

**MISIUNE,
SPIRITUALITATE,
CULTURĂ**

Centrul de Cercetări Interdisciplinare
Credință-Știință-Misiune „Sfântul Apostol Pavel”



**Facultatea de Teologie Ortodoxă
și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște**

Centrul de Cercetări Interdisciplinare
Credință-Știință-Misiune „Sfântul Apostol Pavel”

**100 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PATRIARHIEI
ROMÂNE. PROVOCĂRILE TEOLOGIEI ORTODOXE
ÎN SECOLUL AL XX-LEA**

***Lucrările Simpozionului internațional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură***

Târgoviște, 2026

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Centrul de Cercetări Interdisciplinare Credință
– Știință – Misiune „Sfântul Apostol Pavel”

**100 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PATRIARHIEI ROMÂNE.
PROVOCĂRILE TEOLOGIEI ORTODOXE ÎN
SECOLUL AL XX-LEA**

Lucrările Simpozionului internațional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură

Tipărită cu binecuvântarea

ÎPS dr. Nifon Mihăiță,
Arhiepiscop și Mitropolit al Târgoviștei

Coordonatori:
ÎPS prof. univ. dr. Nifon Mihăiță
Pr. prof. univ. dr. Florea Stefan
Pr. lect. univ. dr. Marin Bugiulescu

Târgoviște, 2026

ISBN 978-973-0-43962-5
ISSN 3120 – 2608, ISSN-L 2457 – 2985

INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE

INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE

His Eminence PhD. Professor Nifon MIHĂIȚĂ, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Florea STEFAN, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Cristinel IOJA, Faculty of Orthodox Theology "Aurel Vlaicu", Arad, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Vasile VLAD, Faculty of Orthodox Theology "Aurel Vlaicu", Arad, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Marian VÎLCIU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Nicolae BRÎNZEĂ, Politehnica Bucharest – Pitești University Center, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Emil JURCAN, Faculty of Orthodox Theology, "1 December 1918" University, Alba Iulia, ROMANIA

Rev. PhD. Professor Ioan MOLDOVEANU, Faculty of Orthodox Theology „Justinian Patriarhul”, University of Bucharest, ROMANIA

PhD. Professor Daniel Alberto AYUCH, St. John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand, LIBAN

PhD. Professor Pablo ARGARATE, Institute for Ecumenical Theology, Eastern Orthodoxy, and Patristics, Faculty of Catholic Theology, Graz University, AUSTRIA

PhD. Professor Marina KOLOVOPOULOU, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, GREECE

PhD. Professor Nicholaos Xionis, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, GREECE

PhD. Professor Miltiadis VANTSOS, Faculty of Orthodox Theology, Aristotle University, GREECE

PhD. Professor Ioannis Panagiotopoulos, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, University of Athens,

PhD. Professor Ion CROITORU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Associate Professor Daniel George PETROV, Faculty of Orthodox Theology "Ovidius" University, Constanța, ROMANIA

Rev. PhD. Lecturer Marin BUGIULESCU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. Associate Professor PhD. Sorin BUTE, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Associate Professor Alexandru-Corneliu ARION, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Associate Professor Mihail TEODORESCU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. Associate Professor PhD. Cosmin SANTI, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. PhD. Lecturer Alexandru-Traian MIU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Rev. Lecturer PhD. Anton SAVELOVICI, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Publisher: Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University of Târgoviște

Address: Str. Lt. Stancu Ion, nr. 35, cod poștal 130105, Târgoviște, Dâmbovița, Romania

<https://ftose.valahia.ro/>

[Centrul de cercetări – Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației](#)

IFIASA Publishing House

<https://www.ifiasa.com/>

„100 de ani de la înființarea Patriarhiei Române. Provocările teologiei ortodoxe în secolul al XX-lea”

Întreaga responsabilitate pentru conținutul materialelor aparține în exclusivitate autorilor.

