78- 79. Problema „eșecului” lucrării Mântuitorului este abordată detaliat la pr. dr. Aurel Pavel, *op. cit.*, p. 66- 68 și sintetic la Christian MOISESCU, *Devieri de la calea vieții*, Dillenburg, Gute Botschaft Verlag, 1991, p. 145-147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 78.

¹⁹ Pr. dr. Aurel PAVEL, *op. cit.*, p. 67.

²⁰ Chung Hwan KWAK, *op. cit.*, p. 79- 80.

Date fiind aceste circumstanțe, logica *Bisericii Unificării* reclamă cu necesitate reiterarea și realizarea lucrării mântuitoare de către un nou Mesia, care „să apară pe pământ, să șteargă definitiv păcatele noastre și să instaureze Împărăția Cerurilor, îndeplinind scopul lui Dumnezeu pentru Creație”, personaj față de care „...omul trebuie să fie pe deplin supus și să se bizuie pe el în timpul creșterii spre perfecțiune, deoarece el este Părintele Adevărat”²¹.

După ce definește în acest mod necesitatea apariției „Noului Mesia” – împlinitor desăvârșit al destinului soteriologic al omului, efortul *Bisericii Unificării* se concentrează pe identificarea reverendului Sun Myung Moon cu Hristosul Celei de a Doua Veniri, premisă imperios necesară pentru racordarea completă a persoanei și acțiunii reverendului la icomonie divină așa cum este revelată în Noul Testament.

Astfel, prima etapă a argumentației utilizată în acest scop constă în postularea axiomei conform căreia „a doua Venire a lui Hristos are loc prin nașterea Sa pe pământ”, prin opoziție netă cu modul în care Noul Testament prefigurează *Parusia*: Hristos va veni pe norii cerului (*Mt* 24, 30 – „*Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă*” (*Mc* 14, 62; *1 Tes* 4, 17), Hristos va veni împreună cu îngerii Săi (*Mt* 16, 27; *2 Tes* 1, 7), venirea Sa se va face într-o mare slavă (*Mt* 25, 31; *2 Tes* 2, 8), va fi însoțită de un mare răsunet (*1 Cor* 15, 50-51; *1 Tes* 4, 16) ș.a..

Toate aceste aspecte, capabile în sine să invalideze întreaga construcție, sunt însă marginalizate de *Biserica Unificării*, care preferă să postuleze propria sa teză pretins inspirată: „Mesia trebuia să se nască pe pământ ca ființă efectivă, fizică, deoarece trebuie să fie un exemplu de om ideal [...]. El trebuie să realizeze, de asemenea, familia ideală pe care a dorit-o Dumnezeu [...]. Va deveni stăpânul ce guvernează lumea spirituală și fizică...”²².

Odată tranșată chestiunea naturii exclusiv umane a „Noului Mesia”, *Biserica Unificării* soluționează, într-o a doua etapă, problema așa-zisei identificări prin prisma coordonatelor de timp și spațiu aferente, astfel încât și acestea să indice și să certifice „corectitudinea” supoziției, procedând la un fel de calculație eshatologică în patru dimensiuni.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

²² *Ibidem*, p. 296-297. De fapt, Biserica Unificării admite că poziția Noului Testament privind venirea lui Hristos pe norii cerului, în slavă și în putere îi poate crea o problemă reală de credibilitate chiar în raport cu proprii adepți. De aceea, pentru depășirea acestei dificultăți, se invocă un pretins resort pedagogic ce ar fi fost vizat de Mântuitor, care în mod deliberat le-ar fi indus apostolilor teza unei *Parusii* spectaculoase (și iminente) pentru a-i încuraja în contextul iminentelor persecuții (*Ibidem*, p. 300).

Astfel, pentru localizarea în timp a *Parusiei*, se pornește de la premisa egalei întinderi temporale – câte 1930 de ani – a erelor Jertfei (de la Avraam la Moise), Legii (de la Moise la Iisus Hristos) și Evangheliei Noului Testament (de la Iisus Hristos la „Noul Mesia”), astfel că anul 1930 d.Hr. constituie primul termen de referință subsecvent calculației.

În același timp, definind adiacent conținutului temporal al erei Evangheliei, o etapă cu durata de 400 de ani constând în „pregătirea pentru Mesia”, ce ar fi debutat la 1517 odată cu momentul Wittenberg, limita inferioară a localizării în timp a *Parusiei* coboară până la 1917. De aici, se concluzionează că „Noul Mesia” trebuie să se fi născut undeva în intervalul 1917 – 1930, acoperitor pentru obiectivul vizat aprioric (Sun Myung Moon s-a născut la 1920)²³ dar și capabil să releve că *Biserica Unificării* este suficient de atentă la versetul de la *Mc* 13, 32, conform căruia „*Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din Cer, nici Fiul, ci numai Tatăl*”.

Pentru localizarea în spațiu a *Parusiei*, *Biserica Unificării* propune un raționament a cărui concluzie finală este că „Noul Mesia” trebuie să se nască în peninsula coreeană: „...Acea țară, care urmează să-L primească pe Mesia, este Coreea [...] Coreea e țara pe care a pregătit-o Dumnezeu”²⁴. Resortul biblic al tezei de mai sus este însă superficial și echivoc, atât timp cât se invocă în susținere, în mod unilateral, textul de la *Apoc* 7, 2-4 și mai ales versetul de la *Apoc* 7, 2 („*Și am văzut un înger care se ridica de la Răsăritul Soarelui și avea pecetea Viului Dumnezeu...*”), interpretat, evident forțat, astfel încât să îl recunoaștem pe reverend în persoana îngerului de la răsărit, adică din Coreea.

Ca urmare, în baza raționamentului și argumentelor prezentate mai sus, *Biserica Unificării* conchide definitiv că, întrucât *Parusia* ar fi survenit prin nașterea unui anumit om în intervalul 1917-1930 pe teritoriul peninsulei coreene, Hristosul celei de a doua Veniri se identifică cu persoana reverendului Sun Myung Moon – „Noul Mesia”.

d) Fie și numai prin prisma aspectelor abordate mai sus, speculația teologică consacrată și utilizată de *Biserica Unificării* își dovedește din plin atât complexitatea, cât și heterodoxia. În mod evident, tezele doctrinare ale acesteia pot fi lecturate și interpretate dintr-o multitudine de perspective, inclusiv cele depreciative, de pildă în sensul de la *Gal* 1, 7 („...unii care vă tulbură și voiesc să schimbe *Evanghelia* lui Hristos”), însă întotdeauna situate într-o opoziție ireconciliabilă cu autentică lucrare mântuitoare a lui Hristos („*El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății: cu a Cărui*

²³ *Ibidem*, p. 300-303.

²⁴ *Ibidem*, p. 305.

rană v-ați vindecat. Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și la Păzitorul sufletelor voastre” – 1 Ptr 2, 24 – 25), cu „legea cea desăvârșită” (1 Ptr 1, 25) sau cu „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor 4, 4).

Însă, fie și numai existența milioanelor de adepți ai reverendului este în măsură să impună o aplecare atentă asupra modului în care *Bisericii Unificării* se raportează la Scriptură, Tradiție și Biserică, respectiv la lungul șir de omisiuni și inovații care au făcut posibilă aserțiunea conform căreia „Creștinismul și-a pierdut puterea de a întruchipa învățăturile lui Isus și, săvârșind doar ritualuri fără viață, a devenit asemenea unui mormânt văruit [...]. Dumnezeu a trimis pe pământ un om pentru a rezolva problemele fundamentale ale vieții și ale universului. Numele lui este Moon Sun Myung [...]. Luptând împotriva forțelor satanice, a triumfat asupra lor [...]. Prin intermediul comunicării personale cu Dumnezeu și cu Isus [...] a dezvăluit taina tuturor legilor cerești”²⁵.

În fapt, doctrinarii reverendului nu fac altceva decât să eludeze însuși fundamentul gândirii creștine – hristocentrismul și, în urma abandonării acestuia, să reconstruiască, să inoveze, un sistem circumscris prezumatului său rol iconomic, trecând cu vederea faptul că „[...] Cel ce vrea să călătorească drept și fără greșeală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar [...] de cunoștința Scripturii în duh”²⁶, în timp ce „Hristos este o ființă model și toți sunt datori să Îi urmeze pașii, să-L imite. Acest lucru se sprijină pe nepăcătoșenia Sa, pe patimile și pe jertfa Sa [...]. Doar o Ființă nepăcătoasă putea avea asemenea însușiri și puteri (subl. n.) dătătoare de viață”²⁷.

Din momentul în care a încetat a fi hristocentrică, logica presupuzițiilor *Bisericii Unificării* reclamă necesitatea imperativă a unei noi revelații, capabilă să compenseze și să surmoneteze – în și prin persoana și lucrarea lui Sun Myung Moon – pretinsul „eșec” ce ar fi fost înregistrat de lucrarea Mântuitorului odată cu răstignirea și jertfa Sa pe cruce.

În realitate, „Hristos prezintă ultima etapă a Revelației supranaturale și împlinirea planului ei [...]. De aceea, perioada de după Hristos este ultima etapă a istoriei mântuirii [...]. Hristos reprezintă [...] deplina confirmare și clarificare a sensului existenței noastre...”²⁸, astfel că o „nouă revelație” precum cea pe care reverendul afirmă că o întruchipează nu mai este nici necesară – fiind împlinită de Hristos, Marele Arhiepiscop „care a străbătut cerurile” (Evr 4, 14), nici posibilă dincolo de persoana divino-umană și lucrarea absolută a Mântuitorului: „[...]

²⁵ http://www.principiuldivin.md/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=34&Itemid=61

²⁶ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, partea a II-a, în *PSB*, vol. 80, p. 126.

²⁷ Nikos A. MATSOUKAS, *op. cit.*, p. 212.

²⁸ *Ibidem*, p. 112

Dincolo de întruparea și învierea Fiului lui Dumnezeu ca om nu mai pot fi alte acte esențial noi ale Revelației supranaturale²⁹.

În plus, este indubitabil, cel puțin din punct de vedere biblic – și *Biserica Unificării* nu poate face altceva decât să se sustragă acestei perspective – că „Întruparea Cuvântului, adică pogorârea Sa în mijlocul făpturii pe care a zidit-o [...] constituie momentul central al istoriei”³⁰, moment unic, irepetabil și desăvârșit, ce exclude o presupusă reiterare epigonică, care își refuză co-participarea la trupul tainic al Hristosului Bisericii și la învățătura Mântuitorului: „Căci a cunoaște pe Hristos [...] înseamnă a primi în minte lumina adevărată a cunoașterii dumnezeiești”³¹.

Precaritatea construcției doctrinei soteriologice a Bisericii reverendului și lipsa sa de fundament biblic/patristic dau măsura deformărilor generate de abandonarea hristocentrismului; învățătura – pretins „revelată” – profesată de Sun Myung Moon omite deliberat faptul că, în dialogul cu Marta, „*Iisus i-a zis: Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac*” (Ioan 11, 25- 26), mântuirea fiind un act al Sf. Treimi nedespărțite în iubire: „[...] Ci pe Însuși Meșterul și Creatorul Universului [...], pe Acesta L-a trimis oamenilor [...] L-a trimis ca să mântuie, ca să convingă [...]. L-a trimis ca să cheme [...]”³², astfel că „nu ne putem apropia de Dumnezeu Tatăl decât prin Hristos”³³.

Jertfa Mântuitorului nu constituie, pe fond, un „eșec”; ea este tocmai chintesența lucrării mântuitoare, moartea devenind cauza și preambulul vieții în Hristos, răspunsul iubirii Mântuitorului față de creația căzută.

Tocmai prin moartea Sa pe cruce – devenită altarul jertfei celei noi – Hristos împlinește opera mântuirii, asumându-și integral condiția umană pentru a-i deschide omului, respectându-i libertatea și voința proprie, calea spre transfigurare, spre desăvârșire: „*Pentru că și Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre [...], ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu*” (1 Ptr 3, 18). Lucrearea Mântuitorului nu a fost și nu putea fi altfel decât desăvârșită; Dumnezeu adevărat și om adevărat, Hristos, în unirea ipostatică a celor două naturi, nu putea „eșua” în opera sa și, ca atare, nu avea nevoie de un „supliment” la propria acțiune; întruparea Cuvân-

²⁹ Preot prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, EIBMBOR, București, 1996, p. 31.

³⁰ *Părinții Bisericii învățătorii noștri*, vol I, Despre Dumnezeu Cel Veșnic Viu, Antologie patristică tematică, alcătuită și prezentată de diac. drd. Liviu Petcu, București, EIBMBOR, București, 2009, p. 79.

³¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire la Facere*, cartea a V-a, în *PSB*, vol. 39, p. 183.

³² *Epistola către Diognet*, cap. 7, în *PSB*, vol. I, p. 415.

³³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, Cuvântul I, în *PSB*, vol. 40, p. 28.

tului, moartea Sa pe cruce și Învierea Sa echivalează cu salvagardarea exhaustivă a condiției umane: „A înnoit și îndumnezeit firea umană întărită și restaurată prin jertfa pe cruce. Moartea pe cruce este strâns legată de înviere ca și de întrupare și se desăvârșesc în înviere”³⁴.

Lucrarea Mântuitorului este unică în istoria mântuirii. Unică și pentru că este singura desăvârșită, fiind a Fiului lui Dumnezeu, dar și pentru că „[...] nu putea fi găsit nimeni, nici un tămăduitor în stare să scoată cu adevărat lumea de sub puterea unor rele atât de mari și a unei asemenea grozăvii”³⁵. Dincolo de moartea și învierea lui Hristos, „Care S-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră” (Rom 4, 25), omul, omenirea și întreaga creație nu mai au nevoie de un alt Mântuitor. Opera sa salvează dar și încununează omul, curățindu-l de tarele consecutive căderii și aducându-l în pragul restabilirii asemănării cu Creatorul: „[...] A adus jertfa pentru toți, dând templul Său spre moarte, ca să facă pe toți nevinovați și iertați de neascultarea de la început [...]”³⁶.

Murind, Hristos nu a „eșuat”; jertfa Sa, preambul al învierii, făcea parte de iconomia mântuirii; moartea Mântuitorului nu este altceva decât dovada supremă a iubirii Sale față de omul căzut. Mergând până la capătul condiției umane – moartea, Hristos dovedește că este, arhetipal, Fiul Omului: „[...] Căci Fiul lui Dumnezeu este închinat chiar făcut om [...]. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla dacă Cel aflat în chipul lui Dumnezeu n-ar fi luat chip de om și nu S-ar fi smerit îngăduind trupului Său să ajungă până la moarte”³⁷.

Răstignirea nu poate fi consecința „eșecului” lui Hristos și pentru că „acolo unde este jertfa, acolo este nimicirea păcatelor, acolo este împăcarea cu Stăpânul, acolo este sărbătoare și bucurie”³⁸, deci triumful iubirii și victoria vieții asupra morții.

În cazul lui Hristos, moartea nu este altceva decât cheia vieții viitoare: „Însăși simbolurile înfrângerii au ajuns simbolurile biruinței. Căci în locul Evei, Maria; în locul lemnului cunoștinței binelui și răului, lemnul crucii; în locul morții lui Adam, moartea lui Hristos [...] Un lemn l-a trimis în iad, dar un lemn i-a chemat de acolo pe cei plecați”³⁹. Finalitatea operei Mântuitorului – împăca-

³⁴ Drd. Gheorghe SAVA, „Moartea și Învierea lui Hristos, temeuri ale dreptei credințe”, în *Ortodoxia*, anul XV (1988), nr. 2, p. 110.

³⁵ „Cuvântarea lui Constantin cel Mare către adunarea Sfinților”, în EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin cel Mare*, 16.1, în *PSB*, vol. 14, p. 276.

³⁶ SF. ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, cap. 4, XX, în *PSB*, vol. 15, p. 115.

³⁷ Idem, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cuvântul I, XLII, în *PSB*, vol. XV, p. 207.

³⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări la Praznice Împărătești*, p. 142.

³⁹ Idem, *Omilia la Crucea Domnului* în „Cuvântări la Praznice Împărătești”, apud. *Părinții Bisericii învățătorii noștri*, vol I, p. 86.

rea omului cu Creatorul său, în sensul eliminării rupturii ontologice produsă de cădere – este definitivă; nu poate fi acceptată o finalitate parțială, o parțializare a valorii acesteia ce ar necesita un adaos exterior, un (alt) factor generator de plus-valoare soteriologică și de natură să îi condiționeze eficiența; în perspectivă subiectivă, urmările morții și învierii Mântuitorului se repercutează asupra fiecărui individ uman de o manieră desăvârșită: „Și toate acestea le-a suportat pentru tine și grija ta, ca să desființeze tirania păcatului, ca să surpe cetățuia diavolului, ca să piară blestemul [...]”⁴⁰, întrucât „*Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut*” (Lc 9, 10).

Odată cu Hristos, crucea încetează să reprezinte instrumentul morții care reflecta cel mai fidel deprecierea condiției umane, alienarea și perversitatea acesteia. Cu Hristos, crucea devine altarul arhetipal al jerfei supreme, căci „în centrul operei de răscumpărare a neamului omenesc stau patimile de bună voie și moartea pe cruce”⁴¹. Moartea este anticamera vieții tocmai pentru că survine pe cruce: „[...] Pentru ce nu a suferit altfel de moarte ci cea de pe cruce, să audă și el că nu altă moarte, ci aceasta ne era de cel mai mare folos [...]. Căci dacă a venit să poarte blestemul ce apasă asupra noastră, cum s-ar fi făcut altfel blestem, dacă nu primea moartea celor blestemați ? Iar aceasta este crucea”⁴².

În esență, ansamblului speculației teologice utilizată în *Biserica Unificării* îi este opozabil faptul că mântuirea este doar în Hristos, „*Care S-a dat pe Sine pentru noi, ca să ne izbăvească de toată fărădelegea și să-Și curățească Lui poporul ales, râvnitor de fapte bune*” (Tit 2, 14). Moartea și crucea nu pot fi și nu sunt măsura „eșecului” Său și nu necesită un corolar corectiv, cu atât mai mult unul de natură umană. Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul nu pot „eșua” în lucrarea iconomică. Creatorul nu poate fi dependent sau condiționat de creatură, iar creatura nu poate desăvârși lucrarea Creatorului. Omul nu poate restaura, în sens ontologic, relația originară dintre Dumnezeu și creația sa, acțiune – atribut exclusiv al Mântuitorului, căci „[...] *putere are Fiul Omului de a ierta păcatele pe pământ*” (Mc 2, 10), deoarece „[...] *Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi*” (1 Cor 15, 3).

Concluzii

Biserica Unificării marchează un punct culminant în procesul contemporan de secularizare pe care abandonarea Sf. Tradiții, sub dimensiunea acesteia de re-

⁴⁰ Idem, *Scrisori din exil*, Către cei ce se scandalizează de fărădelegile și persecuțiile comise și despre Pronia lui Dumnezeu, VIII, 6-9, trad. Ioan I. Ică jr. Sibiu, Editura Deisis, p. 288.

⁴¹ *Părinții Bisericii învățătorii noștri*, vol I, p. 84-85.

⁴² SF. ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, cap. 4, XXV, în *PSB*, vol. 15, p. 120.

ferențial exegetic autentic, consacrat și validat de Biserica bimilenară, l-a generat și îl alimentează.

Este un punct culminant și pentru că, odată cu Sf. Tradiție, este compromisă și *Sf. Scriptură* care își pierde, iată, atributul normativ definitoriu în planul credinței și dogmatizărilor aferente, atât timp cât *Biblia*, alăturată întotdeauna *Principiului Divin*, nu reprezintă decât una din sursele învățaturii *Bisericii Unificării*.

Trebuie să observăm că aceasta își poate construi propriile normative dogmatice – fundamental diferite de cele ale Bisericii – și le poate conferi valențe ce se doresc sistematice, întrucât procedează la relativizarea adevărului revelat, așa cum este fixat în *Sf. Scriptură* și îmbogățit continuu în și prin Sf. Tradiție; și o face în mod constant pornind de la două prezumții axiomatiche:

- I caracterul repetabil al revelației divine, în sensul că aceasta încetează a fi proprie antichității iudeo-creștine, putându-se reitera și manifesta și în alte circumstanțe de spațiu și timp și fiind capabilă totodată să genereze și alte „Scripturi” inspirate (*Principiul Divin*) cu valoare normativă comparabilă canonului biblic;
- II caracterul progresiv/etapizat al revelației, în speță circumscrierea acesteia unei formule evolutive, de la simplu la complex, de la parțial /fragmentar la desăvârșit, în ceea ce privește conținutul de adevăr; în spiritul acestei teze, *Principiul Divin* și lucrarea reverendului Sun Myung Moon se constituie în expresia ultimă, definitivă și definitorie, a revelației, surclasând ceea ce au însemnat din această perspectivă toți autorii inspirați ai *Sf. Scripturi*, dar și ceea ce a reprezentat întruparea, activitatea, jerfa și învierea Mântuitorului Iisus Hristos (!)⁴³.

Pornind de la aceste premise, *Biserica Unificării* își transformă fondatorul într-un personaj-cheie, determinant nu numai în ceea ce privește revelația, dar și soteriologia. În acest mod, omul își devine propriul său Mântuitor iar umanitatea este împinsă să se limiteze doar la sine, pierzându-L din vedere pe Adevăratul Dumnezeu.

Chiar dacă *Biserica Unificării* este considerată de o majoritate a criticilor săi ca fiind doar suprastructura inițiativelor comerciale – oricum notabile – ale reverendului și familiei sale, aceasta posedă o identitate religioasă intrinsecă și indiscutabilă; modul în care aceasta îndeplinește condițiile de conținut teologic imperative atunci când își revendică statutul de Biserică, reprezintă însă o cu totul altă problemă și ne impune să reflectăm, încă o dată, asupra neprețuitului tezaur pe care îl reprezintă Sf. Scriptură, Sf. Tradiție și gândirea patristică în general, așa cum s-au născut, îmbogățit și păstrat în Biserica noastră.

⁴³ *Ibidem*, p. XIV-XXI.

Frică sau/și Iubire de Dumnezeu
în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul
– spre o paradigmă fenomenologică a relației –

Pr. drd. Cătălin CRIȘAN

Abstract

Fear or/and love for God in St. Maximus the Confessor's vision – towards a phenomenological paradigm of the relationship. This study tries to answer the question: *what is the relationship between man and God?* Or which is the specific of this relationship? *It is essentially one based on fear or love? Or both.* Following a cvasiexhaustive investigation, we try to give an explanation by a possible answer that carries the imprint of the authority of one of the classics of spiritual literature and phenomenology of spirit – *St. Maximus the Confessor* (580-662) – whose vision exposed in his vast work, really that of a balanced genuine theology, we summarize it below. Thus, we find that there are *two fears*: a fear stemming from the threat of punishment coming from specific sins beginners, the transient but essential in the process and which is ejected by *perfect love*, and another, those who came forward spiritually by true love complete one, this fear not having its origin in the divine punishment and judgment, being one that keeps in the soul the humble „shyness piety”.

Keywords:

St. Maximus the Confessor, love, fear, humility, passions, virtues

Motto: „*Cel ce se teme de Domnul are pururea ca tovarășă smerenia, și prin gândurile acesteia vine la dragostea și la mulțumirea către Dumnezeu. [...] În felul acesta dobândește pe lângă temere și dragostea...*” [Capete despre dragoste 1, 48]. „*Temerea de Dumnezeu este îndoită. Una se naște în noi din amenințările chinurilor. [...] Iar cealaltă e împreunată cu dragostea...*” [Capete despre dragoste 1, 81].

Introducere

„A fi sau a nu fi?”. Shakespearian problematizându-ne, putem și noi să ridicăm semne de întrebare asupra *fiat*-ului sau mai precis asupra *dat*-ului relației.

„Întru” ce – vorba lui Noica – constă *relația omului cu Dumnezeu?* Sau care este specificul acestei relații care în esența ei nu este altceva decât drumul de la chip la asemănare, și al cărui nume Sfinții Părinți l-au cunoscut ca fiind *theosis*? Este ea în esență una bazată pe *frică/teamă sau iubire?* Sau și una și cealaltă.

Binecunoscutul teoretician al religiei Émile Durkheim afirma că „cele din-tâi concepții religioase au fost nu de puține ori puse pe seama unui sentiment de slăbiciune și dependență, de *teamă și angoasă*, care ar fi pus stăpânire pe om atunci când a intrat în legătură cu lumea. Victimă a propriului coșmar, el s-ar fi crezut înconjurat de puteri ostile și redutabile pe care riturile ar fi avut menirea să le domolească. Am arătat că *primele religii au o cu totul altă origine* și că faimoasa formulă *Primus in orbe deos fecit timor* nu se justifică prin fapte. Omul primitiv nu a văzut în zei niște străini, niște dușmani, ființe răufăcătoare cu care să fie obligat să negocieze protecția cu orice preț, ci, din contră, pentru el, zeii sunt mai curînd prieteni, rude și protectori naturali [...]. Puterea căreia i se adresează cultul nu este reprezentată ca planând undeva sus, deasupra lui, zdrobindu-l cu superioritatea ei; dimpotrivă, ea se află aproape, conferindu-i puteri folositoare, ce nu țin de natura lui. Divinitatea nu a fost nicicînd mai aproape de om, de vreme ce se află în lucrurile care-l înconjoară și de vreme ce îi este, în parte, imanentă. La rădăcina totemismului se află deci *mai curînd sentimentele de încredere decît cele de teamă și oprimare*. Abstracție făcînd de cultele funerare – constituind latura sumbră a oricare: religii – cultul totemic se celebrează prin cîntece, dansuri și reprezentări dramatice. Ispășirile pline de cruzime sunt, vom vedea, relativ rare; chiar și mutilările dureroase, obligatorii cu prilejul inițierii, nu au un asemenea caracter. *Zei gelosi și înspăimîntători au apărut mult mai târziu în evoluția religioasă*. Societățile primitive nu sunt asemenea unui Leviathan care pune stăpînire pe om prin marea putere a lui, supunîndu-l la o disciplină aspră; dimpotrivă el li se dăruie spontan, fără nici o rezistență”¹. Că lucrurile nu au stat așa întotdeauna o arată civilizația occidentală care a acordat, între secolele al XIII-a și al XVIII-lea, o importanță deosebită culpabilității și rușinii și în cele din urmă ororii și fricii față de divinitate. Constatarea acestui fapt major îl determina pe Jean Delumeau să alcătuiască o istorie a păcatului în toată imagistica sa negativă, într-un spațiu și de-a lungul unei secvențe cronologice concrete². Printr-o documentare și aten-

¹ Émile DURKHEIM, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iași, 1995, p. 207–208. Acesta va fi și motivul pentru care „intervențiile miraculoase pe care cei din vechime le atribuiă zeilor nu erau, din punctul lor de vedere, miracole în accepțiunea modernă a cuvîntului. Pentru ei erau doar spectacole frumoase, rare sau teribile, subiecte de surpriză și de încîntare (θαύματα, *mirabilia, miracula*); dar nu le vedeau nicidecum ca manifestări ale unei lumi misteroase, în care rațiunea nu poate pătrunde” (*Ibidem*, p. 36).

² A se vedea interesantul studiu al lui Jean DELUMEAU, *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII–XVIII*, Ed. Polirom, Iași, 1998, 163 p.

ție pentru detaliu a realităților care stăpâneau lumea occidentală până în secolul luminilor, autorul, în cartea sa „*Păcatul și frica*”, reușește să restituie în toată coerența și în dimensiunile ei cele mai adânci o analiză „la rece” a fricii resimțită de civilizația europeană la începutul timpurilor moderne. Astfel, înainte de a descoperi „inconștientul”, „teamă”, „înfricoșarea”, „groaza” și „spaima” provocate de pericolele exterioare de orice natură venind dinspre univers sau oameni, au fost urmate de două sentimente agasante: oroarea de păcat și obsesia damnării. Dramatizarea păcatului și a consecințelor sale a consolidat ideea pedepsei pentru păcate în urma cărora Dumnezeu le trimite oamenilor flageluri și a dus la tot o mai mare manipulare a conștiințelor prin imagini de coșmar absolut terifiante despre ceea ce-i așteaptă „dincolo”³. Prin urmare, ne punem firesc întrebarea: cine poate iubi un torționar sau de unde această concepție păgână despre dreptatea divină și centralitatea fricii în relația om–Dumnezeu? Oare aceasta să fie adevărata imagine a lui Dumnezeu? Oare nu este Dumnezeu iubire așa cum Îl definește Scriptura [cf. *1 Ioan* 4, 8]? O interesantă explicație la această stare de fapt a lucrurilor, pe lângă cea a lui Delumeau, o dă în spațiul ortodox teologul și medicul Alexandros Kalomiros care subliniază cauza acestei concepții a lui Dumnezeu în plan mental: „«Dumnezeu» teologiei scolastice a Occidentului este un Dumnezeu ofensat și furios, plin de mânie pentru neascultarea oamenilor, Care în pasiunea Sa distructivă vrea să chinuie în veșnicie întreaga umanitate pentru păcatele ei, dacă nu primește o satisfacție infinită pentru mândria Sa ofensată. Care este dogma occidentală a mântuirii? Nu aceea că pe Cruce Dumnezeu a omorât pe Dumnezeu pentru a-și satisface mândria Sa, pe care occidentalii o numesc eufemistic dreptate? Și oare nu în virtutea acestei satisfacții infinite plănuieste El să accepte salvarea unora dintre noi? Ce este mântuirea pentru teologia occidentală? Nu este oare mântuirea de mânia lui Dumnezeu? Vedeți atunci că teologia occidentală învață că primejdia noastră reală și dușmanul nostru real este tocmai Creatorul și Dumnezeul nostru? Pentru teologia occidentală mântuirea înseamnă a fi scos din mâinile lui Dumnezeu. Cum poți iubi un astfel de Dumnezeu? Cum putem avea credință în cineva pe care îl detestăm. În ființa ei cea mai adâncă, *credința este un rod al iubirii*, de aceea dorința noastră este ca cineva care ne amenință nici măcar să nu existe, mai cu seamă atunci când această amenințare este veșnică [...]. Ateismul nu este adevărul nostru dușman. Adevărul dușman e ceea ce a falsificat și deformat «creștinismul»”⁴.

³ O bogată inventariere și investigație asupra fricii și fricilor a se vedea la același autor în *La Peur en Occident, (XIVe-XVIIIe siècles)* Fayard, Paris, 1978; Ed. „Pluriel”, 1979, [trad. rom.: *Frica în Occident*, Ed. Meridiane, București, 1986]; de același autor, *Le Pêché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1983 [*Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, sec. XIII-XVIII*, Ed. Polirom, Iasi, 1998].

⁴ Cf. studiul Dr. Alexandros KALOMIROS *Râul de foc în Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Pr. Ioan Ică, Dr. Alexandros KALOMIROS, Diac. Andrei KURAEV,

Care este prin urmare soluția? *Frică sau/și iubire*? Din cele de mai sus nu cumva este *frica* condamabilă în ea însăși și atunci ar trebui să vorbim doar de iubire mai ales că raportându-ne la Dumnezeu nu ne putem îndoi știind că El „este iubire” [1 Ioan 4, 8]? Dar atunci nu se poate cădea în cealaltă extremă în care avem de-a face cu un Dumnezeu iertător la infinit în fața Căruia totul este permis? Acel „iubește și fă ce vrei” al Fericitului Augustin nu s-ar preface într-un argument pentru păcatul la infinit în fața Celui care ne spune „Nu poți tu să păcătuiești cât pot Eu să iert”? Este interesant de observat că Sfântul Ioan, în prima sa Epistolă care în întregimea ei are un tonus optimist, *începe cu iubirea*. Definește frica în raport cu iubirea și nu invers. Este un mijloc pedagogic tipic creștin, fiind contraproductivă calea inversă (prin muștrare pentru a ajunge la virtute). Tocmai de aceea scriitorii duhovnicești deosebesc *două feluri de frică de Dumnezeu*: frica robilor, adică frica de pedeapsa Lui, și frica din iubire, adică frica de a nu ne lipsi de bunătatea iubirii Lui. Frica de Dumnezeu este opusul fricii de lume, ea având rostul să copleșească frica de lume și să ne facă să dăm ascultare chemării mai înalte a lui Dumnezeu care ni se face prin credință, și astfel să ajungem în sălașul iubirii.

În urma unei investigații pe text, un posibil răspuns — cu siguranță unul din cele mai avizate — pe care putem să-l dăm la dilema frică sau/și iubire și implicit și la relația dintre cele două, poartă amprenta și autoritatea unuia dintre *clasicii* literaturii duhovnicești și ai fenomenologiei spirituale în ansamblul ei — Sfântul Maxim Mărturisitorul (580–662) — a cărui viziune expusă în vasta sa operă – veritabilă *teologie a echilibrului* –, o rezumăm mai jos.

1. Locul fricii și al iubirii în ierarhia maximiană a virtuților

În *Capete despre dragoste* 1, 2 Sfântul Maxim Mărturisitorul rezervă un loc atât iubirii cât și fricii în lista ierarhiei virtuților pe care o prezintă aici: „**Dragoste** [Ἀγάπη] este născută de nepătimire; nepătimirea, de nădejdea în Dumnezeu; nădejdea de răbdare și îndelungă răbdare; iar pe acestea le naște înfrânarea cea atotcuprinzătoare. Înfrânarea la rândul ei, e născută de **frica lui Dumnezeu** [Θεοῦ φόβος], în sfârșit frica de credința în Domnul”⁵. Inversând această ierarhie descendentă a dragostei într-o ordine ascendentă — echivalentă cronologic cu urcușul spiritual al omului în prima etapă a vieții practice —, frica de Dumnezeu ocupă locul doi după credință în timp ce iubirea se află la capătul ierarhiei/scării,

Pr. Doru COSTACHE, Ed. Deisis, Sibiu, ediția a II-a, 2003, p. 125–126. A se vedea mai pe larg concepția ortodoxă despre îndreptarea/mântuirea omului în Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră — pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere: pr. prof. Ioan Ică sr, Ed. Deisis, Sibiu 2012, 364 p.

⁵ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste* 1, 2, în *FR* 2², p. 61.

fiind un rod al curăției omului și mai precis al nepătimirii⁶. În continuare [*Capete despre dragoste* 1, 3], Sfântul Maxim — dând dovadă de o adâncă și fină cunoaștere a profunzimilor psihologiei umane și a vieții duhovnicești în înseși interiorul ei — face o explicație la *Capete despre dragoste* 1, 2 arătând concret modul în care se realizează urcușul și apariția fiecărei virtuți⁷, inclusiv a fricii și a iubirii: „*Cel ce crede în Domnul se teme de chinuri* [φοβείται τήν κόλασιν]; *cel ce se teme de chinuri se înfrânează de la patimi*; *cel ce se înfrânează de la patimi rabdă necazurile*; *cel ce rabdă necazurile va avea nădejde în Dumnezeu, iar nădejdea în Dumnezeu desface mintea de toată împătımirea după cele pământeste*; *în sfârșit mintea desfăcută de acestea va avea iubirea către Dumnezeu* [τήν εις Θεόν ἀγάπην]”.

O listă asemănătoare – care acoperă în schimb toate cele trei etape ale vieții spirituale – o întâlnim în *Capete teologice (gnostice)* I, 16: „*Cel ce crede se teme*; *cel ce se teme se smerește*; *cel ce se smerește se îmblânzește*, dobândind deprinderea de a-și liniști mișcările cele potrivnice firii ale iușimii și poftei; cel blând păzește

⁶ Astfel avem următoarea schemă (unde observăm și scheletul ierarhiei reprezentat de cele 3 virtuți teologice – credința, nădejdea și dragostea): 1. credința, 2. frica lui/de Dumnezeu, 3. înfrânarea, 4. răbdarea, 5. îndelungă răbdare, 6. nădejdea în Dumnezeu, 7. nepătımirea, 8. Dragostea. Părintele D. Stăniloae preia cu mici modificări în *Ascetica și Mistica ortodoxă* aceeași schemă generală a virtuților: credința, frica de Dumnezeu și gândul la Judecată, pocăința, înfrânarea, paza minții sau a gândurilor, răbdarea necazurilor, nădejdea, blândețea și smerenia, nepătımirea sau starea nepătımășă (a se vedea cuprinsul vol. I din Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, 1993. p. 112-194), urmând să vorbească însă despre iubire doar în vol. 2, așezând-o în strânsă relație cu nepătımirea, ca rod al acesteia, dar situând-o în cea de-a treia etapă a vieții spirituale, desăvârșirea, ca fiind prin excelență factorul de unire desăvârșită cu Dumnezeu (*Ibidem*, p. 125-193).

⁷ Ideea nașterii virtuților unele din altele (ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις) – descoperire a stoicilor – o găsim adeseori în liste de virtuți ce se înlănțuie, analoge celor pe care le schițează Sfântul Pavel în epistolele pastorale sau SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL în *Epistola către corinteni* [PSB 1, 1979, p. 52 sq], și la Sfântul Policarp al Smirnei, Hermas, precum și în *Evanghelia apocrifă după Filip*. O schemă tradițională pare să provină însă de la Clement Alexandrinul [Stromata II 31, 2, PSB 5, 1982, p. 130]: „Astfel, credința ne apare drept cea dintâi pornire spre mântuire; după care vin frica, nădejdea și pocăința, care, unite cu înfrânarea și stăruința, ne duc propășind până la iubire și gnoză”. Clement însuși trimite pentru această învățătură la „apostolul Barnaba” [PSB 1, 1979, p. 115]. Asemănătoare cu aceasta e schema evagriană care se găsește în prologul *Praktikos-ului* și în capitoul 81 al aceluiași tratat, dar într-o altă ordine, schemă ce se regăsește și la SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL în *Capete despre dragoste* I, 2 [FR 2, 1947, p. 37] și *Răspunsuri către Thalasia* [FR 3, 1948, p. 195]. Avva Isaia indică un șir ascendent al virtuților, începând cu odihna și sfârșind cu iubirea, care face sufletul nepătımăș [FR 12, 1991, p. 134 sq]. Alți autori elaborează alte serii, dar, în general, toate au un fundament comun exprimat deja de SFÂNTUL IGNATIE AL ANTOHIEI: „Credința și iubirea sunt începutul și sfârșitul vieții: începutul e credința, iar sfârșitul e iubirea...” [PSB 1, 1979, p. 162]. Pentru avva Evagrie, iubirea e capătul „practicii”, așa cum capătul cunoștinței e „teologia” (Cf. Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 1997, p. 330-331).

poruncile; iar cel ce păzește poruncile *se curățește*; cel ce s-a curățit, *se luminează*; iar cel ce s-a luminat se învrednicește să *se sălășluiască în camera tainelor* cu Mi-rele-Cuvântul⁸. Aici observăm că lucrurile se sintetizează pe de-o parte, dar se nuanțează și se dezvoltă pe de altă parte. Față de lista celor 8 virtuți⁹ care acoperă vita practica expusă în *Capete despre dragoste* 1, 2, aici, în *Capete teologice (gnostice)* I, 16, Sfântul Maxim ne prezintă o altă listă – ce-i drept de data aceasta pentru toate cele trei etape ale urcușului spiritual –, care pentru vita practica reține din virtuțile cunoscute unele precum *crediința, frica și curăția* [nepățimirea] la care se adaugă în schimb altele precum *smerenia, îmblânzirea* [liniștirea mișcărilor potrivnice firii ale iușimii și poștei] și *pățirea poruncilor*. Observăm astfel că sunt omise unele virtuți – printre care și *iubirea* – dar apar în același timp altele noi¹⁰. Această tendință de a sintetiza într-o parte și a nuanța în alta, o vom întâlni des la Sfântul Maxim de-a lungul întregii investigații.

a) Rolul fricii și al iubirii în cele trei etape duhovnicești

Ca o clarificare și întregire la cele spuse mai sus dar și referitor la rolul celor două virtuți în viața duhovnicească, în *Ambigua* 82b aflăm că „fapta desăvârșită

⁸ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice (gnostice)* I, 16, FR 2², p. 154.

⁹ Numărul celor 8 virtuți amintite în acest text ne poate duce cu gândul la cele 8 gânduri ale răutății, constituindu-se ca o contrapondere a lor. Evagrie înfățișează o listă de așa-numite gânduri ale răutății (*logismo*) care, la rândul lor își au rădăcina ultimă în *philautia*. Acestea apar în mod constant într-o ordine fixă: lăcomia pântecelui (*gastrimarghia*), desfrânarea (*porneia*), iubirea de arginți sau avariția (*phylargyria*), întristarea (*thymos*), mânia (*lype*), lăncezeala (*akedia*), slava deșartă (*kenodoxia*) și mândria (*hyperephania*). Ocazional Evagrie reduce cele opt gânduri la trei – lăcomia pântecelui (*gastrimarghia*), iubirea de arginți sau avariția (*phylargyria*) și slava deșartă (*kenodoxia*) – servindu-i ca model ispitirile lui Hristos în pustie, care l-au preocupat intens pe Evagrie. Fie că e vorba de trei sau opt gânduri „generice”, rădăcina lor comună este iubirea de sine/*philautia*, care rămâne ca atare în afara schemei, idee reluată ca punct de plecare de Sf. Maxim care l-a folosit considerabil pe Evagrie în teologia sa ascetică. G. Bunge specifică că cestor opt gânduri li se opun opt virtuți: înfrânarea (*enkrateia*), cumpătarea (*sophrosyne*), sărăcia de bunăvoie sau neagoniseala (*aktemosyne*), bucuria (*chara*), îndelunga-răbdarea (*makrothymia*), răbdarea (*hypomone*), modestia sau lipsa de slavă deșartă (*akenodoxia*) și smerita-cugetare (*topeinophrosyne*). Iubirea de sine își are contrapartea în iubire (*agape*) care, în calitate de atitudine fundamentală rămâne, ca și iubirea de sine, în afara acestei liste (Cf. Ieromonah Gabriel BUNGE, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau „Vinul dracilor și pâinea ingerilor”*, ed. a II a, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 58-59). O altă patimă care nu apare pe lista lui Evagrie e invidia deși Sf. Maximus îi oferă un loc de frunte. *Frica* nu este recunoscută ca o patimă principală la Evagrie (Cf. Bronwen NEIL, „The Blessed Passion of Holy Love: Maximus the Confessor’s Spiritual Psychology”, în *Australian eJournal of Theology*, 2, February/ 2004, p. 2, nota 7).

¹⁰ Iată și schema virtuților în aranjarea lor pe scheletul celor 3 etape ale vieții spirituale: 1. vita practica: *crediință – frică – smerenie – îmblânzire – pățirea poruncilor – curăția/nepățimirea (iubirea este omisă dar o presupunem prezentă ca rod al nepățimirii)*; 2. vita contemplativa: *luminarea*; 3. vita teologica: *sălășluirea în camera tainelor (iubirea este omisă din nou dar o presupunem a fi ca una ce e factorul principal al unirii cu Dumnezeu)*.

a virtuții, din vremea «înaintării» este „opera credinței drepte și a fricii neminci-noase de Dumnezeu, precum contemplația naturală, fără greșală în vremea «urcușului», e opera nădejzii sigure și a înțelegerii neștirbite în sfârșit, îndumnezeirea prin «înălțarea» (prin luarea la cele de sus) e rodul iubirii desăvârșite și a minții cu totul imobilizate, de bunăvoie, în sens de depășire, față de lucruri”¹¹. Sfântul Maxim atribuie aici rolul principal în fiecare din cele trei trepte ale urcușului, uneia din cele trei virtuți teologice deși – lucru important pentru investigația noastră –, alături de credință e amintită și frica. Astfel, dacă credința împreună cu frica „însuflește efortul purificării prin deprinderea virtuților, nădejdea cunoașterii lui Dumnezeu susține contemplarea sau înțelegerea rașionilor lucrurilor... iubirea are rolul principal în stadiul final al unirii cu Dumnezeu sau al îndumnezeirii”¹². Ceea ce frica începe, iubirea desăvârșește.

¹¹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 82b, PSB 80, EIBMBOR, 1983, p. 214.

¹² *Ibidem*, Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, nota 275. Nu lipsit de interes este faptul că în viziunea maximiană aproape toate listele virtuților – deloc puține în întreaga operă – evocă poziția dominantă a iubirii, poziție care pledează pentru o fenomenologie spirituală conform căreia iubirea ocupă un loc privilegiat. Spre exemplificare, în acest sens, după ce Sf. Maxim în *Ambigua* 83a subliniază faptul că fiecare virtute se naște prin împletirea unei puteri a sufletului cu simțurile, dă o listă de patru virtuți generale care se nasc în urma unei bune folosiri de către facultățile sufletului a celor cinci simțuri. Acestea sunt: *prudența, bărbăția, cumpătarea, dreptatea*. Prin sinteză, cele patru se reduc la două: *înțelepciunea* (din îmbinarea chibzuielii cu dreptatea) și *blândețea* (din îmbinarea bărbăției cu cumpătarea). Aceste două sunt concentrate de Sf. Maxim în virtutea cea mai generală dintre toate – *iubirea* (Cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 83a, op. cit., p. 219-220). Astfel, acceptând din platonism cele patru virtuți cardinale naturale, orientate esențialmente social și politic, în alt text, Sf. Maxim le alătură un catalog de alte 12 virtuți specific creștine, și ele prin excelență comunitare, începând cu *smerita-cugetare*, (tapeinophrosyne), continuând cu *condescendența* (*synkatabasis*), *modestia* (*metriotes*), *îndelungă-răbdare* (*makrothymia*), *clemența* (*hemerotes*), *blândețea* (*praotes*), *împărtășirea bunurilor* (*metadosis*), *iubirea de străini* (*philoxenia*), *iubirea de frați* (*philadelphia*), *iubirea de oameni* (*philanthropia*) și *pacea* (*eirene*), culminând toate în *iubirea agapică* (*agape*) întru care se cuprind toate bunurile dorite de Dumnezeu (Cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistole morale și de spiritualitate – Epistola 5 și 4* – prezentare și traducere diacon Ioan I. Ică jr. în *MA* 11/12, 1985). Tot la Sf. Maxim observăm recuperarea și utilizarea fără dificultăți a celebrei imagini a sufletului uman din dialogul *Phaidros* a lui Platon, potrivit căreia rașionea (*to logisticon*), partea activă și nemuritoare a sufletului, apare ca și conducătorul sau vizitiul carului părții lui pasionale și irașionale pus în mișcare de cei doi cai înjugați ai facultăților pasionale: irascibilitatea și concupiscenta. Pe baza acestei diviziuni tripartite a funcțiilor naturale ale psihicului uman, Platon formulase în celebrul dialog *Republica* și sistemul natural al virtușilor și viciilor generate de întrebuișarea bună sau rea a facultăților psihice: viciile printr-o satisfacere exagerată în exces sau lipsă, iar virtușile prin funcționarea lor echilibrată. Astfel ia naștere celebra tetradă platonice a *virtușilor naturale cardinale: înțelepciunea* (*phronesis*) *corespunzătoare rașionii, curajul* (*andreia*) *corespunzător irascibilității, cumpătarea* (*sophrosyne*) *referitoare la concupiscentă, și dreptatea* (*dikaisoyne*) *ca virtute supremă care unifică în mod unitar în platonism întreg sistemul facultăților sufletului în funcționarea lor adecvată reprezentată de virtuși* (cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistole morale și de spiritualitate – Epistola 5 și 4* – prezentare și traducere diacon

b) Locul fricii în psihologia maximiană

În *Ambigua* 65 (*Tâlcuire privitoare la partea pasională/pătimitoare a sufletului și la împărțirile generale și sub împărțirile ei*) ni se oferă o localizare clară a fricii în vastul peisaj al psihologiei maximiene. Astfel aflăm că *partea pasivă* (pasională, pătimitoare) a sufletului se împarte în cea care e *supusă rațiunii* și în cea care *nu e supusă rațiunii*; cea care nu e supusă rațiunii se împarte în cea *vegetativă* (naturală) și în cea *vitală* (tot naturală). Fiecare din acestea se activează independent de rațiune nefiind supuse și conduse de rațiune, căci a crește, sau a fi sănătos, sau a trăi nu depind de noi. Mai departe, cea care e supusă rațiunii se împarte tot în două, în *poftă și iuțime*; pofta se ramifică în *plăcere* (poftea satisfăcută) și *întristare* (poftea nesatisfăcută). În alt mod, pofta se ramifică iarăși în patru, cu ea cu tot: *pofta, plăcerea, frica și întristarea*. Aici este locul în care apare *frica* căreia Sf. Maxim îi dă și o definiție. „Deoarece dintre lucruri unele sunt bune, altele rele, iar acestea sînt sau prezente sau viitoare, binele așteptat l-a numit poftă, iar pe cel prezent, plăcere, pe cînd răul așteptat l-a numit frică, iar pe cel prezent, întristare. Astfel plăcerea și pofta sînt și se văd în legătură cu cele bune, fie cu adevărat bune, fie socotite bune; iar întristarea și frica, în legătură cu cele rele”¹³. „Iar frica – spune în continuare Sf. Maxim – iarăși o împart în șase: în *amînare* (*tergiversare*), în *rușine*, în *pudoare*, în *spaimă*, în *groază*, în *chin*. *Amânarea* spun că e frica de acțiunile viitoare; *rușinea*, frica de mustrarea viitoare; *pudoarea*, frica pentru fapta rea săvîrșită; *spaima*, frica dintr-o chinuire exagerată; *groaza*, frica din strigăte sau sunete mari care suspendă simțirea; *chinul* (*angoasa*), frica de păgubire, adică de nereușită. Căci temîndu-ne de nereușită, ne chinuim. Unii o numesc pe aceasta și temere”¹⁴.

Ioan I. Ică jr. în *MA* 11/12, 1985). Referindu-se la aceeași iubire agapică, Sf. Maxim prezintă o altă listă de 17 virtuți care culminează în aceasta: *credința, nădejdea, desfătarea, smerenia, blîndețea, suferirea cu blîndețe, mila, înfrînarea, răbdarea, îndelungă răbdarea, bunătatea...*, *pacea, bucuria, iubirea agapică* (Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistola 2*, prezentare și traducere diacon Ioan I. Ică jr. în *MA* 1/1988, p. 37). În *Epistola 20* ni se prezintă un alt catalog de virtuți grupate în patru cupluri: *pace și iubire* (*agape kai eirene*), *bunătate și blîndețe* (*chrestotes kai praotes*), *îndelungă răbdare și îngăduință* (*makrothymia kai anoche*) *răbdare și mulțumire* (*hypomone kai eucharistia*), virtuți comunitare prin excelență și prin care abia vom moșteni – conform *Mt* 25, 34 și *I Co* 2, 9 – Împărăția lui Dumnezeu și desfătarea bunurilor dumnezeiești celor negrăite (*Idem, Epistole morale și de spiritualitate [Epistola 20]*, în *MA* 2/1986, p. 170).

După cum vedem *iubirea agapică* are în toate listele virtuților o poziție privilegiată. În final întărim această remarcă cu o ierarhie a virtuților sufletului în care Sf. Maxim o așează din nou pe primul loc: *iubirea, smerenia, blîndețea, îndelungă răbdarea, îngăduința, nepomenirea răului, memânierea, neînfurierea, nezavistia, nejudicarea, necăutarea la slăvi, milostenia, neprihănirea, neîubirea de argint, compătimirea, lipsa de trufie, lipsa de mândrie și străpungerea inimii* (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri 1*, *FR* 2², p. 216).

¹³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 65, *op. cit.*, p. 183-184.

¹⁴ *Ibidem*, p. 185.

Ceea ce putem spune despre toate aceste elemente, este că Sf. Maxim, folosindu-se psihologia timpului său, recunoaște că pe lângă mișcările vegetative și vitale există și mișcări involuntare ale sufletului, care *se împlinesc fără voia rațiunii*. „Ele sunt partea pasivă a sufletului. Dar de partea aceasta a sufletului mai țin și pofta și mânia, care pot fi considerate latura pasională a acestei părți pasive a sufletului. Ele se activează și fără rațiune, sau împotriva ei, dar se pot și supune rațiunii. Când se supun rațiunii, înfăptuiesc cele bune. *Dar mișcările care nu se pot supune rațiunii nu sunt nici ele rele, pentru că servesc menținerii și creșterii organismului. Iar celelalte devin rele prin voința omului de a nu le supune rațiunii. Pentru a dovedi aceasta Sfântul Maxim face o împărțire a mișcărilor poftei. Dacă acestea sînt lăsate să se activeze de sine, sunt rele, dar dacă le supune rațiunii, le desfințează sau le transfigurează.* Aceasta o poate însă numai cel ce se mișcă în mod principal spre Dumnezeu, prin contemplație. Atunci el nu mai e pasional sau pătimitor în sens rău; latura pasivă a ei, funcțiile vegetative și vitale, dar și ele sunt înfrinate prin pofta și iușimea transfigurate. *Întregul compus uman poate fi transfigurat...*”¹⁵. Așadar programul vieții duhovnicești este conducerea iușimii și a poftei spre ținta originală a rațiunii, care este Dumnezeu.

¹⁵ *Ibidem*, nota 231, p. 184–185. Pentru a înțelege mai bine acest proces de transfigurare e bine de știut că în privința înțelegerii patimilor atât Sf. Maxim cât și Evagrie le disting în patimi trupești – precum *foamea, setea și pofta* – și patimi sufletești. Dintre acestea patimile sufletului sunt cele care sunt „contrare naturii” (*Capete despre dragoste* 2, 16), deci nu sunt naturale. Patimile naturale, sau toate cele conform naturii noastre necăzute, sunt perfect adecvate dacă sunt îndreptate spre Dumnezeu. Opt astfel de patimi principale ale sufletului potrivit lui Evagrie sunt lăcomia pântecelui (*gastrimarghia*), desfrânarea (*porneia*), iubirea de arginți/avaritia (*phylargyria*), întristarea (*thymos*), mânia (*hype*), lăncezeala (*akedia*), slava deșartă (*kenodoxia*) și mândria (*hyperephania*). Sf. Maxim adoptă aceste opt patimi principale și, urmând întreita divizare platonice a sufletului, explică modul în care fiecare parte este afectată de patimi specifice. *Partea rațională* a sufletului este afectată de patimi precum *slavă deșartă și mândria, iușimea (partea irațională)* – sursa de energie a sufletului – este afectată de *întristare/măhnire și de mânie iar facultatea concupiscentă (tot irațională)* este afectată de *lăcomie, desfrânare și avariție/iubirea de arginți*. Toate trei sunt afectate de *akedie*. Sf. Maxim oferă un loc de frunte patimilor cu consecințe sociale precum *resentimentul/întristarea și invidia*, pe care Evagrie fie le ignoră fie le comprimă/insumează. (*Capete despre dragoste* 3, 90-91). Există două elemente din partea pasională a sufletului, care scapă de sub control sau duc în dezordine emoțiile noastre. Acestea sunt *iușimea*, care este sursa de energie a sufletului, și *pofta*, facultatea doritoare a sufletului. Tot el arată și modul în care cele tri facultăți ale sufletului pot fi restructurate prin buna lor folosire. Astfel dacă patimile leagă sufletul de *lumea fizică* (*Capete despre dragoste* 3, 56), virtuțile îl apropie de Dumnezeu. Intellectul/rațiunea caută pururea spre Dumnezeu, iușimea incisivă se transformă în iubirea dumnezeiască (*agapê*), și în dorința intensă de Dumnezeu în dragoste dumnezeiască (*eros*) (*Capete dragoste* 2, 48). De aceea Sf. Maxim poate vorbi despre „**binecuvântata pasiune a iubirii sfinte**” prin transfigurarea facultăților iușimii și poftei (*Capete despre dragoste* 3, 67) (*Cf.* Bronwen NEIL, art. cit., p. 2–3). Pentru a se înțelege mai bine modul în care *frica ca afect poate juca un rol pozitiv* în viața duhovnicească printr-o bună folosire („conform firii”), a se vedea și *Răspunsuri către Talasie* 1, op. cit., p. 43-44.

Acest program se împlinește prin efort moral susținut, care e adevărata filosofie practică. Și aici *frica* are un rol definitoriu.

c) Nașterea fricii

În privința fricii, Sfântul Maxim vorbește cât se poate de nuanțat. De fapt el vorbește în scrierile sale de *două* [tipuri de] *frici*. Care este momentul și modul nașterii lor în viața spirituală și modul în care influențează evoluția acesteia, vom urmări în continuare.

Prima temerelfrică este cea izvorâtă/născută din spaima/teroarea/frica de pedeapsă pentru păcatele săvârșite¹⁶. La ea se referă Sfântul Maxim în mai multe texte. În *Mistagogie despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, el vorbește despre cele trei ordine [*taxeis*] ale celor ce se mântuiesc – credincioși, virtuoși și cunoscători [*pistoi, enaretoi, gnostikoi*], respectiv cei introduși, înaintați și desăvârșiți –, adică robi, tocmiții cu plată și fii: robii împlinind poruncile stăpânului *de frica amenințărilor*; tocmiții cu plată de dorul celor făgăduite iar fii *nu de frica amenințărilor*, nici de dragul celor făgăduite, ci printr-un *mod de purtare și o deprindere a înclinației și dispoziției sufletului* prin voință [*gnome*] spre bine¹⁷.

¹⁶ O excelentă descriere patristică a *procesului evoluției spirituale a sufletului de la frica de pedeapsă la iubirea desăvârșită de Dumnezeu* o prezintă Cuviosul Nicodim Aghioritul în *Cuvânt de laudă la cel întru sfinți cuviosul și de Dumnezeu purtătorul părintele nostru Simeon Noul Teolog* [în CUVIOSUL NICODIM AGHIORITUL, *Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, traducere și cuvânt-înainte: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 97–98]. Astfel toți cei ce se mântuiesc ar putea fi împărțiți în șase trepte/cinuri: „Prima treaptă e atunci când cineva păzește din frica de Dumnezeu și de osândă unele porunci dumnezeiești, ca un rob; a doua atunci când cineva păzește poruncile Stăpânului pentru plata împărăției cerurilor, adică pentru plată; a treia, atunci când cineva păzește poruncile Domnului numai pentru iubirea lui Dumnezeu, ca un prieten al lui; a patra treaptă mai înaltă, e atunci când ajunge cineva să se facă *fiu al lui Dumnezeu prin har*, treaptă pe care se dă ca moștenire împărăția lui Dumnezeu potrivit cuvântului Apostolului: «Iar dacă ești fiu ești și moștenitor al lui Dumnezeu» [Gal 4, 7]. A cincea treaptă încă și mai înaltă e atunci când cineva se învrednicește să facă *frate al lui Hristos*, și pentru această frățietate se face și moștenitor împreună cu Hristos al împărăției cu Dumnezeu, potrivit cuvântului Apostolului: «Moștenitori ai lui Dumnezeu, și împreună moștenitori ai lui Hristos» [Rom 8, 17]. Iar *treapta cea mai înaltă* dintre toate e atunci când cineva se învrednicește să se facă *maică a lui Hristos*, potrivit cuvântului aceluiași Hristos, care spunea: «Iată mama Mea și frații Mei; căci oricine face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acesta este frate și soră și mamă» [Mt 12, 49-50]”.

¹⁷ „...fiindcă robi credincioși sunt cei care împlinesc poruncile stăpânului și lucrează cu bunăvoință pentru cele încredințate *de frica amenințărilor*; – tocmiți cu plată sunt cei care de dorul celor făgăduite poartă cu răbdare greutatea zilei și arșița ei [cf. Mt 20, 12] — adică necazul pus în și legat de viața aceasta din osândă protopărintelui, precum și încercările pentru virtute din ea [această viață] — și care schimbă în chip înțelept printr-o voință [*gnome*] spontană viața pentru viață, adică viața de față pentru cea viitoare; – iar fii sunt cei care nu se separă nicicând de Dumnezeu, *nu de frica amenințărilor*, nici de dragul celor făgăduite, ci printr-un *mod de purtare și o deprindere a înclinației și dispoziției sufletului* prin voință [*gnome*] spre bine, potrivit aceluiași fiu

Din toate acestea observăm că *frica de pedeapsă care duce la fuga de rele și împlinirea poruncilor este specifică celui începător care este aflat în prima treaptă a urcușului spre Dumnezeu*. Însă atât pedeapsa, suferința și moartea, care produc frică, ele fac parte dintr-o *pedagogie a lui Dumnezeu*¹⁸. În nota 68 Părintele Dumitru Stăniloae subliniază că Dumnezeu a vrut să ne arăte „prin moartea cu care a lovit trupul și cele materiale, că de fapt *prin păcat iubim nimicul*. Această pedeapsă nu e deci o «osîndă» veșnică, ci o *certare pedagogică, destinată să ne întoarcă iubirea dinspre ceea ce e prin sine nimic, spre Cel ce există cu adevărat*”¹⁹. Sf. Maxim merge mai departe pentru a arăta că această *pedagogie divină a pedepsei și fricii* pe care o produce urmărește pocăința, deci întoarcerea omului spre Dumnezeu. Astfel, în *Cuvânt ascetic 27* de pildă, se afirmă clar că *unde nu este frică nu există nici străpungerea inimii, deci nici pocăința*²⁰. De aceea în altă parte Sfântul Maxim va spune că „*Duhul temerii de Dumnezeu se arată în înfrânarea cu fapte de la*

cărui a s-a zis: «Copile, tu totdeauna ești cu mine și toate ale mele sunt ale tale» [Lc 15,31], și care sunt, pe cât e cu putință, prin îndumnezeirea în har ceea ce Dumnezeu este și e crezut că este prin natură și cauză” (cf. *Mistagogie despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă* în Diac. Ioan I. ICA JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine (studii si texte)*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 234-235).

¹⁸ În *Ambigua 7j* aflăm de pildă că „...în protopărinte, el [omul] a întrebuițat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcînd *dorința*, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit [...] *în loc să fie dumnezeu prin har a preferat să se facă cu voia pămînt*. Drept aceea, cu *înțelepciune și cu iubire de oamenii și potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mîntuirea noastră, [Dumnezeu] a împlântat în mișcarea irațională a puterii noastre cugetătoare **pedeapsa** ca pe o consecință convenită, lovind cu moartea, după rațiunea cea mai dreaptă, însăși aceea spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datorăm, potrivit minții, numai lui Dumnezeu*. Aceasta, pentru ca, *aflînd noi, prin suferință, că iubim nimicul, să ne învățăm a ne întoarce iarăși această putere spre ceea ce există*” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua 7j*, op. cit., p. 94). Mai rămân două aspecte care nu au loc pentru o tratare suficientă în prezentul studiu: *rolul excepțional al smereniei în interiorul itinerariului spiritual frică-iubire și problema fricii de moarte*.

¹⁹ *Ibidem*. Această stare de decădere a omului nu reprezintă în nici un caz „cauza facerii oamenilor, ci a nenorocirii care a venit după aceea, căci [Sf. Grigorie Teologul] *plînge mizeria trupului nostru prin cuvintele: «O, ce împreunare și ce înstrăinare! îngrijesc pe cel de care mă tem și mi-e frică de cel pe care îl iubesc»* [...] Apoi, întrebându-se pe sine însuși, care sa fie *cauza relelor* în care simțem ținuți și a preaînțeleptei *Providențe* ce se arată în ea...”, dar dă și o soluție: „«Oare nu vrea, poate, fiind noi parte a lui Dumnezeu și cazînd de sus, să *privim în lupta cu trupul mereu spre El și neputința legată de noi să ne fie pedagogă spre vrednicie*, ca nu cumva, *mîndrindu-ne și fălindu-ne din pricina vredniciei noastre, să disprețuim pe Făcătorul?*»” (*Idem, Ambigua 7i, op. cit.*, p. 92-93).

²⁰ „Și zise fratele: De ce, Părinte, *nu am străpungerea inimii?* Și răspunse bătrînul: Fiindcă *nu este frica lui Dumnezeu înaintea ochilor noștri*. Ne-am făcut groapa tuturor răutăților și de aceea *am disprețuit ca pe-o simplă vorbă pedeapsa înfricoșată a lui Dumnezeu*. [...] Acestea văzându-le de mai-nainte, Ieremia zicea: «Blestemat cel ce săvârșește lucrurile Domnului cu negrijă». Căci dacă am avea *grijă* de mîntuirea sufletelor noastre, *am tremura de cuvîntul Domnului și ne-am grăbi să*

păcate”²¹. În *Cuvânt ascetic* 18 aflăm și cum ajunge omul la frica de Dumnezeu, respectiv *cum se naște în suflet frica de Dumnezeu*: „Negrija totală de cele pământești și ocuparea neîntreruptă cu Sfânta Scriptură aduce sufletul la frica lui Dumnezeu. Iar frica lui Dumnezeu aduce trezvia atenției. Atunci sufletul începe să vadă pe dracii care îl războiesc prin gânduri și începe să se apere. [...] Eccleziastul încă zice: «Dacă se va urca peste tine duhul stăpânitorului să nu-ți părăsești locul tău». Iar locul minții este virtutea, cunoștința și frica lui Dumnezeu”. „Trezvia atenției”, „vederea” diavolilor care se războiesc cu noi prin gânduri, dar mai ales ultima parte a citatului maximian – cum că „locul minții este virtutea, cunoștința și frica lui Dumnezeu”, frica lui Dumnezeu fiind așezată aici după virtute și cunoștință – toate aceste elemente/nuanțări relevă faptul că Sfântul Maxim se referă aici la *cea de-a doua temere/frică*. Argument pentru faptul că prima temere dispare în clipa în care omul a dobândit cunoștința, stă textul din *Întrebări și nedumeriri* 57²².

Concluzionând, referitor la *rolul fricii în prima etapă spirituală*, am putea spune că împlinirea virtuților din frică se înscrie într-un plan pedagogic și intermediar dar totuși sine qua non în procesul mântuirii, după cum arată Sfântul Maxim în *Ambigua* 144²³ unde prezintă o tâlcuire duhovnicească a faptului răs-

împlinim poruncile Lui, prin care ne și mântuim” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic* 27, FR 2², p. 40). *Frica* naște deci grija de a împlini poruncile.

²¹ Idem, *Răspunsuri către Talasie* 54, FR 3², p. 251. Avem așadar o nouă nuanțare a schemei virtuților: *credința – grijă de mântuirea sufletelor – frica de pedeapsă [prima frică născută de credință la vederea și spaima chinurilor] – străpungerea inimii(po)căință – împlinirea poruncilor – [urmează schema celorlalte virtuți]*.

²² „...cel ce a dobândit *destoinicia (deprinderea, habitudinea) cunoștinței dumnezeiești* și nu mai ignoră nici unul din gândurile vrăjmașului, *nu se teme de vreunul din atacurile ascunse ale lui. Căci frica nu este nimic altceva decât un rău așteptat*. Iar ostenele îndurate pentru ispitele fâțișe le socotește odihnă, pentru experiența câștigată din lupta cu ele și pentru nădejdea cununei fericite a nestrăcaciunii, ce va fi obținută după biruirea lor” (Idem, *Întrebări și nedumeriri* 57 FR 2², p. 242-243). Schema virtuților în acest stadiu este următoarea: *virtutea [vita practica] – grija totală de cele pământești [nepătimirea/aphatea?] – ocuparea neîntreruptă cu Sfânta Scriptură – cunoștința [cunoașterea/vedere spirituală] – frica lui Dumnezeu – trezvia atenției – a doua frică născută la capătul vieții practice*.

²³ „...cuiile sînt *modurile virtuților filosofiei făptuitoare, care țin dispoziția sufletului pironită cu osteneală de frica de Dumnezeu*. Acestea le succed rațiunile nepătimașe, simple și negrăite ale cunoștinței, care vestesc pătrunzător învierea Cuvântului lui Dumnezeu, sălășluită în suflet prin îndumnezeirea acestuia. Aceste rațiuni vădesc învierea prin mărturia ce o dau cu credincioșie despre nepătimirea deprinderii deiforme. Cel ce *nu o pătimește pe aceasta nu va crede nici altuia cînd va vorbi despre ea*, precum nici Toma, înainte de experiența prin pătimire, nu a crezut apostolilor, care vorbeau după ce au pățimit această înviere” (Idem, *Ambigua* 144, p. 325). Părintele Dumitru Stăniloae interpretând acest loc spune că „cuiile pot fi înțelese duhovnicește și ca felurile moduri (feluri) ale virtuților dobîndite prin fapte de către cei iubitori de înțelepciune. Căci ele *pironesc cu durere dispoziția sufletului în frica de Dumnezeu*, făcînd-o statornică în împlinirea voii Lui. Acestor virtuți

tignirii și al învierii și eficacitatea lui în planul vieții interioare. Așadar rolul fricii din prima etapă a practicii de a ajuta pe cei începători la săvârșirea virtuților din temere va fi luat de *iubire* care va duce la săvârșirea lor fără osteneală și durere. De aceea sfinții, în virtutea făptuitoare au *scăpat de durere, întristare și suspin*, datorită desăvârșitei nepătimiri, iar în cunoștința contemplativă, de toată neclaritatea și nedumerirea, datorită înțelepciunii²⁴. Să observăm în continuare și lucrarea iubirii.

d) Nașterea iubirii

Iubirea, ca *dor al rațiunii* după Dumnezeu (sau „dor natural de Dumnezeu”, cf. *Ambigua* 124a) a fost sădită încă de la început în firea umană²⁵. Urmând ceea ce dictează această sete [*pothos*] ontologică, omul scapă de răutate și devine un învătător al virtuții, afișând înfrânare/auto-reținere, teamă și detașare. În acest sens setea îl face să-și dorească existența veșnică (frica de moarte) și este într-o continuă agonie să „co-existe” cu Dumnezeu în mod agapic și perihoretic²⁶. Destinația

le succed pe o treaptă superioară rațiunile sau înțeleșurile nepătimase, netulburate, curate, simple și negrate ale conștiinței, care vestesc învierea Rațiunii supreme dumnezeiești. *Ostenelile fixării dispoziției sufletului în frica de Dumnezeu prin repetarea faptelor bune au rămas în urmă, ca baterea unor cuie producătoare de dureri. Binele se face acum fără osteneală și durere*” (*Ibidem*, nota 404).

²⁴ Cf. *Idem*, *Ambigua* 124, op. cit., p. 307.

²⁵ „Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns, în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, *umilițiilor oameni*, ca un Stăpân prea darnic, după fire, *dorul de El*, împletind cu acesta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, *greșind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem*” (*Ibidem*, p. 306–307). Sugestivă e și descrierea acestui dor și al urcușului spre Dumnezeu făcută de Părintele Dumitru Stăniloae în nota 381: „Sfântul Maxim descrie în partea primă a capitolului de față această *mișcare ca susținută de dorul sufletului, ca impuls interior spre Dumnezeu*. Acest impuls interior dă sfântului Maxim ocazia să accentueze mai clar că ceea ce obține sufletul din Dumnezeu în viața terestră se deosebește de dăruirea integrală a lui Dumnezeu în viața viitoare. În viața aceasta suntem mînași spre El de dorul după El, sădit de El însuși în ființa noastră. Dorul acesta este împletit cu rațiunea noastră. *Nu e rațiune adevărată fără acest dor după bunul suprem, sau fără năzuința spre el, nici dor statornic fără rațiunea care se străduiește să cunoască pe Cel dorit și modurile în care se poate ajunge la El*. Însuși dorul este o conștiință a realității lui Dumnezeu, a supremului bine. Și însăși rațiunea este un dor după adevărul suprem. Acest dor al rațiunii sporește. Pregătiți astfel, oamenii duhovnicești vor primi în viața viitoare *culmea tuturor darurilor*, care e însuși Dumnezeu. Câtă vreme toate darurile primite în lumea aceasta și chiar cele ce le vom primi în viața viitoare pot fi numite și cunoscute. Ia culmea acestor daruri care este Dumnezeu însuși nu se poate ajunge cu mintea, nici exprima de cuvânt. Dar tot Hristos este cel ce *susține și conduce și mișcarea omului prin acest dor spre Dumnezeu*. Natura noastră și puterea lui Hristos sunt într-o colaborare armonioasă. Dorul se întâlnește cu Hristos. Hristos întărește dorul nostru. Și amîndouă urcă împreună; și *ajungînd în dumnezeirea înfinită, sufletul nu mai poate înainta, dar nici nu se poate plictisi, ci se lărgește veșnic să cuprindă nesfirșitul în care este*”.

²⁶ Arcimandrite Photios MAKRIKSTATHIS, *Personally and love in St Maximus “Ambigua” and in Max Scheler “The nature of sympathy”*, Durham theses, Durham University, 1994, p. 116, 105–106.

finală a acestei mișcări este participarea la viața lui Dumnezeu. Această participare nu exclude însă natura/realitatea umană care prin înțelegerea existenței ei și prin participarea la energiile necreate este capabilă de a transforma elementele sale de bază existențiale (pasiunea, pofta, spațiul, timpul, libertatea) spre veșnicie²⁷.

Deși fiind conaturală această sete, care este totuși procesul îndrăgostirii omului de Dumnezeu. Cum se dezvoltă acest dat al ființei umane în sufletul său? În *Introducere la Tâlcuire la Tatăl nostru* Sfântul Maxim, vorbind de *cea de-a doua frică*, spune: „De aceea, minunându-mă de mărimea coborârii Lui, *temerea* mea față de El am amestecat-o cu *afecțiune*, și din amândouă, ***adică din temere și afecțiune, am dat ființă iubirii*** [καὶ μίαν ἐξ ἀμφοτέρων, φόβου τε καὶ πόθου, ἀγάπην ἐνεστησάμην] constatatoare *din respect și din dorința de apropiere*. Căci am voit ca ***temerea să nu se desfacă de afecțiune și să devină ură***, nici ***afecțiunea dispreț***, ceea ce se întâmplă când *nu are unită cu ea temerea care cumpătează*. Am voit mai degrabă *ca iubirea să se arate lege afectuoasă ce e sădită înlăuntrul și tinde să se apropie de tot ce este înrudit după fire, înlocuind ura prin afecțiune și depărtând disprețul prin respect*. Pe această temere știind-o fericitul David, ***ca intrând mai mult decât toate în alcătuirea iubirii de Dumnezeu***, zice: «Frica Domnului este curată și ea rămâne în veacul veacului» [Ps 18, 10]. El știa însă că aceasta este *altă temere decât cea care se naște din frica de pedeapsă pentru relele săvârșite*²⁸. Căci *aceasta se depărtează, încetând cu totul când vine iubirea*, cum arată undeva în cuvintele sale marele Evanghelist Ioan, zicând: «Iubirea scoate afară frica» [Ioan 4, 18]. *Dar cealaltă e o însușire caracteristică frească a desăvârșitei iubirii*. Ea păstrează prin ***sfiala ei în sfinți pentru veci nestrictată legea și chipul iubirii față de Dumnezeu și întreolaltă***²⁹. ***Împreunând deci temerea de Dumnezeu cu afecțiunea față de El, se păstrează în această alcătuire legea iubirii***. Prin respect ea mă împiedică să îndrăznesc (dorința de apropiere), ca să nu se ivească *disprețul*³⁰; prin *afecțiune*, însă, mă silește să mă apropiu de El, ca să nu pară *ură* desăvârșită refuzul de a mă apropia. De aceea despre frică în alt loc Sfântul Maxim va spune că „ea susține pururea în suflet ***sfiala evlaviei***, ca nu cumva, pentru ***îndrăzneala dragostei***, să ajungă la *nesocotirea* lui Dumnezeu³¹».

²⁷ *Ibidem*, nota 15, p.46.

²⁸ Observăm și aici sublinierea existenței a două frici.

²⁹ (Cf. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Introducere la Tâlcuire la Tatăl nostru*, FR 2², p. 260–261).

³⁰ Idem, *Răspunsuri către Thalasia* 55, *op. cit.*, p. 264. Scolia 4: „Cunoștința care nu e ținută în frâu de frica lui Dumnezeu prin fapte, produce îngâmfare, deoarece convinge pe cel îngâmfat de pe urma ei să prezinte ca al său ceea ce i s-a dat în dar și să prefacă în laudă de sine dania Cuvântului. Iar activitatea virtuoaasă, care crește deodată cu dorul de Dumnezeu, neprimind cunoștința lucrurilor ce sunt mai presus de cele ce trebuiesc făcute, îl face pe cel activ să se ***smerească*** și să se adune în sine prin rațiunile mai presus de puterea proprie” (*Ibidem*, p. 281–282).

³¹ Idem, *Capete despre dragoste* 1, 81, *op. cit.*, p. 74.

Așadar în relația personală om–Dumnezeu *frica și iubirea trebuie păstrate simultan* [teologia echilibrului]. Nici frică/respect/evlavie fără iubire [distanțare, refuz, ură] dar nic iubire fără respect [nesocotire, trivialitate, ignoranță, cutezanța de a-L manipula pe Cel ce nu pote fi manipulat].

Din toate cele expuse mai sus reiese că iubirea este *culmea/summa/matricea și împlinirea virtuților*, aflându-se la capătul vieții practice ca o încununare și produs al lor³². Sfântul Maxim însuși în *Răspunsuri către Thalasia* 54 vorbește despre „*virtuțile îndumnezeitoare, din care se naște în oameni iubirea, care îi unește cu Dumnezeu și întreolaltă*”. Aceasta răpește sufletul tuturor, celor supuși nașterii și stricăciunii, ca și al ființelor spirituale care sunt mai presus de acestea, și îl *împletește cu Dumnezeu însuși într-o unire dragăstoasă, atât cât este cu puțință firii omenești, înfăptuind în chip unic căsătoria dumnezeiească și neprihănită. ...sfârșitul virtuților: iubirea*”³³. Observăm astfel că *la baza listei virtuților stă credința* față de care „...nimic nu e mai tare și mai de folos firii spre mântuire...”, iar *la capătul ei iubirea*, „*întrucât unde este ea nu e cu puțință călcarea poruncilor dumnezeiești*”³⁴. Tot în *Răspunsuri către Thalasia* 54 Sfântul Maxim prezintă pornind de la credință o *înălțare* a noastră pe scara virtuților prin intermediul celor *șapte lucrări/daruri ale Duhului Sfânt*³⁵.

³² A se vedea Lars THUMBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 329. După cum *philautia* – iubirea rea de sine – are în ea toate patimile, la fel *iubirea agapică*, lecuitoarea ei, în schimb, poartă în sânul ei toate virtuțile, ca maică și născătoare a lor (tot așa cum *philautia* e maică și născătoare a tuturor patimilor), și deopotrivă născută din ele (vezi *Epistola 2 către Ioan Cubicularul. Despre Iubirea agapică* prezentare și traducere diacon Ioan I. Ică jr. în *MA* 1/1988, p. 37). „Unde-i iubire, acolo negreșit sunt și toate virtuțile. De aceea, iubirea se agonisește câștigând virtuți – după ce se curăță omul de patimile de pe urma păcatului strămoșesc. Iar când ne îmbogățim în iubire câtuși de puțin, ca dintr-un soare vor străluci din ea virtuțile, și în ele chipul ei se va vedea... Iubirea nu-i, așadar, o virtute răzleață, ci petrece împreună cu toate celelalte virtuți, nedespărțită de tot ce-i trai duhovnicesc; și nu își poate face chipul cunoscut prin virtuți ca prin niște odrasle ale ei dacă nu e ea mai întâi odrăslită de ele” (JEAN CLAUDE LARCHET, *Despre iubirea creștină*, Ed. Sofia, București 2010, p. 253).

³³ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL *Răspunsuri către Thalasia* 54, *op. cit.*, p. 246.

³⁴ *Ibidem*, p. 250.

³⁵ „Deci Domnul ținând în mână piatra, ne învață să avem în El *credința arătată prin fapte* [*credința lucrătoare prin iubire* cum ar spune Sfântul Apostol Pavel, n.n.]. Iar cei *șapte ochi ai Domnului*, cu care e împodobită piatra aceasta, sunt cele *șapte lucrări ale Duhului Sfânt*. «Și se vor odihni peste El, zice, șapte duhuri: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul cunoștinței, duhul științei, duhul sfatului, duhul tăriei, duhul temerii de Dumnezeu» [*Is* 11, 2]. Astfel, „de la *încetarea de-a păcătui prin temere venim la lucrarea virtuților prin tărie*; iar de la lucrarea virtuților [„Propriu temerii este să se înfrâneze de la rele. Propriu tăriei este să lucreze cele bune”, cf. *Ibidem*, *Scolia* 25, p. 261, n.n.] la *discernământul sfatului*. De la discernământ trecem apoi la *deprinderea virtuților*, sau la *știință*; iar de la deprinderea, virtuților, la *cunoștința rațiunilor din virtuți*. De la aceasta ne ridicăm la deprinderea care prefăce puterile naturale în rațiunile cunoscute ale virtuților,

Din textul de mai sus dar și din cel ce urmează, peisajul listei virtuților se nuanțează cu o alta: „*unitatea dumnezeiească a înțelepciunii*”. Referitor la relația acesteia cu frica și iubirea, în *Răspunsuri către Thalasia* 55, făcând o explicare alegorică, Sfântul Maxim afirmă că „bărbații» sunt cei ce au ajuns, pe cât e cu putință, la măsura plinirii vârstei lui Hristos și *săvârșesc virtutea prin iubire, prin proprie hotărâre*. «Robii și roabele» sunt cei ce *poartă povara filosofiei lucrătoare de teama chinurilor veșnice, cu care sunt amenințați*. [...] Adunându-i pe toți aceștia facem *plinirea sfintei Biserici, împodobită cu multe frumuseți și de virtutea multora*. [...] Căci toate sunt cu rost și pline de taină și țintesc *mântuirea oamenilor, al cărei început și sfârșit este înțelepciunea, care începe prin a produce temerea și sfârșește prin a naște iubirea, mai bine zis ea însăși ni se face, de dragul nostru, la început temere³⁶, ca să oprească de la păcat pe cel îndrăgostit de ea, și la sfârșit iubire, ca să umple de bucurie spirituală pe cei care au dat totul pentru a se împărtăși de ea³⁷*. Aceștia cred că sunt «bărbații» de care scrie Duhul, aceștia «robii și roabele», «psalmozii și cântăreții», «cămilele», «catării» și «asinii». Nu e vorba de cei pe care îi cunoaște simțirea trupească, ci de cei pe care îi înțelege mintea curată și sunt zugrăviți de condeii harului³⁸.

Concluzia 1

În scara evolutivă a etapelor vieții spirituale, *frica premerge iubirii*, cea din urmă *născându-se din cea dintâi* sau fiind produsul/culmea tuturor virtuților, deci inclusiv a fricii.

adică la *înțelegere* și de la aceasta la *contemplarea simplă și exactă a adevărului* din toate lucrurile. În sfârșit, pornind de la aceasta vom scoate la iveală multe și variate rațiuni cucernice ale adevărului din *contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile*. Urcând așadar prin acești *ochi ai credinței*, sau prin aceste *iluminări*, ne adunăm în *unitatea dumnezeiească a înțelepciunii*, concentrând harismele (darurile), care s-au împărțit pentru noi, *prin înălțările noastre treptate pe scara virtuților, neomițând, cu ajutorul lui Dumnezeu, nimic din cele spuse*. Aceasta pentru ca nu cumva, neglijându-le puțin câte puțin, să ne facem *credința noastră oarbă și fără ochi, lipsită de iluminările Dubului*, care ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților” *Ibidem*, p. 250–251, 254.