Prezentul volum conține lucrările Simpozionului internațional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură
organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației, Centrul de
Cercetări Interdisciplinare Credință – Știință – Misiune
„Sfântul Apostol Pavel”, din Universitatea „Valahia”,
Târgoviște 2025.

CUPRINS

Precuvântare / 9

ÎPS prof. univ. dr. Nifon MIHĂIȚĂ

Centenarul Patriarhiei Române și provocări ale teologiei ortodoxe în secolul al XX-lea / 11

ÎPS prof. univ. dr. Gheorghe PANKOWSKI

Vizitele reciproce dintre patriarhii României și mitropoliții Poloniei (1925-2025). Semnificația lor pentru relația dintre cele două biserici / 18

Acad. prof. univ. dr. Irakli BRACHULI

Antim Ivireanul – fundamente sacre și seculare ale modernizării culturale / 41

Arhim. prof. univ. dr. habil. Teofil TIA

Resursele psihologice de intervenție pastorală în slujirea socială a ortodoxiei românești contemporane. Vertebrarea filantropică a misiunii BOR, la 100 de ani de patriarhat / 47

Pr. prof. univ. dr. Viorel SAVA

Șase proiecte pastorale în simfonie. Cuvântările patriarhilor Bisericii Ortodoxe Române rostite cu prilejul solemnităților de întronizare / 61

Pr. prof. univ. dr. habil. Gabriel-Viorel GÂRDAN

Autocefalia în dialogul interortodox contemporan: Poziția Bisericii Ortodoxe Române / 85

Pr. prof. univ. dr. habil. Mihai HIMCINSCHI

Contribuția Sfântului părinte mărturisitor Dumitru Stăniloae la adâncirea învățaturii despre relațiile de comuniune a persoanelor treimice, despre odihnirea și strălucirea Duhului Sfânt în/și prin Fiul / 105

Pr. prof. univ. dr. Cristinel IOJA

Sfântul preot mucenic Ilarion Felea – o viziune unitară și eclesial-experimentală asupra teologiei / 132

Prof. univ. dr. Daniel AYUCH

Pelerinajul eclesial în Evanghelia după Luca și în Faptele Apostolilor: o călătorie a credinței și mărturiei. Glasul blând al micii turme în țesătura narațiunii lucanice / 141

Prof. univ. dr. Gocha BARNOVI

Biserica Ortodoxă a Georgiei: influențe străine și legăturile ei cu autoritățile statale / 158

Prof. univ. dr. Demiri JALAGHONIA

Tâlcuire fenomenologică și reflecție filosofico-teologică asupra «zilei întâi» a Sfântului mitropolit Antim Avireanul / 182

Pr. prof. univ. dr. habil. Ioan MOLDOVEANU

Tiparul cărților de cult în limba română, expresie a unității naționale și premisă a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române / 191

Pr. prof. univ. dr. habil. Emil JURCAN

Sfințenia pământului românesc / 212

Pr. prof. univ. dr. habil. Nicolae BRÎNZA

Reducționismul etic și alienare socială, ca factori de subminare a sistemului ortodox de valori / 224

Pr. prof. univ. dr. habil. Vasile VLAD

Sfântul mărturisitor Cuviosul Arsenie de la mănăstirea Prislop, un isihast al vremurilor de acum. Portret duhovnicesc / 235

Prof. univ. dr. Ioan PANAIOTÓPULOS

De la proclamarea bisericii autocefale a României (1885) la ridicarea în rangul de Patriarhie (1925): premise istorice și canonice / 253

Prof. univ. dr. Miltiade VÂNȚOS

Învățătura patristică despre participarea creștinului la război / 256

Prof. univ. dr. Anastasia Zakariadze

Narațiune creștină despre pocăință în zorii iluminismului – Sfântul Antim Ivireanul / 272