³⁶ În *Scolia* 26 avem o specificare importantă: „*Temerea, care e primul dar ce-l dobândim noi în fapt, Scriptura l-a așezat la urmă*. Ea este începutul înțelepciunii. Pornind de la ea ne urcăm înțelegerea spre ținta înțelepciunii. Iar după ce am dobândit-o pe aceasta, ne aflăm în imediata apropiere de Dumnezeu însuși, nemaivând decât *înțelepciunea ca mijlocitoare a unirii cu El*. Dar nu e cu putință să ajungă la înțelepciune cel ce *nu s-a scuturat mai înainte prin temere și celelalte daruri intermediare de urdorele neștiinței și de, praful păcatelor*. De aceea Scriptura, ținând seama de ordinea reală înfățișează *înțelepciunea ca pe cea mai aproape în raport cu Dumnezeu, iar temerea ca pe cea mai aproape în raport cu noi*.” (*Ibidem*, p. 261).

³⁷ În *Scoliiile* 51 și 52 aflăm câteva clarificări importante. Mai întâi că „*înțelepciunea, eliberând prin pedepse de patimi, produce frica, iar prin dobândirea virtuților stărnind mintea să privească la cele viitoare, produce dorul după ele*”, de aceea „*înțelepciunea este frică în cei ce n-o doresc, născând privațiunea prin fugă (de cele ale vieții) și este dor în cei ce o iubesc, sau deprindere de a se bucura (de alte bunuri)*” (*Idem, Răspunsuri către Thalasia* 55, *op. cit.*, p. 295).

³⁸ *Ibidem*, p. 279–280.

2. Două frici/temeri

Sfântul Maxim subliniază în *Capete despre dragoste* 1, 81 că teama³⁹ „temerea”/frica de Dumnezeu [Θεοῦ φόβος] este de 2 feluri⁴⁰ „îndoită” [διττός]: — prima „se naște în noi din amenințările chinurilor” și naște în noi rând pe rând virtuți [ca într-un lanț] precum înfrânarea, răbdarea, nădejdea în Dumnezeu și nepătimirea, „din care răsare dragostea” [ἡ ἀπάθεια, ἐξ ἧς ἡ ἀγάπη]; — a doua „e împreunată cu dragostea [ὁ δέ, αὐτῇ τῇ ἀγάπῃ συνέζευκται]. Ea susține pururea în suflet **sfiala evlaviei**, ca nu cumva, pentru **îndrăzneala dragostei**, să ajungă la nesocotirea lui Dumnezeu”.

Observăm astfel că în primul caz frica este așezată pe scara etapelor vieții spirituale la începutul vieții practice ca cel care progresează după ce dobândește virtuțile mai sus enumerate să ajungă la iubire deplină. În acest moment, explicitează Sfântul Maxim în continuare [*Capete despre dragoste* 1, 82], — „prima temere este **scoasă afară de dragostea desăvârșită a sufletului** [Τὸν μὲν πρῶτον φόβον ἔξω βάλλει ἡ τελεία ἀγάπη τῆς ψυχῆς], care a dobândit-o și care **nu se mai teme de chinuri**” (afirmație prezentă și în *Capete despre dragoste* 4, 92 unde aflăm că **dragostea desăvârșită** [τελείαν ἀγάπην] „**aruncă afară frica judecării** [φόβον τῆς κρίσεως]”), — **cea de-a doua frică este „împreunată pururi cu dragostea”** [τὸν δέ δεύτερον, ἑαυτῇ ἔχει ἀεί, ὡς εἰρηται συνέζευγμένον]. Aici Sfântul Maxim arată că și Sfânta Scriptură⁴⁰ face referință

³⁹ Idem, *Capete despre dragoste* 1, 81, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰ Referindu-se la *frică*, Biblia folosește numeroase cuvinte. Cele mai obișnuite dintre acestea (în forma de substantiv) sunt ebr. *yir 'á*, „reverență”; ebr. *pahad*, „groază”, „frică”; gr. *phobos*, „frică”, „teroare”. Teologic vorbind, pot fi sugerate patru categorii principale: 1) *Frică/teamă sfântă* – derivă de la înțelegerea Dumnezeului Cel viu, fiind dată de Dumnezeu pentru a-i face pe oameni în stare să respecte autoritatea lui Dumnezeu, să asculte poruncile Lui și să urască și să respingă orice formă de rău [*Ir* 32, 40; *cf. Fc* 22, 12; *Evr* 5, 7]; este începutul înțelepciunii [*Ps* 111, 10]; taina neprihănirii [*Pr* 8, 13]; o caracteristică a oamenilor în care își găsește plăcerea Dumnezeu [*Ps* 147, 11]; este datoria deplină a oricărui om [*Ecl* 12,13]; este de asemenea a dintre însușirile dumnezeiești ale lui Mesia [*Is* 11, 2-3]. În VT, mai ales datorită sancțiunilor legale, religia adevărată este privită adesea ca fiind sinonimă cu frica de Dumnezeu [*cf. Ir* 2, 19; *Ps* 34, 11] și chiar în vremea NT expresia „a umbla în frica de Domnului” era folosită cu privire la primii creștini. Cei dintre Neamuri care se atașau de o sinagogă erau numiți „oameni temători de Dumnezeu” [*FA* 10, 2 *etc; Flp* 2, 12]. În NT în general, însă, accentul este pus pe dragostea și iertarea lui Dumnezeu, Cel care prin Hristos le dă oamenilor duhul înfierii [*Rom* 8, 15] și îi învrednicește să înfrunte cu curaj viața [*2 Tim* 1, 6-7] și moartea [*Evr* 2, 15], fără frică. Cu toate acestea, rămîne o *frică reverențioasă*, deoarece măreția copleșitoare a lui Dumnezeu nu s-a schimbat și există o zi de judecată [*2 Cor* 5, 10 sq]. Teama sfântă îl stimulează pe credincios să urmărească sfințenia [*2 Cor* 7, 1] și este reflectată în atitudinea lui față de ceilalți creștini [*Efes* 5, 21]; 2) *Frică înrobitoare* – este în mod direct o consecință naturală a păcatului [*Fc* 3,10; *Pr* 28, 1] și poate veni ca o pedeapsă [*Deut* 28, 28]. O asemenea frică a fost simțită de Felix cînd l-a auzit pe Pavel predicînd [*FA* 24, 25]; este simțită de cei care Îl resping pe Hristos, pentru care rămîne numai o

la cele două tipuri de frică: „Celei dintâi temeri i se potrivește cuvântul: «De frica Domnului se abate tot omul de la rău» [Pilde 15, 27]; sau: «începutul înțelepciunii este frica Domnului» [Pilde 1, 7]. Celei de-a doua, cuvântul: «Frica Domnului cea curată rămâne în veacul veacului» [Ps 18, 9]; sau: «Nimic nu le lipsește celor ce se tem de El» [Col 3, 5]”.

Referindu-se la ultimul citat din Col 3, 5 dar și la alte texte scripturistice, Sf. Maxim dă un răspuns privitor la aparenta contradicție care reiese din întrebarea din *Răspunsuri către Thalasia* 10: „Dacă «cel ce se teme nu e desăvârșit în iubire», cum «nu le lipsește nimic celor ce se tem de El» [cf. 1 Ioan 4, 18; Ps 34, 10]. Iar dacă nu le lipsește nimic, sunt desăvârșiți. Dar atunci cum nu e desăvârșit cel ce se teme?” Răspunsul este acela că Sfintele Scripturi, deosebind treptele celor ce înaintează în viața duhovnicească, „pe cei începători, care se află la porțile curții dumnezeiești a virtuților, i-a numit *temători*; pe cei ce au dobândit o deprindere măsurată a rațiunilor și a chipurilor virtuții i-a numit *înaintași*; iar pe cei care au ajuns prin cunoaștere la vârful însuși al adevărului, care se face întrevăzut prin virtuți, îi numește *desăvârșiți*”⁴¹. Astfel „nici cel ce se teme de Domnul, o dată ce s-a întors cu totul de la petrecerea veche în stricăciunea patimilor și și-a închinat din pricina temerii inima poruncilor dumnezeiești, nu e lipsit de vreunul din bunurile care se cuvînt începătorilor, chiar dacă n-a dobândit încă deprinderea nestrămutată a virtuților și nu s-a făcut părtaș de înțelepciunea ce grăiește din cei înțelepți. Dar nici înaintatul nu e lipsit de vreunul din bunurile ce aparțin treptei sale, chiar dacă nu a dobândit încă cunoștința lucrurilor dumnezeiești care covârșește și pe cei desăvârșiți”⁴². În concluzie nu le lipsește așadar „nimic temătorilor întrucât sunt

„așteptare înfricoșată a judecății” [Evr 10, 27, 31; Apoc 21, 8]. Deși nu este bună, în sine, această teamă este folosită adesea de Duhul Sfânt pentru convertirea oamenilor [FA 16, 29 sq]; 3) *Frica de oameni* – poate fi exprimată ca: (a) o teamă reverențioasă și un respect față de oameni, cum este teama de stăpîni și de magistrați [1 Ptr 2: 18; Rom 13, 7]; (b) o groază față de ei și față de ce pot face [Num 14, 9; Is 8, 12; Pilde 29, 25]; (c) într-un sens special preocuparea unui creștin pentru ei, ca să nu fie ruinat de păcat [1 Cor 2, 3; 2 Cor 11, 3; Col 2, 1]. Acest gen de frică și frica înrobitoare menționată mai sus pot fi izgonite de dragostea adevărată față de Dumnezeu [1 Ioan 4, 18]; 4) „Frica” – obiect al fricii – Frica este folosită într-un alt sens, ca și în Fc 31, 42, 53, unde Dumnezeu este numit „Cel de care se teme” Isaac Căruia I se închina. „Frica”, lucrul care îi îngrozește, vine asupra celor răi [Pilde 1, 26-27; 10, 24; Is 66, 4]. Cînd evreii au intrat în țara făgăduită, Dumnezeu a trimis frica înaintea lor, nimicind și împrăștiindu-i pe canaanîți, sau copleșindu-i cu o asemenea frică încît îi descuraja și îi făcea incapabili să se împotrivescă invadatorilor [Fc 23, 27-28]. Frica în sensul acesta este întălnită și în Iov 4, 6; 9, 34; 13, 21: „Frica ta de Dumnezeu nu-ți dă încredere și desăvârșirea căilor tale nu-ți dă nădejde?” (Cf. ****Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Creștină, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995, p. 470).

⁴¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Thalasia* 10, op. cit., p. 59.

⁴² *Ibidem*. La fel „iarăși putem socoti ca temători pe cei ce se îndeletnicesc bărbătește cu înțelepciunea lucrătoare (filosofia practică) și nu și-au slobozit încă sufletul de frica și de

temători, chiar dacă *nu are temătorul plinătatea și desăvârșirea unirii mijlocite cu Cuvântul, așa cum o au cei ce-L iubesc pe Domnul*. Căci fiecare se bucură de desăvârșire «în rându-l cetei sale», după locul ce i-a fost rânduit, măcar că unul este mai presus decât altul, după calitatea și mărimea vârstei duhovnicești⁴³.

Astfel dacă „*temerea este îndoită*», după cuvintele: «*Temei-vă mai mult de cel ce poate să piardă și trupul și sufletul în gheenă*», și «*Temerea Domnului, este curată, rămânând în veacul veacului*» și «*Mare și înfricoșat este peste toți cei ce stau în jurul Lui*», trebuie să ne punem întrebarea ***cum desființează iubirea temerea, dacă aceasta ține în veacul veacului și cum mai rămâne*** Dumnezeu înfricoșat în veacurile nesfârșite peste toți cei din jurul Lui?⁴⁴ Răspunsul ce urmează este poate *textul cel mai clar privitor la existența celor două temeri și a modului nașterii lor*: „Desigur, pentru că, după cum am spus, ***temerea fiind îndoită, una este curată și alta necurată***. Astfel temerea ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli, având drept pricină a nașterii sale păcatul, întrucât nu e curată nu va rămâne pentru totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul, prin pocăință. Dar ***temerea curată***, care stăruie întruna, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este ființială. Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca unul ce-și face vădită tuturor mărimea Sa naturală care e mai presus de toată împărăția și puterea. Cel ce nu se teme așadar de Dumnezeu ca judecător, dar îl venerează pentru slava covârșitoare a puterii Sale nemărginite, cu drept cuvânt nu are nici o lipsă, fiind desăvârșit în iubire, ca unul ce iubește pe Dumnezeu cu sfiala și cu evlavia care se cuvine. Acesta este cel ce a ***dobândit temerea care rămâne în veacul veacului*** și nu va avea nici o lipsă niciodată⁴⁵. Prin urmare, concluzionează Sf. Maxim, „deci sunt de acord între ei Proorocul și Evanghelistul, întrucât cel dintâi zice că nu sunt lipsiți de nimic aceia care ***se tem de Domnul cu temere curată, iar cel de al doilea, că acela care se teme de El ca judecător, din pricina cunoștinței sale întinate, nu este desăvârșit în iubire***. În acest înțeles este Dumnezeu înfricoșat și pentru toți ce ce stau în jurul Lui, ca unul ce ***face să se amestece cu temere iubirea celor ce-L iubesc pe Ei și ajung în preajma Lui***. Căci iubirea care e despărțită de temere se schimbă de cele mai multe ori în ***dispreț***, nefiind înfrânată de temere ***îndrăzneala*** care se naște în chip firesc din ea⁴⁶. În Scolii este expus un

gândul viitoarelor judecăți dumnezeiești. Acestora pe de o parte nu le lipsește nimic, cum zice fericitul David, o dată ce luptă pentru adevăr împotriva puterii dușmane. Totuși, pe de altă parte, sunt lipsiți de vederile tainice de care se împărtășește mintea celor desăvârșiți. Iar cei ce s-au învrednicit în chip tainic de cunoașterea contemplativă a lui Dumnezeu (teologia contemplativă) și și-au făcut mintea curată de orice închipuire materială și toată și au făcut-o chip al frumuseții dumnezeiești prin imitarea aceleia, să socotim că sunt cei iubitori” (Ibidem, p. 60).

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, p. 61.

⁴⁶ Ibidem.

rezumat la cele de mai sus. Astfel „temerea, zice, este de două feluri: *una curată și una necurată*, deoarece și oamenii, unii sunt *păcătoși, iar alții drepecți*. Drepecții păzesc în ei, prin curăția și neprihănirea conștiinței temerea de Dumnezeu cea dintâi, *cinstindu-1 pentru măreția covârșitoare a puterii Lui nesfârșite*; iar păcătoșii *așteaptă de la El, prin temerea a doua, pedepsele pentru greșeli*. Temerea curată rămâne pururea și niciodată nu se șterge, după cuvântul: «Frica Domnului curată rămâne în veacul veacului». Iar *temerea necurată se stinge și trece, dispărând prin pocăință*. Drept aceea Apostolul spunând de *cel ce se teme că nu e desăvârșit în iubire, are în vedere temerea care nu e curată, iar Proorocul spunând că nu sunt lipsiți de nimic cei ce se tem de Domnul, are în vedere temerea curată*”⁴⁷.

Așadar, putem concluziona că frica de pedepse este specifică celor aflați în prima treaptă, începătorilor, după cum dragostea celor înaintați. Acest lucru îl observăm în *Capete teologice (gnostice)* II, 9⁴⁸. Această așezare diferențiată a sufletului într-o stare duhovnicească sau alta, de frică sau dragoste, se datorează nu preferinței lui Dumnezeu ci măsurii puterii fiecăruia, fiind și aici actual principiul *tantum-quantum*, principiu des uzitat de Sfântul Maxim⁴⁹.

Rolul pozitiv al fricii precum și faptul că aceasta premerge și pregătește oarecum starea de nepătimire îl sugerează Sf. Maxim în *Capete teologice (gnostice)* II, 46 „Cei ce *de frica iudeilor* șed într-un foșor din Galileia cu ușile încuiate, adică cei ce, *de frica duhurilor răutății, petrec în regiunea descoperirilor pe înălțimea vederilor (contemplațiilor) dumnezeiești*, încuind pentru siguranță simțurile ca pe niște uși, primesc în chip neînțeles pe Cuvântul lui Dumnezeu, care vine la ei și

⁴⁷ Idem, *Scolii*, p. 62. „Pe această temere știind-o fericitul David, ca intrând mai mult decât toate în alcătuirea iubirii de Dumnezeu, zice: «Frica Domnului este curată și ea rămâne în veacul veacului» [Ps 18, 10]. El știa însă că aceasta este *altă temere decât cea care se naște din frica de pedeapsă pentru relele săvârșite* [observăm și aici sublinierea existenței a două frici, n.n.]. Căci *aceasta se depărtează, încetând cu totul când vine iubirea*, cum arată undeva în cuvintele sale marele Evanghelist Ioan, zicând: «Iubirea scoate afară frica» [In 4, 18]. *Dar cealaltă e o însușire caracteristică firească a desăvârșitei iubirii. Ea păstrează prin sfiala ei în sfinți pentru veci nestrucată legea și chipul iubirii față de Dumnezeu și întreolaltă*” (SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Introducere la Tălcuire la Tatăl nostru*, FR 2², p. 260–261).

⁴⁸ „Frica de gheenă face pe începători să fugă de păcat; dorul de răsplata bunătăților dăruiește celor înaintați râvna virtuților cu lucrul; iar *taina dragostei, ridicând mintea deasupra tuturor celor create, o face oarbă față de toate cele ce sunt după Dumnezeu*. Căci Domnul înțelepțește numai pe cei ce au devenit orbi față de toate cele de după Dumnezeu, arătându-le cele ce sunt mai dumnezeiești” (Idem, *Capete teologice [gnostice]*, op. cit., p. 182).

⁴⁹ Astfel în *Capete teologice (gnostice)* II, 27 aflăm că „Cuvântul lui Dumnezeu se face fiecăruia, după măsura puterii lui. Astfel se răstignește în cei care încep viața de evlavie prin fapte, *pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimase ale lor*; și învie și se înalță la ceruri în cei ce au dezbrăcat întreg omul vechi...” (Idem, *Capete teologice [gnostice]*, op. cit., p. 189).

li se arată fără lucrarea simțurilor. Iar venind El, *le dăruiește starea de nepătimire*, spunându-le «pace vouă», și împărțirile Duhului Sfânt suflând asupra lor; de asemenea le dă «*putere*» *asupra duhurilor rele și le arată simbolurile tainelor Sale*»⁵⁰.

Despre modul în care pedagogia divină se folosește de frică ca metodă⁵¹ în prima treaptă în folosul începătorilor aflăm și într-un alt text maximian. Astfel, „*începătorul în evlavie* nu trebuie să fie dus la împlinirea poruncilor *numai de bunătate, ci trebuie să fie și războit adeseori cu asprime*, ca să-și amintească dreptățile dumnezeiești; pentru ca *nu numai să iubească cu dor cele dumnezeiești, ci să se și rețină cu frică de la păcat*: «Cânta-voi, zice, mila și judecata Ta, Doamne» [Ps 100, 1]. El trebuie să cânte lui Dumnezeu cu *dragoste*, desfătându-se, dar să deschidă gura spre *cântare cu frică*»⁵².

Acest mod al pedagogiei divine nu caută altceva decât ***o evoluție de la frică la dragoste*** ca în *Cuvânt ascetic* 41⁵³ sau ***un progres de la frica izvorâtă de gândul la judecățile dumnezeiești la atracția pe care o simte omul față de frumusețile bunurilor viitoare***, este accentuat și în *Răspunsuri către Thalasia* 47⁵⁴. Astfel mportanța *fricii* de-a lungul vieții duhovnicești, respectiv continua ei prezență nu numai în viața practică, ca impuls al împlinirii poruncilor, dar și

⁵⁰ Idem, *Capete teologice (gnostice)*, op. cit., p. 195.

⁵¹ În *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri* 32, referindu-se la metodele pedagogice pe care Dumnezeu le folosește prin intermediul providenței Sale, Sfântul Maxim spune că „e neapărat de lipsă ca Dumnezeu, odată ce este în chip firesc Proniatorul omenirii, să dispună de multe metode de mântuire a firii providentiate de El. Căci omul fiind o *viețuitoare nestatornică* și schimbându-se ușor cu vremile și moravurile lor, e nevoie ca și *Providența dumnezeiască, măcar că rămâne aceeași, să se schimbe după dispozițiile noastre, născocind, din cele ce se potrivesc în chip firesc, metoda cea mai corespunzătoare cu relele răsărite în fire*. Și precum în medicină, fiind multe bolile de tratat, iar trupul căzând în diferite boli, medicul trebuie să schimbe și el metodele mai rele cu altele mai bune, așa și la Dumnezeu are loc o trecere de la o metodă a Providenței la alta, iar această schimbare se numește de obicei în Scriptură *răzgândire* [μεταμέλεια]” (FR 2², p. 231). În *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri* 75, Sfântul Maxim subliniază faptul că Providența acționează în lume întotdeauna fie *prin bunăvoință* fie *prin îngăduință*. (FR 2², p. 254-255).

⁵² Idem, *Capete teologice (gnostice)* II, 99, op. cit., p. 214-215. Același lucru reiese și din *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri* 56, unde Sfântul Maxim răspunde la întrebarea «Ce înseamnă ceea ce se spune la Ezdra: «*înfricoșează-i pe ei cu legea Domnului*»?»: „«*Înfricoșează-i pe ei*» s-a zis în loc de: *scutură-i, nu făgăduindu-le cele bune, ci amenințându-i cu cele înfricoșate*. Căci metoda aceasta, *bună pentru slugi*, se potrivește iudeilor”.

⁵³ „Cunoscând așadar *frica de Dumnezeu, bunătatea și iubirea Lui de oameni* [...] *Să ne temem de amenințările Lui, să păzim poruncile Lui*. Să ne iubim unii pe alții din toată inima. [...] Să ne stărnim unii pe alții la sporirea în iubire (în text: *paroxismul iubirii*) și fapte bune” (Idem, *Cuvânt ascetic* 41, op. cit., p. 55).

⁵⁴ „[Omul] ...asemenea lui Noe, privind prin credință chipurile viitoare ale *judecății dumnezeiești*, și-a întocmit, ca pe o corabie, o *viețuire și o deprindere*, care să-l scape de *mânia viitoare, întărită din toate părțile cu frica lui Dumnezeu*; fie că, asemenea lui Avraam, văzând cu ochiul curat al credinței *frumusețea bunurilor viitoare*, a ascultat să iasă cu dragă inimă din

prezența ei în momentul contemplației, face din ea și din iubire *cuplul virtuților care definesc desăvârșirea*, una fiind începutul înțelepciunii, cealaltă capătul ei, cum magistral reiese din *Răspunsuri către Thalasia* 48⁵⁵.

Concluzia 2

Sfântul Maxim vorbește despre o frică îndoită, sau mai bine zis despre 2 feluri/tipuri de frică: *una* specifică începătorilor care izvorăște din frica de chinuri și naște celelalte virtuți dar care dispare la un moment dat fiind desființată de dragostea desăvârșită, și o *a doua* [frică] care însoțește sau *este* „**împreunată pururi cu dragostea**” și care menține în suflet „sfiala evlaviei” nefăcându-l să se mai teamă de chinuri.

3. Concluzii finale: frică/evlavie și iubire

(1) Există așadar *două frici*: o frică izvorâtă din amenințarea chinurilor/pepselelor venite în urma păcatelor (frică de dragul fricii) specifică începătorilor [*practicilor*] fiind trecătoare dar indispensabilă în procesul despățimirii și care este scoasă afară de iubirea desăvârșită; și o alta (de dragul lui Dumnezeu), a celor înaintați spiritual [*contemplativilor*] care însoțește veșnic iubirea adevărată/desăvârșită, această frică neavându-și originea în gândul la pedeapsa și judecata dumnezeiască (nemaifăcându-l pe om să se mai teamă de chinuri), fiind una smerită care menține în suflet „sfiala evlaviei” (tovărășia smereniei) și care-l ferește în felul acesta de patima *mândriei*, patimă care duce la „*căderea din dragoste*” — o altă temă specific maximiană.

pământul, din rudenția și din casa părintească, părăsind legătura și afecțiunea față de trup, față de simțuri și față de cele supuse simțurilor” (*Idem, Răspunsuri către Thalasia* 47, *op. cit.*, p. 170-171).

⁵⁵ „După alt înțeles ele se referă la mintea fiecăruia, descriind *desăvârșirea celor întăriți de frică și de iubirea lui Dumnezeu*... Deci mintea, până are în ea vie pomenirea lui Dumnezeu, caută prin contemplație pe Domnul. Dar nu oricum, ci în frica Domnului, adică prin împlinirea poruncilor [*Idem, Răspunsuri către Thalasia* 48, p. 183, 184. *Scolia* 14: „Prin frica lui Dumnezeu a indicat filosofia activă, arătând sfârșitul prin început. Căci «începutul înțelepciunii este frica lui Dumnezeu», n.n.]. Căci cel ce îl caută printr-o contemplație fără fapte, **nu află pe Domnul, pentru că nu l-a căutat în frica Domnului**. [...] Cel ce propășește în căutarea Domnului prin contemplație, *împreună cu frică, adică cu împlinirea poruncilor*, zidește turnuri în Ierusalim, înălțând adică, în starea simplă și pașnică a sufletului rațiunile despre Dumnezeu. [...] că a înălțat în pustie, adică în contemplația naturală, ca pe niște turnuri întărite, opiniile evlavioase despre lucruri, în care refugiindu-se, **nu se teme de dracii care tâlhăresc în pustia aceasta, adică în firea celor văzute și amăgesc mintea prin simțuri, trăgând-o spre întunericul neștiinței** [*Idem, Scolia* 20: „Cel ce a dobândit o opinie cucernică despre fiecare lucru, *nu se mai teme de dracii care înșală pe oameni prin cele văzute*”, n.n.]. [...] iar pe cele din câmpie, adică mișcările sufletului care prosperă în cele de-a dreapta, sau în lărgimea virtuților, *le adapă cu rațiuni (cu gânduri) de smerenie și de cumpătate*, ca să nu cadă nici în cele de-a stânga și să nu fie scoase nici din cele de-a dreapta” (*Ibidem*, p. 186).

(2) Frica nu este rea în sine, sau mai degrabă poate fi bună sau rea după modul în care omul o întrebuințează. *Adevărata frică a omului* (cu adevărat bună) ar trebui să fie *frica de moarte*, și pentru că Sfântul Maxim înțelege moartea [*Θάνατος*] ca *despărțire propriu zis de Dumnezeu* [*ὁ τοῦ Θεοῦ χωρισμός*, cf. *Capete despre dragoste 2, 93*], *adevărata frică a omului e teama despărțirii de Dumnezeu, frica de a-l pierde pe Dumnezeu*.

(3) În final avem și răspunsul la dilema *frica sau/i iubire?* Din tot excursul de mai sus, verdictul ce poate fi dat este unul care transpare din toate textele maximiene. În toată complexitatea, adâncimea dar și frumusețea ei, întreaga fenomenologie a relației om–Dumnezeu articulată/pliată pe întreg ansamblul celor trei etape ale vieții spirituale se definește ca o veritabilă *teologie a echilibrului* a cărei notă caracteristică este aceea că niciunul din elementele vieții spiritului uman în condițiile existenței căzute nu trebuie lepădat ci în urma transfigurării și buneii lui folosiri poate fi salvat. „Nimic nu se pierde, totul se transformă” este valabil și în acest caz. *Mântuirea*, așa cum o concepe Sfântul Maxim, *este strâns unită cu doctrina sa despre viața duhovnicească*.⁵⁶ Prin urmare – referitor la dilema noastră – observăm că *frica de Dumnezeu*, înțeleasă într-un sens bun, care presupune cunoașterea lui Dumnezeu implicată în credință și smerenie, duce la respect – care e o formă a *evlaviei*, virtute a facultății raționale –, și în final trebuie să fie asociată cu *iubirea*. Și nu oricum, ci sub tutela libertății pentru că iubirea nu răpește libertatea celui iubit, ci i-o întărește pentru că Cel ce iubește vrea să fie iubit la rândul Lui în mod liber⁵⁷. De ceea, sub acest etos al libertății, în relația dintre cele două persoane – om–Dumnezeu – *frica și iubirea trebuie păstrate simultan* [teologia echilibrului]. Nici frică fără iubire [distanțare, refuz, ură] dar nic iubire fără frică în sensul de respect/evlavie [nesocotire, trivialitate, ignoranță, cutezanța de a-L manipula pe Cel ce nu pote fi manipulat]⁵⁸.

⁵⁶ „Doctrina Sfântului Maxim are în măsură covârșitoare un conținut antropologic; ea este aproape în întregime o *antropologie teologică*” (Cf. Părintele Dumitru STĂNILOAE, nota 390 în *Ambigua, op. cit.*, p. 317).

⁵⁷ *Ibidem*, nota 344, *op. cit.*, p. 275.

⁵⁸ Un pătrunzător *excurs pe tema fricii* (p. 203–207) ni-l oferă și Andrei PLEȘU în ultima sa carte *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste* [Ed. Humanitas, București, 2012, 314 p.] unde Evanghelia ca Vestea cea bună cu repetatele ei chemările la bucurie și netemere, face „inacceptabilă o teologie a fricii” de pedeapsă în sensul unei terori fizice primitive, pentru că frica de Domnul nu poate fi „o psihologie de penitenciar” (p. 205). În Scriptură însă „frica și cutremurul”, acel *mysterium tremendum*, „desemnează în primul rând capacitatea spontană și normală a omului de a se minuna, de a se lăsa copleșit de mister, de epifaniile lumii de dincolo, însoțind ca atare orice supunere față de o autoritate legitimă, inclusiv a femeii de bărbat, și fiind «inceputul înțelepciunii»; «în acest sens, și numai în acest sens», deloc surprinzător și în răspăr cu percepția modernă despre iubire, «frica de Dumnezeu este condiția supremă a receptivității față de mesajul Lui» (p. 207)” (cf.

Acest mod al pedagogiei divine vizibil în evoluția spirituală de la frica de chinuri la adevărata frică înțeleasă ca „sfiala evlaviei” care întovărășește dragostea în veșnicie precum și buna chivernisire (conform rațiunii) a tuturor elementelor psihologiei compusului uman⁵⁹ în vederea îndumnezeirii sunt ultimile imagini sub auspiciile cărora incheiem studiul nostru dând iarăși curs îndemnului maximian din *Cuvânt ascetic* 41: „Cunoscând așadar *frica de Dumnezeu, bunătatea și iubirea Lui de oameni*, din Vechiul și Noul Testament, să ne întoarcem din toată inima noastră. De ce să pierim, fraților? Să ne spălăm mâinile noi, păcătoșii. Să ne curățim inimile, noi, cei cu sufletele îndoite. Să ne tânguim, să jelim și să plângem pentru păcatele noastre. Să încetăm din răutățile noastre. *Să credem în milostivirile Domnului. Să ne temem de amenințările Lui, să păzim poruncile Lui. Să ne iubim unii pe alții din toată inima. [...]* Să ne stărnim unii pe alții la sporirea în iubire (în text: *paroxismul iubirii*) și fapte bune. Să nu ne pizmuim între noi, nici pizmuindu-ne să ne sălbătichim la inimă. Mai degrabă *să avem milă unii de alții și să ne tămăduim unii pe alții prin smerenie*. Să nu ne bârfim unii pe alții, nici să nu ne batjocorim unii pe alții, căci suntem unii altora mădulare”⁶⁰.

edificatoarei radiografii a cărții la Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR, *O fenomenologie a parabolilor și a Împărăției în lectura reflexivă a lui Andrei Pleșu și lecțiile ei teologice*, în *Revista Teologică*, 1/2013).

⁵⁹ Încercarea de a iubi pe Dumnezeu numai cu o parte/facultate a sufletului nostru este sortită eșecului. Aceasta se observă și din modul în care virtuțile conduc la despățimirea tuturor facultăților urmându-se reciproc ca într-un lanț, începând cu veriga fundamentală a credinței urmată de *frica lui Dumnezeu*, care contribuie la finalizarea înfrânării/auto-controlului, care la rândul său produce răbdarea și îndelungă-răbdarea/toleranța. Acestea generează nădejdea în Dumnezeu, care conduce la despățimire și aceasta din urmă la iubire. „Dar este cu neputință să ajungă la deprinderea dragostei cel ce e împățimit de ceva din cele pământeste” (*Capete despre dragoste* 1, 1-2). Cf. și Bronwen NEIL, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic* 41, *op. cit.*, p. 55.

Procesul de românire al cântărilor psaltice la români: Filothei sin Agai Jipei și „Psaltichia rumânească”

Drd. Adrian DOBREANU

Abstract:

The Process of Byzantine Music Romanization at Romanian people: Filothei Sin Agai Jipei and “Psaltichia rumânească”. Through the gradually effected changes in it, due to the specific musicalness of the Romanian language, the *Byzantine music* was – for than a millenium – the main fund of Romanian musical culture. This action of turning to good account our cultural inheritance comprises, too, the publication of Manuscrise no. 61 in the Library of Academy of Romania – whose title is *Psaltichia rumânească* (Romanian Book of Church Chants Written in the *Psaltic Style*) due to the pen of Filothei Sin Agai Jipei, who lived and created his work about the end of 17th and the beginning of 18th centuries. Deciphered in this manner, the music in Filothei’s manuscript with the aid of the same rules we can also decipher the music of the 18th centuries, we were able to discover and solve a multitude of problems of theoretic order. The intense circulation of his literary and musical works on the whole Romanian territory has greatly contributed to the creation of a unitary Romanian literary language and, too, to the consolidation of the consciousness of the national unity of all Romanians; in their turn, all these premises have led, later on, to the preparation and the achievement of their union in a single, independent, free and sovereign state. Thus, owing to his being so thoroughly indentified with the aspirations of the whole Romanian people, Filothei Sin Agai Jipei has indeed deeply engraved his name in the “roll of honour” of the history of our country, among the most prominent representatives of our culture from the end of the 17th century and the beginning of the 18th one. Filothei is the first musician of importance who has contributed to the triumph of the *Romanian language* in ecclesiastical chants. His preface to the *Psaltichie rumânească* is a most demonstration of the urging need that the people’s speech ought to be introduced in the church singing.

Keywords:

byzantine music, romanian language, psaltic style

Născut în comuna Mârșa (din județul Ilfov, după tată, și din Drăghinești – Teleorman, după mamă) Filothei¹ se va face cunoscut în epoca lui Constantin Brâncoveanu ca protopsalt, traducător, compozitor, teolog, filolog, caligraf și autor al primei antologii de cântări bisericești în limba română², scrisă în Sfânta Mitropolie și terminată în al douăzeci și cincilea an al domniei luminatei Constantin Brâncoveanu (1713), 24 decembrie și intitulată simplu *Psaltichie rumânească*³.

De la el însuși aflăm faptul că era român de origine, precum spune el însuși în prefața lucrării mai sus amintite: “tălmăcit-am pre a noastră de țară și de obște limbă...”⁴. Cu toate acestea, multă vreme îndelungată s-a crezut că ar fi de neam grec, precum reiese din semnătura sa; la aceasta se mai adaugă faptul că după venirea lui de la Sfântul Munte, și cunoașterea perfectă a limbii grecești. Se pare că aceasta l-a determinat pe Nicolae Iorga să afirme că, deși “asupra lui ne lipsesc și ne vor lipsi probabil orice fel de lămuriri, poate să fi fost un grec de origine și unul dintre călugării lui Antim la Snagov”⁵.

A învățat psaltichia cu dascălul Theodosie în Mitropolia Bucureștiului, apoi pe la sfârșitul secolului al XVII-lea a viețuit la Muntele Athos, unde s-a instruit în musicie și în teologie.

Cele trei cărți traduse de Filothei sin Agai Jipei - *Invățăături creștinești, Floarea Darurilor* (la anul 1700 le traduce și le tipărește la Snagov), și *Catavasierul* (tipărit la Târgoviște în 1714, fiind primul catavasier în limba română) - oglindesc cea mai îngrijită formă pe care o avea limba română literară la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Prin aceste cărți de limbă româ-

¹ Nu cunoaștem datele nașterii și morții lui Filothei; din documentele referitoare la el și la tatăl său, Jipa, rezultă că Filothei a trăit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea; (cf. Sebastian BARBU-BUCUR, *Filothei sin Agai Jipei. Psaltichie rumânească*, vol. I, *Catavasier*, seria *Izvoare ale muzicii românești*, vol. VII A, Ed. Muzicală, București, p. 2-3, 13-19).

² Muzica românească este puțin diferită de cea grecească. S-a cântat practic, fără notație sau după manuscrise cu notație bizantină, în limba slavă. Prima dată s-a cântat în limba română prin secolul al XVII-lea, fără note muzicale, la Iași, la Târgoviște, iar mai târziu, pe vremea alcătuirii Bibliiei lui Șerban Cantacuzino, Filothei Sin Agai Jipei, de viță domnească, viețuitor al Sfântului Munte, văzând că românii nu au nici o cântare, în limba română pusă pe note de psaltichie a început să traducă 1.193 de cântări, aproape tot ceea ce avea nevoie biserica. A se vedea art. “Muzica bizantină are darul de a pătrunde în suflet”, în *Ziarul Lumina*, 5 octombrie 2008.

³ Constantin ERBICEANU a semnalat primul, în 1897, manuscrisul lui Filothei sin Agai Jipei, *Psaltichia rumânească* în art. “Întâia carte de cântări bisericești în românește cunoscută până acum din *Biserica Ortodoxă Română*”, 21 (1897), p. 292-304.

⁴ Cf. Sebastian BARBU-BUCUR, *op. cit.*, p. 13.

⁵ Nicolae IORGA, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I, ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, București, 1969, p. 348-349.

nească, clară, simplă și armonioasă, cu filoane puternice izvorâte din limba rostită de popor, se consolidează unitatea de limbă („românire”⁶) și de cultură pe întreaga arie românească. Prin ele se cimentează unitatea de limbă și cea sufletească pe întreaga arie românească⁷.

Filothei Sin Agăi Jipei figurează în toate cele patru lucrări ale sale, cu același grad de ieromonah.

Domnia lui Constantin Brâncoveanu a constituit o epocă de renaștere culturală și artistică a Țării Românești care devine un important centru cultural, nu numai politic, pentru partea sud-estică a Europei și Orientul ortodox aflat sub dominația musulmană⁸.

Filothei nu se abatea nici o clipă de la lupta ce se dădea pentru românirea cântărilor bisericești, care se adresau păturilor mai largi ale poporului, aceasta având loc într-o vreme în care mitropolitul Theodosie din Sfânta Mitropolie a Bucureștilor, susținea cu vehemență ca slujba să se săvârșească numai în slavonește, întrucât limba română este „proastă, săracă și îngustă, față de cea elină și slavonă”. În asemenea condiții este cu atât mai meritorie activitatea desfășurată de Filothei, alături de alți membri ai „academiei brâncovene”⁹.

Situația limbii române în epoca respectivă este înfățișată în anul 1698 de către patriarhul Dositei al Ierusalimului, atunci când îi poruncește lui Atanasie al Ardealului: „trebuie, arhieria ta, slujba bisericii, adecâte Ohtaiul (Octoiul), Miniaele și

⁶ *Românirea* – termen întrebuițat prima dată de către Anton Pann – poate fi urmărită în patru faze:

1. De la primele creații pe texte românești – cel puțin de la Coresi – până spre sfârșitul secolului al XVII-lea, fază în care cântarea în limba română se face „pe cale orală”, fără neume bizantine;

2. Din ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, până la reforma lui Hrisant ;

3. La Macarie Ieromonahul și la Anton Pann;

4. De la Dimitrie Suceveanu, Neagu Ionescu, Ștefanache Popescu, etc. până la Popescu Pasărea, ultimul care și-a spus cuvântul în procesul de românire a cântării bisericești ; cf. Gheorghe DRĂGHICI, «Românirea» sau «grecizarea» muzicii noastre românești, articol publicat pe pagina de internet <http://putereortodoxa.wordpress.com> la 13 ianuarie 2012.

⁷ Sebastian BARBU-BUCUR, *Filothei sin Agăi Jipei. Psaltichie rumânească*, vol. I, *Catavasier*, seria *Izvoare ale muzicii românești*, vol. VII A, Ed. Muzicală, București, p. 19.

⁸ Ioan RĂMUREANU, „Constantin Brâncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul 82, nr. 9-10, 1964, p. 930.

⁹ Constantin Brâncoveanu a înființat în 1694 Academia domnească din București, o școală superioară („colegiu public pentru pământeni și străini”) având ca limbă de predare greaca veche, în clădirile de la Mănăstirea „Sfântul Sava”. În 1707 el a reorganizat-o, numind în fruntea ei pe învățatul grec Sevastos Kyminitis, urmat de Marcu Porfiropol, cf. Nicolae IORGA, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor*, ediția a doua, vol. II, București, 1930, p. 45, *apud* Sebastian BARBU-BUCUR, *Filothei sin Agăi Jipei. Psaltichie rumânească*, vol. II, *Anastasimatar*, seria *Izvoare ale muzicii românești*, vol. VII B, Ed. Muzicală, București, p. 24.

alalalte cărți ce se cîntă duminicile și sărbătorile și slujba de toate zilele, să te nevoiești în deadinsul să se cetească toate pe limba slavonească sau elinească, iar nu romînească sau într-alt chip”, evanghelia să se citească în limba slavonă sau românește, iar predica să fie slavonească pentru sîrbi și ruși, românească pentru români”¹⁰.

În secolele XV-XVI, școlile urmăreau transmiterea de cunoștințe legate implicit de scriere și citire. Cântarea presupune scriere și citire, atât propriu-zisă, literară, cât și muzicală. Cum în bisericile românești limbile oficiale erau slavona și greaca, este de la sine înțelese faptul că predarea muzicii însemna mai mult decât stricta instruire muzicală. În conținutul cântărilor erau cuprinse date teologice, istorice etc.; astfel, prin intermediul muzicii, elevii dobândeau cunoștințe multilaterale¹¹.

Psaltichia rumânească a fost dedicată domnitorului Constantin Brâncoveanu – în timpul căruia muzica psaltică a fost intens cultivată de psalți renumiți autohtoni sau aduși de către domnitor din muntele Athos și Constantinopol – pe care Filothei, în prefață îl amintește, și îl compară cu un „alt nou Alexandru sau Ptolemeu într-aceste vremi”.

Cu o temeinică cultură teologică, filologică și mai ales muzicală, acumulată în țară și la muntele Athos, Filothei Sin Agăi Jipei este primul¹² care, datorită concepției sale umaniste înaintate, s-a încumetat și a reușit să facă o carte de *Psaltichie în limba română*¹³. Aceasta constituie manuscrisul de sub cota nr. 61 de la Biblioteca Academiei Române, autorul lui fiind Filothei Sin Agăi Jipei, psalt la Mitropolia Ungrovlahiei, ucenic al părintelui Teodosie din această Mitropolie, cum singur spune la sfârșitul prefaței acestei opere.

Această operă este un adevărat monument al culturii naționale, comparabil, ca importanță, cu *Biblia de la București* a lui Șerban Cantacuzino din anul 1688.

Dacă în aceeași perioadă de timp cu Filothei, un alt mare cărturar, bun muzician și bun cunoscător al limbilor grecești, slavonești și românești, ar fi întreprins o acțiune similară și de o asemenea proporție, acela nu ar fi rămas total necunoscut literaturii noastre vechi și muzicologiei românești, căci, în mod sigur, cu toată modestia, și-ar fi destăinuit numele¹⁴.

¹⁰ Ioan BIANU, *Despre introducerea limbii românești în biserica romînilor*, București, 1904, p. 22.

¹¹ Romeo GHIRCOIAȘIU, „O colecție de piese corale din secolul XVI, Odae cum harmoniis de Johannes Honterus”, în revista *Muzica*, București, nr. 10, octombrie 1960, p. 22-26.

¹² În această problematică, de fapt, nu sunt păreri contradictorii, și în ultimul deceniu, muzicologia românească, și în ultimul deceniu, muzicologia românească și-a însușit pe deplin această aserțiune, citându-l pe Filothei ca atare.

¹³ Toată această colecție de cântări a fost reprodusă în facsimil și în transcriere pe notația liniară în 4 volume sub îngrijirea lui Sebastian Barbu-Bucur, între anii 1981-1992; tipărite în seria *Izvoare ale muzicii românești*, București.

¹⁴ Sebastian BARBU-BUCUR, *op. cit.*, p. 53.

Opera de traducere din grecește a cărților de strană era legată de dificultatea potrivirii textului în limba română pe melodia tradițională, care nu putea fi schimbată. A înlătura limba sacră, într-o epocă de dominare neogrecescă, echivala cu un gest de neloyalitate și de respect pentru trecut, pentru cântarea bisericească. Faptul că Filothei îi închină lucrarea lui Brâncoveanu - care îi era rudă apropiată - și că apelează mereu la numele domnitorului, poate însemna că în acest fel își asigura ocrotirea¹⁵.

Putem considera prefața lui Filothei Ieromonahul la opera din 1713 ca pe una dintre primele însemnări cu caracter istoriografic și chiar estetic ale muzicologiei românești. Filothei, ucenicul lui Theodosie din Sfânta Mitropolie a Bucureștilor, mărturisește că „a tălmăcit cântările, nu pre alte meșteșuguri latinești și rusești, ci pre aceleași musichii ale dascălilor bisericii noastre a răsăritului...care cu nevoie din grecie s-au scos, prin cuvinte rumânești și prin glasuri grecești, ca să se înțeleagă ceea ce se cânta în biserică”¹⁶.

Ținând seama de marele număr de cântări din acest manuscris (967 cu notație muzicală și 226 doar cu text), de dificultatea acțiunii întreprinse - traduce, prelucrează, adaptează, prescurtează și compune - ca și de faptul că la data când a terminat de scris *Psaltichia* Filothei trecuse cu mult de 70 de ani, putem ajunge la concluzia că el a început opera de românire a cântărilor eclesiastice cu mulți ani înainte de anul 1713, anume, începând din ultimul sau poate chiar penultimul deceniu al secolului al XVII-lea¹⁷.

Atrage atenția acest titlu, *Psaltichie rumânească*, fiind o formulare inedită, care nu a mai fost întâlnită anterior, titulatura reprezentând momentul din care muzica bizantină apare la noi, în mod constant sub denumirea de „muzică psaltică” - numită astfel pentru că rădăcinile cele mai adânci ale acestei muzici se află în cântarea tradițională a poporului evreu în care au fost compuși și după care s-au cântat la început, psalmii. Pentru ca apartenența să fie și mai clară, se adugă *rumânească*, prin aceasta subliniind în mod voit și conștient caracterul etnic al colecției sale de imnuri¹⁸.

Manuscrisul este în format mic (20,5 x 14,5 cm), cu o legătură restaurată din carton și piele, conținând 518 pagini. E scris pe hârtie numită “turcească” (fără marca fabricii), mărunț, clar și îngrijit, într-o excepțională grafie, titlurile și literele majuscule inițiale fiind frumos ornate. Textul muzical și literar este scris clar și frumos, paginile conținând 14-16 rânduri. Cerneala folosită este neagră pentru text și pentru semnele fonetice, și roșie, pentru rubrici, inițiale, semne

¹⁵ Octavian-Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești*, vol. I, București, 1973, p. 259.

¹⁶ Sebastian BARBU-BUCUR, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

¹⁸ *Ibidem*.

chironomice și mărturii. Filothei folosește două alfabetele în manuscrisul său: grec și slavon, fiind întrebuințate pentru începutul unor cântări ca și pentru anumite indicații tipiconale. În rest, toată opera este scrisă în limba română cu litere slavonești, într-o grafie semiuncială, spre cursiv. Limbile folosite sunt: româna și foarte puțin greaca și slavona, numai pentru a arăta sursa sau izvoarele unor cântări¹⁹.

Credincios tradiției bizantine, nu acceptă muzica gregoriană, rusească și laică cunoscută la noi pe vremea lui Brâncoveanu, declarând în prefață că a alcătuit cântările sale “nu după meșteșuguri latinești și rusăști, ci prea aceleași musichii ale dascălilor Bisericii noastre a Răsăritului”²⁰. Această precizare este extrem de valoroasă, întrucât trădează influențele care se exercitau asupra muzicii psaltice dinspre Apus sau dinspre Răsărit. Singura alternativă, potrivit concepției lui Filothei, era continuarea tradiției, orientate pe făgașul limbii române.

Notația muzicală a acestui manuscris este cea bizantină, mai precis neobizantină sau cucuzeliană, cum precizează și Filothei în prefață „așezându-le toate cu meșteșugul psaltichiei pre glasurile cele grecești”, precizând „pentru mai multa dulceață și cuviință a viersurilor” (melodiilor)²¹.

Voluminoasa lucrare a lui Filothei cuprinde aproape toate cântările slujbelor mai importante din cursul anului, fiind alcătuită din mai multe cărți și anume: *Catavasierul*, *Liturghierul*, *Propedia*, *Anastasima*, *Antologhiul stihirar și Pentecostarul Stihirar*. Observăm că în colecția de cântări există trei tropare și zece conda-ce²² existente în manuscris care sunt rediate numai în traducere (text) fără note muzicale, ceea ce înseamnă că acestea se cântau de multă vreme practic, în limba română și că melodia sau prototipul lor fiind atât de împământenit, nu a mai fost nevoie să fie puse pe note.

Românirea, cuvânt care va fi întrebuințat pentru prima dată de Anton Pann²³, este un termen tehnic ce se referă în general la procesul complex cultural istoric în care întreaga noastră viață și cultură (limba, scrierea) și-a dobândit atât un conținut cât și o formă de sine stătătoare, românească. În cazul cântărilor bisericești, românirea indică acțiunea de tălmăcire sau de adaptare a melodiilor

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 60.

²¹ *Ibidem*.

²² Troparul „Nașterii”, al „Botezului” și al „Învierii” (care în manuscris nu este numit tropar); Condacul „Nașterii”, al „Botezului”, al „Întîmpinării”, al „Bunei Vestiri”, al „Intrării în Ierusalim”, al „Învierii”, al „Înălțării”, al „Sfintei Treimi”, al „Adormirii Maicii Domnului” și al „Înălțării Cinstitei Cruci”.

²³ Anton PANN în prefața cărții *Fabule și istorioare* (București, 1841, p. 4) spune următoarele: „după ce am învățat canoanele și ortografia acestui meșteșug - al muzicii psaltice - n-am zăbovit a români și a lucra pe note cărțile cele mai trebuincioase...”.

bisericești grecești la textul românesc deja tradus, și adaptarea lor la firea și gustul poporului nostru, pentru a le face mai ușor înțelese și acceptate, drum parcurs - cu limitele perioadei respective - și de către Filothei²⁴.

Se cuvine să amintim aici *Catavasiile Stîlpărilor (Floriilor)*; ele sunt primele compoziții românești scrise pe note - aparținînd Bisericii noastre ortodoxe - cunoscută pînă acum. Ele conțin 28 de tropare „pre lasul cel rumănesc ca iaste mai lesne și mai frumos”, ceea ce înseamnă muzică de esență a unor fragmente melo-dice foarte frumoase, cu un accent vesel și curgător, cu cadențe perfecte și în care autorul se abate simțitor dela canoanele compoziționale ale ehurilor bizantine²⁵.

Atît de frumoase sunt primele compoziții românești ale lui Filothei, încât - puțin ornamentate de Dimitrie Suceveanu²⁶ - și astăzi se cîntă în bisericile românești.

Este interesant de remarcat faptul că Macarie Ieromonahul²⁷, Anton Pann²⁸, Neagu Ionescu - Nae Severeanu²⁹ și Ioan Zmeu³⁰ au compus aceste cîntări pe glas 4 leghetos clasic - după modelul leghetosului bizantin de după reforma lui Hrisant - în variante total diferite de cele compuse de Filothei sin Agăi Jipei, variante care nu au fost practicate și care n-au rămas pînă astăzi.

Observăm deci că *românirea* cîntărilor din prima *Psaltichie rumânească* nu înseamnă o acțiune simplă, mecanică, de așezare a textului românesc în locul celui grecesc, sub neumele bizantine, ci este un proces extrem de complicat și anevoios, acțiune ce nu putea fi realizată decît de către un bun filolog și teolog, dar mai ales de către un iscusit muzician, calități care cu prisosință se conturează în persoana lui Filothei³¹.

În ceea ce privește raportul dintre text și melodie, în manuscrisul lui Filothei se constată unele stîngăcii, explicate în parte prin topica improprie întîlnită adesea în aceste prime traduceri. Nepotrivirile acestea se datorează traducerii în proză a tuturor textelor, inclusiv a celor în metru poetic și păstrării topicii grecești, care diferă de la cea românească³².

²⁴ Sebastian BARBU-BUCUR, *op. cit.*, p. 65.

²⁵ *Ibidem*, p. 78.

²⁶ Dimitrie SUCEVEANU, *Irmologhion sau Catavasierul musicesc*, Iași, 1848, p. 118-138.

²⁷ Macarie IEROMONAHUL, *Irmologion sau Catavasieriu Musicesc*, 1823, p. 74-81.

²⁸ Anton PANN, *Irmologhiu - Catavasier*, București, 1846, p. 42-47.

²⁹ Neagu IONESCU și Nae SEVEREANU, *Anastasimatarul, Irmologhionul și Gramatica muzicii bisericești*, București, 1897, 9. 242-245.

³⁰ Ioan ZMEU, *Catavasierul musical, Tomul Utreniei și Tomul Liturghiei*, Buzău, 1907, p. 24-27.

³¹ Sebastian BARBU-BUCUR, *op. cit.*, p. 80.

³² Ciobanu GHEORGHE, „Anton Pann și „Romînirea cîntărilor bisericești, la aniversarea a 175 de ani de la nașterea sa”, în *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. I, II, București, 1973, 1974, p. 318-319.

În general, el respectă melodia originală așa cum a fost întocmită de către psalții și protopsalții vechi, recunoscuți de Biserica Ortodoxă, păstrând în traducerea sa melosul vechilor cântări, pe care încă îl mai putem auzi uneori la câte un cântăreț din zona Transilvaniei, neinfluențat de cântarea confesiunilor conlocuitoare și nici de reforma muzicii bizantine făcute de Hrisant³³.

Psaltichia lui Filothei a fost promovată și cultivată în primul rând de el personal, apoi de către psalții și protopsalții care au funcționat la Mitropolia Ungrovlahiei în vremea lui Brâncoveanu, și anume: Coman, dascăl românesc, împreună cu cei 50 de copii de la Școala Domnească de musicie, dintre care s-au evidențiat și alte persoane demne de a fi consemnate în paginile de istorie ale muzicii de pe teritoriul țării³⁴.

Discipolii acestuia, precum: Arsenie Cozianul³⁵, Calist Protopsaltul, Șerban Protopsaltul, Ioan Duma Protopsaltul, Clement Grădișteanu Protopsaltul, Ioan Psaltul păcătosul, Naum Râmnicianu Protopsaltul, Acachie Protopsaltul de la Căldărușani și anonimi, sunt cei care au copiat timp de cca. 100 de ani *Psaltichia românească* a lui Filothei Jipa³⁶.

Concluzii

Ceea ce trebuie reținut este faptul că și românii au cultivat muzica bisericească, deși aceasta a fost multă vreme puternic influențată de melosul străin și că marii noștri psalți s-au străduit veacuri de-a rândul să „românească” această cântare, făcând-o astfel accesibilă tuturor „pentru desfătarea sufletească a credincioșilor”³⁷.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Sebastian BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină de teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XX și aportul original al culturii autohtone*, Editura Muzicală, București, 1989, p. 103.

³⁵ Psalt și compozitor la Cozia; studiile muzicale le-a urmat la Mănăstirea Cozia și – probabil – la Școala de cântăreți de la București. A compus și a tradus cântări psaltice tradiționale.

³⁶ Această informație o găsim în teza de doctorat a lui Marcel IONEL-SPINEI, *Tradiția muzicii psaltice bizantine în România*. Manuscrise muzicale psaltice și compozitori români de muzică psaltică, scrisă sub îndrumarea prof. univ. dr. Grigorios STATHIS și susținută a 24 februarie 2011 la Universitatea Națională „Ioannis Kapodistrias” din Atena.

³⁷ Mihalache Moldovlahul a făcut o revoluție în muzica bisericească românească. A fost ucenic al celui mai mare protopsalt grec al secolului al XVIII-lea, Petru Peloponisiu, și a scris un anastasimatar (n.r. : slujba Învierii pe cele opt glasuri) pe la 1776. A scris direct de pe texte românești și nu mai seamănă cu cântările grecești. În timpul lui Mihalache Moldovlahul s-a cristalizat stilul românesc.

Ieromonahul Macarie, dascăl de cântări bisericești

Pr. drd. Adrian DRĂGUȘIN

Abstract:

Hieromonk Macarios, a great teacher of ecclesiastic songs. Even today is extremely difficult for us to imagine the church services without singing, without the great treasure of the ecclesiastic songs, which express the entire spirit of the Orthodox church, in its full meaning.

This treasure of musical culture from Romania is not a stilistic figure, but a living reality that can bring light into a deep past of the Romanian spiritual life.

Generally speaking, the creations of Macarie are composed in a very quiet tone. We must see that in his song is not to be found a very sudden pass, or a too quick one, in going up or in going down, as we meet in the songs of other musicians, which makes the Macarian music elegant and enjoyed, if it is properly executed. Macarie is the one who added a glorious chapter to the musical treasure of the Romanian genius. By translating the ecclesiastic songs into the language of the people, he gave a deadly stroke to the foreign singing way, throwing it away permanently from our church.

His great and bright creation in the psalms ecclesiastic music field, was received into the patrimony of the Romanian Orthodox Church, forming the base of its later creations. The bright man, Hieromonk Macarios had a very important role in sustaining the patriotic ideas, fighting for a music of Romanian essence. The humble ieromonah Macarie, was the most popular „music teacher” from the beginning of the XIX century, and a great founder of our ecclesiastical music.

Keywords:

Hieromonk Macarios, ecclesiastic song, psalms music

Introducere

Încă din secolul al XIX-lea, datorită tiparului și mai ales apariției unor personalități românești care au promovat o atitudine științifică față de valorificarea tezaurului cultural-artistic românesc, acordând acestuia o funcție istorică de

importanță națională s-a resimțit nevoia de un echilibru între necesitatea istorică și fenomenul artistic românesc existent, care a început a se concretiza prin apariția unor lucrări în care ideea de document, ca valoare istorică, a fost susținută cu prioritate de istoricii, arheologii și lingviștii români, într-un cuvânt de toți cei care și-au propus să fundamenteze spiritualitatea românească pe documente. „Fără aceste izvoare nu se poate face istorie, spuneau ei, nu se poate concepe istoria în nici un domeniu de activitate cultural-artistică”¹.

În domeniul muzicii bizantine au existat în trecut câteva încercări meritorii de a se publica unele documente privind trecutul artistic românesc. În această categorie intră Macarie Ieromonahul și Anton Pann, cei doi importanți muzicieni ai începutului de secol XIX, care au reconsiderat unele creații ale marilor înaintași ai muzicii bizantine. Voi aminti și activitatea istoriografică a lui Teodor Burada, care a publicat în Almanahurile sale documente privind trecutul nostru artistic, cu referiri precise la Dimitrie Cantemir, apoi la manuscrisele românești aflate la Muntele Athos. Constantin Erbiceanu a semnalat primul, în 1897, manuscrisul lui Filothei sin Agăi Jipei, Psaltichia rumânească.

Ar mai fi de menționat Nicolae Popescu, care s-a ocupat de activitatea lui Macarie Ieromonahul, apoi Ioan D. Petrescu care a publicat, începând din 1932, în facsimile și în transcriere, numeroase cântări de muzică bizantină din secolele XIII - XVIII, urmărind în mod special aspectele teoretice ale acesteia. Contribuții importante în acest sens au mai avut Marcu Beza și Vasile Gheorghiu, acesta din urmă aducând în atenția istoriografilor celebrul Leționar evanghelic de la Iași, din secolul al XI-lea. George Breazul a atras atenția asupra valorii documentului, a izvoarelor, în argumentația istorică a culturii.

În ultimele două decenii, muzicologii români, urmând îndemnul înaintașilor și integrându-se în conceptul celor care au văzut în edițiile de documente, principalele mijloace în a demonstra pe teritoriul României a unei istorii și a unei culturi străvechi, au înregistrat în această direcție realizări meritorii statornicind o tradiție în domeniul valorificării.

1. Viața și activitatea Ieromonahului Macarie

1.1. Scurtă biografie

Se naște în Perieții Ialomiței în 1770, având părinți români. Majoritatea biografiilor săi au căzut de acord în unanimitate asupra anului nașterii sale, dar rămâne în continuare relativ, necunoscându-se un document exact care să ateste aceasta. Iosif Naniescu, mitropolitul Moldovei, găsește o însemnare într-un ma-

¹ Lucian BOIA, *Istorie și mit în conștiința românească*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 86.

nuscris românesc din Biblioteca Academiei Române, numărul 685, care arată anul 1750, ca fiind anul nașterii marelui compozitor, în timp de Ion Popescu-Pasărea indică 1780 drept anul nașteri².

A fost înzestrat cu darul muzicii și o înclinație specială spre viața religioasă, fiind adus din pruncie de către familie la Mănăstirea Căldărușani, unde s-a inițiat în studiul psaltichiei și al cântărilor bisericești. În timpul acestor studii, el dovedește reale aptitudini. După un timp îndelungat petrecut la Căldărușani, a fost remarcat de mitropolitul Dositei Filitti³ și adus la București, fiind dat sub îngrijirea lui Straton, protopsaltul Mitropoliei, pentru a fi învățat arta muzicii bisericești. Însă, cel care desăvârșește cunoștințele muzicale ale lui Macarie a fost Constandin, ucenicul lui Șerban, protopsaltul Țării Românești, fapt confirmat de însemnarea făcută de însași mâna lui Macarie la Catavasiile de la Duminica Stălpărilor, creație originală a dascălului său Șerban, pe care Macarie le-a învățat de la Constandin protopsaltul. Acesta le-a notat în sistima veche, le-a transcris mai apoi în sistima nouă, alcătuiindu-le pentru părinții Mănăstirii Neamț. Când în 1817, Petru Efesiu a venit de la Constantinopol și a deschis Școala de muzică de lângă Biserica Sfântul Nicolae – Șelari, Macarie Ieromonahul, la fel ca Anton Pann, Costache Chiosea, Petru Enghiurliu ș.a. frecventează cursurile școlii, însușindu-și semiografia noului sistem, care se dovedea a fi mai bine construit, mai ușor de înțeles.

Având în vedere calitățile sale și ascultarea sa față de cei mai mari, Petru Efesiu a fost numit Portarie al sfintei Mitropolii⁴. În 1812, episcopii Iosif al Argeșului și Constandie al Buzăului solicită boierilor caimacami înființarea unei școli de muzică bisericească pe lângă mitropolie. Totodată, propun aducerea lui Macarie ca profesor de muzică. Peste trei ani, un grup de boeri din Târgoviște se adresează Eforiei, cerând reînființarea școlii pentru pregătirea copiilor lor, dar și a celor sărmani. Au propus alături de profesorii de greacă și română și unul care să predea cântările bisericești, acesta fiind Macarie, un ieromonah ce era însărcinat cu Schitul „Glogotei”, „om cu știință la meșteșugul cântării”⁵.

Astfel, el ajunge a fi profesor la prima școală de muzică în noua notație, cu limba de predare română, înființată în București în 1819, și epistat (inspector) peste cele 15 școli de cântăreți din Țara Românească, începând cu anul 1825⁶. Dascălii

² Nicolae M. POPESCU, *Viața și activitatea dascălului de cântări Macarie Ieromonahul*, Ed. Carol Gobl, București, 1908, p. 212.

³ Acesta a fost mitropolit al Ungrovlahiei între anii 1793 și 1810.

⁴ Anumit rang în ierarhia administrativă ecclesiastică.

⁵ Nicolaie M. POPESCU, *op. cit.*, p. 213.

⁶ *Anastasimatarul Cuviosului Macarie Ieromonahul*, Ed. Bizantină, București, 2002, p.

împuterniciți să predea acestor școli au fost atestați în baza unei prelabile verificări profesionale de către Macarie. Cu acest prilej, Macarie elaborează instrucțiunile intitulate „Ponturi 18 către dascălii de musichie ce sunt orânduți ca să paradosească atât aici în politia Bucureștilor, cum și afară prin județe, în ce chip au să urmeze de la început până la săvârșirea mathimilor” (a lecțiilor), instrucțiuni ce se constituie în primul document oficial cu caracter didactic metodologic cunoscut în istoria pedagogiei muzicale românești⁷.

În aceste instrucțiuni se fac referiri atât la ucenici, cât și la dascăli, la organizarea claselor, precum și la desfășurarea orelor de curs, la disciplină și la orarul de lucru, la programa școlară și la materialul didactic și repertorial practic, ce se impunea a fi folosit.

În anul 1821, el pleacă la Buda, însoțit de Nil Poponea Sibianul în intenția de a-și tipări cărțile românite, *Theoreticonul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhionul*. Izbucnind revoluția lui Tudor Vladimirescu și lipsit de sprijin material, el revine în țară. În anul următor, pleacă la Viena cu același scop. În 1823, apar în câte 3000 de volume, fiecare dintre cele trei cărți, ele fiind primele tipărituri psaltice în limba română⁸.

În 1829, Macarie părăsește Bucureștiul, stabilindu-se pentru scurt timp la Iași, unde s-a bucurat de protecția lui Veniamin Costache, mitropolitul Moldovei. Acestuia i-a dedicat, în 1823, un număr de exemplare din *Anastasimatarul* său tipărit la Viena. Cartea a fost închinată „cinstiților dascăli ai sistimii musichiei sistimei celei noi bisericești din Moldavia”⁹. Tot în 1829, este numit egumen al Mănăstirii Bârnova.

Măcinat de intrigi și fiind împovărat de lipsuri, el renunță la stăreție și s-a strămutat în 1831 primăvara, în obștea Neamțului. În atmosfera elevată de aici, el activează ca dascăl și conducător al Școlii de cântăreți, până în 1833. După o ședere la Buzău, unde este oaspete al episcopului Chesarie, în 1834, se stabilește la Căldărușani, de unde pornise drumul său. Aici, el îndeplinește funcția de tipograf colector, iar din septembrie același an, de director al tipografiei.

În vara anului 1836, se îmbolnăvește grav și merge la sora sa, stareța Mănăstirii Viforâta, maica Periețeanu, unde a luat cu el și manuscrisele psaltice. În septembrie, același an, moare și este înmormântat în cimitirul mănăstirii.

⁷ Gheorghe C. IONESCU, *Muzica bizantină. Dicționar cronologic*. Editura Sagittarius, Iași, 2003, p. 213.

⁸ *Ibidem*.

⁹ PR. T. V. STUPCANU, *Metodă pentru a învăța psaltichia*, Ediția a II-a, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932, p. 26.

1.2. Lucrări tipărite

Dintre toate lucrările sale, Macarie a reușit să tipărească doar cinci lucrări, restul operelor rămânând în manuscrise. Cele cinci lucrări sunt:

1. *Theoreticonul* „sau privire cuprinzătoare a meșteșugului musichiei bisericești, după așezământul sistimii cei nouă” este prima carte tipărită la Viena în 1823, în 3000 de exemplare și cea dintâi carte de teorie a muzicii bisericești în limba română, dar și ca prima gramatică tipărită a muzicii românești. *Theoreticonul* lui Macarie cuprinde teorie a muzicii bisericești după noua reformă, în care se vorbește despre semnele fundamentale și combinarea lor, despre semnele de calitate și mai pe larg despre glasurile bisericești. *Lucrarea* propriu-zisă cuprinde XIX capitole, care se constituie într-un valoros document al istoriografiei muzicale românești.

2. *Anastasimatarul bisericesc* după așezământul sistimii cei noi, întâiaș dată tipărit... Alcătuit după cel grecesc pre limba românească. Această carte, tipărită la Viena în 1823, tot în 3000 de exemplare, cuprinde cântările de la Vicernia de sâmbătă seara și de la Utrenia de Duminică pe cele opt glasuri¹⁰. Textele acestor cântări sunt cuprinse în Octoih și deci *Anastasimatarul*, nu este altceva decât un fragment din Octoih pus pe note muzicale. *Anastasimatarul* Ieromonahului Macarie a fost retipărit integral în trei ediții – 1856, 1875, 1897 – de fiecare dată însoțit și de alte cântări.

3. *Irmologhionul* sau „Catavasuerul musicesc care cuprinde în sine catavasiile praznicelor împărătești și ale Născătoarei de Dumnezeu, ale Triodului și ale Penticostarului precum se cântă în Sfânta lui Dumnezeu Biserică cea mare. Acum Întâiași dată tipărit... Alcătuit românește pre așezământul sistimii ceii noao dupre cel grecesc de smeritul Macarie Ieromonahul. Prefața este adresată: Cinstitului și în Hristos iubitului patriot cântărețului român”¹¹. Fiind cea mai de preț prefață din toate cărțile lui Macarie. Aceasta cuprinde catavasii, sedelne, podobii, Binecuvântările Învierii și axioane praznicale, precum cel al Întâmpinării, al Bunei-Vestiri, al Rusaliilor, al Nașterii Domnului, al Inrării în Biserică, al Floriilor, al Învierii și altele.

4. *Tomul al doilea al Antologiei*, „dupre așezământul sistimii ceii noao a musichiei bisericești într-adusă original grecesc pre limba noastră românească”¹². Este prima carte tipărită în țară, în anul 1827 și semnele muzicale sunt cele turnate de Efesiu și pe care Mitropolia le cumpărase atunci când încercarea acestuia nu mai

¹⁰ DIAC. DR. NICU MOLDOVEANU, *Muzică bisericească la români în sec. al XIX-lea*, partea I, în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1982, p. 493.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 495.

înainta. Această carte cuprinde toată rânduială Utreniei, de la cântările treimice și până la doxologie. Poartă numele de „Tomul al doilea al Antologiei” pentru că în grecește toată slujba Duminicii era împărțită în trei tomuri. Cel dintâi cuprinde Vecernia, al doilea Utrenia, iar al treilea Liturghia.

5. *Prohodul Domnului* „întocmit după cum se cântă grecește, fără scădere sau înmulțire a vreo silabă”, cea din urmă lucrare tipărită în care arată nu numai talentul său muzical dar și iscusința de mânăuire a limbii, a fost tipărită la Buzău în chiar anul morții sale, pe 6 februarie 1836, fiind ultima carte publicată. Prohodul se cântă în Vinerea Mare (a Patimilor), la priveghere, este cea mai ritmată dintre cântările noastre și până să fi ajuns la forma pe care o cunoaștem noi, au existat și alte încercări de traducere.

Dincolo de răspândirea teoriei noii metode și a cântării în limba română, Macarie trebuie amintit și pentru faptul că a schimbat repertoriul muzical într-o măsură covârșitoare. Cântările psalților constantinopolitani din a doua jumătate a secolului al XVII-lea (Chrysaphis cel Tânăr, episcopul Germanos, preotul Balasios) – frecvente în manuscrisele românești de-a lungul secolului al XVIII-lea –, au fost înlocuite de cântări compuse la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea (Petros Peloponnisios, protopsalții Daniil, Iakovos, Grigorios ș.a.). Cu puține excepții, creațiile sau traducerile psalților români din secolul al XVIII-lea au fost abandonate.

De asemenea, Macarie Ieromonahul a avut un rol important în răspândirea notației în alte locuri decât București și marile mănăstiri. Datorită școlilor pe care le-a condus, notația a început să fie folosită și în târgurile valahe și satele dimprejur, unde până atunci cântarea fusese transmisă în mod covârșitor prin tradiție orală. Cele 15 școli n-au avut o viață prea lungă. Dar a fost îndeajuns de lungă pentru a forma o generație nouă de psalți, probabil cea mai bine pregătită din istoria muzicii bisericești românești.

1.3. Lucrările rămase în manuscrise

În afara lucrărilor tipărite încă din timpul vieții sale, trebuie să adăugăm și lucrările care s-au păstrat în manuscris. Aceste manuscrise au fost lăsate de către Macarie surorii sale, care era stareță la Mănăstirea Vforâta, cu porunca să le dea episcopului Chesarie al Buzăului, un mare iubitor de muzică și un ajutor pentru tipărirea Prohodului. În anul 1894, manuscrisele sunt dăruite Academiei Române. Acestea sunt¹³:

¹³ Vasile VASILE, „Necesitatea alcătuirii catalogului manuscriselor musicale bizantine realizate de români”, comunicare la Simpozionul internațional de Muzică bizantină, Sibiu, august 2007, publicată în *Muzica*, București, Serie nouă, Anul XIX, nr. 1 (73), ianuarie-martie 2008, p. 127-136.

Stihirariul lui Manuil Hrisaf, ce cuprinde cântări la ceasurile Nașterii, Botezului și Patimilor Domnului, Tropare Capului Sfântului Ioan, cele XIV os-cresne și alte cântări de la Vecernie pe cele opt glasuri.

Papadichie, ce cuprinde cântări în stil papadic, cea mai rară măsură de muzică bisericească, și traduse de Macarie. *Irmologhion Calofonicon* cuprinde cântări cu melodii împodobite, frumoase, Macarie numindu-le „Irmose frumos viersui-toare”, care se cântă la sărbători și la diferite împrejurări ca: tunderea unui monah, sfințirea unei biserici, primirea unui Arhiereu, procesiuni și cinci polihronioane. *Pricestiniar* este o colecție de cântări bisericești executate în timpul împărțării slujitorilor altarului. Colecția cuprinde chinonicele pe tot anul. Mai toate sunt traduse din grecește, doar câteva fiind ale lui Macarie. *Liturghier*, cuprinde și heruvicele săptămânii așezate de sfinția sa părindele Macarie după cele grecești pe limba românească ale lui Chir Grigore Lampadarie, Doxologia Sfântului Ambrozie al Medalionului ce se cântă la litaniiile ce se fac spre mulțumirea și slava lui Dumnezeu. Liturghierul are 259 de file.

Antologhion cuprinde și cântări de Macarie ca: Fericit bărbatul glasul VIII; Binecuvântările Invierii glasul V; Doxologiile Sfântului Ambrozie care se cântă la Liturghiile ce se fac spre mulțumirea și slava lui Dumnezeu; răspunsurile la Sfânta Liturghie de Petre Lampadarie glasul VIII; Slava de la stihoavna Vecernie Dumnicii lăsatului sec de carne: „Vai mie înnegritule suflete” glasul VIII, toate fiind alcătuite de smeritul Ieromonah Macarie. Au mai fost identificate două manuscrise la Mănăstirea Neamț, care datează din timpul șederii acestuia aici: „Calofonicon Irmologhion adică irmose frumos glăsuitoare”¹⁴ și „Anixandarele”. Tot Macarie este alcătuitorul primului imn școlar „Cântarea dimineții”, care a fost compus de el și dată celor ce învățau muzică bisericească în școlile de sub conducerea lui, ca să cânte „de toții ucenicii în picioare cu umilință dimineața mai înainte de parados”¹⁵, adică de începutul orelor.

Pentru a arăta importanța cărților și pentru a putea fi păstrate cât mai bine, Macarie a dorit să le tipărească în condiții cât mai deosebite, după cum arată și cuvintele sale: „cărțile avem să le tipărim pe cea mai întâi și mai bună hârtie, măcar că este mai scumpă cu două prețuri decât leonul, că ajungă de când înoată neamul nostru tot în lucruri groase, nepotrivite și necioplite, răs și batjocură fiind celorlalte neamuri. Glasurile care se cuvin, să fie cu negru, iar celelalte semne, după cum mărturiile, ftoarele și gorgoanele, care să cad cu roșu, cu roșu, măcar că este întreită cheltuială. Și fiindcă aceste cărți de psaltichie nu sunt ca alte cărți, care din an în an se schimbă, ci rămân de-a pururea întru această așezare, face

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ozana ALEXANDRESCU, *Catalogul manuscriselor muzicale de tradiție bizantină din secolul al XVII –lea*, Ed. Arvin Press, București, 2005, p. 109.

trebuință ca să le legăm cu legătură bună, căci intrând a doua oară în mâinile legătorilor de acolo, cu neputință este să rămânie nestrucate, fiind legătura întru acest chip: la călcâiu și la colțuri cu piele, fiind împodobit călcâiul cu flori de aur, iar celelalte fețe ale macavalelor vor fi acoperite cu niște hârtie, tocmai asemenea pielii, atât la grosime, la față, cât și la traiu”¹⁶.

2. Rolul și locul lui Macarie Ieromonahul în dezvoltarea muzicii psaltice românești

2.1. Afirmarea tipăriturilor de muzică psaltică în Biserica Ortodoxă începând cu secolul al XIX-lea

Concepția Bisericii Răsăritene, extrem de sobră și austeră prevede respectarea cu strictețe a Tradiției. Orice încălcarea a acesteia era incriminată. Doar cu ocazia unor schimbări importante, la intervale mari de timp și în condiții excepționale, se admiteau metamorfozări sau modificări radicale, reforme. O asemenea situație este și cazul reformei de la începutul secolului al XIX-lea, aprobată de Sinodul de la Constantinopol. Promotorii noii mișcări erau teologi, muzicieni, înfăptuitori de tipuri și modele, ce urmau să fie neclintite în esența lor. Numele lor deveneau autoritate și larg cunoscute. De această reformă și-au legat numele trei personalități, respectiv Hrisant de Madit, principalul reformator, un reputat teoretician și om de vastă cultură, elev al lui Petru Peloponisiul Lampadarie, Grigorie Protopsaltul și Hurmuz Hartofilax. Acești trei au fost și sunt muzicieni de renume, activând în biserica cea mare din Constantinopol, capitala Imperiului Bizantin.

Cu toate că necesitatea reformei era simțită unanim, acțiunile interprinse de cei trei reformatori au întâmpinat rezistența conservatorilor, care doreau să păstreze nealterată vechea muzică, dar și a inovatorilor, care propuneau renunțarea totală la această veche cântare, încărcată de influențe turcești și persane, și adoptarea muzicii occidentale în Biserică¹⁷. După ce Patriarhia de Constantinopol a oficializat în 1814 noul sistem sau „noua sistemă” (Macarie Ieromonahul), bazat pe muzica tradițională bizantină și pe notația neumatică, dar mult optimizată și modernizată. Însă această reformă generalizată de Patriarhia Ecumenică în anul 1814 a debutat, de fapt, înainte cu mai bine de jumătate de secol, în opera unor protopsalți renumiți și prin interpretarea

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Don Hugues GAÏSSER, *Le Système musical de l'Église Grecque*, Roma, 1901, pp. 16-29, apud Titus Moiescu, „Dascălul școlii de cântări Macarie Ieromonahul”, în *Macarie Ieromonahul. Opere*, vol. I: *Theoreticon*, Ediție îngrijită cu un studiu introductiv și transliterare de Titus Moiescu, București, Editura Academiei, 1976, p. 19.

cântărilor acestora la strană¹⁸. Se cunoaște faptul că protopsalții, lampadarii și domesticii de la Patriarhia din Constantinopol dădeau tonul muzical pentru întreaga Ortodoxie, excepție făcând Rusia, care accepta tot mai mult influența Occidentului.

Rolul principal în pregătirea reformei hrisantice l-a avut Petru Lampadarie Peloponesiul, un mare compozitor și practician al cântării bizantine, ale cărui cărți (*Anastasimatarul*, *Stihirarul – Doxastarul* și *Irmologhionul – Catavasier*) au oferit principalele prototipuri și modele, pe baza cărora se va dezvolta întreaga artă a Bisericii Ortodoxe până în zilele noastre. Nu numai Petru Lampadarie, ci și alte personalități muzicale au contribuit semnificativ la modificarea noului stil abordat, ca Iacov Protopsaltul, căruia i se atribuie un *Anastasimatar*, și Ioan Protopsaltul. Cântările lor se deosebeau de cele vechi, însă atitudinea lor a rămas una conservatoare. Alt precursor al reformei este Petru Vizantie, fost elev al lui Petru Peloponesiul. Spre sfârșitul vieții sale, el a activat la Iași, ca profesor la școala de cântări și protopsalt al catedralei mitropolitane.

Fiecare dintre acești creatori și interpreți de muzică postbizantină au contribuit într-un mod original la înnoirea cântării bisericești¹⁹. Nicolae Popescu, Gheorghe Ciobanu, Octavian Lazăr Cosma recunosc importanța activității muzicienilor premergători, mai ales cea a lui Petru Lampadarie, care a făcut primul pas în direcția reformei, prin simplificarea sistemului cucuzelian de notație și transcrierea multor melodii vechi. Cei trei cititori ai psaltichiei românești, Macarie Ieromonahul, Anton Pann și Dimitrie Suceveanu, au preluat înnoirile propuse de Petru Lampadarie și le-au concretizat în “sistima nouă”, aplicându-le în mod nuanțat în Țările Române. Macarie a imitat tipul cântării grecești, dar a introdus și o anumită dulceață în aceste cântări. Dulceața cântării românești provenea din modul specific al românului de a simți, gândi și exprima din ethosul românesc.

Noua direcție manifestată în muzica constantinopolitană avea nevoie și de un sistem de notație corespunzător, fără excese acumulate în perioada îndelungată a dominației cucuzeliene. Promovarea noului sistem de notație nu a însemnat înlăturarea totală a celui vechi, ci corectarea acestuia, cu introducerea unor clarificări inspirate din sistemul teoretic occidental. Este vorba de preluarea unor modalități europene de organizare și sistematizare sonoră.

¹⁸ Florin BUCESCU, „Pregătirea reformei hrisantice. Înnoiri muzicale în creația precursorilor reformei”, în *Acta Musicae Byzantinae*, vol. II, nr. 1, aprilie, 2000, p. 39.

¹⁹ Pr. Prof. Florin BUCESCU, ca și alți cercetători, îi atribuie muzicii psaltice moderne și numele de muzică postbizantină sau de tradiție bizantină, motivând prin faptul că structurile ei s-au născut după trei secole de la căderea Constantinopolului din 1453, apud Florin Bucescu, *op. cit.*, p. 37.