Prof. univ. dr. Valerian RAMISHVILI

Omul în tensiunea dintre absență și speranță / 279

Pr. prof. univ. dr. habil. Florea ȘTEFAN

Crezul de la Niceea și impactul său teologic / 288

Pr. prof. univ. dr. Vasile RĂDUCĂ

Schisma antiohiană post-niceană și Sfântul Vasile cel are Mare / 297

Prof. univ.dr. habil. Daniel MUNTEANU

Intersubiectivitatea Sfintei Treimi ca sursă de lumină pentru etica socială, ecologică și liturgică ortodoxă / 321

Prof. univ. dr. habil. Marcel MUNTEAN

Sfântul Cuvios Mărturisitor Arsenie de la Prislop. Pictor Bisericesc / 338

Pr. conf. univ. dr. Caius-Claudius CUȚARU

Valențele apologiei bisericii în mărturisirea Sfântului preot mucenic Ilarion V. Felea / 351

Pr. conf. univ. dr. Paul-Cezar HÂRLĂOANU

„Cel ce a despărțit Marea Roșie în două” (Psalmi 135, 13) sau despre paradigma misiunii bisericii în societatea contemporană / 369

Pr. conf. univ. dr. Remus ONIȘOR

O Biblie noua într-un context nouă. Ediția sinodală din 1936 / 382

Pr. conf. univ. dr. Emilian-Iustinian ROMAN

Patriarhia Română – repere istorice și evoluție instituțională / 392

Pr. conf. univ. dr. Mihail TEODORESCU

Ucenicul Timotei, vrednic iconom al tainelor lui Dumnezeu / 405

Pr. conf. univ. dr. jr. Cosmin SANTI

Arhitectura procesului civil, între dreptul român și exigențele dreptului european / 418

Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu ARION

Sacral în arhetip și istorie: o reflecție fenomenologică / 456

Pr. conf. univ. dr. Roger SAFTA

Ortodoxia și criza sensului. Universalitatea revelației în fața nihilismului contemporan / 480

Pr. conf. univ. dr. Sorin BUTE

Religie, ideologie și violență în modernitate. O lectură teologică și antropologică / 512

Conf. univ. dr. Dacian BUT-CĂPUȘAN

Mărturisitori în temnițele comuniste: preoți-profesori ai Academiei/ Institutului Teologic Ortodox din Cluj / 532

Pr. lect. univ. dr. Cristian-Alexandru BARNEA

Părintele Dimitrie Bejan – pelerinul mărturisitor / 556

Pr. lect. univ. dr. Aurel MIHAI

Credință și mărturisire ortodoxă într-o lume secularizată / 570

Pr. lect. univ. dr. Marius-Sorin RADOMIR

Învățătura ortodoxă față de relativismul moral / 586

Pr. lect. univ. dr. Marin BUGIULESCU

Sinodalitate și autoritate eclezială, autocefalie și patriarhie în istoria Bisericii Ortodoxe Române / 597

Pr. lect. univ. dr. Adrian D. COVAN

Caracterul ființial-volitiv al nașterii Fiului din Tatăl în disputa ortodoxiei cu arianismul / 610

Pr. lect. univ. dr. Ioan-Tănase CHIȘ

Ortodoxia, vector de coerență într-o piață a pasiunilor identitare și a religiozității fluide / 621

Pr. lect. univ. dr. Florin VÂRLAN

Mitropolitul Pimen Georgescu, mitropolitul marelui război și artizan al patriarhatului românesc / 638

Pr. lect. univ. dr. Anton SAVELOVICI

Predicarea ortodoxă în fața noilor ideologii. Între universalitatea Evangheliei și criza valorilor contemporane / 647

**Pr. lect. univ. dr. Traian-Alexandru MIU,
Masterand Alexandru-Mihai CÎRNARU**

Comunism și post-comunism: provocările pentru Biserica Ortodoxă / 659

Lect. univ. dr. Mihail VLĂDĂREANU

Reprezentarea culturii muzicale de tradiție bizantină și descrierea spectrală a arhetipului acesteia / 672

Asist. univ. dr. Cosmin Iulian CÎRSTEA

Jertfa: taină fundamentală a existenței și vocației omului / 678

Drd. Marius-Alin IONICĂ,

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian CROITORU

Dimensiuni teologice ale criticii părintelui Serafim Rose, asupra evoluționismului: omul între credință, rațiune și ispita progresului / 698

Drd. Adelin-Cătălin SIMION,

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian CROITORU

Unitatea liturgică a Bisericii Ortodoxe Române, între tradiție și inovație la centenarul Patriarhiei Române / 716

PRECUVÂNTARE FOREWORD

În acest binecuvântat an, în care ne-am bucurat de sărbătorirea **Centenarului Patriarhiei Române**, de împlinirea a **140 de ani de la recunoașterea oficială a autocefaliei** și de aniversarea a **1700 de ani de la întrunirea primului Sinod Ecumenic, de la Niceea**, binecuvântăm apariția acestui volum științific, ce se constituie într-o expresie nobilă și rodnică a cercetării, studiului și reflecției teologice de la Târgoviște.

Volumul cuprinde articole și studii prezentate în cadrul Simpozionului Științific Internațional intitulat **„100 de ani de la înființarea Patriarhiei Române. Provocările teologiei ortodoxe în secolul al XX-lea”**, desfășurat la Târgoviște, în zilele de 3–5 iunie 2025.

Evenimentul a fost organizat de Facultatea de Teologie și Științele Educației, în colaborare cu Arhiepiscopia Târgoviștei, Universitatea „Valahia” din Târgoviște, Consiliul Județean Dâmbovița, Primăria și Consiliul Local Târgoviște, precum și Centrul Județean de Cultură Dâmbovița.

Această amplă cooperare instituțională subliniază importanța pe care comunitatea locală și cea academică o acordă **dialogului dintre credință și cultură**, dintre **tradiție și modernitate**, dintre **teologie și viața concretă a societății**.

Lucrarea de față se constituie într-o **mărturie a efervescenței cercetării teologice din istorica și glorioasa Cetate de Scaun voievodală munteană**, a implicării academice și a responsabilității teologice, devenind un **semn al continuității și al fidelității față de tradiția ortodoxă** și față de valorile spirituale și culturale ale neamului nostru.

Prin conținutul său, volumul evocă **afirmarea Bisericii noastre ca instituție fundamentală**, bine ancorată în viața românilor, fidelă vocației sale de a propovădui frumusețea și bucuria **Evangeliei lui Hristos** și de a rămâne un **reper de spiritualitate, moralitate, cultură și statornicie** față de propria identitate și față de valorile fundamentale ale **civilizației creștine și românești**.

Între paginile sale se regăsesc **strădania, mărturia și aprofundarea teologică a operei numeroșilor teologi români**, care, pe parcursul veacului trecut, și-au împlinit cu destoinicie misiunea pastorală, călăuzindu-și

credincioșii cu înțelepciune și discernământ, biruind potrivniciile istoriei și păstrându-și demnitatea în fața încercărilor.

Teologii ortodocși români au aprofundat, de-a lungul unui secol de *Autocefalie*, **tezaurul de spiritualitate și cultură al Ortodoxiei universale** și al neamului românesc, aplecându-se cu entuziasm, dăruire și profunzime asupra marilor teme doctrinare și sociale ale epocii. Ei au demonstrat un grad înalt de adecvare la realitatea concretă, misionară și la provocările care au încercat **speranța poporului lui Dumnezeu**, oferind răspunsuri inspirate și soluții teologice menite să întărească credința și să lumineze viața comunităților.

Prin intermediul acestor contribuții, **Biserica noastră a promovat**, cu echilibru și curaj, **dialogul inter-creștin și inter-ortodox**, conștientă de responsabilitatea sa în fața lumii contemporane și de chemarea de a contribui la **unitatea și pacea** între oameni.