Nouă reforma a muzicii psaltice sau „sistema cea nouă”, cum este cunoscută de toată lumea, s-a aplicat la Constantinopol, în școala de muzică bisericească, înființată, se pare, în mod special, în 1814, ca să predea cei trei muzicieni amintiți, noul sistem. După majoritatea muzicologilor, aceasta reformă a stabilit următoarele :

- - a înlocuit frongurile polisilabice (acestea desemnau un fel de formule melodice, un fel de aide-memoire pentru fiecare glas sau eh) cu altele monosilabice (ex.: ananes - pa, neanes- vu, nana - ga, haghia - di; ane-anes - ke; aanes - zo; neaghie - ni). - a stabilit felurile tonurilor la trei : mari - 4 sferturi de ton (ton mare), mijlocii - 3 sferturi de ton (ton mic) și mici - 2 sferturi de ton (ton mai mic).
- - genurile au rămas aceleași : diatonic, cromatic și enarmonic.
- - s-a adoptat în stilul cântărilor tempoul sau tactul: irmologic, stihiraric și papadic.
- - s-a redus foarte mult numărul semnelor notației neumatice, rămânând la zece vocale simple, care, sprijinite unele de altele și combinate între ele, indica toate intervalele suitoare și coborâtoare; patru timporale cu dublările sau triplările lor; optsprezece fforale (semne de alterație), dintre care opt diatonice (câte una pentru fiecare treaptă a scării diatonice); cinci cromatice, dintre care două pentru glasul 2, două pentru glasul 6 și una pentru scară muștar; cinci enarmonice: nisabur, hisar, agem, general diez și general ifes; cinci semne consunante : varia, psifistonul, antichenoma, omalonul și eteronul.

Cauzele reformei de la 1814-1815 sunt puse de mulți muzicologi pe seama influențelor reciproce, pe care le exercitau atunci Orientul și Occidentul, unul asupra altuia, nu numai în muzică ci în mai toate artele și, în general, în toată cultura. Reforma sau noul sistem muzical bisericesc s-a impus foarte repede în lumea ortodoxă de atunci, găsindu-și numeroși adepți aici în țările romane. La 6 iunie 1817, se deschide oficial o școală pentru deprinderea sistemului celei noi pe lângă biserica Sf. Nicolae - Șelari din București. Aici va fi „așezat” profesor Petru Emanoil Efesiu, grec de origine, care însuși se „desăvârșise” la școală din Constantinopol. Prin el s-a răspândit la noi nouă notație muzicală și tot el pune bazele primei tipografii de note muzicale psaltice din lumea ortodoxă orientală²⁰.

Din cauza evenimentelor de la 1821 nu va apuca să-și tipărească întreaga gamă de cântări necesare stranei, ci numai două volume: 1. Noul Anastasimatar, și 2. Doxastarul pe scurt. Printre primii elevi au fost Macarie Ieromonahul,

²⁰ Vasile GRĂJDIAN, „Legislația lui A.I. Cuza și evoluția cântării bisericești”, în *Studii și cercetări de istoria artei, seria Teatru, muzică, cinematografie*, 1993, nr. 40, p. 13–17.

Panaiot Enghiurliu (mai apoi, Pangratie pe numele de călugărie) și Anton Pann. De aceștia se leagă îndeplinirea unui mai vechi ideal - românirea definitivă a cântării bisericești - ideal propus cu o sută de ani mai înainte, de către autorul primei „Psaltichii românești”, Filotei Ieromonahul din Sf. Mitropolie, la 1714, dar care acum devine o realitate sigură. Este remarcabil faptul că atât scoala cât și tipografia au avut roluri foarte importante în aplicarea reformei: primul este acela că a format primii specialiști în noua notație iar al doilea este faptul că profesionalismul acestora a oferit Mitropolitului Dionisie Lupu posibilitatea înființării primei școli de muzică bizantină în limba romana, și a unei comisii care să se ocupe de traducerea cântărilor bisericești.

Macarie Ieromonahul, unul dintre reprezentanții de seamă ai muzicii bisericești românești a urmat exemplul lui Petru Efesiu de a tipări muzica. El a tradus (romănit) întregul Anastasimatar care a fost tipărit de Efesiu la București, precum și multe alte cărți necesare serviciilor divine (Irmologhion, Tomul al doilea al Antologiei, Prohodul Domnului). Alături de Macarie Ieromonahul, Anton Pann a fost cu adevărat omul unui început de veac nou în muzică noastră psaltică. Un aport substanțial îl aduce prin reunirea cântărilor bisericești, realizând concordanță dintre muzica și noul text românesc. Din opera muzicală bisericească a lui Anton Pann amintim: Noul Doxastar, Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică, Heruvico-Chinonicar, Paresimier, Noul Anastasimatar.

Aceștia au tradus textul cântărilor din grecește, adaptând totodată melodia la muzicalitatea limbii. Astfel, ei au reușit să impună de la început acestui mod de cântare o notă specific românească și mereu au trăit și au lucrat animați de această dorință, reușind să creeze o cântare nouă, perpetuată până astăzi în bisericile noastre. Autorii reformei, în special mitropolitul Hrisant de Madyt, au prezentat în studii și tratate modul cum au înțeles să aplice reforma. În cel din urmă, Hrisant confirmă și dezvoltă formulările teoretice din lucrarea tipărită la Paris, formulări preluate și răspândite de Macarie în *Theoreticonul* său, dar, în același timp, respinge încercările inovatorilor care căutau cu toată străduința neajunsuri și greșeli în sistemul de notație hrisantică. Lucrarea introduce definitiv noua sistimă în practica muzicală a Bisericii Ortodoxe a Răsăritului, fiind lucrarea de bază a cântării psaltice moderne²¹.

La români, reforma hrisantică s-a suprapus peste momentul desăvârșirii procesului de românire a cântărilor bizantine, eliberate de sub suzeranitatea limbii grecești și slavone, astfel încât cei trei reprezentanți ai aplicării reformei, de care am amintit mai sus, folosesc prilejul schimbării semiografiei pentru încheierea procesului complex al românirii cântărilor bizantine.

²¹ Florin BUCESCU, *op. cit.*, p. 40.

Personalitatea de bază a reformei, care guvernează aplicarea ei în ambele țări române, este Macarie Ieromonahul, viitorul epistat al școlii de muzică din București, cel care va preda cântările bisericești pe noua sistemă, în cel mai important centru monastic moldav, Mănăstirea Neamț. Efectele acestei reforme s-au resimțit imediat în țările române. La numai un an de la înființarea școlii constantinopolitane pentru învățarea noului sistem, la 6 iunie 1816, domnitorul Ioan Vodă Caragea a înființat o școală de muzică în București, la biserica „Sfântul Nicolae” din Șelari, la care a fost numit profesor Petru Manuil Efesiul, un grec bun cunoscător al noii metode de cântare și scriere muzicală psaltică. El a știut să predea și să insuflă elevilor dragostea și pasiunea pentru muzică. Rezultatele muncii sale nu au întârziat să apară, fiind concretizate de foștii săi elevi, reformatorii Macarie Ieromonahul și Anton Pann, cărora se alătură și Panaiot Enghiurliu²².

La Biserica Sfântul Nicolae Șelari s-a înființat prima școală de muzică psaltică bazată pe „noua sistemă”, fiind frecventată de marele Anton Pann și eruditul Macarie Ieromonahul. Muzica psaltică a bisericii orientale a cunoscut de-a lungul vremii o singură sistematizare temeinică cea făcută de Sfântul Ioan Damaschin în secolul al VIII-lea, care a stabilit norme științifice și deontologice clare, dând astfel posibilitatea învățării și asimilării acesteia în mod practic. Oficializarea reformei în domeniul psaltic la Constantinopol are loc în anul 1814, dar punerea ei în practică va fi posibilă abia în anul 1821.

Din pricina neînțelegerilor ce apăreau între conservatori (care nu vedeau cu ochi buni îmbunătățirea sistemului muzical, considerând acest lucru o abatere gravă de la linia muzicală conservatoare a bisericii răsăritene și o apropiere de stilul practicii muzicale a bisericii răsăritene, biserici care introduseseră de mult instrumentele muzicale în desfășurarea cultului divin) și adepții uniformizării și simplificării notației muzicii bisericești orientale, reforma stagnează.

Așa stăteau lucrurile și în anul 1816 când Petre Manuil Efesiu, adept hotărât al partidei reformatoare, vine în Țara Românească, unde găsește un mediu prielnic pentru a demonstra utilitatea și eficacitatea concepțiilor novatoare privind muzică bisericească. El este foarte bine primit în rândul cântăreților bisericești din București, iar Domnitorul Ioan Caragea, la îndemnul boierului Grigore Băleanu, alocă în anul 1817 fonduri din visteria Țării pentru a înființa o școală de muzică bisericească bazată pe „sistemă cea nouă”²³. Locul ales pentru desfășurarea acestor cursuri a fost Biserica Sfântul Nicolae Șelari. Cu această destinație aparte, Domnitorul Caragea reușește definitiv că numele Bisericii Sfântul Nicolae Șelari să fie amintit de-a lungul veacurilor de cercetători istorici, etnografi, muzicologi etc.

²² Florin BUCESCU, *op. cit.*, p. 10.

²³ Nicu MOLDOVEANU, „Formarea muzicii românești în vremea domniei lui Alexandru Ioan Cuza (1859–1866)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 109, p. 4-6, 121-152.

Rolul lui Petre Efesiu a fost foarte important în evoluția noii sisteme a muzicii bisericești răsăritene, pentru că odată cu instalarea lui la conducerea Școlii de muzică de la Biserica Sfântul Nicolae Șelari vor mai fi venit din Constantinopol și alți cântăreți care au adus cu ei manuscrise notate în noua sistemă, fapt care a înlesnit o circulație rapidă a acesteia în Țările Romane.

Printre primii elevi care au frecventat cursurile acestei școli de muzică de la Biserica Sfântul Nicolae Șelari se număra Macarie Ieromonahul și Anton Pann. Macarie, eruditul și inimosul călugăr, era de mult timp preocupat de înlesnirea citirii semnelor muzicii bisericești. Cu o și mai mare râvnă, Macarie dorea ca muzică bisericească a românilor să se cânte în limba strămoșească. Venirea lui Petre Efesiu și deschiderea școlii de muzică se potrivesc perfect cu intențiile și dorințele lui Macarie, care se înscrie la această școală. Aici Macarie ia contact cu sistemul notării simplificate de Petre Efesiu, facilitându-se astfel formarea profesională a celui ce mai târziu avea să devină principalul reprezentant al muzicii noastre bisericești, cel care va tipări la Viena în anul 1823 prima gramatică a muzicii bisericești în limba română, bazată pe noua sistemă.

Școala de muzică de la Biserica Sfântul Nicolae din Șelari devine repede cunoscută, fiind frecventată atât de cântăreții români cât și de cei străini. Amploarea pe care faima școlii o luă precum și afluxul de cântăreți dornici să studieze aici creează o serie de dificultăți de natură organizatorică lui Petre Efesiu. Una dintre cele mai mari dificultăți era legată de lipsa materialului didactic necesar, acesta fiind realizat prin copiere manuală, ceea ce costă bani dar mai ales timp. Condițiile date îl vor determina pe Efesiu să plănuiască realizarea unei tipografii care să fie în măsură să întrebuințeze caracterele specifice muzicii psaltice răsăritene. Acest lucru este fără precedent, deoarece la acea vreme nu există încăieri în lume o asemenea tipografie.

Tipografia este înființată în colaborare cu argintarul Serafim Hristodor și cu un oarecare Grigore Razo, având un capital inițial de 10.500 de taleri, constituit din aportul egal al celor trei.

Cursant al acestei școli a fost și Anton Pann, acest neobosit cântăreț și spirit veșnic tânăr, care a lăsat nenumărate nestemate ale muzicii bisericești dar și laice. Abia venit la București, Anton Pann devine în scurt timp directorul tipografiei înființată de Efesiu, tipărind aici pentru prima oară în jurul anului 1819, un Axion în limba românească.

Tipografia profesorului de muzică bisericească pe „noua sistemă” susținută cu bani puțini, reușește să publice totuși câteva cărți și să-și formeze chiar o listă de abonați proprii, printre care domnitorul Țării Românești Alexandru Suțu și cel al Moldovei Scarlat Calimachi, Mitropoliții Dionisie și Veniamin, episcopi dar și cântăreți bisericești atât din țară cât și din străinătate. Ca o dovadă a im-

pactului pozitiv pe care l-a avut înființarea acestei tipografii în lumea bisericească românească stau planurile pe care Petre Efesiu împreună cu Episcopul Chesarie al Buzăului le-au făcut pentru dezvoltarea acesteia, planuri pe care numai moartea înaltului prelat le-a zădărnicit. Afacerile tipografiei merg din ce în ce mai rău, iar Petre Efesiu își cheltuiește întreaga avere pentru a redresa situația, însă în cele din urmă este nevoit să vândă tipografia sa Mitropoliei din București²⁴. Întregul plan al lui Petre Efesiu se oprește aici, iar acesta moare în anul 1840 în sărăcie și cu visele năruite.

Prezența lui Petre Efesiu la București și înființarea Școlii de cântăreți condusă de acesta la Biserica Sfântul Nicolae Șelari a deschis drumul pătrunderii gândirii pioneratului Ieromonahului Macarie, cel care „va goni muzica grecească din biserica noastră”²⁵. Interesant este faptul că rolul pe care Biserica Nicolae Șelari l-a jucat în istoria muzicii bisericești naționale a rămas adânc întipărit în conștiința oamenilor .

2.2. Anastasimatarele în limba română

Anastasimatarul (din grecescul *αναστασις* = înviere) este cartea care cuprinde cântări bisericești de la slujbele zilelor de duminică, ziua învierii Domnului. Cu unele excepții, textele cântărilor sunt cuprinse în Octoih, Anastasimatarul fiind, de fapt, un fragment din Octoih pus pe note muzicale. Asemenea celorlalte cărți de cântări folosite în cultul ortodox, Anastasimatarul nu a rămas la fel de-a lungul timpului. O versiune mai nouă are de fiecare dată la bază o versiune mai veche, însă diferă de aceasta prin numărul sau prin linia melodică a cântărilor. Apariția unui anastasimatar nou nu însemna și înlăturarea celui vechi, ci ele putând circula în paralel.

Primele dovezi despre cântarea în limba română la slujbă datează de la mijlocul secolului al XVII-lea. Anumiți călători străini consemnau că în bisericile domnești din Țara Românească și Moldova se cânta la o strană grecește, iar la cealaltă românește. Cântarea în limba română era o excepție în acea vreme, devenind regulă abia la jumătatea secolului al XIX-lea.

Cel mai vechi manuscris cu cântări pe note în limba română, este *Psaltichia românească*, finalizată de Filothei sin Agăi Jipei, la 24 decembrie 1713. Ea conținea mai multe cărți de cântări, printre care și un Anastasimatar²⁶. Varianta românească a textului nu a fost preluată din tipărituri, ci a fost copiată din manuscrise sau tradus de Ieromonahul Filotei. Modelul a fost Anastasimatarul

²⁴ Mihail GR. POSLUȘNICU, *Istoria muzicii la români*, Ed. Cartea românească, București, 1928, p.45.

²⁵ *Ibidem*, p. 50.

²⁶ *Ibidem*, p. XI.

lui Hrisaf. Astfel, în unele cântări, Filothei a preluat varianta grecească, identic sau aproape identic, iar în altele, a operat modificări importante. De multe ori, modificările au avut drept cauză diferențele de lungime a cuvintelor și de topică dintre cele două limbi. Se cunosc cinci manuscrise copii după Anastasimatarul Ieromonahului Filothei, ultimul din 1821²⁷.

Un alt Anastasimatar în limba română a fost scris de Mihalache Moldovlahul, în anul 1767²⁸. Modelul său pare să fi fost Anastasimatarul lui Petru Lampadarie, multe dintre cântările acestora fiind asemănătoare. Anastasimatarul lui Mihalache, cel mai complet dintre cele românești, cuprinde și o serie de cântări care nu sunt notate în manuscrisele grecești, cel puțin în cele din bibliotecile românești. Un alt autor de anastasimatar românesc este Ianuarie Protosinghelul, manuscris care nu ni s-a păstrat. Știm doar faptul că Anton Pann l-a văzut pe la anul 1821 și că era foarte bine potrivit pentru limba română.

În anul 1823, a fost tipărit primul anastasimatar în limba română, alcătuit de Macarie Ieromonahul, după cel al lui Petru Efesiu. Următorul a fost tipărit abia peste 25 de ani (1848), de către Dimitrie Suceveanu, fiind o reeditare după Anastasimatarul lui Macarie, revăzută și adăugită după noile apariții din limba greacă. Cele două lucrări menționate vor fi descrise pe larg, în capitolele următoare.

Anastasimatarul lui Macarie Ieromonahul, cu excepția câtorva încercări personale, a constituit sursa principală de inspirație pentru aproape toate lucrările, având cea mai mare circulație în tipărituri și manuscrise. Din punct de vedere al repertoriului, al conținutului cântărilor învierii de sâmbătă seara și de duminică dimineața, muzica bisericească românească, pe parcursul a două secole, a urmat un singur filon de inspirație, pornind de la varianta grecească a lui Petru Lampadarie, „românită” de Macarie, apoi prescurtată și stilizată de Suceveanu. Anastasimatarul lui D. Suceveanu reprezintă, prin forma sa stilizată, punctul de reper până astăzi. Celelalte cântări, care sunt cuprinse și în alte colecții decât Anastasimatarul (Dogmaticile, Binecuvântările învierii și Voscesnele), au cunoscut mai multe surse și mai multe încercări personale, unele foarte reușite²⁹.

Modelul melodic a fost preluat și prelucrat, în fiecare variantă sintetizându-se, pe lângă experiența personală a autorului, tradiția locală de interpretare a cântărilor, din principalele centre muzicale ale țării. Totodată, fiecare autor a fructificat întreaga tradiție anterioară, constituindu-se la rândul său în izvor pentru

²⁷ *Ibidem.*, p. XI.

²⁸ Manuscrisul se află în biblioteca Marii Lavre din Sfântul Munte Athos. În România se află două copii incomplete în Biblioteca Academiei Române

²⁹ Vasile GRĂJDIAN, *Elemente de cântare bisericească și tipic*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002, p. 102.

urmași. Constatăm, astfel, în spațiul muzical românesc, pe de o parte, diversitatea cântărilor, iar pe de altă parte, unitatea de stil, în interiorul tradiției.

Melodiile în limba română diferă ușor de modelul grecesc: modificările țin seamă de topica textului, de lungimea și de poziția accentelor cuvintelor în textul românesc. Uneori diferențele sunt mai accentuate, Macarie înlocuind în întregime formulele de cadență din textul grecesc. Modificările treptelor de cadență sunt rare. Este posibil ca unele fraze să fi fost preluate din cântările românești mai vechi, transmise fie prin manuscrise, fie prin tradiția orală, deoarece există asemănări între unele pasaje din Anastasimatarul ieromonahului Macarie și pasajele corespunzătoare din Anastasimatarul lui Mihalache.

Față de restul cântărilor psaltice din tipăriturile românești, linia melodică este mai simplă, cu salturi rare, descriind de mai multe ori același traseu până să realizeze o cadență. Cadențele în registrul acut sunt mai puțin dese, aceasta și datorită faptului că octava nu are un rol important în structura glasului³⁰. Trecherile în alte glasuri sunt rare. Cântările stihirice sunt mai ornamentate, iar proporția silabelor care durează doar un timp este mai mică. Cântările ir-mologice, în schimb, sunt mai așezate decât cele ale altor psalți, întâlnindu-se des mai multe silabe la aceeași înălțime (un șir de 4–5 isoane). Anastasimatarul Ieromonahului Macarie a fost retipărit integral în trei ediții (1856, 1875, 1897), de fiecare dată însoțit și de alte cântări.

Versiunea (incompletă) a lui Ghelasie Basarabeanul, nu a constituit o sursă de inspirație (a fost utilizată numai de D.C. Popescu, la Voscresne), ea fiind consemnată, aproape în exclusivitate, în tradiția manuscrisă. Dintre versiunile de după mijlocul secolului al XIX-lea se evidențiază, din punct de vedere muzical, cele ale lui Șt. Popescu, I. Zmeu, și N. Severeanu, care au fost cel mai mult preluate ca fond sau ca formă de către alți autori Melodica și repertoriul Anastasimatarului Uniformizat reprezintă continuitatea acestei vechi tradiții la începutul secolului al XXI-lea. Toate acestea arată tradiția și continuitatea cântărilor învierii. Continuitate, pentru că stilul impus de făuritorii Școlii românești de psaltichie s-a păstrat nealterat până astăzi, putând fi urmărit ca un fir roșu la toți autorii (secolele XIX–XXI); iar tradiție, pentru că autorii au știut să adapteze cântările la „cerințelor timpului”³¹, fără a le afecta structura și fără a le știrbi din frumusețe.

În afara slujbelor, anastasimatarul era folosit ca „abecedar” în învățarea muzicii psaltice. Cartea lui Pann pare alcătuită în primul rând cu scop didactic. Cântările erau mai ușoare decât cele din Anastasimatarul lui Macarie: cele stihirice erau mai scurte, unei silabe corespunzându-i un număr mai mic de neume. La Kekragarii – prima cântare dintr-un glas care era predată – erau evitate cadențele

³⁰ Costin MOISIL, „Anastasimatarele”, în *Muzica*, nr. 2, 2010, p. 12.

³¹ *Ibidem*, p. 17.

dificile și modulațiile. În schimb, Dogmatica glasului al VI-lea – cea mai grea cântare a celui din urmă glas predat – abunda în modulații și formule inedite.

Dintre anastasimatarele apărute ulterior, unul singur nu avea la bază nici unul dintre cele trei volume amintite mai sus. Acesta este Anastasimatarul alcătuit în 1809 în limba greacă de către Dionisie Fotino, transcris în noua notație și tradus în limba română de către Anton Pann, cel care l-a și tipărit în 1854. Celelalte erau fie reeditări ale Anastasimatarului lui Macarie Ieromonahul, fie prelucrări după Anastasimatarele lui Macarie și Suceveanu și „prescurtarea” lui Pann. Dintre acestea, unele aveau un vădit caracter didactic, conținând un număr mic de cântări, de dificultate redusă, având uneori altă ordine de aranjare a glasurilor decât cea liturgică (la început glasurile mai simple, iar glasurile cromatice II și VI la sfârșit), cuprinzând uneori și elemente de teorie.

Anastasimatarul lui Suceveanu cuprinde cântări din Anastasimatarul ieromonahului Macarie, păstrate identic sau modificate mai mult sau mai puțin³², și cântări noi, cea mai mare parte traduse din grecește³³, după cum el însuși menționează pe pagina de titlu. Există și cântări care nu sunt nici copiate din Anastasimatarul ieromonahului Macarie, nici traduse din anastasimatarele tipărite în limba greacă. Dintre ele, unele se aseamănă cu cele din Anastasimatarul lui Macarie, fiind probabil o prelucrare (uneori prescurtare) a acestora: stihira a doua de la Kekragarion (Să se îndrepteze...) în glasul II și plagalul său VI, Dogmaticile glasurilor II, III, IV, V și VII și stihira Născătoarei de la Stihioavnă în glasul II. Altele diferă față de cântările din tipărituri; fie au avut ca sursă manuscrise necunoscute, fie sunt alcătuirii ale lui Dimitrie Suceveanu: Dogmatica glasului I, Pasapnoariile Laudelor glasului II și o variantă a Troparului Învierii în glasul VIII³⁴.

În Anastasimatarul lui Dimitrie Suceveanu, spre deosebire de cel al lui Macarie Ieromonahul, cântările sunt scrise în stil stihiric sau irmologic după o anumită rânduială. Kekragariile, Dogmaticile și Pasapnoariile Laudelor sunt scrise în stil stihiric (glasurile I, II și plagalele lor) sau în două variante, stihiric și irmologic (III, IV și plagalele lor); stihirile Laudelor în stil stihiric (glasurile I, II și plagalele lor) și în stil irmologic (glasurile III, IV și plagalele lor), iar cântările

³² SUCEVEANU preia identic, sau cu foarte mici modificări, toate cântările în tact iute, mai puțin Feriçirile în glasul VII, de la care păstrează doar primul tropar, apud Gheorghe C. IONESCU, *Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Ed. Diogene, București, 1994, p. 203-204.

³³ Traduce din limbă greacă: stihirile Vecerniei și Dogmatica glasurilor III, IV și plagalelor lor VII și VIII, stihirile Stihioavnei în glasurile I și II, stihira Născătoarei de la Stihioavnă în glasurile I, III, IV, V, VII, și multe altele.

³⁴ Primul tropar al Feriçirilor, glasul VII și Troparul Învierii, glas VIII apar în două variante, amândouă în stil irmologic.

Stihoavnei în stil irmologic (cu excepția Slavei de la Stihoavna glasului II). Celelalte cântări apăreau și în Anastasimatarul lui Macarie în stil unitar (fie stihiraric, fie irmologic) și tot la fel apar și în cel al lui Suceveanu.

Între cântările glasului al optulea și voscresne, Dimitrie Suceveanu adaugă 22 de podobii scrise în stil irmologic. Toate podobiile sunt traduse din grecește, cu excepția uneia, aflată în două variante: prima, tradusă din grecește, iar a doua, alcătuită de Suceveanu.

Deși nu avem informații despre sursele în limba greacă utilizate de Dimitrie Suceveanu – manuscrite sau tipărituri – analiza comparată a Anastasimatarului lui Suceveanu și a tipăriturilor grecești arată că acesta a folosit Albina Muzicală a lui Theodor Fokaefs și cel puțin una din edițiile din 1832, 1839 și 1846 (cel mai probabil una din ultimele două). Variantele în limba greacă ale podobiilor se găsesc în irmologhioanele apărute la Constantinopol în anii 1825 și 1839.

Nu în ultimul rând, dimensiunile mici ale acestor volume însemnau și costuri mai mici, făcându-le accesibile elevilor. Între anastasimatarele alcătuite din considerente didactice se numără cele ale lui Oprea Demetrescu (1859, 1872, 1875), preotului Gheorghe Ionescu (1892, 1897), Ștefanache Popescu (1899), preotului Th. V. Stupcanu (1926), Ion Popescu-Pasărea (Utrenier – 1928, Vecernier – 1931, 1936, 1939). Din cele destinate strănei fac parte cele ale psalților Nicolae Severeanu (1900, 1938), Ioan Zmeu (1903), Dimitrie C. Popescu (1908, 1911) și cel al protosinghelului Victor Ojog (1943)³⁵.

În perioada 1948–1989 a fost editat un singur anastasimatar (vol. I, Vecernier – 1953, vol. II, Utrenier – 1954, ed. a II-a, 1974). Anastasimatarul uniformizat, alături de alte cărți de strană editate de un colectiv coordonat de Nicolae Lungu, avea ca scop introducerea unei unice variante de cântare pentru toate bisericile din România, acțiunea fiind numită uniformizarea cântării bisericești. Melodiile cântărilor erau cele tradiționale, însă mult simplificate, eliminând o parte însemnată din ornamente, folosind uneori formule noi³⁶. Volumele erau tipărite în dublă notație (psaltică și pe portativ), pentru a putea fi citite și de cântăreții din Transilvania, unde notația psaltică nu era folosită, și de către cei care nu urmaseră seminarul teologic.

După 1989 au fost reeditate și alte cărți de cântări decât cele uniformizate, între ele aflându-se și un anastasimatar. Tipărit în 1998 (ed. a II-a în 1999) de arhid. Sebastian Barbu-Bucur și preotul Alexie Al. Buzera, volumul reprezintă Anastasimatarul lui Victor Ojog, cu unele modificări datorate înlocuirii textului original cu cel din noile ediții ale Octoihului mic.

³⁵ Marcel-Ionel SPINEL, „Catalogul manuscriselor psaltice-muzicale din România”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul 123, nr. 4-6, 7-9, București, 2005.

³⁶ Vasile GRĂJDIAN, *Studii de teologie immnografică*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2008, p. 137.

2.3. Tipărirea *Theoreticonului*, 1823, Viena

Ușurința cu care mânuia condeiul precum și talentul său oratoric au determinat pe unii biografi să afirme că, paralel cu „ascultarea” de la Sfânta Mitropolie Macarie au urmat Cursurile Academiei grecești, ca și pe cele ale școlilor românești de la Sfântul Sava din București, unde era director învățatul călugăr, Arhimandritul Grigore Râmnicăneanu. Anul 1819 este începutul consacrării profesionale ale lui Macarie Ieromonahul. În acest an, Dionisie Lupu, noul Mitropolit al Țării Românești, înființează în cadrul Mitropoliei Școala de muzică psaltică „pe graiul limbii noastre” numindu-l pe Macarie dascăl și conducător al acesteia încredințându-i în același timp răspunderea tălmăcirii în limba română a cântărilor bisericești.

În 1821 pleacă la Suda însoțit de Nil Poponea Sibianu în intenția de a-și tipări cărțile române: *Theoreticanul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhionul*. Izbucnirea revoluției lui Tudor Vladimirescu, lipsit de sprijin material, revine în țară. Pleacă anul următor, în 1822 la Viena în același scop. În 1823 apar în câte 3000 de tomuri fiecare dintre cele trei Cărți, primele tipăriri psaltice în limba română. Cu privire la cauzele care au pus pe Macarie în imposibilitatea de a tipări cărțile la București, opiniile sunt împărțite: se vorbește, pe de o parte, despre împotrivirea lui Petru Efesiu de a tipări cărți de psaltichie în limba română în tipografia sa - de sub ale cărei teascuri scosese în 1820 „Noul Anastasimatar” și „Scurt Doxatariu” în limba greacă, primele tipăriri de muzică bisericească din lume - pe motiv că în biserică trebuie să se folosească numai cărțile de cântări în limba greacă, iar, pe de altă parte, despre izbucnirea zarvei lui Tudor Vladimirescu la 1821, din care cauză tipograful s-au refugiat pe unde au putut, renunțând la orice activitate.

Mergând la Viena, Macarie tipărește separat, pentru prima oară în istoria muzicii din Țările Române, o gramatică pe care a intitulat-o *Theoreticon*. Despre acest plan al lui Macarie vorbește pentru prima oară scrisoarea lui Stan Popovici, negustor din Hașeg, bănățean de origine, administrator al casei de comerț Hagi Pop din Sibiu, trimisă lui Zamfir Pop la 8-20 octombrie 1821, la Viena, prin psaltul român³⁷. Hotărârea definitivă pentru a tipări separat o gramatică muzicală reiese din scrisoarea lui Macarie, trimisă din Viena casei de comerț Hagi Pop din Sibiu, la 10 februarie 1822, căreia îi cerea acordul în acest sens: „Pentru cărți, voia noastră era să tipărim trei mii Anastasimatare, trei mii Irmologhii și trei mii Grămățici (pe care deosebită carte am hotărât să o facem). Dar neavînd hotărîrea domniilor voastre, am făcut contractul numai pentru câte o mie de fieștecăre carte și pentru celelalte două mii am lăsat numai prețurile hotărâte, pînă ce va veni

³⁷ N. IORGA, *Scrisori de boieri și negustori olteni și munteni*, București, 1906, p. 272 ; Titus Moisesescu, *Cântarea monodică bizantină pe teritoriul României. Prolegomene bizantine*, Ed. Muzicală, București, 2003, p. 120.

și răspunsul domniilor voastre. Pentru care pre larg toate prețurile vi le trimise dumnealui coconul Zamfirache ... Eu însă prea mult rog pe Domnia Ta, bine. Iar de vor arăta dumnealor vreo împotrivire, mă rog să primiți asupra domniilor voastre și această cheltuială, spre a se tipări câte trei mii de fieștecare”³⁸.

După o muncă oboșitoare și o activitate febrilă, în anul 1823, Macarie și-a văzut visul împlinit; tipărirea celor dintâi cărți de cântări bisericești în limba română după noua sistemă a psaltichiei – *Theoreticonul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhionul* sau *Catavasierul* *musicesc*.

Theoreticonul, este dedicat dascălilor de muzică Costache și Grigore, care au fost lăsați de Macarie, să-i țină locul la școala de muzică, până la întoarcerea sa în țară. Cuprinde 30 de pagini și se împarte în 19 capitole, în care se prescriu reguli de teorie asupra psaltichiei celei noi. La urma are un adaus, în care se explică valorile semnelor muzicale și lucrările lor, și mai multe exerciții de intonare. El cuprinde explicații referitoare la toate semnele muzicii psaltice după notația hrisantică, urmate de exerciții de paraloghie.

La sfârșitul lucrării sunt adăugate șase planșe sintetice, reprezentând scările, mărturiile, treptele, tonurile celor trei categorii de scări: diatonice, cromatice și enarmonice. Sistemul propus de Macarie este netemperat, cu douăsprezece scări, în care întâlnim tonuri mari, tonuri mici și tonurile mai mici. *Irmologhionul* beneficiază și de o prefață în care este înfățișată o analiză a stării muzicii bisericești din țară la acea vreme. Este criticată în ea grecizarea cântărilor și dezavantajele folosirii fie a notației chirilice sau a cele grecești. Pe lângă istoria muzicii bizantine începând de la Ioan Damaschin și până la reforma hrisantică, Macarie face și un apel către cântăreții bisericești să nu ezite a folosi limba română în cântările lor.

Theoreticonul reprezintă o importantă contribuție la dezvoltarea școlii românești de cântări, motivate de necesitatea redactării textelor în limba română. Acest lucru a devenit un imperativ abia după reforma hrisantică. Dacă până atunci cântările se puteau transmite cu mai mare sau mai mică fidelitate pe cale orală, după schimbarea sistemului cucuzelic în cel hrisantic, metoda orală nu mai putea da roade deoarece nu existau dascăli în țările românești care să cunoască acest nou sistem.

Astfel a apărut necesitatea redactării imediate a unor lucrări teoretice care să expună cu claritate practica contemporană. Acest moment a fost unul prielnic pentru impunerea limbii române în locașurile de cult, noile cântări având posibilitatea de a fi scrise direct în românește. Cea mai mare dificultate a fost aceea de a găsi versurile potrivite care să se potrivească cu metrica melodiei. Pentru potrivirea melodiei grecești cu versurile românești, Macarie este nevoit să intervină în desfășurarea unor linii melodice din dorința de a păstra un firesc atât

³⁸ *Ibidem*, p. 234-235.

al textului cât și al melodiei. Este incontestabil faptul că tipăriturile lui Macarie au reprezentat un model pentru toți cei care s-au îndeletnicit cu această artă în deceniile următoare. Din păcate, contribuția sa în sensul îmbogățirii spiritualității ortodoxe autohtone și efortul ce urmărea apropierea credincioșilor de învățătura bisericii, au fost minimalizate în detrimentul unei interpretări în cheie identitar – naționalistă. Macarie este prezentat ca un slujitor muncit de gânduri patriotice și mai puțin un cărturar dornic de a împărtăși poporului obidit căldura și nădejdea specifice învățăturii creștinești.

Referindu-se la cărțile tipărite de Macarie în introducerea *Theoreticonului* din ediția anului 1976, Titus Moiescu spune: „ele au semnificații mult mai profunde – întruchipează lupta cărturarilor și patrioților români pentru afirmarea și unitatea națională, pentru recunoașterea și impunerea limbii române în toate instituțiile, în toate formele de manifestare ale artei și culturii pe teritoriul patriei noastre.”³⁹ Tot aici i se atribuie lui Macarie o indubitabilă „conștiință a unității naționale românești.” Sunt scoase în evidență două concepte istorice cu impact major în discursul modernității: cel de *patriot* – folosit în sintagme de genul „mare patriot român” și atribuite lui Macarie, și cel de *dușman* – atribuit în cazul de față grecilor, care asupreau poporul român prin toate acțiunile lor.

Și în *Hronicul muzicii românești*, din anul 1974, semnat de Octavian Lazăr Cosma, găsim același discurs ideologic. Pentru autorul menționat, intonarea cântărilor bisericești în limba română la începutul secolului XIX reprezenta „un act de manifestare a libertății și conștiinței naționale”. Câteva pagini mai încolo autorul face bizara afirmație că „ideea uniunii Moldovei și Țării Românești... se întâlnește constant în preocupările sale”⁴⁰ (ale lui Macarie). Ca o dovadă a a acestor preocupări sunt interpretate cele două ediții ale *Anastasimatarului* tipărit la Viena, fiecare cu câte o prefață separată pentru fiecare mitropolit în parte, cel de la Iași și cel de la București. La fel și *Theoreticonul* avea exemplare destinate muntенilor și altele adresate moldovenilor (acest amănunt nu poate fi totuși decât un contraargument, din el putând fi dedus mai degrabă faptul că Macarie era conștient de individualitatea fiecărei provincii în parte, care existau ca entități distincte de câteva secole, chiar dacă locuitorii lor vorbeau aceeași limbă; dacă ar fi avut conștiința identității celor două țări românești ar fi tipărit cu siguranță o singură ediție cu o singură prefață). Din aceleași perspective naționalist – puriste îi este reproșat lui Macarie Ieromonahul faptul de a nu-și fi „îndreptat atenția nu numai împotriva textului grec, ci și asupra muzicii grecești, îndeosebi a acelei muzici impuse prin reforma din 1814”⁴¹.

³⁹ Cristian GHENEA, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 91;

⁴¹ Vasile VASILE, *op. cit.*, p. 103.

Prin păstrarea melodiilor grecești, mai moderne și cu diferite influențe turcești, și uneori occidentale, Macarie ar fi adus „un afront față de tradiția națională”. El nu ar fi trebuit să încerce a „modifica fondul străbun al cântării menținut atâta timp nealterat.” Se face astfel apel la o cântare bisericească specific românească, idealizată, mereu aceeași, prin care se menținea vie conștiința națională. Totuși, minime cunoștințe de istorie ne vor face să ne îndoim de veridicitatea acestor afirmații. Este bine cunoscută permanenta influență pe care a exercitat-o Bizanțul asupra spațiului românesc încă de la începutul Evului Mediu, influența care s-au manifestat în plan politic, economic, dar și religios și artistic. Astfel că influența greacă a fost tot timpul prezentă în mediul sacru românesc, la care trebuie adăugată și influența rusească, atât în plan religios, dar și politic sau economic începând cu secolele XVII – XVIII. Autorii celor două cărți menționate nu par a ține cont de aceste realități, ci se încăpățânează mai degrabă să identifice un „stil național al muzicii românești”⁴².

De asemenea, în „Înștiințare” din luna martie 1822, redactată de Macarie la Viena pentru cântăreții din țară, după ce a inserat unele din întâmplările prin care a trecut pentru tipărirea cărților, a considerat necesar să le vorbească mai ales despre această gramatică: „Cartea cea dintâi care am să tipăresc iaste Gramatic, carea fiindcă și aceasta dimpreună cu scările ei iaste ca la 15 coale am hotărît să o legăm deosebit. Gramatica aceasta cuprinde în sine puterea meșteșugului psaltichiei, adecă îndestulată de cuvînt, pentru fieștecare haractir suitoriu și pogorîtoriu, pentru alcătuirea și dimpreuna legarea, înmulțirea și împletirea celor suitoare cu pogorîtoare; pentru semnele cele cu vremi și cele fără vremi; pentru cele zăbavnice și pentru cel grabnice. Și lîngă acestea îndestulată cuvîntare și pentru fieștecare glas bisericesc, pînă unde își are suișurile si pogorîșurile sale, care alcătuirii și care mărturii stăpînește pe fieștecare, care sînt stările și mijloacele și rezimările fieștecăruia glas, după care se face cunoscută deosebirea unui glas dă altul, care din glasurile bisericești să numesc stiharicești, care irmologhicești și care papadicești. Lîngă acestea am împodobit această gramatică și cu douăsprezece scări, în carele să arată tonurile, cele mari, cele mici, jumătățile de ton, timitonurile, adecă tonurile cu cele trei jumătăți de ton, fieștecare măsurate în treptele sale, în suișuri și pogorîșuri și așezate în locurile lor prin depărtări de linii; tonurile cele diatonicicești adecă așazate ființești, hromaticicești, accă prefăcute sau vopsite și cele armonicești ; ftoralele, adecă stricările glasurilor, întîmpinările, amestecările, alergările și întoarcerile lor, cu îndestulată ducere de mîna, de la una pînă la alta, în starea, ființa și buna întocmire a fieștecăreia ftoara deosebit de locul său. Lîngă acestea, la sfîrșitul Gramaticii am adaos și lucrările fieștecăruia haractir, care are vreme și care are numai lucrare; ca pe fieștecare lucrare învățîndu-o la început în

⁴² Gheorghe CIOBANU, *op. cit.*, p. 37.

ființa ei ucenicul, să poată avea toată buna înlesnire a toată buna sporire la cele ce-i stau de aici înainte. Această Gramatică cuprinde în sine îndestulată cuvîntare cu meșteșugită înlesnire, nu numai pentru o carte sau doauă, ci pentru toată așezarea tuturor cărților de musichie a așezămîntului celui nou”⁴³. Găsim aici nu numai un rezumat al Theoreticonului, ci și o frumoasă prezentare a noii teorii a muzicii psaltice pe care Macarie o îmbrățișase cu convingerea că fără ea nu se poate progresa, tradiția orală nemaiaivând eficacitate acum, când învățămîntul muzical bisericesc își croia un alt drum pe baze științifice.

După opera sa muzicală, tipărită și manuscrisă, Macarie a fost un iscusit dascăl de cântări și compozitor de muzică psaltică, precum și cel dintâi compozitor de imnuri școlare din secolul al XIX-lea. Melodia cunoscutului imn „*Cântarea dimineții*” a fost întocmită de el pe versurile lui Ion Eliade Rădulescu pentru a se cânta de către „toți ucenicii în picioare, cu umilință, dimineața, mai înainte de parados”. De asemenea, tot el a compus melodia cântecului „Deschide-te gură, cântă”, pe versurile lui Barbu Paris Mumulean.