Binecuvîntez pe toți cei care s-au ostenit pentru ca această lucrare să vadă lumina tiparului, căci ea mărturisește despre **complexa și rodnică activitate științifică a Facultății de Teologie și Științele Educației**, precum și despre **contribuția ei la dezvoltarea culturii teologice** românești.

Totodată, binecuvîntez pe toți aceia care, animați de **pasiunea cunoașterii**, se vor apleca asupra acestui volum cu interes și bucurie, descoperind între paginile sale chemarea la reflecție, la **aprofundarea spiritualității ortodoxe** și la înțelegerea mai profundă a **culturii românești**.

† NIFON

Arhiepiscop și Mitropolit

CENTENARUL PATRIARHIEI ROMÂNE ȘI PROVOCĂRI ALE TEOLOGIEI ORTODOXE ÎN SECOLUL AL XX-LEA

**(The Romanian Patriarchate at Its Centenary: Challenges of Orthodox
Theology in the Twentieth Century)**

ÎPS. prof. univ. dr. Nifon MIHĂIȚĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: A century since the establishment of the Romanian Patriarchate is not merely a chronological milestone, but a moment of synthesis and reflection on the path traversed by the Romanian Orthodox Church throughout history and on its role in the spiritual, cultural, and identity-forming life of the Romanian people. The Patriarchate has proven to be not only an administrative institution, but also a pillar of endurance and a moral compass, accompanying the nation through its most severe trials and offering the light of faith in times of darkness. Looking retrospectively, we observe that the Romanian Patriarchate has been present at all the major moments of modern history: in the struggle for national unity, in the defense of human dignity in the face of totalitarian regimes, in the support of the people during periods of crisis, and in the spiritual rebirth that followed 1989. The martyrs of the communist prisons, the clergy who kept the flame of faith alive, and the theologians who elevated Romanian Orthodoxy to a universal academic level stand as testimony that our Church has been, and remains, a living, creative, and witnessing force.

The challenges faced by Orthodox theology in the twentieth century were manifold: confrontation with ideologies of death, adaptation to social and cultural transformations, dialogue with other theological traditions, and, more recently, engagement with the digital sphere and emerging technologies. The monumental work of Saint Priest-Confessor Dumitru Stăniloae, together with the contributions of other great Romanian theologians, has demonstrated that Romanian Orthodoxy can be profound, original, and relevant, offering the entire world a living image of Christian truth.

Keywords: patriarchy, centenary, theology, mission, Orthodoxy.

Aniversăm anul acesta **un veac de la înființarea Patriarhiei Române**, eveniment care manifestă demnitatea, specificitatea și importanța Bisericii noastre, încununând **rodnică activitate pastoral-misionară** și apriga luptă a numeroaselor generații de clerici și mireni. Astfel, „*Ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie, în 1925, a reprezentat un act de*

maturitate eclesială, dar și începutul confruntării cu tensiunile modernității”¹.

De la înființarea sa și până astăzi, **Patriarhia Română s-a afirmat ca o instituție puternică, bine ancorată în viața și nevoile credincioșilor săi**, fidelă chemării sale de a vesti Evanghelia lui Hristos și mai ales un **reper pentru dârzenia, rezistența și fidelitatea** sa față de propria **identitate** și față de **valorile neamului nostru**.

În pofida tuturor încercărilor vremurilor, a presiunii ideologice și a provocărilor totalitare, **Patriarhia Română și-a îndeplinit cu destoinicie misiunea sa pastorală**, călăuzindu-și credincioșii cu deosebită măiestrie și **biruinând astfel toate potrivniciile istoriei**.

„Un secol de Patriarhie Română arată nu doar continuitatea instituțională, ci și capacitatea de a răspunde crizelor teologice și sociale ale secolului al XX-lea”².