Întreaga operă muzicală a lui Macarie, dar mai ales Prohodul Domnului și Anastasimatarul s-au bucurat de cea mai mare circulație în secolul al XIX-lea⁴⁴. Moștenirea lui artistică s-a păstrat în cea mai mare măsură, alături de cea a celorlalți clasici ai muzicii psaltice românești, Anton Pann (1787-1854) și Dimitrie Suceveanu (1816-1898), în tezaurul literaturii muzicale psaltice, a culturii muzicale românești. Amintim în acest scop axioanele praznicale, atât cele traduse din grecește, cât și cele originale⁴⁵.

Macarie Ieromonahul poate fi socotit ctitorul învățămîntului psaltic la români și unificatorul cântării noastre bisericești. Talentul lui muzical s-a împletit cu credința puternică în Dumnezeu și dragostea nețărmurită față de Biserică, față de patrie și față de cei dornici de a învăța și propaga cântarea psaltică.

Anastasimatarul bisericesc, scris după sistima nouă, a fost prima dată tipărit. Alcătuit după cel grecesc, Viena, 1823, este prima lucrare tipărită în limba română cu notație hrisantică, cuprinzând cântări de cult. Și în acest volum Macarie recurge în prefață la cuvinte alese pentru a elogia mitropolii Țării Românești și Moldovei.

Anastasimatarul cuprinde cântări de la Vecernia de sâmbătă seara, de la Utre-nia de duminică dimineața, și de la Sfânta Liturghie: *Doamne strigat-am*, stihirile Învierii, stihirile Stihovnei, sedelnele Învierii, Antifoanele, Pasapnoariile, Feri-cirile, ș.a., toate organizate pe cele opt glasuri, precum și traduceri după Noul *Anastasimatar*, al lui Petru Peloponisiul, tălmăcit după o copie a celei tipărite

⁴³ Diac. N.M. POPESCU, *op. cit.*, p. 1101; Titus MOISESCU, *op. cit.*, p. 139-140.

⁴⁴ Titus MOISESCU, *op. cit.*, p. 95; Gheorghe CIOBANU, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁵ Marin DIONISIE, *op. cit.*, p. 168.

de Efesiu la București, în 1820. Condițiile grafice excelente de care a beneficiat volumul scris în caractere olorate cu roșu și negru i-au conferit un farmec aparte.

Este cert că Macarie și-a elaborat *Anastasimatarul* după un model grecesc. Cum, între timp, Petru Efesiu a tipărit *Anastasimatarul* său, Macarie și-a revizuit cântările în spiritul transcrierilor acestuia. El păstrează conturul melodic grecesc, sincronizându-l cu specificul cuvintelor românești, efectuând ușoare modificări acolo unde specificul limbii și firescul desfășurării frazei muzicale le impunea. Dintre piesele cele mai reușite ale *Anastasimatarului*, se cuvin relevate: *De frumusețea fecioriei Tale* și *Să se veselească cele cerești*. În pofida unor alte încercări, dintre care cea mai redutabilă a fost a lui Anton Pann, *Anastasimatarul* lui Macarie a fost apreciat ca o lucrare clasică a literaturii muzicale și o lucrare fundamentală de repertoriu.

Printre creațiile nemuritoare ale lui Macarie Ieromonahul, alături de axioanele sale, în fruntea cărora se înscrie axionul Învierii, *Îngerul a strigat*, despre care se știe că grecii l-au rugat pe Nectarie Schimonahul să-l traducă în grecește, alături de *Prohodul Domnului*, cântat și astăzi în bisericile ortodoxe în Vinerea Mare și la Adormirea Maicii Domnului, mai trebuie amintite măcar câteva din cele mai cunoscute și mai expresive: cântarea din Postul Mare – *Când slăviții ucenici...*, polieleul *Robii Domnului*, și inegalabila cântare din Duminica Înfricoșatei Judecăți – *Vai, mie, înnegritule suflete!*⁴⁶.

În biblioteca Mitropolitului Iosif Naniescu al Moldovei și Bucovinei, s-au găsit două coli manuscrise glas I din *Anastasimatarul* lui Macarie. Astăzi manuscrisul se află la Academia Română: „Începutul cu Dumnezeu cel Sfânt al *Anastasimatarului* bisericesc alcătuit după sistema cea nouă de mine smeritul ieropsalt Macarie în anul 1818, August 1”⁴⁷. *Anastasimatarul bisericesc după așezământul sistimii ceii noao* (și urmează celelalte ca la Teoreticon) cuprinde cântările de la vecernia de sâmbătă seara și de la utrenia de duminică pe cele opt glasuri și conține 300 de pagini⁴⁸.

Anastasimatarul acesta este tradus în mare parte după cel grecesc al lui Petru Lampadarie (†1777), adus la zi de cei trei reformatori constantinopolitani și apoi de către Petru Efesiu, care îl și tipărește la București, în a sa tipografie, la 1820. Traducerea acestor cântări nu este atât de servilă, cum s-a afirmat uneori, căci Macarie, care era un om dotat muzical, acolo unde textul nu corespunde ca nu-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁷ Diac. N.M. POPESCU, „Știri noi despre Macarie Ieromonahul, dascăl de cântări și directorul tipografiei din Mănăstirea Căldărușani”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1915, nr. 1-2, p. 79.

⁴⁸ De la vecernia fecărui glas cuprinde: Doamne strigat-am..., Să se îndrepteze..., toate stihurile, 8 stihiri, dogmatica, stihurile cu Slavă... Și acum de la stihoavnă, troparul învierii. De la utrenie: sedelnele, ipacoiul pe note, antifoanele, prochimenu, laudele, cele 11 svetilne și voscresne. Iar de la liturghie: Fericitirile.

măr de silabe sau ca accent tonic, completează, stilizează, ajustează, alcătuiind formule și chiar cântări întregi personale, păstrând însă sistemul cadențial.

Stilul cântărilor este foarte liniștit, clar, fără dificultăți de execuție, curșiv, fără salturi prea mari, nu face abuz de cromatisme, căci acolo unde vrea să redea prozodic o idee care ar cere o formulă cromatică, Macarie o redă printr-o modulație minoră. Apariția la Viena a celor trei cărți ale lui Macarie: Teoreticon, Anastasimatar și Irmologhion înseamnă piatra de hotar de la care va pleca psaltichia românească în evoluția sa ulterioară. Deși un timp se mai mențin în practică și neumele vechi, acțiunea se intensifică și, peste puțin timp, situația se va schimba, nemaiscriindu-se psaltichii în sistima veche după 1830. În schimb, s-a scris un mare număr în notație hrisantică.

Întorcându-se în țară în toamna anului 1823, Macarie a fost preocupat de răspândirea cărților de muzică la românii de pretutindeni și înființarea de școli menite să asigure succesul cântării în limba română, cărțile sale au ajuns la toate seminariile și mănăstirile vremii, din Moldova, Transilvania și Banat. Însuși mitropolitul Grigorie al Ungrovlahiei, protectorul său, îl numește „*dascălul școalelor românești de musicie*”.

El este cel dintâi compozitor de imnuri școlare românești. Sunt vestite cavitasiile sale de Florii, cântările Sfintei Liturghii și îndeosebi axioanele închinat Maicii Domnului. Melodia cântărilor lui este liniștită, nesilită și potrivită, ea curge lin, ca un izvor curat de apă. Pentru toate acestea, ieromonahul Macarie este considerat „*întemeietorul*” și fondatorul muzicii psaltice românești. El a „*naționalizat*” muzica psaltică, fără a se depărta de textul original⁴⁹.

2.4. Rolul și locul lui Macarie Ieromonahul în dezvoltarea muzicii psaltice românești

Privită în ansamblu, opera muzicală a Ieromonahului Macarie apare ca un fruct al adevăratului talent, însoțit de credința neclintită în binele pe care îl face Bisericii și neamului său. Pentru cine cunoaște principiile călăuzitoare ale muzicii bisericești bizantine, acest smerit călugăr, apare prin cântărilor și alcătuirilor sale, un compozitor desăvârșit. Numai cu ajutorul melodiei, este în stare să exprime simțăminte religioase înalte și curate în tot ceea ce a compus și tradus, melodia este liniștită, nesilită și potrivită ca să dea mai multa putere sentimentului exprimat în poezie. Nu se găsesc la el intervale făcute bruscă, cântarea curgând liniștit prin tonuri mai mult alăturate, cu nuanțe potrivite.

Caracterul său deosebit, școlile absolvite, funcțiile pe care le-a îndeplinit, pe rând, în viață, i-au creionat un chip de model de evoluție și afirmare profesională.

⁴⁹ Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, apud Gheorghe CIOBANU, *Studii de etnomuzicologie...*, p. 371.

Personalitate proeminentă a școlii muzicale psaltice românești, cunoaștea la perfecție a celor două sisteme ale muzicii psaltice, poseda atributele pedagogului și dascălului de excepție, se bucura de reputația compozitorului autor al unor cântări bisericești elevate, era înzestrat cu o neobișnuită sensibilitate artistică și un profund sentiment religios, avea - alături de cultura de specialitate - o aleasă cultură generală, remarcându-se ca om de litere și orator apreciat⁵⁰.

Pe lângă talentul de bun compozitor, Macarie apare și ca patriot foarte râvnitor. El caută să fie „Folositor neamului”, prin cărțile sale tipărite pentru toate părțile locuite de români. El hotărăște un anumit număr de exemplare pentru fiecare ținut românesc, cu atât mai mare cu cât ținutul este mai întins. Spune cu bucurie că pentru Basarabia a menit 500 de exemplare, pe care vrea să le tipărească cu „titlul Basarabiei, cu numele monarhului și al Arhierului locului”. Ar vrea, dacă ar fi cu putință, să împartă de pomană toate cărțile sale, neamului. După opera sa muzicală, tipărită și manuscriptă, Macarie a fost un iscusit dascăl de cântări și compozitor de muzică psaltică, precum și cel dintâi compozitor de imnuri școlare din secolul al XIX-lea. Melodia cunoscutului imn „Cântarea dimineții” a fost întocmită de el pe versurile lui Ion Eliade Rădulescu pentru a se cânta de către „Toți ucenicii în picioare, cu umilință, dimineța, mai înainte de parados”. De asemenea, tot el a compus melodia cântecului „Deschide-te gură, cântă”, pe versurile lui Barbu Paris Mumulean.

Demersul său de „românire a cântărilor” a fost interpretat ca o contribuție la desăvârșirea unității naționale. Motivația sa de a oferi credincioșilor și reprezentanților clerului texte sacre în limba română trebuie căutată mai degrabă în influența ideilor Reformei și a Iluminismului, care promovau un contact direct al credinciosului cu textul sacru. Sintagma „românire a cântărilor” este deposedată de regimul propriu de istoricitate, răsfrângându-se asupra ei doar interpretarea obtuz naționalistă promovată de sacerdoții cultului identitar.

O altă deposedare voită a regimului de istoricitate o are și termenul de „patriot”, deseori folosit de Macarie în corespondența sa și în prefața *Irmologhioului*, în special atunci când face apel către cântăreții români să folosească limba română în cântările lor. Reinhart Koselleck, în lucrarea sa *Conceptele și istoriile lor*, face o analiză a evoluției conceptului de „patriot” din Antichitate și până la tragica sa semnificație dată de național – socialismul german. Koselleck îl definește astfel: „este o creație lingvistică a secolului XVIII timpuriu, care a precedat ca atare o seamă de *-isme*, pe care chiar le-a înlesnit: republicanismul, democratismul, liberalismul, socialismul, imperialismul, comunismul, naționalismul, fascismul. Nici unu dintre aceste concepte, care au provocat mișcări sociale de mare anvergură, nu poate fi gândit în absența patriotismului anterior lor.”⁵¹

⁵⁰ Vasile VASILE, *Istoria muzicii bizantine...*, p. 29.

⁵¹ Reinhart KOSELLECK, *Conceptele și istoriile lor*, Ed. Art, București, 2009, p. 190.

În secolul XVIII patriotul era un „bun cetățean”, într-un sens mai degrabă constituțional. „El știe să-și lumineze concetățenii cu privirire la drepturile și îndatoririle lor, la respectarea cărora el însuși veghează cu sfințenie.”⁵² Pe parcursul secolului următor accepțiunea termenului se schimbă, conceptul fiind legat acum de un anumit context regional, statal sau etnic, dând astfel naștere patriotismului național sau naționalismului.⁵³ Naționalism – comunismul îl transformă pe patriotul invocat de Macarie, dintr-o persoană interesată de recunoașterea limbii și implicit a statutului grupului etnic căruia îi aparține, în raport cu suzeranitatea turcească și cu administrația și negusorii greci, într-o persoană conștientă de necesitatea unității naționale și chiar într-un militant fervent al acestei idei.

Conceptul de „patriot” este pus cel mai adesea într-o opoziție binară cu cel de „dușman”. Acest termen joacă un rol important atât în procesul de auto-determinare cât și în cel de determinare a alterității. Pentru a se putea justifica, sentimentul identității naționale avea nevoie de o raportare la alteritate. În tot acest secol al nașunilor, *celălalt* a fost transformat de cele mai multe ori în dușman. Acest lucru a avut loc și în spațiul românesc, unde dușmanii au fost cei care vorbeau o altă limbă, aveau o altă confesiune sau aparțineau unui alt grup etnic. La vremea când Macarie își tipărea cărțile la Viena, turcii era considerați pe bună dreptate dușmani, dar nici grecii, chiar dacă erau ortodocși, nu se bucurau de prea multă simpatie, mai ales în mentalitatea anumitor categorii sociale. Însă ei nu erau percepuți nici pe departe ca niște adversari ai unității neamului românesc la acea vreme, idee susținută de istoriografia comunistă, pentru simplul motiv că această idee încă nu apăruse în spațiul extracarpatic.

Rezultatul aplicării conceptelor de „dușman” constă tocmai în faptul că lor „le scapă, în realitate, Celălalt”⁵⁴. Tot Koselleck este cel care atrage atenția asupra faptului că „acela care face din propria sa limbă unicul criteriu de autodefinire se izolează, se vede dintr-o dată față în față cu «o lume plină de dușmani».”⁵⁵ Este viziunea pe care scrisul istoric din perioada comunistă a urmărit, și chiar a reușit, în mod deliberat să o impună.

Toată această transformare a lui Macarie Ieromonahul, dintr-un bine intenționat promotor al cântării liturgice în limba română într-o persoană care conștientiza nevoia și importanța unității naționale a românilor și care acționa în consecință, are drept corolar identificarea și impunerea unui „stil național al cântării românești.”⁵⁶ Căutarea acestui specific național, ce are la bază concepții

⁵² *Ibidem*, p. 192.

⁵³ *Ibidem*, p. 197.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 238.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁵⁶ MACARIE IEROMONAHUL, *Opere I, Theoreticon*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1976,

etnico-lingvistice herderiene, a luat amploare la sfârșitul secolului XVIII (Transilvania) și pe tot parcursul secolului XIX (Principate), și a avut ca scop crearea unei conștiințe identitare și realizarea unității naționale. Dar pentru că națiunea trebuia să fie doar una, la fel și specificul național (muzical, cultural, artistic, etnic, religios, politic) trebuia să fie numai unul singur. Așa începe un demers de nivelare și estompare a diferențelor locale și regionale, incontestabile de altfel, pe tot cuprinsul țării, demers care va fi continuat cu și mai mare abnegație în secolul XX. Diversitatea nu va mai putea fi acceptată de către ideologiile naționale, locul ei fiind luat de o unitate amorfă și paralizantă. Referindu-se la căutarea identității germane, Koselleck o definește drept o „inutilă vânare de vânt.”⁵⁷

Deși figura lui Macarie apare posterități mică, din cauza lipsei de detalii, totuși ea este foarte măreață și neasemănat de importantă, pentru că lui datorăm marea reformă ce s-a făcut în muzica noastră bisericească. El nu numai că a curățit cântările noastre bisericești de tot ce era străin și le-a pus pe românește, dar a acomodat aceste cântări, cu genul și gustul muzical al poporului român. Dovadă despre aceasta sunt melodiile axioanelor noastre praznicale, catavasiile de la întâmpinarea Domnului, și mai ales pripelele de la pesna a IX-a: „Nu pricep Curată”; cum și Canonul Floriilor, acomodat după vechea cântare românească, din epoca slavonă.

Aceste melodii, așa cum sunt ele alcătuite de Macarie, nu se găsesc la nici una din Bisericile Ortodoxe Orientale. Chiar grecii rămân uimiți, când aud în bisericile noastre, cântându-se Axionul Paștelui „Îngerul a strigat”, ceea ce denotă, că în cântările lui Macarie, nu găsim în conținut, decât melodii curat religioase, după genul și gustul de cântare al poporului român.

În general vorbind, melodiile lui Macarie sunt compuse pe un ton liniștit. Este de remarcat că în cântările sale nu întâlnim o trecere bruscă ori prea repede, fie în suire, fie în coborâre, cum întâlnim în cântările altor muzicanți, ceea ce face ca muzica lui Macarie să fie elegantă și plăcută, dacă este bine executată. Apariția lui Macarie pe orizontul muzicii noastre bisericești psaltice, este un eveniment de mare însemnătate. El a altoit știința muzicală psaltică, pe tulpina robustă și rodnică a folclorului românesc.

Macarie a adăugat un capitol glorios la tezaurul muzical al genului românesc. Prin traducerea cântării bisericești în limba patriei, el a lovit de moarte cântarea străină alungând-o definitiv din biserică noastră. Creația sa luminoasă și măreață în domeniul muzicii bisericești psaltice, a intrat în patrimoniul Bisericii Ortodoxe Române, constituind baza creațiilor de mai târziu. Activitatea lui Macarie Ieromonahul să ne fie pildă, nouă celor de azi, care ne adaptăm din nemuritoarea lui creație psaltică. Macarie Ieromonahul poate fi socotit cito-

⁵⁷ Reinhart KOSELLECK, *op. cit.*, p. 242.

rul învățământului psaltic la români și unificatorul cântării noastre bisericești. Talentul lui muzical s-a împletit cu credința puternică în Dumnezeu și dragostea neșărmuită față de Biserică, de patrie și față de cei dornici de a învăța și propaga cântarea psaltică. El rămâne de-a pururea o figură măreață în Biserica Română Ortodoxă, căci cărțile sale de psaltichie au făcut epocă în țările române și au devenit normă pentru cântarea bisericească, curată românească.

Ilustrul cărturar Ieromonahul Macarie (1780-1836) a avut un rol însemnat în susținerea idealurilor patriotice, militând pentru o muzică de esență românească, pornită din simțirea poporului român. Smeritul ieromonah Macarie, protopsaltul Mitropoliei din București, a fost cel mai vestit „*dascăl de musicie*”, la începutul secolului trecut și un mare ctitor al muzicii noastre bisericești⁵⁸.

Concluzii

Cu greu neam putea imagina vreuna dintre slujbele Bisericii Ortodoxe fără cântare! Ea exprimă plenar toată comoara duhovnicească a Ortodoxiei. Cântarea psaltică este, în egală măsură, ascetică, mistică și doxologică. Muzica psaltică este monodică (gr. μόνος: singur + ᾠδή: cântare), fiind cântată pe o singură voce și având melodia drept unic element de expresie. Prin aceasta, cântarea psaltică exprimă unicitatea lui Dumnezeu, Căruia numai Lui I se cuvine laudă și slujire. Cântarea psaltică este însoțită de un sunet continuu, cu aceeași înălțime, denumit ison (gr. ἴσος: egal), care conferă monodiei bizantine o dimensiune suplimentară, comparabilă cu fondul de aur al icoanelor. Dincolo de reciprocitatea sonoră a monodiei cu isonul, se poate tâlcui faptul că isonul simbolizează atotprezența lui Dumnezeu.

Acest „tezaur” de cultură muzicală din România nu este o figură stilistică, ci o realitate vie, care poate să aducă lumină într-un trecut destul de îndepărtat al vieții spirituale românești. Acțiunea valorificării trebuie continuată cu intensitate și urgență, pentru a salva o „moștenire” artistică îngropată în manuscrise prea ușor supuse distrugerilor cariilor vremii. De aceea ar fi imperios necesară, într-un viitor cât mai apropiat, publicarea unor cataloage ale manuscriselor existente: un catalog general, analitic, și cataloage tematice, fără de care munca de valorificare va fi mult îngreunată. Câteva încercări s-au făcut, însă multe dintre ele au rămas încă în stadiul de manuscris. Aceste inițiative trebuie sprijinite, stimulate, deoarece cataloagele ne oferă cel mai sigur ghid într-un domeniu atât de diversificat și de specializat, ele fiind necesare mai cu seamă în cercetarea comparată a manuscriselor și a cântărilor pe care le conțin.

Există în România un grup compact de cercetători ai muzicii vechi bizantine care s-au afirmat prin diverse publicații de specialitate și simpozioane, con-

⁵⁸ Titus MOISESCU, *op. cit.*, p. 207.

tinuând tradiția înaintașilor, într-o atitudine de respect față de adevăr și față de manuscris. Întocmind o bibliografie a realizărilor bizantinologilor romani, am avut revelația unui număr impresionant de studii, articole și cărți publicate. Iar ca o consecință dintre cele mai fericite ale acțiunii de valorificare a vechii muzici bizantine le apare astăzi și fenomenul artistic ce se prefigurează din ce în ce mai evident în creația corală și simfonică românească.

Datorită strădaniilor bizantinologilor români de a transcrie și a readuce astfel în actualitate o muzică străveche, ale cărei sonorități au relevat un diatonism pur arhaic și, pe alocuri, un cromatism incipient, un număr din ce în ce mai mare de compozitori și-au îndreptat atenția către melodică bizantină, preluând-o creator în compoziții dintre cele mai diverse. Urmând îndemnul lui Paul Constantinescu – care a realizat cele două Oratorii bizantine – de Paști și de Crăciun, cântate, imprimate pe disc și tipărite în străinătate (la Bärenreiter Verlag, Kassel) - și a lui Dimitrie Cuclin, care a încorporat numeroase intonații bizantine în simfoniile sale, compozitori români ca: Pascal Bentoiu, Doru Popovici, Aurel Stroe, Viorel Munteanu, Myriam Marbe, și compozitorii de coruri: Ioan D. Chirescu, Nicolae Lungu, C. Drăgușin și mulți alții au prelucrat în modul cel mai divers o tematică muzicală bizantină de un inedit evident, realizând creații simfonice, vocal - simfonice, madrigale și chiar opera în care melosul bizantin devine predominant.

În ultimele două decenii s-au publicat în România multe studii și volume de muzică bizantină, altele fiind în stadiul de editare. Majoritatea acestora au văzut lumina tiparului cu eforturi materiale și spirituale destul de mari. În consecință este necesară o diversificare a mijloacelor de publicare a lucrărilor destinate valorificării culturii muzicale vechi bizantine. Așa cum am arătat înainte, manuscrisele de muzică bizantină din țara noastră prezintă nu numai un interes național, ci și unul internațional, întreaga cultura muzicală sud - est europeană fiind implicată în această sferă de preocupări. De aceea ar fi salutară intervenția în această acțiune și a altor instituții cu posibilități de editare, fapt ce ar facilita și chiar ar urgenta apariția, în România, a unor volume de „monumenta” și de „transcripta”, a unor cataloage și a unor studii cu caracter monografic, toate acestea îmbogățind patrimoniul artistic - muzical național și universal.

Modestul ieromonah Macarie, portarie al Mitropoliei din București, va rămâne de-a-pururea o figură măreață în Biserica Ortodoxă Română, căci cărțile sale de psaltichie, au făcut epocă în țările române, și au devenit norma, pentru cântarea bisericească, curat românească. După ele s-a predat psaltichia, în școlile de muzică bisericească din București și Iași, cum și prin multe mănăstiri din țară, și tot după ele se predă până acum psaltichia și în seminariile noastre.⁵⁹

⁵⁹ Nifon N. PLOIEȘTEANU, *Carte de muzică bisericească*, Ed. Joseph Gobl, București, 1902, p. 72.

Muzica bisericească și folclorică în opera lui George Breazul Un răspuns la provocările modernității

Pr. drd. Teodor-Ionuț PLOSCARU

Abstract:

Ecclesiastic music and folk in the work of George Breazul – a response to the challenges of modernity. An answer to the challenges of secularized modernity is returning to healthy traditions of our nation. Leading personality in various fields such as musicology, ethno-musicology and Byzantine traditions is George Breazul. He sought answers in sincere expressions and impregnated spiritual feelings of the Romanian people.

Presenting his research work in almost all the areas of spirituality and Romanian people feeling through music, aims to highlight the personality of George Breazul who was aware of his call for the promoting and developing the local music. One of his major works is the traditional carols collection. The reason for this carol's collection as well as, the mobile for all author's activities, denotes conscientious and sincere feelings of love and devotion to the spiritual heritage and cultural life of the Romanian people.

Breazul George was a pioneer laying solid foundations of modern disciplines, to the exigencies of his time. Among all of the subjects that he has investigated (folklore, acoustic organological, psychology, ethnology, pedagogy, sociology, music critic) the representative conception of his research is the historical method. Therefore George Breazul may be considered the one who founded our modern historiography and musicology. The generations after George Breazul, received the rich heritage of meaningful collections of popular songs, preserved in numerous unlisted sheets, hosted by the fund that bears his name donated to the Composers and Musicologists Union Library.

Keywords:

Ecclesiastic music, George Breazul, religious folk music, Christianity, ethnology, sociology

Nevoia de sacru este înscrisă în ființa omului și reprezintă legătura dintre uman și Absolut, însă un Absolut personal căci doar eternitatea unei comuniuni personale cu o sursă personală de viață absolută duce la împlinirea sensului lumii¹.

„Viziunea de viață a omului modern a alterat întreaga noastră structură sufletească; a făcut inversiuni și a pietrificat cele mai adânci și esențiale sentimente ale ființei omenesti”, observa Ernest Bernea².

Unul dintre răspunsurile ce se cer la provocările modernității secularizate este întoarcerea la tradițiile sănătoase, sincere și specifice neamului nostru.

Personalitate de seamă în diferite domenii cum este cel al muzicologiei, etnomuzicologiei, bizantinologiei, George Breazul, a căutat acest răspuns în exprimarea sinceră și impregnată de simțăminte spirituale a poporului român.

George Breazul a reprezentat în muzicologia românească unul dintre cele mai spectaculoase avânturi, aliniind la standarde europene domeniile pe care le-a reprezentat în cultura românească: etnomuzicologia, istoria muzicii, bizantinologia, muzicologia și critica muzicală, toate răsfrângându-se asupra activității educaționale, înțeleasă în modul extins, ce depășește cadrul școlii, incluzând principalele instituții de cultură³.

Studiile muzicale le-a început la Seminarul din Râmnicu Vâlcea și Seminarul Central din București (1899-1907)⁴ astfel încat, de timpuriu se arată preocupat de muzica religioasă.

Opera lui George Breazul s-a concretizat în studii și lucrări importante pentru îmbunătățirea activităților muzicale și de educație, cu contribuții în dezvoltarea personalității umane⁵.

După cum afirma compozitorul și muzicologul Gheorghe Firca referindu-se la personalitatea George Breazul, cercetătorul nu beneficiază de notorietate artistică deși misiunea lui este de o importanță crucială atât pentru contemporaneitate dar mai ales pentru generațiile următoare: „...cercetătorul este sortit mai curând anonimatului decât unui destin spectaculos de felul celui artistic. Nu s-ar putea spune totuși că George Breazul a trecut neluat în seamă de contemporani. Creatorul istori-

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, ed. II, EIBMBOR, București, 1996, p. 16-20.

² Ernest BERNEA - *Îndemn la simplitate*, Ed. Vreamea, București, 2006, p. 82.

³ Vasile VASILE, *Concepția lui George Breazul și afirmarea educației muzicale românești* – studiu introductiv la volumul VI – *Pagini din istoria muzicii românești* de George Breazul, ediție îngrijită de Vasile Vasile, Ed. Muzicală, București, 2003, p. III - LXXXI.

⁴ Gheorghe C. IONESCU, *Muzica de tradiție bizantină în România – Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Ed. Diogene, București, 1994, p. 46.

⁵ Vasile VASILE, *Metodica educației muzicale*, Editura Muzicală, București, 2004, p. 55.

ogramei muzicale românești moderne – ca primă și necesară latură a muzicologiei la noi...cercetătorul muzicii populare și inițiatorul unuia dintre fondurile capitale ale zestrei noastre folclorice („Arhiva fonogramică”) a demonstrat cu pasiune și probitate însemnătatea pentru cultura noastră a acestei zone de viață spirituală”⁶.

Fiind o personalitate atât științifică dar și artistică, autohton recunoscută dar de prestigiu internațional, George Breazul și-a dobândit locul bine-meritat printre cei mai de seamă muzicieni teoreticieni și istoriografi români de muzică din prima jumătate a veacului XX⁷. Opera sa a sondat domeniile istoriografiei, pedagogiei, etnomuzicologiei, organologiei, criticii muzicale, lexicografiei și bizantinologiei⁸.

De asemenea, George Breazul a fost un deschizător de drumuri punând bazele temeinice ale unor discipline moderne, la nivelul exigențelor epocii sale.⁹ Inițiator curajos al Arhivei Fonogramice, a primului „seminar de folcloristică românească” (1926), al Catedrei de enciclopedia și pedagogia muzicii, precum și a cursului de istoria muzicii românești în învățământul artistic superior¹⁰. Contribuția lui în educație s-a remarcat fiind autor al primelor manuale de muzică pentru copii clădite aproape exclusiv pe melosul național.¹¹

Între toate disciplinele pe care le-a investigat (folcloristică, acustică, organologie, psihologie, etnologie, pedagogie, sociologie, critică muzicală etc.) reprezentativă pentru concepția sa de cercetare este metoda istorică. De aceea, Breazul poate fi socotit cel care a pus bazele istoriografiei și muzicologiei noastre moderne. Seriozitatea demersului său constă în faptul că întotdeauna pornea de la izvoarele primare, inedite surse de arhivă, astfel încât istoriograful a lăsat ca documentele să vorbească singure (prin citarea riguroasă, un exemplu de profesionalism științific), iar comentariile și concluziile se bazează pe date obiective. Volumul „*Patrium Carmen*” evidențiază în chip pregnant respectul total al surselor istorice.¹²

⁶ George BREAZUL, *Pagini din istoria muzicii românești* – vol. II, Ediție îngrijită și prefațată de Gheorghe Firca, Ed. Muzicală, București, 1970, p. 5.

⁷ Iosif SAVA, *Amintirile muzicienilor români. Dialoguri. Evocări. Confesiuni*, Ed. Muzicală, București, 1982, p. 146.

⁸ Viorel COSMA, *Muzicieni români – Compozitori și muzicologi – Lexicon 1970*, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, p. 84-86.

⁹ Gheorghe CIOBANU, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. III, Ed. Muzicală, București, 1992, p. 38.

¹⁰ G(eorge) N. Georgescu BREAZUL, „Pentru muzica populară”; în *Ideea europeană*, București, An VI, nr. 147, 15 – 22 iunie 1924, p. 1 - 3; Republicat în: Breazul, George – *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. V..., , p. 346-367

¹¹ Ștefănescu IOANA, „Pagini din istoria muzicii. George Breazul profesor de istoria muzicii românești”; în *Muzica*, București, An XVII, nr. 2, februarie 1967.

¹² George IOANA, *Patrium Carmen - Contribuții la studiul muzicii românești*, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1941, p. 10.

Prezentarea activității sale de cercetător în aproape toate domeniile ce țin de spiritualitatea și simțirea poporului român, prin muzică, are drept scop punerea în lumină a personalității lui George Breazul care a fost conștient de chemarea sa pentru afirmarea și dezvoltarea muzicii autohtone.

Vasile Vasile, sintetizând marile realizări ale lui George Breazul și importanța lor la o jumătate de secol de la trecerea sa în eternitate, afirmă: „*punând temeliele Arhivei de Folclor a Ministerului Instrucțiunii, Cultelor și Artelor, în anul 1927, George Breazul își înscrie numele printre ctitorii etnomuzicologiei românești, lui datorându-i-se o bună parte din valorosul patrimoniu care va alcătui fondurile viitorului Institut de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”*”.¹³ Prestigiosul volum de Colinde¹⁴, republicat¹⁵ și preocupările științifice îl propulsează pe Breazul în etnomuzicologia universală. Este interesant de observat în această culegere, varietatea folclorului religios și a colindelor din diferitele zone ale României. În „Cuvânt de lămurire”, George Breazul explică și motivează alcătuirea acestei culegeri ce cuprinde cântece și colinde legate de datinile și obiceiurile „*din bătrâni*”.¹⁶

Aranjarea culegerii de colinde urmărește următorul plan:

Colinde de Moș Ajun și Moș Crăciun:

Religioase

Lumești

Cântece de stea

Vicleimul (Irozii)

Colinde de Anul Nou

Plugușorul

Sorcova

Vasilica

Bobotează

Salcia

Lăzărelul

Colinde de Florii

Colinde de Paști¹⁷

¹³ Vasile VASILE, „George Breazul la semicentenarul trecerii sale în eternitate”, în *Revista Muzica*, nr. 1/2012 p. 144.

¹⁴ George VASILE, *Colinde, culegere întocmită de George Breazul, Colecția „Cartea satului”*, Craiova, 1938.

¹⁵ George BREAZUL, *Colinde, culegere întocmită de...*, cu desene de Demian, cu o postfață de Titus Moisescu, Ed. Fundației Culturale Române, 1993.

¹⁶ *Ibidem*, p. 6-7.

¹⁷ *Ibidem*, p. 6.

De asemenea, motivul alcătuirii culegerii de colinde ca de altfel, mobilul întregii activități, denotă conștiințiozitate dar și sentimente sincere de dragoste și devotament față de moștenirea spirituală și culturală a poporului român: „... orându-eala din cartea de față nu urmărește să strice datinile și să schimbe obiceiurile, ci să păstreze așa cum sunt în popor și mai ales, așa cum le-am pomenit și le-am ținut din bătrâni”¹⁸. Modestia autorului se percepe în mai multe rânduri arătând că demersul său este un punct de plecare iar nu exhaustiv. Fiecare cântăreț care va interpreta cântecele culese, va exprima cu simțirea sa „viersul” și chiar și versurile: „... pentru înlesnirea învățării, versurile au fost scrise cu cât mai puține semne s-a putut...scrierea muzicală nu arată de cât urmele, albia pe care tălăzuiesc revărsările de vers și suflet din cântece...scrierea lasă ceva, mai mult ori mai puțin, pe dinafară; ce din cartea noastră lasă mult. Dar ceiace a rămas pe dinafară, nădăjduim, se află din belșug în sufletul neamului din care s-au înfiripa versurile”¹⁹.

George Breazul subliniază importanța cuvântului care este strâns legat de „viers”. Aceste cuvinte au fost îndreptate pe alocuri dar nu pentru că nu-și aveau la origine înțelesul corect ci tocmai pentru a transmite mesajul corect în prezent: „Pentru frumusețea minunată a versurilor și a versurilor, pentru învățătura cuprinsă în cuvinte, pentru podoaba de simțire și omenie neaoș românească a acestor cântece, ele sunt potrivite spre a putea fi cântate pretutindeni, de tot românul.”²⁰

Generațiile de după George Breazul, am primit de la ilustrul muzicolog și o bogată moștenire, fond de culegeri de melodii populare de însemnătate, păstrate în numeroasele fișe necotate, găzduite de fondul ce-i poartă numele, donat Bibliotecii Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor.

George Breazul „era indiscutabil cel mai bun cunoscător al folclorului românesc din zona intercarpatică”²¹. Același discipol și continuator al școlii sale evidenția cei doi „factori care l-au împins la crearea instrumentelor de lucru necesare”, și anume: „cunoașterea evoluției istorice a folclorului nostru muzical – care l-a impus să devină istoric – și aplicarea metodei comparate de cercetare”²².

Foarte important este contribuția lui Breazul la deschiderea dimensiunii istoriei muzicii noastre românești, fie prin analiza melosului psaltic, sau prin sondarea folclorului străvechi și medieval. Folclorul a reprezentat o latură catalizatoare a activității sale de cercetare, Breazul valorizându-l – în primul rând – ca autentic și de

¹⁸ *Ibidem*, p. 7.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁰ *Ibidem*, p. 10.

²¹ Gheorghe CIOBANU, „George Breazul – Cercetări de istorie și folclor”, în Gheorghe CIOBANU, – *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. III...p. 37-39.

²² Gheorghe CIOBANU, „George Breazul – un muzicolog complet cum nu am avut până la el și nu știu când vom mai avea”, în: Iosif SAVA, *Amintirile muzicienilor români...*, p. 146-147.

inepuizabil document uman, apoi ca izvor de atestare și dovedire a continuității daco-române și românești precum și simbol de identitate națională spirituală.

Ideea ethosului românesc (identificat târziu în opera lui George Enescu de pildă) a fost argumentată științific de Breazul. De asemenea sugerează, aplicarea statisticii în investigarea folclorului, realizarea unor hărți de difuzare a cântecelor pe regiuni, zone, dialecte, apoi atlase muzicale.²³

Interesul pentru muzica populară în secolul XIX a coincis cu cerintele interne ale creației culte. De asemenea, se deșteaptă și interes pentru viața spirituală a poporului român, prin creațiile ce caută să adâncească spiritualitatea națională²⁴. Întrebarea firească ar fi: unde și în ce genuri de muzicale putem descoperi, într-o foarte mare măsură, manifestările caracteristice pentru manifestarea noastră spirituală? Răspunsul este acesta: „...în cântecul și jocul țăranului sunt cuprinse motive de viață sufletească ce relevă și disting umanitatea specifică poporului român, în adâncul torentului melosului curgând elemente de credințe, obiceiuri, aspirații, care caracterizează firea românească și indică punți de legătură a românismului cu originea și trecutul său istoric, obiceiuri și aspirații, care caracterizează firea românească și indică punți de legătură a românismului cu originea și trecutul său istoric și cu restul lumii, înrudite după sânge, limbă, trai, comunitate de cultură”²⁵.

Din ce s-a tipărit postum (ex. „Pagini din istoria muzicii românești”) se poate limpede vedea atenția până la migală și rigoarea investigațiilor împinse uneori până la teama de a nu tipări materiale ipotetice, insuficient acoperite de documente revelatoare. Aici se află explicația numărului relativ restrâns de volume a unui cercetător care a trăit 74 ani, investindu-și energia creatoare într-o multitudine de direcții și domenii ale culturii muzicale românești, unde pe drept cuvânt își poate revendica dreptul de ctitor al muzicologiei românești moderne²⁶.

Petre Brâncuși afirmă despre ilustrul muzicolog George Breazul: „Cine ar putea evalua însă toate beneficiile care ar fi rezultat pentru muzica românească dacă proiectele lui George Breazul, în jurul cărora existau imense acumulări premergătoare, ar fi ajuns la realizare? Ceea ce a fost pecetluit deja, prin gândirea sa atât de limpede și prin frazele grele de sensuri, rostite cu solemnitatea unui hronic, arată că vederile lui se întindeau atât de departe, încat opera întregă conturează o istorie a culturii văzută prin arta sunetelor, față de care toate contribuțiile cu profil atât de divers și în aparență atât de particularizat nu constituie decât argumente”²⁷.

²³ http://www.crispedia.ro/George_Breazul - accesat în septembrie 2012

²⁴ Petre BRÂNCUȘI, *George Breazul și istoria nescrisă a muzicii românești*, Ed. Muzicală, București, 1976, p. 75

²⁵ George BREAZUL, *Patrium Carmen ...* p. 89

²⁶ http://www.crispedia.ro/George_Breazul - accesat în septembrie 2012

²⁷ Petre BRÂNCUȘI, *George Breazul...* - p. 9

Este foarte interesantă observația lui George Breazul care punctează faptul că răspândirea creștinismului, în epoca apostolică, a îmbrăcat și forma muzicală căci creștinii laudă pe Dumnezeu „în psalmi, imne și cântări duhovnicești”. Creștinismul împreună cu forma muzicală specifică se transmite în primă fază oral deoarece „psalmii, imnele și cântecele au căpătat consacrare cultică și spirituală a noii religii.”²⁸ Însă, aceste forme muzicale nefiind fixate semiografic s-a ajuns la o influență a spiritului muzical autohton care și-a adus contribuția specifică la formarea muzicii creștine: „...(*cântecele creștine timpurii*) le poartă și le transmit creștinii și misionarii, silindu-se, desigur, și unii și alții, ca și neofiii, ca să păstreze cât mai nealterate și autentice elementele muzicale creștine. Dar lipsa fixării semiografice a acestor prime cântări creștine, precum și nesigura, întâmplătoare înzestrare și pregătire muzicală a misionarilor, dau loc la inerente modificări ale repertoriului de cântări transmise de ei. Pe de altă parte, până la formarea definitivă a stilului particular al muzicii creștine, trebuie să presupunem o largă contribuție a spiritului particular al muzical autohton, al popoarelor care primesc botezul, la oficierea cultului și la edificarea creștină.”²⁹

George Breazul evidențiază în mai multe rânduri faptul că muzica bisericească a influențat muzica laică dar a și fost influențată la rândul ei. Pr. Prof. Vasile Grăjdian a explicat plauzibil această influență reciprocă: „Aceasta s-a întâmplat cel mai adesea prin muzicienii sau cântăreții ce își desfășurau activitatea muzicală laică alături de cea din cadrul liturgic al Bisericii”³⁰ Un exemplu grăitor este muzica bisericească din Ardeal sau muzica bisericească din Banat.³¹ Tocmai datorită oralității în executarea și învățarea cântării, deci, a inexistenței fixării și notării semiografice, prin semnele psaltichiei. Muzica bisericească precum și folclorul religios sunt alternativa corectă la zbciumul și cautarea omului. Duhul comuniunii în ambianța Bisericii este Cel care zidește pe fiecare dintre om oferind suportul necesar împlinirii sensului vieții. Lucrul cel bun, spre folos, se adresează oricărei vârste însă cel mai fragil este tineretul: „Lupta, bătălia muzicii se dă azi mai ales în jurul sufletelor tinerilor. Când este sufletul mai deschis, mai adevărat, mai sensibil, mai gata să primească, decât la tinerețe, la ieșirea din curata copilărie?”³²

Este foarte important aspectul pedagogic al muzicii bisericești și al folclorului religios. Despre aspectul educativ al colindelor, George Breazul a vorbit în mai multe rânduri și chiar a influențat învățământul școlar căci Ministerul Educației Națio-

²⁸ George BREAZUL, *Pagini...* Vol II. p.23

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Pr. Vasile GRĂJDIAN, *Cântarea ca Teologie – Studii și articole de teologie a cântării bisericești* – Editura Universitatea „Lucian Blaga” - Sibiu, 1998, p. 140

³¹ <http://www.crestinortodox.ro/diverse/muzica-banateana-traditie-bizantina-96123.html> – accesat în noiembrie 2012

³² Pr. Vasile GRĂJDIAN, *op. cit.* p. 145.

nale de la acea vreme, modifică programa școlară³³ în urma referatului întocmit de marele muzicolog și profesor, la rândul lui. În respectivul referat (anul 1938).

Organizate de Institutul Pedagogic Român, ciclul de conferințe susținut de către G. Breazul (28 februarie 1931)³⁴ tratează tema „Muzica populară și copilul” arătând în primul rând rolul important al copiilor în transmiterea cântecelor de stea și a colindelor: „în multe părți ale țării noastre, inițiativa perpetuării cântecelor de stea și a colindelor aparține exclusiv copiilor”³⁵ dar și implicarea muzicală prilejuită de sărbători, atât pentru copiii cât și pentru adulții de toate vârstele³⁶.

Foarte frumoasă este imaginea creată de muzicolog arătând că „geneza” colindelor și pulsul de viață al colindelor se regăsește în staulul vitelor, lângă ieslea sălășluirii pruncului divin: „...în staulul vitelor, lângă ieslea sălășluirii pruncului divin,...se organizează sala de repetiții a stelarilor și colindătorilor. Aci, sgribulindu-se de frig, amestecând aburul respirației cântărilor cu aburul din boturile vitelor, așa străjuiesc sfânta datină a divinelor cântări, copiii și flăcăii; de multe ori, aci este de aflat atmosfera exterioară de geneză și viață a colindei.”³⁷

Totuși, în transmiterea corectă a „viersului și a versului” își aduc aportul și adulții care sunt consultați în momentul uitării sau ezitării în repetiții: „Se reaminteste viersul cântecelor. Dacă s-a uitat, mai marii, părinții sau bătrânii, sunt consultați. La fel cu versurile.”³⁸

Astfel, copiii sunt „magi” și „crainici ai rumânătății noastre, dar și purtători tainici de vești mari ai muzicii noastre”³⁹.

Legitimitatea influenței reciproce este clar afirmată însă infuzia trebuie să nu fie în detrimentul muzicii bisericești ci din contră, trebuie descoperit adevăratul „sigiliu al firii muzicale a neamului” care este, sine qua non, sincer și natural.

Muzica bisericească și folclorul religios constituie un răspuns la criza morală a societății atât în mod direct, prin păstrarea și răspândirea obiceiurilor cu ocazia diferitelor sărbători de-a lungul anului dar și în mod indirect, prin prilejuirea unei atmosfere specifice acelor sărbători. Colindele sunt cel mai bun exemplu care poate fi dat.

În finalul studiului „Muzica bisericească română” susținut în cadrul conferinței de la Radio Roma la 3 martie 1941⁴⁰, George Breazul concluzionează: „O muzică bisericească cum este a noastră...ar trebui să fie influențată, dar, la rândul

³³ George BREAZUL, „Colindele...întâmpinare critică”, în *Melos – culegere de studii muzicale scoasă de G. Breazul*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, s.a. p. 23.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ George BREAZUL, *Pagini...* Vol II., p. 23-26.

său, să și influențeze celelalte forme de exprimare muzicală ale poporului. Și nu se poate tăgădui că, de pildă, în minunatele colinde și cântece de stea românești se relevă asemenea infiltrații. E natural! Pentru că, oricât de riguros respect tradițional ar fi fost impus pentru păstrarea tezaurului canonic al cântărilor bizantine împrumutate, cântarea bisericească românească a căpătat sigiliul firii muzicale a neamului...⁴¹.

De la începuturi, muzica bisericească, ne referim mai ales la muzica bizantină (în Biserica de Răsărit) se cânta în limba națională, a fiecărei provincii dintr-un simplu motiv: de a fi înțeles mesajul, cuvântul:⁴² *„Căci ar însemna să ignorăm rolul pe care raportul dintr-avers și vîers îl are în creațiunea melodiei, dacă am nesocoti influența pe care limba, cu geniul ei particular; cu însușirile sale o are de a determina anumite sugestii melodice, anumită desinvoltură muzicală, anumite posibilități de înflorire a sonorităților specifice ale graiului în sonor muzical. Ca și în imnodie, în poezia creștină, tot așa și în muzică, străbat elemente populare, motive cunoscute poporului, transfigurate”*⁴³.

La fel ca atunci, în anii de geneză ai creștinismului și etapele de cristalizare a muzicii bisericești, și astăzi, muzica bisericească și folclorul religios sunt instrumente de ajutor pentru răspunsurile pe care Biserica se cere a le da în „disputele religioase” cu „germenii vechilor credințe agonizante, tiranicele și inevitabilele săgeți de foc ce scăpărau din cugetarea elină, ereziile înseși, vrăjmășiile și luptele de idei și practici provocate de eretici”. Influențele *new age*-iste, amestecul de superstiții și credințe ezoterice care există în timpurile noastre, generează și acutizează criza morală. Însă, această criză morală a zilelor noastre este mult mai insidioasă decât ciocnirile religioase din primele secole creștine. Răspunsul însă se cere a fi prompt și sigur: întoarcerea la tradițiile sănătoase și re-afirmarea identității noastre creștine autentice.

Concluzii

Este foarte important să ne căutăm răspunsuri în imnografia Bisericii, în cuvântul viu al Mântuitorului exprimat de Sfinții Părinți ce s-a transmis nealterat până în zilele noastre prin cultul divin: „*melozii, poeții și compozitorii muzicali ai imnelor religioase...îngemănau în persoana lor ambele activități de creațiune artistică, muzicală și poetică*”⁴⁴, astfel încât nu exista diferență și sciziune între text, cuvânt și melodie. Cei care alcătuiau textul se ajutau de muzică astfel încât mesajul să fie transmis mai ușor și sigur.

⁴¹ *Ibidem*, p. 26.

⁴² George BREAZUL, *Pagini din istoria muzicii românești* – vol. IV, Ediție îngrijită și prefațată de Gheorghe Firca, Ed. Muzicală, București, 1977, p. 359.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 360.

Este firesc să se acceseze direct sursa sănătoasă a trăirii și ființării unui popor și anume, muzica bisericească și folclorul religios. După cum afirma și George Breazul „Iubirea, cuvântul, ritmul muzicii, sunetul și încordarea pasională – iată, prin urmare, sursele de căpetenie cărora li se atribuie sorginea muzicii.”⁴⁵ „Caracterul sacru este suficientă garanție asupra relativei autenticități în care se păstrează și se transmit colindele...viers înaripat și sfânt mângâiat de gurile copiilor noștri”⁴⁶ Mântuitorul este „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6) iar trupul Său este Biserica. În cadrul acestui organism viu suntem chemați cu toții să ne „acordăm” trăirile și viața.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 318.

⁴⁶ George BREAZUL, *Colinde... întâmpinare critică...* p. 19.

Viața liturgică a copiilor

Pr. drd. Ion TĂRCUȚĂ

Abstract:

The liturgical life of the children. As those who belong to the church, upon receipt of Holy Baptism, children participate to the same liturgical life of the Church as the faithful adults, having the opportunity to gradually discover their spiritual beauty and the importance in spiritual growth. For this, children need support from those who have gained spiritual maturity, natural and spiritual parents and parish community. Children presence at church services in peace and good order indicates a religious community living, a true community in which Christ the Lord reigns and shares the same love to all its members.

Keywords:

liturgical life, responsibility, children, religious education

Ca unii care fac parte din Biserică, din momentul primirii Tainei Sfântului Botez, copiii participă la aceeași viață liturgică a Bisericii la care participă și credincioșii adulți, oferindu-li-se posibilitatea de a descoperi treptat frumusețea lor duhovnicească și importanța lor în creșterea spirituală. Pentru aceasta, **copiii** au nevoie de sprijin de la cei ce au dobândit maturitate duhovnicească: părinții trupești și duhovnicești precum și comunitatea parohială. Prezența copiilor la slujbele Bisericii în liniște și-n bună rânduială indică existența unei comunități bisericești vii, a unei comunități adevărate, în care Hristos-Domnul împăărățește și se împărtășește cu aceeași dragoste tuturor membrilor ei.

Suntem responsabili pentru creșterea duhovnicească a copiilor

Înconjurat de copii, ai șansa de a te întâlni cu jovialitatea și inocența și de a învăța de la aceștia cum să le aplici în propria-ți viață pentru a fi vrednic de Împărăția cerurilor: „De nu vă veți întoarce și nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția cerurilor” (Matei 18, 3), spune Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Prietenia cu copiii este cu adevărat folositoare, întrucât aceștia, prin puritatea și gingășia lor, sunt mai aproape de Dumnezeu decât suntem noi, adulții. Dar, în același timp, ea ne face conștienți de răspunderea pe care o avem înaintea lui Dumnezeu față de creșterea lor sufletească. Avem datoria de a veghea ca sufletele lor curate să nu devină victime ale secularității umaniste de azi prin îndepărtarea de gândirea ortodoxă și prin renunțarea la Ortodoxie ca mod de viață. Avem datoria de a le transmite bogata moștenire spirituală a credinței noastre ortodoxe, în așa fel încât să facă față tuturor obstacolelor care se ivesc în calea desăvârșirii lor sufletești. Avem datoria de a le oferi o hrană duhovnicească autentică încă din primii ani de viață, ca să se mențină pe calea cea dreaptă și să-și atingă plinătatea spirituală în Hristos.¹ De aceea este foarte important să ne gândim cum anume le vom înfățișa copiilor adevărul credinței noastre, cum le oferim hrana spirituală de care au nevoie fără a-i determina să-și piardă „darul harului, râvna și entuziasmul specific vârstei lor”²

Din Sfintele Evanghelii aflăm că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel născut din veci din Tatăl, se naște pe pământ din Fecioară, asumându-Și condiția umană și supunându-Se legilor ei. Astfel, Iisus Hristos ni se descoperă ca prunc înfășat în iesle, cinstit de învățații lumii, dar și de cei simplii și neînvățați. Născut în condiții sărăcicioase, împreună cu părinții Lui ia drumul părăbiei, fugind de mânia lui Irod în Egipt. La reîntoarcere se stabilește cu familia în Galileia, într-un orașel mic și neînsemnat cu numele Nazaret, de unde avea să-Și primească numele de nazarinean. Acest nume este sugestiv, întrucât cuvântul „Nazaret” înseamnă „odraslă”, Domnul fiind numit de către mai mulți profeți ca fiind odrasla lui David, a lui Iesei, care avea să aducă izbăvire neamului omenesc din robia celui rău³.

Copilăria Domnului Hristos este sintetizată de Sf. Ev. Luca în cele câteva cuvinte care reprezintă, probabil, o mărturisire a Maicii Domnului: „Copilul creștea și se întărea cu Duhul, umplându-Se de înțelepciune și harul lui Dumnezeu era asupra Lui ... Și a coborât cu ei și a venit în Nazaret și le era supus. Iar mama Lui păstra în inima ei toate aceste cuvinte. Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni.” (Lc. 2, 40; 50-52).

Aceste texte pun în lumină principiul responsabilității pentru creșterea duhovnicească a copiilor, pe care îl au în vedere deopotrivă familia și Biserica. Pastorația copiilor este în strânsă legătură cu pastorația familiei. Ca părinți suntem răspunzători înaintea lui Dumnezeu față de creșterea sufletească a copiilor noștri.

¹ Elizabeth WHITE,, *Tărâmul Minunilor. Cum sădăm virtuțile creștine ortodoxe în sufletele copiilor noștri*, trad. din lb. engleză de Luminița-Irina Niculescu, Ed. Sophia, București, 2007, p.6.

² *Ibidem*, p. 9.

³ A.P. LOPUHIN, *Comentar la Evanghelia de la Matei*, trad. de Patriarhul Nicodim, Ed. Secției Culturale a Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 1948, p. 65.

Harul Duhului Sfânt, primit în dar la Taina Sfântului Botez, aşteaptă să fie pus în lucrare de la cea mai fragedă vârstă. Prin părinţii creştini, prin preoţii slujitori şi prin slujirea comunitatii parohiale, Biserica împlineşte aşteptarea Duhului Sfânt din inima copiilor şi oferă posibilitatea acestora de a creşte duhovniceşte şi de a spori cu înţelepciunea (Luca 1, 80; 2, 52), precum pruncul Ioan Botezătorul şi Copilul Iisus. În sânul familiei, părinţii devin pentru copiii lor primii vestitori ai credinţei, prin cuvânt şi exemplu personal. De aceea, după o primă ucenicie a apostolatului în familie, timp în care a învăţat să recunoască iubirea lui Dumnezeu faţă de toţi oamenii, din pildele date de părinţi cu privire la ajutorarea semenilor şi a învăţat să întreţină legătura cu Dumnezeu prin rugăciuni, copilul va fi mai sensibil faţă de nevoile materiale şi spirituale ale aproapelui, devenind astfel pregătit pentru viaţa comunitară şi pentru angajarea în slujirea lui Dumnezeu şi a Bisericii⁴.

Educaţia religioasă a copiilor începe din pântecul mamei

Grija părinţilor de a introduce pe copil în sfera credinţei şi a dragostei de Dumnezeu se realizează prin oferirea posibilităţii copilului de a lua contact cu formele de manifestare ale credinţei. Aceasta lucrare începe chiar de când pruncul se află în pântec. Maica Magdalena notează că impresiile pe care pruncul le primeşte în timpul sarcinii în pântecul mamei sale influenţează dezvoltarea sa fizică, afectivă şi spirituală. De aceea, părinţii sunt datori să se îngrijească de copilul lor încă din acest moment prin înmulţirea rugăciunii, prin spovedania şi împărtăşirea mamei cât mai des posibil, prin evitarea locurilor zgomotoase şi a atmosferei de violenţă. Din Sfânta Scriptură şi din vieţile sfinţilor aflăm că un copil simte trăirile mamei sale şi se hrăneşte cu ele, dar mai ales simte prezenţa lui Dumnezeu şi se poate umple de Duhul Sfânt, dacă mama are preocupări duhovniceşti. Ne amintim, astfel, de Sfântul Ioan Botezătorul care, recunoscând prezenţa Domnului Întrupat în Fecioara Maria, a tresărit în pântecul mamei sale. De asemenea, în viaţa Sfântului Serghie din Radonej citim că, fiind în pântecul mamei sale, scâncea în momentele cele mai tainice ale Sfintei Liturghii.⁵

În pântec fiind, copilul primeşte ajutor duhovnicesc de la părinţii săi, dacă aceştia trăiesc duhovniceşte. Dacă părinţii se roagă, în special mama, copilul se va naşte cu predispoziţie spre rugăciune. De altfel, predispoziţiile copilului sunt consecinţele stării trupeşti şi sufleteşti ale celor doi părinţi, mai ales ale mamei,

⁴ Alois BIŞOC, *Parohia, comunitate de credinţă în caritate*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1999, p.121.

⁵ MAICA MAGDALENA, *Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi* cu traducerea românească a cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 16-17.

întipărite pentru toată viața, în timpul celor nouă luni de sarcină. „Dacă mama fură oarece, copilul va fura toată viața. Se îmbată mama odată, copilul se va îmbăta toată viața. ... Se roagă mama lui Dumnezeu, se va ruga și copilul ei”⁶.

Necesitatea educației copiilor după Sfântul Ioan Gură de Aur

Atent la felul de viață al societății antiohiene de la sfârșitul veacului al IV-lea, Sf. Ioan Gură de Aur reacționează cu mult curaj împotriva acestuia, căutând să vină în sprijinul creștinilor pentru a nu uita de viața cea nouă în Hristos la care au aderat prin botezul creștin. A luat atitudine împotriva tradițiilor păgâne, arătând că acestea sunt periculoase pentru creștini, pierzătoare de suflet și aducătoare de suferințe sociale. Nu ezită să afirme și să susțină ideea că, răutatea existentă în societate este o consecință a lipsei de educație a oamenilor, în special lipsei de educație a copiilor. De aceea, în sfera preocupărilor sale misionar-pastorale, un loc aparte îl ocupă educarea și formarea morală a copiilor, dedicând acestui subiect un celebru tratat intitulat *Despre slava deșartă și cum se cuvine să-și educe părinții copiii*.⁷ Pe baza acestuia, Sf. Ioan Gură de Aur este considerat nu numai un bun teolog, ci și un bun psiholog și pedagog, pentru că nu s-a mulțumit doar să semnaleze pericolul care îi privește pe creștini și pe copiii lor, ci a oferit metode și mijloace pentru educarea copiilor, fundamentate pe principii evanghelice.

În tratatul său despre educația copiilor, părintele antiohian subliniază importanța educării sufletului, care este comparat cu o cetate, ale cărei porți sunt simțurile cu care este înzestrat copilul. Folosindu-se de comparații, arată că cetățenii cetății sufletului sunt gândurile, care trebuie neapărat supuse și ele unui proces de discipinare. Format astfel, copilul devine un atlet al lui Hristos, un cetățean al cerurilor, capabil să răspundă cu discernământ solicitărilor vieții publice și familiale⁸, formându-și, la rândul său, proprii copii ca slujitori ai lui Hristos.

Sfântul Ioan Gură de Aur și-a concentrat atenția asupra educării sufletului și trupului copilului, având în vedere viziunea sa conform căreia pecetea educației trebuie pusă din copilărie. Despre sufletul copilului, el spune că este ca ceara, ușor modelabil sub influența factorilor exteriori. De aceea, învățăturile bune trebuie să fie întipărite de la începutul vieții copilului, pentru ca nimeni să nu le mai poată șterge după ce s-au întărit precum ceara. Pentru a exemplifica concret această viziune pedagogică Sfântul Ioan folosește exemplul mărgăritarelor, care

⁶ Ierom. Arsenie BOCA, *Cărarea Împărăției*, ediția a IV-a, Ed. Sfintei Episcopii Ortodoxe a Aradului, Arad, 2003, p. 272.

⁷ Traducerea românească a cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur despre educația copiilor se găsește la sfârșitul cărții MAICII MAGDALENA, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, apărută la Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

⁸ Cristina BËNGA, *Idealul educațional în pedagogia creștină*, Ed. Sophia, București, 2009, p. 20.

sunt la început niște picături de apă ce devin mărgăritare prin iscusința și îndemnarea pescarului de a ține într-o palmă picătura de apă și cu cealaltă o face rotundă. „După ce i s-a întipărit forma, nu mai poate fi modificată. Fiindcă tot ce este fraged poate primi orice, neavând încă forma lui proprie, fixă, drept pentru care e tras ușor spre oricare formă, dar ceea ce este tare, dat fiind că a dobândit ca stare duritatea, nu iese ușor din ea, nici nu trece ușor în altă stare”⁹.

Rugăciunea de acasă îi pregătește pe copii pentru viața liturgică comună

Un rol important pentru educația religioasă a copiilor în cadrul familiei îl are atmosfera de rugăciune de acasă și mai ales rugăciunile Bisericii și binecuvântările ei împlinite în împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului Hristos. „Copilul care va crește cu icoana Mântuitorului în brațele Sfintei Sale Maici, cu glasul îngeresc al cântărilor în urechile încă nepervertite, cu gustul prescurii și mai ales al Sfintei Împărtășanii în gura lui curată și neîntinată, va deveni atlet al lui Hristos și fiu al Împărăției”¹⁰.

Rugăciunea comună de acasă, a părinților împreună cu copiii, anticipează și pregătește viața liturgică comună. Prin rugăciunea de acasă și cea de la biserică, părinții contribuie la crearea de motivații pentru viața liturgică și sacramentală a copiilor. Astfel, părinții devin exemple vii pentru participarea cu regularitate a familiei întregi la Taina Mărturisirii și la Taina Sfintei Euharistii, prin care se asigură viața euharistică a familiei. Participând din fragedă copilărie la viața liturgică a Bisericii, copiii se vor obișnui cu aceasta încât, mai târziu, vor simți ei înșiși nevoia de a intra în comuniune cu Biserica și, în special, cu comunitatea parohială. Participarea familiei la Sfânta Liturghie și, în general, la slujbele bisericești dă viață relației bisericii de acasă, care e familia, cu Biserica în ansamblul ei. De aceea, în Biserica Ortodoxă nu există adunări cultice pentru copii. Participarea familiei la viața liturgică a Bisericii oferă membrilor ei adevărata viață și suportul necesar pentru transmiterea credinței ortodoxe în sufletele copiilor.¹¹

Biserica poartă de grijă copiilor de la venirea lor pe lume

Fiind atentă la atitudinea binevoitoare a Domnului Hristos față de copii (Matei 19, 13-15; Luca 18, 15-17; Marcu 10, 13-16), Biserica a înțeles că este

⁹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt despre cum se cade să-și crească părinții copiii*, apud MAICA MAGDALENA, *op. cit.*, p.108.

¹⁰ Pr. dr. Vasile GAVRILĂ, “Familia creștină – părinți și copii”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate. Cateheze pentru familia creștină*, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2011, p. 112.

¹¹ Ioannis V. KOGULIS, *Îmbisericirea elevilor - pentru o educație religioasă liturgică*, trad. PS dr. Mihail Filimon, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 240 – 241.

datoare să se ocupe și să se îngrijească în mod deosebit de ei. Socotiți, pe baza textelor biblice, ca preferați ai Domnului, de vreme ce pentru intrarea în împărăția cerurilor îi oferă drept model (Matei 18, 3-4; Marcu 9, 36-37; Luca 9, 46-48), copiii devin preferați ai Bisericii, în sensul că Biserica preia de la Domnul Hristos dragostea pentru copii și o împlinește în grija față de creșterea lor duhovnicească deodată cu vârsta. Ea vede în copii partea cea mai delicată a turmei duhovnicești și terenul cel mai fertil al Bisericii, atât al celei de azi, dar mai ales al celei de mâine¹².

De aceea, Biserica poartă de grijă copiilor, încă de la venirea lor pe lume, prin vizita pastorală a preotului și prin rugăciunile rânduite pentru acest moment. Ea îi binecuvântează pe copii și îi naște din nou pentru Dumnezeu prin Taina Sfântului Botez. Creșterea duhovnicească o asigură mai întâi în familie prin credința părinților, mai apoi prin dascălii de religie de la școală și prin cateheții Bisericii, urmărind ca cele dobândite prin cunoaștere să aducă folos sufletului prin practicarea credinței, în Biserică la slujbe, la Sfânta Liturghie și la Sfintele Taine și în afara ei. Pentru aceasta se folosesc diverse metode de familiarizare a copiilor cu Biserica: daruri, aprecieri, încurajări, dicuții prietenești, activități culturale, recreative și sportive. Ei pot fi ținuți aproape de Biserică și prin implicarea în proiectele sociale ale parohiei. Astfel, copiii vor învăța nu numai să primească, ci și să ofere dragostea lor celor bolnavi, celor bătrâni și celor neajutorați. Dar mai presus de toate, vor învăța și vor simți că în Biserică, comunitatea parohială din care fac parte este o familie mai mare, unde atât poverile, cât și bucuriile se pot împărtăși în egală măsură¹³.

Interesul Bisericii pentru copii se vede și din existența rugăciunilor speciale pentru copiii care merg să învețe carte și pentru cei ce nu pot lesne învăța. Acestea exprimă poziția Bisericii cu privire la lucrarea de instruire, de învățare și reprezentă, în același timp, o provocare pentru părinții care nu se îngrijesc de educația copiilor lor. Biserica invocă în ajutor mila și dragostea dumnezeiască pe care Domnul Hristos le-a arătat în vindecarea copiilor bolnavi: copilul lunatic (Matei 17, 14 -18), fiica femeii canaanencei (Matei 15, 21- 28), care în tradiție este cunoscută cu numele de Iusta, iar fiica ei Veronica¹⁴, vindecarea fiului unui slujitor regesc din Capernaum (Ioan 4, 46-54). La acestea se adaugă și învierile din morți, cum este cazul învierii fiicei lui Iair și a feciorului văduvei din Nain. Sfântul Apostol Pavel se arată și el preocupat de binele copiilor, înviind un tânăr în orașul Troa, cu numele Eutihie, care a căzut de la catul al treilea spre sfârșitul nopții în care a stat să-l asculte pe Sf. Ap. Pavel (Faptele Apostolilor 20, 7-12).

¹² Alois BIȘOC, *op.cit.*, p.118.

¹³ MAICA MAGDALENA, *op.cit.*, p. 71.

¹⁴ A.P. LOPUHIN, *op. cit.*, p. 386.

Prezența Domnului Hristos la templul din Ierusalim, la vârsta de 12 ani, arată că Domnul poate umple pe copii de înțelepciune, de aceea Biserica cere cu insistență harul Duhului Sfânt peste copiii care merg să învețe carte. Dar nu numai în astfel de situații Biserica se roagă pentru copii, ci ori de câte ori este nevoie. Cei care lucrează cu copiii, educatorii, cateheții și părinții, se vor folosi în permanență de rugăciune. În oferirea răspunsurilor la întrebările copiilor, catehetul se va lăsa călăuzit de rugăciune, recunoscând înaintea Domnului neputința sa și faptul că numai El știe ce e bine pentru copil într-o anumite situație. În lucrul cu copiii există o regulă de bază de care trebuie să ținem seama: rugăciunea fierbinte, prin care Îl întrebăm pe Dumnezeu ce e mai potrivit pentru fiecare copil.¹⁵

Ora de religie și catehezele parohiale

Conlucrarea reală și susținută dintre cei trei factori educativi principali: familia, Școala și Biserica, contribuie semnificativ la creșterea duhovnicească a copilului și la perceperea credinței ca bun cu valoare veșnică ce se cultivă în Biserică.

În *Cuvânt înainte* la lucrarea *Apostolat educațional. Ora de religie – cunoaștere și devenire spirituală*, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel oferă un exemplu concret cu privire la roadele prezenței orei de religie în sistemul public de învățământ: „Nu există investiție mai mare decât transmiterea credinței ca valoare veșnică. Credința este și cea mai mare zestre pe care părinții o pot transmite copiilor, pentru că ea îi ajută pe tineri să facă deosebire între valori efemere și valori eterne, între iubire de moment și iubire veșnică. Iată un exemplu în acest sens: la biserica ortodoxă română din Strasbourg (Franța) participă la Sfânta Liturghie o mulțime de tineri români ortodocși care lucrează în cadrul instituțiilor europene din acest oraș, fapt neobișnuit în Franța. Explicația: acești tineri sunt printre primii beneficiari ai orelor de religie din România, reintroduse în învățământul de stat după căderea regimului comunist”¹⁶.

Ca ora de religie din școală să nu rămână „un act de cultură despărțit de cult”¹⁷ s-a simțit nevoia prelungirii acesteia în tinda bisericii prin catehezele parohiale din cadrul proiectului național „Hristos împărtășit copiilor”. Prin acestea se are în vedere „legătura copiilor cu parohia, cu o comunitate vie, mărturisitoare și rugătoare” precum și „transmiterea credinței și culturii creștine în mediul cel mai propice și cel mai natural al lor, și anume, Biserica”¹⁸. Atât ora de religie cât

¹⁵ MAICA MAGDALENA, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶ PF DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte la Apostolat educațional. Ora de religie – cunoașterea și devenire spirituală*, Ed. Basilica, București, 2010, p. 8.

¹⁷ Idem, *Cuvânt înainte*, la *Hristos împărtășit copiilor. Ghid catehetic pentru copii. Partea întâi a volumului Viața noastră cu Dumnezeu*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 5.

¹⁸ *Ibidem*.

și catehezele parohiale se împlinesc în prezența copiilor la slujbele Bisericii, mai ales la Sfânta Liturghie, cu o participare activă a acestora. O educatoare, care supraveghea câțiva copii preșcolari în timpul Sfintei Liturghii, luând aminte la sinceritatea cu care se rugau precum și la atenția cu care urmăreau slujba, a mărturisit prietenei sale care o însoțea că aceasta este împlinirea tuturor anilor de muncă cu copiii¹⁹.

Prezența copiilor la slujbele Bisericii

Minunea săturării²⁰ celor 5000 de bărbați, afară de femei și de copii, cu cele 5 pâini și doi pești (*Mt* 14, 13-22; *Mc* 6, 30-45; *Lc* 9, 10-17; *Ioan* 6, 1-13), precum și cealaltă minune a săturării celor 4000 de bărbați, afară de femei și de copii, cu 7 pâini și câțiva pești (*Mt* 15, 32-39; *Mc* 8, 1-10) ne oferă prilejul să reflectăm asupra prezenței copiilor la slujbele Bisericii. Chiar dacă femeile și copiii nu sunt socotiți la numărătoare, prezența lor este de la sine înțeleș. Unii tâlcuitori consideră că erau puține femei și copii, de aceea sunt trecuți cu vederea, iar alții socotesc că erau chiar mai multe femei, că de obicei aleargă cu mult mai multe femei decât bărbați să audă cuvântul credinței. Femeile și copiii sunt trecuți cu vederea întrucât s-a urmat prescripția Legii care prevede socotirea celui ce conduce familia (*Num* 2-3).²¹

Astăzi, unii dintre părinți se plâng de agitația copiilor și motivează, cu posibilul deranj al slujbelor, lipsa de la biserică. Sfânta Evanghelie ne spune că Domnul era urmat de mulțimi în locuri retrase și că de multe ori se aflau în mulțime și copii. Copiii n-au fost piedică pentru întâlnirea cu Domnul și nici n-au deranjat atât de tare încât Domnul să fi fost nevoit să aibă aceeași atitudine ca cea a Sfinților Apostoli. Aceștia s-au temut ca nu cumva copiii să facă de neînțeleș cuvintele Domnului sau ca nu cumva Domnul să fie nevoit, la un moment dat să-și întrerupă cuvântul Său. Din respect pentru Domnul, ei certau pe cei ce aduceau copiii ca să fie binecuvântați, ca Domnul să-și pună mâinile peste ei²². Însă Domnul îi oprește pe Apostoli și le poruncește lor și nouă: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți”. Această poruncă trebuie să o avem în vedere și când este vorba de slujbele Bisericii.

Părinții de atunci gândeau altfel decât gândesc părinții din vremurile noastre. De multe ori erau nevoiți să depună eforturi fizice mari, străbătând cale lungă pentru a-L asculta pe Domnul. Ei au știut să găsească soluțiile cele mai bune

¹⁹ Elizabeth WHITE, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Teoclitos FARMACHIDES, *Comentariul Sfintei Evanghelii după Matei după Eutimie Zigabinos*, trad. de pr. prof. Constantin Grigore și prof. Sava T. Saru, vol. II, Râmnicu-Vâlcea, 1933, p. 398.

²¹ SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, traducere și note de pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 323.

²² A.P. LOPUHIN, *op. cit.*, p. 440.

pentru a determina pe copii să participe la efort și să fie dispuși să stea alături de părinți și de mulțime până seara, în ascultarea cuvântului Domnului. Seara, apostolii și-au pus problema mâncării. Pregătit să săvârșească minunea, Domnul primește darul de pâine și pește de la un copil. Într-o altă relatare asemănătoare, când Domnul primește șape pâini și câțiva pești, Sf. Ev. Matei face precizarea că minunea înmulțirii pâinilor și a peștilor a avut loc după trei zile de propovăduire și de vindecare sufletească și trupească a celor neputincioși. Mulțimea, din care făceau parte bărbații, femeile și copiii, a ascultat pe Domnul trei zile la rând. Ne întrebăm, cu privire la copii, cum au rezistat atâta și cum au procedat părinții pentru a-și stăpâni copiii? Dacă răspunde cineva că părinții aceia au fost ajutați de puterea lui Dumnezeu, acceptăm acest răspuns cu precizarea că ajutorul primit de la Dumnezeu a fost o consecință a dragostei lor pentru Domnul înaintea căruia au vrut să fie împreună cu copiii lor. Având în vedere că Domnul iubea locurile retrase este puțin probabil ca ascultătorii săi să se fi retras seara la casele lor ca să revină a doua zi dimineața. Stând trei zile alături de Domnul și terminându-li-se proviziile, a treia zi a săvârșit Domnul minunea înmulțirii pâinilor. Fiind în preajma grupului de apostoli și auzind discuția lor cu Domnul Hristos, părinții unui copil îl trimit cu alimentele lor ca să le ofere Domnului.

Acest gest reflectă o modalitate eficientă de a întreține participarea activă a copilului la un astfel de moment. Plecând de la acest exemplu, Biserica îndeamnă mereu părinții să ofere copiilor posibilitatea creșterii în credință și șansa întâlnirii cu Dumnezeu prin diferite acțiuni care să mențină activ interesul copiilor. Un exemplu lămuritor, în acest sens, este momentul intrării Domnului în Ierusalim, când copiii s-au angajat în aclamarea Domnului ca Domn și Împărat. Cu permisiunea adulților, inițiativa lor de a-L lăuda pe Domnul a fost preluată ușor de cei mici, ceea ce înseamnă că oricând copiii sunt dispuși să facă acest lucru. Mai întâi, ei trebuie familiarizați cu slujbele. Aici, un rol important îl au părinții care au datoria de a introduce în atmosfera de rugăciune a bisericii. Mai apoi, copii, deveniți școlari, pot avea un rol special la Sfânta Liturghie și la slujbele Bisericii, în general, prin cântări și lecturi la strană, prin citirea Apostolului sau prin „activități practice de genul «micii paraclisieri»²³ de servicii la altar. De asemenea, cunoașterea semnificației Sfintei Liturghii și slujirea ei de către personalul bisericesc într-un ritm antrenant, vioi, încât să nu depășească o oră și jumătate sau cel mult două ore, vor menține atenția copiilor și-i vor determina să se implice activ prin cântarea liturgică²⁴.

²³ Drd. Adrian MAGDA, *Viața spirituală și liturgică a creștinului adolescent*, teză de doctorat, Sibiu, 2010, p. 215.

²⁴ Pr. prof. univ. dr. Liviu STREZA, „Săvârșirea corectă a rânduielilor liturgice și problema «validității» lucrărilor sfințitoare”, în *Îndrumător Bisericesc pe anul de la Hristos 1995*, anul 143, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1995, p. 112.

Un interes aparte pentru participarea la viața Bisericii vor arăta copiii când sunt tratați cu bunătate și cu îngăduință, când sunt încurajați și apreciați, atât de preot, cât și de comunitatea parohială. Micile atenții, constând în cărți religioase, icoane și obiecte bisericești, sunt binevenite, în acest sens. Ei pot fi ținuți aproape de Biserică și prin implicarea în proiectele sociale ale parohiei. Astfel, copiii vor învăța nu numai să primească, ci și să ofere dragostea lor celor bolnavi, celor bătrâni și celor neajutorați. Dar mai presus de toate, vor învăța și vor simți că în Biserică, comunitatea parohială din care fac parte este o familie mai mare, unde atât poverile, cât și bucuriile se pot împărtăși în egală măsură²⁵.

Soluții practice pentru a evita deranjul slujbelor și plictiseala

Prezența copiilor mici la Liturghie nu este prea comodă nici pentru părinți, nici pentru credincioșii prezenți în biserică și uneori nici pentru slujitorii sfântului altar. Unii copii, mai energici, se manifestă ca atare: aleargă prin biserică, vorbesc tare, țipă și chiar plâng, motiv pentru care un cleric din înalta ierarhie a Bisericii i-a numit pe copiii neliniștiți din biserică „mici monștri”²⁶, vrând prin aceasta să-i sensibilizeze pe părinții care, necunoscând semnificația mistică a Sfintei Liturghii, își permiteau să fie îngăduitori cu copiii lor. Cu toate acestea, comportamentul gălăgios al copiilor nu justifică lipsa lor de la Liturghie, întrucât aceasta înseamnă privarea lor de un climat sănătos de dezvoltare²⁷.

Se impun, astfel, câteva soluții practice pentru a evita deranjul slujbelor. Acestea îi privesc, în special, pe părinți, dar în egală măsură, și pe cei care participă la slujbe, credincioși și preoți. Copiii trebuie pregătiți de acasă pentru participarea la slujbe, vorbindu-le despre ce s-ar putea întâmpla dacă nu vor fi liniștiți, dar și despre bucuria pe care o vor avea împreună dacă vor fi cuminți. Dacă devin gălăgioși, părinții vor scoate copiii afară din biserică pentru un timp, mai scurt sau mai lung, până se liniștesc, apoi pot reveni. Întrebat, dacă nu cumva copiii obolesc la Priveghere, Părintele Paisie Aghioritul răspunde că în timpul Utreniei să-i lase puțin să se odihnească, iar la Sfânta Liturghie să-i aducă în biserică²⁸. Înțelegem de aici atât necesitatea prezenței copiilor la Sfânta Liturghie, cât și importanța discernământului cu care părinții vor putea asigura apropierea copiilor lor de Hristos.

²⁵ MAICA MAGDALENA, *op. cit.*, p. 71.

²⁶ Arhiepiscopul HRISOSTOM DE ETNA, *Elemente de psihologie pastorală ortodoxă*, editia a II-a revăzută, traducere de Daniela Constantin, Ed. Biserica Ortodoxă, Galați, 2003, p. 127.

²⁷ Pr. lect. dr. LUCIAN FARCAȘIU, *Este necesară prezența copiilor la Sfânta liturghie?*, www.parohiaizvorultamaduirii.ro, 12. 11. 2012.

²⁸ CUVIOSUL PAISIE AGHIORITUL, *Cuvinte duhovnicești*, vol. IV: *Viața de familie*, trad. din lb. gr. de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Schitul Lacu – Sf. Munte Athos, Ed. Evanghelistos, București, 2003, p. 172.

În curtea bisericii copii pot fi duși într-un loc mai puțin plăcut, arătându-li-se că e mai bine în biserică la slujbă decât afară în locul acela neprietenos²⁹. În timpul șederii în biserică copiilor li se pot pune la îndemână albume cu imagini biblice, cu icoane, mănaștiri, biserici sau imagini color ale momentelor din timpul Sfintei Liturghii. Privitul imaginilor lasă loc și pentru ascultarea cântării bisericești și a rugăciunilor din cadrul Sfintei Liturghii.³⁰ Ca să se obișnuiască de mici cu slujbele, părinții îi pot învăța pe copii rugăciuni de la biserică, pe care le pot rosti împreună în diferite momente ale zilei. Auzind la biserică o rugăciune pe care copilul deja o știe, nu numai că este fericit, dar se va arăta interesat de slujbă și astfel va învăța să o îndrăgească.³¹ În biserică putem arăta copiilor câte ceva: un sfânt de pe pereții bisericii, o icoană, un obiect bisericesc, explicându-le în șoaptă ceea ce le arătăm; putem chiar să le explicăm slujba la care luăm parte. Dacă slujba e lungă, e mai bine să venim către sfârșitul ei.³²

Clericul din ierarhia înaltă, de care am amintit mai devreme, Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, este de părere că, dacă un copil de până la trei ani nu se liniștește, se poate interveni cu asprime „pentru a forma copiii ortodocși”³³. Astfel, copiii vor învăța că „Biserica este ceva special, că liniștea și atenția sunt elemente roditoare pentru viața duhovnicească și că în adâncul Sfintei Liturghii se află un mesaj profund.”³⁴ Este vorba de un suport fizic negativ care implică doar formele blânde ale forței fizice, câteva palme, de exemplu. Raționamentul acestei metode se bazează pe faptul că, odată ce un tipar comportamental a fost modificat printr-o intervenție negativă, o astfel de forță nu mai este nevoie altădată să fie folosită. În sprijinul acestei idei Arhiepiscopul Hrisostom invocă textul biblic de la Pilde 13, 24: „Cine cruță nuiăua își urăște copilul, dar cine-l iubește îl ceartă la vreme”, arătând că proverbul „Bătaia este ruptă din rai” și-ar avea originile în textul amintit³⁵. Având în vedere că structura sufletească a fiecărui copil este diferită, rămâne ca fiecare părinte să decidă dacă este nevoie de aplicarea acestei metode sau nu.

Liturghia cheamă la „înălțare” nu la „coborâre”

Dacă întreaga comunitate parohială împreună cu preoții slujitori se alătură părinților în efortul de a asigura participarea activă a copiilor la slujbe, nimeni nu va simți nevoia de a crea slujbe speciale pentru copii (liturghia copi-

²⁹ Radu și Oana CAPAN, *Cu copiii la Liturghie*, www.profamilia.ro, 15.11.2012.

³⁰ Pr. lect. dr. Lucian FARCAȘIU, *op. cit.*

³¹ MAICA MAGDALENA, *op.cit.*, p. 52.

³² *Ibidem*, p. 64.

³³ ARHIEPISCOPUL HRISOSTOM DE ETNA, *op. cit.*, p. 127.