Comunismul și fascismul, epoci de dezvoltare sau de criză economică, timp de pace sau de război, prin toate acestea Patriarhia Română a trecut în fidelitate față de misiunea încredințată ei de Domnul, reușind să păstreze acel **necesar echilibru, cu înțelepciune, prudență și curaj**, ca reper fundamental de spiritualitate, moralitate și rezistență.

Alături de poporul binecredincios, mereu gata de a-l călăuzi pe căile mântuirii și a-i sluji nevoile, **Biserica noastră a făcut istorie**, contribuind benefic la toate marile momente ale țării noastre, ca principal catalizator al binelui național și coloană fundamentală a neamului românesc.

Din această perspectivă, *„ceea ce a reprezentat 1918 pentru neamul românesc din perspectivă politică și administrativă a însemnat 1925 în plan bisericesc. Consolidarea Bisericii Ortodoxe Române și unificarea în ceea ce privește conducerea ei prin ridicarea la rangul de Patriarhie, au fost deziderate firești, împlinite la timpul potrivit”³.*

¹ Viorel IONIȚĂ, „Patriarhia Română și provocările modernității teologice”, în *Revista Teologică*, Sibiu, nr. 1/2021, p. 7.

² D. H. PLĂCINTĂ, „Centenarul Patriarhiei Române – reflecții istorico-teologice”, în *Anuarul Institutului de Istorie „Nicolae Iorga”*, vol. CXII, 2025, p. 233.

³ DANIEL, Patriarhul României, 2025 – *Anul Centenarului Patriarhiei Române și al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea*, Ziarul Lumina, 5 ianuarie 2025

<https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/mesaje-si-cuvantari/2025-anul-centenarului-patriarhiei-romane-si-al-duhovnicilor-si-marturisitorilor-ortodocsi-romani-din-secolul-al-xx-lea-194818.html>

De la implicarea entuziastă și generoasă din cadrul Primei Mari Conflagrații Mondiale, prin susținerea aspirațiilor de unitate, slujind nobilul ideal al construirii **României Mari**, Biserica noastră a fost alături de neamul românesc în încercările legate de marea criză economică din anii '30 ai secolului trecut, apoi a susținut efortul necesar și drept de apărare al neamului nostru în cadrul Celui de-al Doilea Război Mondial și, mai ales, după aceea, în timpul perioadei comuniste, când foarte mulți clerici, inclusiv ierarhi și monahi, și-au dat viața ca martiri în închisorile comuniste, **ea a știut să fie lumina pe calea vieții românilor**, îndrumându-le pașii și sporindu-le speranța.

După aceea, în perioada de după 1989, **Ortodoxia românească a conștientizat cu maximă seriozitate și rigoare rolul ei călăuzitor și de reper moral în viața românilor**, dezvoltând un uriaș front misionar întru apărarea identității noastre spirituale și mai ales pentru a nu-i lăsa pe credincioșii săi pradă lejeră ideologiilor, prozelitismului și provocărilor veacului.

Sunt notabile adevăratele **bătălii** purtate pentru **integritatea morală** și apărarea **identității noastre religioase**, dintre care amintesc de reintroducerea disciplinei Religie în școli, reînființarea și înființarea de noi eparhii, atât în țară, cât mai ales în străinătate, dar și a numeroase facultăți de teologie și seminarii teologice, ori a multor instituții social-filantropice, pentru că avem una dintre cele mai numeroase diaspore, construirea unei mass-medii religioase bine articulate, gestionarea unor relații adesea deloc ușoare cu administrația centrală și locală de Stat, precum și construirea de noi biserici și mănăstiri sau chiar Referendumul pentru familie, chiar dacă, în acest caz, lupta a fost inegală și aici am eșuat.

În fața asaltului ideologic susținut, Biserica noastră s-a constituit într-un adevărat scut, oferind educație catehetică poporului dreptcredincios, prin intermediul preoților, la parohii, al monahilor, la mănăstiri, al programelor eparhiale și patriarhale, precum și al mass-mediei bisericești și al prezenței intense în mediul online.