³⁴ *Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Ibidem*, p. 133 134.

ilor) și nici de a scurta slujbele „după timpul optim de atenție al copiilor”³⁶, în sensul cunoscutului „aggiornamento” de tip catolic. Vorbind despre rugăciunea particulară de acasă, pe care părinții trebuie să o săvârșească împreună cu copiii, Părintele Pierre Koppel face o afirmație în legătură cu rugăciunea pentru copii valabilă și pentru rugăciunea cultică: „Nu formularea rugăciunii trebuie coborâtă la înțelegerea copiilor, ci copiii trebuie să crească în rugăciune și să-i descopere tot mai mult bogățiile”³⁷.

Preocupați de găsirea unor soluții practice pentru a asigura o participare activă a copiilor la Sfânta Liturghie, unii teologi ai Bisericii s-au gândit la o slujbă specială pentru copii³⁸ cu caracter euharistic, mai scurtă decât slujbele săvârșite duminica pentru creștinii adulți. A existat chiar un moment, imediat după Revoluția din decembrie 1989, când, în câteva biserici din țara noastră, au avut loc astfel de slujbe. Dorindu-se oficializarea „liturghiei copiilor”, protopopul Reșiței, pr. dr. Vasile Petrica, făcea o propunere, în acest sens, într-un articol publicat în revista Patriarhiei Române, *Vestitorul Ortodoxiei*.³⁹ Din încredințarea Cancelariei Sfântului Sinod, dar și dintr-o nevoie lăuntrică de a apăra tezaurul liturgic al credinței noastre, Înaltpreasfințitul Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, pe atunci preot, a luat atitudine, în câteva studii de specialitate, avertizând asupra pericolului desființării sensului Sfintei Liturghii și arătând că practicarea ei înseamnă „atentare la integritatea misterului dumnezeiesc, chiar dacă îi avem în vedere pe copii, cărora dorim să le oferim o «liturghie mai ușoară» (mai săracă)”⁴⁰.

Asupra formelor exterioare ale ritualului cultic nu se poate interveni „la cerere” întrucât acestea nu sunt „simple acte, «gratuite»”, ci sunt expresia lucrării teandrice din Biserică. La formele cultice exterioare, la cuvintele ritualului și la ritual se poate interveni numai „în sensul necesității de a le face mai transparente prin credință” pentru a lămuri cele ce sunt „insuficient puse în lumină de formulele vechi”. Schimbarea rânduiei slujbei schimbă implicit și semnificația mistico-simbolică a acesteia, întrucât rânduiala tipiconală conține o „logică liturgică” a succesiunii elementelor slujbei, care crează un „echilibru liturgic”.⁴¹

³⁶ Pr. prof. univ. dr. Liviu STREZA, *op. cit.*, p. 111.

³⁷ Apud MAICA MAGDALENA, *op. cit.*, p. 52.

³⁸ Având modelul Bisericii Romano-Catolice, care a recurs la o seamă de reforme a vieții bisericești la Conciliul II Vatican (1961-1963), unele voci din Biserica noastră au cerut slujbe pentru copii. Astfel, în lucrarea *Pedagogia creștin – ortodoxă*, p. 448, pr. Mihail BULACU menționează faptul că un preot grec cu numele Mytileneos a propus la conferința panortodoxă de la Salonic “un serviciu divin, adoptat în mod special pentru copii”. O propunere asemănătoare face și prot. pr. dr. Vasile Petrica în 1993, în *Vestitorul Ortodoxiei*.

³⁹ Prot.dr. Vasile PETRICA, „Liturghia copiilor – un mijloc pentru revigorarea religiozității tineretului”, în *Vestitorul Ortodoxiei*, an V (1993), nr. 97, p. 3.

⁴⁰ Pr. prof. dr. Liviu STREZA, „Caracterul dinamic și cel statornic al cultului ortodox. Tradiție și înnoire”, în *RT*, nr. 4/ 1995, nota 30, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*, p. 54.

Nevoia scurtării slujbelor arată „insensibilitatea” față de conținutul Tradiției, „incapacitatea” de a găsi bucurie în „bogăția infinită a predaniei bisericești”, ceea ce înseamnă că ne confruntăm cu „o criză a formalismului”. Nota dominantă a acesteia este „sărăcia credinței unui moment istoric”, care nu poate fi depășită decât prin sporirea credinței. Prin urmare „nu ritualul liturghiei trebuie simplificat după «cerințele vremii» sau «cenzura vremii», ci omul trebuie să tindă printr-o continuă înnoire a sa, la descoperirea sensurilor adânci ale Syanxei euharistice”⁴².

Copiii imită adulții

Sfântul Apostol Pavel folosește deseori termenul de „copil”, însă de cele mai multe ori se referă la cei ce au devenit copii ai lui Dumnezeu prin nașterea de sus. El amintește mereu creștinilor că odată cu Botezul au început o viață nouă cu Hristos ascunsă în Dumnezeu și că se cuvine să fie atenți să nu necinstească această nouă viață. De aceea, în mai multe epistole Sf. Ap. Pavel oferă îndemnuri concrete cu privire la comportamentul unui fiu al lui Dumnezeu, prin har. Între acestea se află și cuvinte adresate copiilor, cărora le amintește că plăcut Domnului este ca ei să-și cinstească și să respecte părinții, ascultând întru totul de ei. (Efeseni 6, 1-3; Coloseni 3, 20; Evrei 12, 9). De asemenea, Sf. Ap. Pavel se adresează și părinților cu privire la educația copiilor, îndemnându-i să se poarte cu înțelepciune cu copiii, evitând situațiile conflictuale și să-i crească în învățătura Domnului (Efeseni 6, 4; Coloseni 3, 21). Copiii sunt foarte atenți la exemple. Felul cum împlinesc adulții poruncile Domnului și felul cum se poartă adulții cu cei mici, influențează pe copii, în sensul că vor imita totul. De asemenea, ceea ce fac adulții în biserică, aceea vor face și copiii la slujbe. Ei primesc tot ceea ce li se oferă și, la rândul lor, vor oferi ceea ce au primit.

Concluzii

Din cele prezentate reținem că misiunea Bisericii în rândul copiilor se desfășoară mai întâi în familie sau începe cu familia. Aici, educația religioasă începe din momentul zămislirii copilului, continuă la nașterea lui și ține până la maturitate. Ea este secundată de educația religioasă primită la școală în cadrul orei de religie, care se prelungește în tinda Bisericii prin catehezele parohiale, susținute de preoții parohi sau de cateheți în cadrul diferitelor proiecte pastorale: „Hristos împărtășit copiilor”, „Alege Școala!” șa.

Apropierea sufletească a preotului față de copii, dragostea și afecțiunea cu care membrii comunității îi întâmpină în biserică, la slujbe, la cercurile de creație sau la catehezele parohiale sunt decisive pentru întărirea legăturii duhovnicești

⁴² *Ibidem*, p. 57.

dintre copil și Biserică și recuperatorii, în cazul în care vreun copil a pierdut legătura cu Biserica și cu preotul său. Fiecare parohie posedă resurse enorme pentru aceasta. Preotul în parohie dispune de Evanghelie, de Sfintele Taine, de adâncă spiritualitate a Sfinților Părinți⁴³, dar și de darurile și calitățile unor enoriași.

Lecturarea scrierilor Noului Testament și ale Sfinților Părinți reprezintă o sursă de inspirație pentru găsirea soluțiilor practice de pedagogie creștină, atât pentru părinți, cât și pentru preotul preocupat de pastorația copiilor în parohie. Fiecare dintre cei amintiți vor fi atenți la felul cum aplică aceste metode, în așa fel încât, să primeze iubirea, tandrețea, blândețea și bucuria, însușiri cu care Domnul S-a arătat de fiecare dată în fața copiilor.

Lipsa de la Sfânta Liturghie nu este justificată de lipsa de răbdare a copiilor, ci mai degrabă de comoditatea părinților, care nu sunt dispuși să facă efortul kenozei personale, expresie a jertfei de iubire pentru proprii copii. Slujbe speciale pentru copii nu există în Biserica Ortodoxă, deoarece slujbele Bisericii se săvârșesc pentru toți membrii ei, de vreme ce Domnul Hristos s-a jertfit pentru toți oamenii. Ele au caracter comunitar și presupun existența întregii familii bisericești, de la copii până la cei vârstnici. Preocuparea permanentă a Bisericii a fost înnoirea sufletească a fiilor săi duhovnicești, prin ferirea de păcat și prin obținerea iertării ce se dă în Taina Spovedaniei, nu înnoirea cultului⁴⁴.

⁴³ Mitropolit Emilianos TIMIADIS, *Preot. Parohie. Înnoire. Noțiuni și orientări pentru teologia și practica pastorală*, trad. P. Brusnowski, Ed. Sophia, București, 2001, p. 208.

⁴⁴ Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol IV, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2010, p. 25.

Rolul terapeutic al Spovedaniei. Actualitatea misiunii Bisericii cu privire la tulburările psihice ale omului modern

Pr. drd. Marius CORLEAN

Abstract:

The therapeutic role of Confession. Church's Mission on modern man's psychiatric disorders. The fall, brought suffering in human life. Illness and death, bodily and spiritual suffering became real tough marking the existence of humanity. From the New Testament we are given quite diverse psychopathological elements that enable the Church today to provide both a real picture of the origin and manifestations of different disorders and how contemporary man to regain peace, tranquility and taste the beauty of this road to recovery and ultimately to the deification.

Keywords:

Psychopathology, psychotherapy, Christ as Healer

Introducere

Omul modern suferă din ce în ce mai mult iar suferința lui nu se ameliorează ci pare să se agraveze pe zi ce trece. Statistic se afirmă că 10-25% din populația globului este atinsă de psihopatologie¹. Se constată, mai ales în țările occidentale, dar nu numai, un fel de modă ca atunci când cineva suferă de anumite tulburări ale echilibrului spiritual și psihic să meargă la psiholog, psihoterapeut sau psihiatru. Nimic nu ar fi problematic aici dacă nu am ști că multitudinea de curente și școli psihoterapeutice au la bază definiții care fie se completează fie se exclude un ape alta și mai mult decât atât au ca scop studierea celor mai intime mecanisme ale sufletului uman fără Dumnezeu, Creatorul ființei umane. Într-o abordare corectă, psihologia ar trebui să înțeleagă faptul că în ultimă instanță: „...cauza

¹ Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ, Ieromonah Teofan MUNTEANU, *Psihologia în textele Sfintei Scripturi*, București, Ed. Christiana, 2012, p. 15.

*ultimă a multor suferințe psihologice nu stă doar într-un mecanism care funcționează defectuos, ci are rădăcini adânci care privesc sensul existenței, semnificația vieții pe acest pământ*².

Ființa umană nu poate fi gândită în afara relației cu Creatorul ei. Deși statisticile oneste consemnează faptul că omul este o ființă religioasă, multe orientări așa zise științifice caută cu obstinație să excludă noțiunea de Dumnezeu și Creator din orice fel de fundamentare a demersurilor cognitive. Totul este pus la îndoială și răstălmăcit sau scos din context astfel încât rezultatul să fie cel dorit care-L vor pe Dumnezeu în afara preocupărilor umane de orice fel. Însă pentru omul care înțelege relația sa organică cu Dumnezeu, există o cheie prin care poate descuia și înțelege foarte simplu în ce constă sensul vieții sale și cum pot fi explicate multitudinea de aspecte ce țin de existența, sănătatea, boală și tot ceea ce face parte din viața sa. Omul, cu toate consecințele căderii sale din starea primordială, este definit din perspectivă creștină sintetic în slujba înmormântării: „*Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deși port rănila păcatelor*”.

Sfânta Scriptură îl definește pe om întotdeauna în raportul său cu Dumnezeu. Nu este definit prin sine însuși. În Dumnezeu, omul își are începutul și spre El este ținta sa ultimă³. Deci noțiunile de sănătate și boală – inclusive cele la nivel psihic – pentru a înțelege modul de raportare creștin, le circumscriem conceptului de *sănătate primordială* așa cum este înțeles în tradiția creștină.

1. Câteva considerații despre sănătatea primordială. Apariția suferinței, bolii și morții.

Cartea Facerii ne spune limpede că întreaga creație era bună (Fac. 1,31). De ce ? Ne răspunde tot Sfânta Scriptură prin Înțeleptul Solomon: „*Dumnezeu n-a făcut moartea și nu se bucură de pierirea celor vii. El a zidit toate lucrurile spre viață și făpturile lumii sunt făcute spre a fi izbăvite; întru ele nu este sămânță de piere*” (Sol. 1, 13-14). În acest context înțelegem că nimic nu era supus stricăciunii, nu era nici urmă de suferință, boli, infirmități: „*Absența suferinței și nestrăciunea trebuie socotite printre numeroasele bunuri pe care el (omul) le posedă*”⁴. Astfel că la creație putem vorbi despre un grad de desăvârșire a omului, a facultăților sale spirituale, a voinței sale libere, capabil să se îndrepte spre Dumnezeu și a tuturor puterilor sale profitoare.⁵ Deci în structura sa omul era capabil de progresul în virtute spre asemănarea cu Dumnezeu și astfel înaintând în virtute să se înveșnicească în bine.

² Sorin SÂNDULACHE, *Consiliere și psihoterapie pastorală*, Oradea, Ed. Casa Cărții, 2009, p. 20.

³ Pr. Prof. Vasile MIHOC, „Omul – chip și asemănare a lui Dumnezeu – deși poartă rănila păcatelor”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-9, 1981, p. 55.

⁴ Jean- Claude LARCHET, *Teologia bolii*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 17.

⁵ Idem, *Terapeutică bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001, p. 15.

Vorbim de o unitate structurală a omului, în acest sens neexistând contradicții în interiorul ființei sale. Starea paradisiacă a omului, ne apare ca o stare de sănătate, în care nu era cunoscută boala nici a trupului, nici a sufletului.

Momentul căderii marchează apariția primelor semne de ruptură în unitatea omului. Prima minciună menționată în cartea Facerii, apare în momentul în care șarpele o asigură pe Eva ca nu vor muri și că totul nu este decât o găselniță a lui Dumnezeu pentru ca omul să nu se ridice la măsura Lui (Fac. 4-5). În următoarele momente (Fac. 3. 9-24) asistăm la prima disoluție a unității în ființa omului, când dând crezare minciunii șarpelui și îndoindu-se de justetea poruncii divine, omul încalcă porunca. Întrebuințarea greșită a liberului arbitru a născut imediat sentimental rușinii, temerii, dezvinovățirii prin învinovățirea celui alt și apare perspective suferinței, greutăților și durerii în viața omului. În primul rând a fost afectat *sufletul omului* care a devenit pătimitor, a cunoscut deci întristarea și suferința, a devenit supus stricăciunii⁶, coruptibil și având posibilitatea separării de Dumnezeu și a lipsirii de viața dumnezeiască deci, a fericirii veșnice.

2. Când sufletul este bolnav

Sfinții Părinți au constatat alterarea capacității cognitive și a organelor ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirma în acest sens că : „*neștiința și nebunia vin din reaua întrebuințare a puterii raționale*”⁷. Sfântul Apostol Pavel sublinia indirect capacitatea sănătoasă a omului de a-l sesiza prin cunoașterea din creație pe Dumnezeu: „*Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înțelegându-se din fapte*”.(Rom. 1,20). Or devianța puterii raționale a omului constă în a nu mai discerne urma creatoare a lui Dumnezeu în opera Sa și a privi faptele independente de El. În felul acesta, omul ajunge să posede o pseudocunoaștere, care de fapt este o ficțiune, un produs al imaginației sale, o fantasmă. De aici decurg alterarea celorlalte componente ale structurii psihospirituale umane. Cunoscându-l pe Dumnezeu, omul L-ar fi dorit pe Dumnezeu. Facultatea sa poftitoare (επιθυμία) și-ar fi îndeplinit funcția de a tinde spre unirea cu El. De orice dorință fiind legată o plăcere din îndreptarea dorinței spre Dumnezeu, omul primește o bucurie duhovnicească, singura inepeuizabilă și hrănitore. Este acea „*bucurie deplină*” (In. 15, 11) despre care vorbește Sfântul Evanghelist Ioan. Or încetând ca partea poftitoare să fie îndreptată spre Creator, omul a început să se iubească pe sine și cele ale lumii sensibile generatoare de plăcere și desfătare limitate. Drama este că partea poftitoare este un tot unitar și nu poate suferi ambivalența. Ne amintim de spusel Mântuitorului Însuși: „*Nimeni*

⁶ Idem, *Teologia bolii*, p. 27.

⁷ Idem, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 41.

nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urâ și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui”. (Mt. 6,24; Lc. 16,13). Iar mai târziu Sfântul Apostol Pavel sublinia în esența același lucru: „Trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul, împotriva trupului, căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi” (Gal 5,17). Astfel, una dintre gravele tulburări ale omului pe care le îndură este *dezordinea* facultăților sale. Ori în această dezordine omul gustă durerea pentru că experiența îl învață că este cu neputință să guști neconținut plăcerea fără să ajungi la durere. Iar aici vorbim de suferința psihică și morală care capătă forma tristeții. Frustrarea care însoțește aproape întotdeauna tristețea afectează o altă putere constitutivă structurii spirituale a omului și anume puterea *agresivă sau irascibilă*. Parte componentă a structurii umane, funcție ei este acea de a se împotrivi la tot ceea ce-l poate distra pe om de la unirea sa cu Dumnezeu, fiind partea care luptă cu ispitele, retează sămânța răului din gânduri, este puterea care împinge și susține sufletul la rugăciune. Este exprimată prin cuvintele Mântuitorului: „Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea”. (Mt 11, 12; Lc 16, 16); „Mâniati-vă dar nu greșiți” (Ps 4, 4), spune Psalmistul. Când este folosită potrivit naturii sale, aceasta se mișcă sănătos. Pervertirea ei înseamnă acapararea tensiunii acestei puteri înspre dobândirea plăcerii iar accentul motivațional se mută pe obținerea bunurilor materiale și lupta împotriva a orice devine un potențial obstacol.

După cum am observat, dizarmonia introdusă prin cădere de prezența patimilor în viața omului l-a aruncat pe om în robia stricăciunii și a morții. Era nevoie de Cineva care să tămăduiască și să aline suferința neconținută și nealinată a omului.

3. Elemente de psihopatologie

Deși patologia psihică poate fi diferită de cea spirituală, ele nu pot fi despărțite decât convențional. Astfel, *frica* face parte din patologia spirituală care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu. Dintre cauzele regăsite aflăm că ceea ce generează această stare alterată este puțina credință, lipsa credinței sau lipsa iubirii : „De ce vă este frică puțin credincioșilor” (Mt 8, 26); „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica” (1 Ioan 4, 18). Efectele acestei stări are ramificații la nivelul întregii structuri psihosomatice a omului. Sentimentul de frică poate avea o atât de gravă repercusiune încât să paralizeze orice inițiativă bună a omului. Agravarea fricii duce la anxietate cu următoarele consecințe: întristare, furie, oboseală, tulburări de memorie, insomnie, agitație psihomotorie, sensibilitate exagerată etc.⁸ Terapia acestei stări patologice o regăsim sub forma diferitor

⁸ Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ, Ieromonah Teofan MUNTEANU, *op. cit.*, p. 157-158.

îndemnuri: „Nu te teme, turmă mică!” (Lc 12, 32); Domnul este vindecătorul fricii „Ca fiind izbăviți din mâna vrăjmașilor să ne dea nouă fără frică, să-I slujim în sfințenie și în dreptat, înaintea feței Sale, în toate zilele vieții noastre” (Lc 1, 74-75). Sfinții Apostoli au înțeles că Dumnezeu ne-a dat toată puterea de a înlătura frica: „Căci Dumnezeu nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii” (2 Tim 1, 7). Fricoșii sunt menționați chiar în Cartea Apocalipsei ca fiind candidați alături de ceilalți păcătoși și neîndreptați la chinurile veșnice (Apoc 21, 8).

O altă stare patogenă, identificată este *deznădejdea* cu consecințele ei mai grave care duc la *depresie*. Organizația Mondială a Sănătății aprecia că cel puțin 350 de milioane de oameni se luptă cu depresia la nivel mondial, fiind o afecțiune care ocupă primele locuri.⁹ Este o afecțiune care comportă următoarele consecințe: teamă, sentimente de vinovăție și remușcare, mânie, ură, plictiseală, oboseală, disperare, tendințe suicidare¹⁰. În Sfânta Scriptură sunt cuprinse cuvintele deznădejde, întristare, tristețe: pentru că Domnul nu a căutat spre fața lui Cain „s-a întristat Cain tare și fața lui s-a posomorât (Fc 4, 5). Tânărul bogat, doritor să dobândească viața veșnică, a plecat întristat pentru că ar fi trebuit să renunțe la averile sale (cf. Mt 19, 16-22). Partea omenească a Mântuitorului a suferit această grea încercare: „Și a luat pe El pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și a început a Se tulbura și a Se mâhni. Și le-a zis lor: Întristat este sufletul Meu până la moarte” (Mc 14, 33-34). Prin manifestarea și evoluția ei deznădejdea îl poate despărți pe om de Dumnezeu de aceea este considerată chiar un păcat mai mult decât o boală. Sfântul Apostol Pavel nici nu ia în calcul posibilitatea de a deznădăjdi cu toate greutățile și lipsurile întâmpinate: „În toate pătimind necaz, dar nefiind striviți; lipsiți fiind dar nu deznădăjduiți” (2 Cor 4, 8). Consecințele merg până la moarte „...iar întristarea lumii aduce moarte” (2 Cor 7, 10). O formă de deznădejde extremă, care a culminat cu actul sinuciderii a fost în cazul lui Iuda, care l-a vândut pe Mântuitorul. Sentimentul de culpabilitate combinat cu necredința în iertarea pe care Hristos i-ar fi acordat-o, au condus la actul dezastruos pentru Iuda. Și Apostolul Petru a trecut prin greua ispitire dar a biruit pocăința și părerea de rău. El a avut încredere pentru că l-a iubit necondiționat și total pe Hristos.

4. Hristos – Tămăduitorul.

Doar Hristos putea să tămăduiască firea omenească de boala grea în care zăcea după căderea în păcat a lui Adam; numai El îi putea reda nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea pe care aceasta le-a avut în starea cea dintâi. Încă din

⁹ http://www.who.int/mental_health/management/depression/flyer_depression_2012.pdf.

¹⁰ Spiridon LOGOTHEtis, *Deprimarea și tămăduirea ei*, Ed. Sophia, București, 2009, p. 11.

Vechiul Testament, Dumnezeu este prezentat ca „*Cel ce vindecă toate bolile*” (Ps 102, 3). Mai concret, prin venirea Mântuitorului realitatea vindecării firii umane de toate suferințele devine o realitate palpabilă prin personificarea actului de a vindeca în Mântuitorul Hristos: „*Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați*” (Lc 4, 18-19) și „*Acesta neputințele noastre a luat și bolile noastre le-a purtat*” (Mt 8, 17); „*Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi*” și „*...n-am venit să chem pe drepți, ci pe păcătoși la pocăință*” (Mt 9, 12-13, Mc 2, 17; Lc 7, 31). Omul capătă șansa vindecării și însănătoșiri pentru că Cel prin care se realizează acest demers ontologic este „*Calea, Adevărul și Viața*” (Ioan 14, 6); „*Eu sunt Cel care cercetez rărunchii și inimile*” (Apoc 2,23). Creștinul știe că Hristos este Marele Tămăduitor, pentru simplu motiv că El a zis „*fără Mine nu puteți face nimic*” (Ioan 15, 5).

Ceea ce este important de reținut – pentru tema noastră – este că vindecarea omului începe obligatoriu cu vindecarea inimii și redobândirea în acest sens a sănătății și unității sufletului și minții: „*din inima omului ies cugetele rele, desfrânările, hoșiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hule, trufia, ușurătatea*” (Mc 7, 21-23). Chiar dacă nu avem o prezentare sistematică a unei psihopatologii în sensul științific și modern al cuvântului, în noul Testament găsim exprimate stări de boală sufletească și psihică ale omului care necesită vindecare.

5. Misiunea Bisericii în actualitate

Nașterea Bisericii la Cincizecime a însemnat începutul creșterii numerice a mădulelor Trupului lui Hristos, extinderea pe orizontală și în timp a creștinismului. Biserica a păstrat și păstrează nealterată întreaga învățătură și realitatea faptelor pe care le-a răspândit Hristos pe parcursul misiunii Sale pământești. De asemenea, Biserica a integrat acest mod e a-L privi pe Hristos ca doctor și conceperea mântuirii ca tămăduire. Numai asumată fiind firea omenească de către Hristos a putut fi vindecată oferindu-ni-se posibilitatea propriei noastre vindecări: „*Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului*” (Rom 6, 6). și „*a izbăvit pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața*” (Evr 2, 15). Biserica păstrează astfel capacitatea de a oferi omului modern într-o derivă din ce în ce mai accentuată posibilitatea înnoirii vieții, a vindecării sale spirituale, a alinării suferințelor și bolilor psihice din ce în ce mai răspândite și cu consecințe vizibil agravate.

Hristos, în persoana Sa, a vindecat firea omenească și i-a redat definitiv adevărata și deplina sănătate. Omul însă nu poate vorbi despre o însănătoșirea sa

duhovnicească fără unirea sa cu Hristos. Iar această unire se poate realiza numai în Biserică, trupul divino-uman al lui Hristos și numai prin lucrarea Duhului Sfânt. În mod fundamental, în Sfintele Taine suntem puși în legătura ființială cu Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt și numai ca membri ai Bisericii putem fi încorporați în El devenind prin Sfintele Taine „mădulare ale trupului Lui” (*Efes* 5, 30; 3, 6). Astfel, „primind Sfintele Taine, mai întâi de toate suntem deplin curățiți, această finalitate, care stă pe primul loc în cazul Spovedaniei și al Sfântului Maslu, având o funcție *-reparatorie-* este afirmată în toate celelalte Taine, în mod special la Botez, prin care omul este spălat de urmele păcatului strămoșesc și la Împărtășanie care este în mod tradițional socotită drept leac curățitor. Astfel, Sfintele Taine, în grade diferite, sunt privite de Biserică drept mijloace de vindecare”¹¹.

Dumnezeu a creat ca ființa ce ontologic are nevoia de comuniune. Astfel, vindecarea omului depinde de gradul în care deschiderea sa către cineva care-l înțelege, participă la durerile sale și îl călăuzește ajutându-l să înțeleagă voia lui Dumnezeu și rostul său în viață este prezentă în intenția și dorința de vindecare. Rolul duhovnicului de aici apare. Este cel care te poartă pe brațe: „Este absolut necesar, pentru fiecare din noi și o îndatorire a noastră de a avea un părinte spiritual pentru călăuzirea noastră, așa cum Dumnezeu ne-a rânduit să avem părinți trupești care se îngrijesc de viața noastră fizică”¹². În consecință, vindecarea noastră în momentul în care începem să ne mărturisim toate neputințele, înfrângerile, ciudățeniile, fără a ne fi rușine de ele, cuiva care va da seama de noi în fața lui Dumnezeu.

Valoarea mărturisirii este excepțională. Crearea unei intimități spirituale profunde între credinciosul penitent și duhovnic conferă Tainei o valoare spirituală și terapeutică importantă. Atmosfera de încredere care este fundamentul din care pleacă o spovedanie cu scop împlinit, se creează printr-o evoluție treptată a relației dintre penitent și duhovnic. Persoana care dorește să se mărturisească este în căutarea în primul rând a unui prieten cu care să poarte o conversație care nu de puține ori se dovedește delicată. Profitând de acest context al climatului de reciprocitate al deschiderii sufletești, duhovnicul întărește încrederea omului în el și cu abilitate delicată și seriozitate poartă discuția spre adevăratul scop al întâlnirii: mărturisirea păcatelor¹³. De la acest punct, adică din momentul în care omul își recunoaște slăbiciunile și acceptă starea sa de păcătoșenie, intervine și dorința de vindecare, disponibilitatea de a fi ajutat. Or întrucât în actul spovedaniei lucrează

¹¹ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 254

¹² IPS Dr. Laurențiu STREZA, „Duhovnicul te poartă pe brațe”, în *Telegraful Român*, nr. 17-20, 1-15 mai 2012, p.5.

¹³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Taina pocăinței ca fapt duhovnicesc”, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1972, p. 7

însuși harul Duhului Sfânt: „Nici chiar cei cu cunoștințe bogate de ordin psihologic și psihiatric nu-l pot ajuta așa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie și de încredere într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuție toate eforturile voinței lui în vederea vindecării”¹⁴.

În spovedanie pot fi deci identificate două aspecte importante în actul de tămăduire al credinciosului: climatul de încredere care-i permite omului să-și descarce conștiința, atingând astfel aspectul psihologic al terapiei și „calitatea de spațiu spiritual al Tainei”¹⁵ al cărui efect este vindecare omului și în acest sens dobândirea unei transparenței a sufletului acestuia, adică o deschidere spre sălășluirea harului și înaintarea sa pe cale îndumnezeirii adică a sfințirii sale. Nu se poate înainta spre sfințenie fără Tainele Bisericii, nu se poate ca omul să primească energia harului fără ca el să se asigure în permanență ca este un vas pregătit în care se sălășluiește harul Duhului.

Important de menționat este faptul că tot acest demers al credinciosului spre vindecarea sa prin integrarea sa în viața sacramentală a Bisericii și prin asceza personală nu este un scop în sine ci se subsumează unui scop eshatologic. Cu alte cuvinte, vindecarea omului înseamnă mântuirea sa și dobândirea vieții veșnice, scopul existenței pe pământ: „Sacramentele, Botezul și Euharistia mai cu seamă, reprezintă evenimente eshatologice, real prezente pneumatic, anticiparea, arvuna prelușului Împărăției eshatologice. Prin ele participăm real la moartea și Învierea lui Hristos, ca evenimente pneumatic eshatologice, ne unim obiectiv cu trupul cel înviat și înălțat a lui Hristos, viața noastră (Col. 3.4), izvorul harului și vieții veșnice. Viața deci, în plenitudinea ei, adică unirea veșnică a trupului și sufletului cu Dumnezeu presupune ca bază ontică și condiție sine qua non participarea și încorporarea sacramentală a întregului psiho-fizic uman în viața Viței vieții: Trupul lui Hristos. Dar nu numai atât. Unirea sacramentală este o condiție necesară dar nu și superficială; ea este un dar, o arvună (II Cor 1,22; Efes. 1,14), care implică responsabilitatea celui ce o primește în dezvoltarea și sporirea ei, reclamă adică conlucrarea (sinergia) liberă cu harul, efortul etic ascetic, abia pe temeiul acesteia din urmă decidându-se destinul eshatologic și etern al persoanei. Indicativul sfințeniei sacramentale implică și pretinde cu necesitate imperativul sfințeniei etic ascetice. Datorită bazei sacramentale, libertatea umană și efortul etic ascetic de spiritualizare sunt cuprinse și orientate și ele de tensiunea eshatologică finală...”¹⁶. Sfântul Grigorie Palama, vorbește despre importanța Sfințelilor Taine din perspectiva faptului că înnoirea și îndumnezeirea firii omenești se realizează în Biserică numită, în viziunea sa, „comunitatea

¹⁴ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMBOR, București, 2007, p. 88.

¹⁵ *Ibidem*, p.89.

¹⁶ Prof. dr. Ioan Ică jr, „Morală și spiritualitatea ortodoxă în viziunea Sfântului Grigorie Palama”, în *Revista Teologică*, nr. 3, 1994, p. 21.

îndumnezeirii¹⁷. Viața credinciosului este jalonată de două taine principale – Botezul și Împărtășania pentru că „*de aceste două depinde toată mântuirea noastră, fiind recapitulată prin aceste două toată Iconomia teandrică*”¹⁸. Prin Botez Hristos devine Tată al oamenilor iar prin Sfânta Împărtășanie, mamă. Prin aceste două Taine suntem hrăniți ca niște copii¹⁹. Botezul este în strânsă legătură cu pocăința/mărturisirea prin curățirea de patimi și primirea Sfintei Împărtășanii. Dar pentru a primi împărtășirea cu Hristos este de mare însemnătate pocăința pentru curățirea de patimi. Viața noastră pământească este o perioadă de pocăință, iar pământul este un loc al pocăinței. Plângerea păcatelor și întristarea cea după Dumnezeu îl face pe om aproape nemișcat către păcat. Această stare de pocăință este comparată de Sfântul Grigore cu îndeletnicirea aratului²⁰. Precum pământul este arat pentru primirea seminței, așa și sufletul nostru este pregătit pentru primirea seminței celei cerești. Iar această pregătire este pocăința ca acțiune de deșțelenire a sufletului. Tot acest proces are ca început mărturisirea păcatelor, începutul arăturii²¹. Căci, precum pentru țărani deșțelenirea este rânduită pentru scoaterea rădăcinilor și a buruienilor din pământ pentru ca apoi să-l facă primitiv de sămânță bună, aceeași lucrare plinim noi prin mărturisire cu „*țarina cea rațională a inimii noastre: căci ea sapă și scoate afară patimile cele rele din ascuns și pregătește pentru primirea semințelor sfinte și pentru rodirea și răsădirea în loc a virtuților corespunzătoare*”²². Or pentru aceasta avem nevoie de părintele duhovnicesc la care să mergem cu credință și smerenie, vestindu-i patimile cele rele din inimă și primind tămăduirea duhovnicească. Pe lângă Taina Mărturisirii cu tot ce presupune aceasta, pocăința se prelungește și în viața personală a creștinului. Înțelegem astfel de la Sfântul Grigorie că, Sfintele Taine sunt foarte strâns legate de asceza. Or viața ascetică prelungește starea pe care creștinul o are înaintea duhovnicului în scaunul Sfintei Spovedanii, în viața lui personală, iar părerea de rău manifestată în mărturisire, devine motorul întregii ființe a acestuia în lupta pentru schimbarea și tămăduirea acestuia. Astfel viziunea sfântului despre pocăință este integrată într-un ansamblu teologic vast și important acela al vindecării de patimi și îndumnezeirii omului. Asceza devine astfel „omorârea morții”, moartea față de patimi prin asemănarea morții cu Hristos, care produce omorârea păcatului și conduce astfel la instaurarea progresivă în ființa umană a

¹⁷ SFÂNTUL GRIGORE PALAMA, *Opere complete*, vol I, Ed. Patristică, București, 2005, p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁹ HIEROTHEOS, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000, p.373.

²⁰ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, Ed. Anastasia, 2012, p.271.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 272.

vieții celei adevărate, duhovnicești, în felul acesta împlinindu-se țelul ascetic de a deveni *fi ai învierii* (*hyoi tes anastaseos*). În această luptă ascetică sunt implicate cele trei facultăți principale ale sufletului – îmbolnăvite prin patimi – *minte* (*nous*), *iuțime/irascibilitate* (*thymos*) și *poftă/concupiscentă* (*epithymia*): „Sufletul fiind însă tripartit și contemplat în trei facultăți: rațională, irascibilă și concupiscentă și îmbolnăvinduse prin păcat în toate aceste facultăți, pe drept cuvânt Hristos, cel ce l-a vindecat a început terapia Lui de la ultima facultate, adică de la poftă, căci pofta este materia iuțimii, iar ambele produc cu răutate înălțarea trușă a minții și nu poate fi văzută însănătoșită iuțimea nefiind înainte vindecată pofta nici partea rațională, nefiind supuse în prealabil tratamentului pofta și iuțimea”²³ În opera sa, se face foarte bine distincția dintre *patimi* și *afecte*: afectele sunt naturale ale firii spre susținerea vieții, patimile avându-și obârșia nu din fire ci din libera alegere sau preferință a omului. Animalitatea biologică naturală reprezentată de afecte nu este condamnată. Dar afectele pot deveni patimi sau porniri bune în funcție de orientarea spirituală a omului: spre lume sau spre Dumnezeu. Terapia trebuie începută de la minte pentru că păcatul trebuie tăiat din rădăcină, adică din gând pentru a fi împiedicat să ajungă în inimă.

6. Concluzii

Astfel, concepția despre pocăință, părinte duhovnicesc, asceza ca lupta pentru despățimire, vindecare spirituală și îndumnezeire se integrează în viziunea corectă și completă a Bisericii privitor la parcursul - cu întreaga metodologie – duhovnicesc al omului. Actul terapeutic este un act eclesial în primul rând. Însă bolnavul, urmează tratamentul prescris și în viața personală. Pocăința, smerenia, mărturisirea păcatelor lupta cu patimile sunt mijloace eficiente iar efectul lor este garantat.

²³ Arhid. Prof. Ioan I. Ică Jr, *op.cit.*, p. 25.

Teze de doctorat susținute la Facultatea de Teologie din Sibiu de către doctoranzii sibieni în perioada 1.11.2012-1.05.2013

În ultimele șase luni mai mulți studenți doctoranzi ai Facultății de Teologie „Andrei Țaguna” din Sibiu și-au finalizat tezele și le-au susținut după cum urmează:

14 Noiembrie 2012

La Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Țaguna” din Sibiu, au avut loc marți, 13 noiembrie, susținerile publice a două teze de doctorat. Manifestările academice au avut loc în sala profesorală, bucurându-se de o bună participare din partea cadrelor didactice, a doctoranzilor și a studenților de la facultatea sibiană. Prima teză de doctorat susținută public s-a intitulat „*Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile Sinoptice*” și a fost elaborată de **Ilie Chișcari**, sub îndrumarea pr. prof. dr. Dumitru Abrudan. Cea de-a doua teză a fost susținută de **Alexandru Ioniță**, sub îndrumarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc și a avut titlul „*Romani 9-11 în interpretarea și viața Bisericii până în secolul al III-lea*”. Comisia de evaluare a fost prezidată de pr. prof. dr. Aurel Pavel, decanul Facultății de Teologie din Sibiu și formată din pr. prof. dr. Vasile Mihoc, pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, de la facultatea gazdă, pr. prof. dr. Stelian Tofană de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca și pr. conf. univ. dr. Constantin Preda de la Facultatea de Teologie din București. Ambii candidați au primit **calificativul excelent**, fiind apreciați pentru munca asiduă, noutatea lucrurilor dezbătute și pentru seriozitatea de care au dat dovadă în elaborarea acestor teze. După ceremonia depunerii jurământului de credință și fidelitate față de Biserica străbună, cei doi au fost declarați oficial doctori în teologie.

10 Decembrie 2012

La Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu a avut loc astăzi, 10 decembrie, susținerea publică a tezei de doctorat „*Girolamo Savonarola (1452-1498)*”, elaborată de **Vasile Iulian Pavel**, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Nicolae Chi-

făr. Comisia de evaluare a fost prezidată de pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene și formată din pr. prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb, pr. prof. univ. dr. Adrian Gabor și pr. conf. univ. dr. Constantin Necula. După examinare a avut loc depunerea jurământului de credință a candidatului și conferirea titlului de doctor în teologie.

18 Decembrie 2012

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu a găzduit în data de 18 decembrie susținerea publică a tezelor de doctorat „*Alimentație și sfințire. Calitatea alimentului în discursul biblic vechi și nou testamentar și în cel ascetic-medical al Sfântului Clement Alexandrinul, Galen și Nemesius din Emesa*”, respectiv „*Spiritualitatea baptismală la Sfântul Marcu Ascetul*”. Tezele au fost susținute de **Marius Vasile Tofan** și de **pr. Gheorghe Ionașcu**, sub îndrumarea arhid. prof. univ. dr. Ion Ică jr. Comisia de evaluare a prezidată de pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene și formată din ÎPS prof. univ. dr. Irineu, Mitropolitul Olteniei, din pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi și conf. univ. dr. Mircea Ielciu. Candidații au primit **calificativul foarte bine**, cu distincția „*Magna cum laudae*”, iar după depunerea jurământului de credință, au fost declarați doctori în Teologie.

21 Decembrie 2012

Lucrarea „*Viața cultică a Bisericii după tratatele pseudo-areopagitice. O realitate autentic creștină?*” a fost susținută public joi, 20 decembrie, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu de teologul **Raul Darius Povârneru**. Comisia de evaluare a fost prezidată de Înalt Preasfințitul Laurențiu, Mitropolitul Ardealului și formată din pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene, pr. prof. univ. dr. Viorel Sava de la Facultatea de Teologie din Iași, pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi de la Facultatea de Teologie din Alba Iulia și pr. conf. univ. dr. Mircea Ielciu de la facultatea gazdă. Candidatul a primit **calificativul foarte bine**, iar după depunerea jurământului de credință a fost declarat doctor în Teologie.

21 Ianuarie 2013

La Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu a avut loc în data de 21 ianuarie susținerea publică a tezei de doctorat „*Isihasmul în secolul al XIV-lea: tradiție, istorie, spiritualitate*”, elaborată de **pr. Alin Stelian Dumitru**, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Nicolae Chifăr. Din comisia de evaluare au mai făcut parte pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel, decanul facultății sibiene

și președintele comisiei, arhid. prof. univ. dr. Ioan I. Ică jr. de la Sibiu, pr. prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca și pr. prof. univ. dr. Emanuel Băbuș, de la Facultatea de Teologie din București. În urma evaluării, candidatul a primit *calificativul foarte bine* și după ceremonia din capela facultății, prin care pr. Alin Stelian Dumitru a făcut legământ înaintea lui Dumnezeu că va păstra bunul nume al instituției sibiene și al Bisericii noastre, a fost declarat doctor în teologie. Evenimentul s-a bucurat și de asistența Preasfințitului Nicodim, Episcopul Severinului și Strehaiei, dar și a Preasfințitului Andrei Făgărășanul, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

Rubrică realizată de drd. Ștefan Mărculeț