Ortodoxia românească s-a adaptat rapid la schimbarea paradigmei de comunicare actuale, utilizând cele mai noi mijloace tehnice și fiind o **prezență sigură și puternică în mediul digital**, pe principiul că unde sunt credincioșii săi, trebuie să fie și ea, prin intermediul ierarhilor, clericilor, profesorilor de Religie sau al mirenilor care și-au asumat rolul de a mărturisi și apăra credința.

De altfel, **utilizarea Inteligenței artificiale** reprezintă o provocare pentru misiunea pastorală și educația-catehetică eclezială, iar Biserica noastră se

străduiește să găsească **modalitatea eficientă și echilibrată de utilizare** a acestei noi realizări a minții umane, inspirate de harul ceresc⁴.

În ceea ce privește **provocările teologiei secolului al XX-lea**, trebuie să privim mai întâi contextul acestei epoci, care a fost dominat de extremisme și de acele ideologii ale morții, ce au făcut atâtea ravagii, prin asumare politică, ce au justificat conflicte și războaie, care au lăsat în urma lor milioane de morți și distrugeri imense.

Pe parcursul veacului trecut, **teologii ortodocși români au aprofundat tezaurul de spiritualitate și de cultură al Ortodoxiei universale și al neamului românesc, aplecându-se spre marile teme doctrinare și sociale ale epocii**, cu entuziasm, dăruire, profunzime și profesionalism.

De altfel, opera teologică clădită într-un **secol de Autocefalie** este imensă, benefică și rodnică, fiind utilizată în misiunea pastorală cu **discernământ și entuziasm**. Totodată, ea a contribuit la formarea spirituală a numeroase generații, fiind apreciată atât pe plan intern, cât și pe întreg mapamondul teologic creștin.

Este remarcabilă **impresionanta sinteză teologică a Sfântului Părinte Mărturisitor Dumitru Stăniloae**, care a reușit să cuprindă esența spirituală, mărturisitoare, vie și dinamică a vieții de credință a Bisericii noastre, expunând cu acrivie și pathos, în mod eminent, **ceea ce are mai de preț Ortodoxia într-un limbaj de înaltă ținută academică**, iar **Filocalia și Teologia Dogmatică Ortodoxă**, pe care ni le-a oferit, reprezintă **marele dar făcut Ortodoxiei universale și patrimoniului mondial creștin**⁵.

Pentru multă vreme ele vor constitui **repere educaționale și duhovnicești** căutate, respectate și studiate, ce vor susține aprofundarea teologică a numeroase generații de clerici, teologi și mireni bine implicați în misiunea de vestire a **bucuriei Evangheliei lui Hristos**.

Dacă în perioada antebelică, teologii noștri au beneficiat de libertate de exprimare, este adevărat, unii dintre ei având tentația implicării în dezbaterile politice ale vremii, în perioada comunistă, eliberați de orice manifestare a acestora, paradoxal, au reușit **să aprofundeze într-o manieră remarcabilă comoara de spiritualitate ortodoxă, făcând istorie**, schimbând în bine destine și realizând, prin scrierile lor, **cea mai eficace misiune ortodoxă către neortodocși**.

⁴ Adrian LEMENI, „Provocările culturii digitale pentru teologia ortodoxă”, în *Revista Teologică*, Sibiu, nr. 2/2019, p. 36

⁵ Viorel IONIȚĂ, *Părintele Dumitru Stăniloae – teologul iubirii și al dogmaticii ortodoxe românești*, în *Revista Teologică*, nr. 1/2021, p. 15.

În noul context de libertate de după 1989, **teologia ortodoxă românească** s-a aplecat și spre spațiul social, cultural și educațional, iar apoi spre cel virtual, având **un mare grad de adecvare la realitatea concretă, misionară** și la provocările care încearcă speranța poporului lui Dumnezeu.

Teologia ortodoxă română a secolului al XX-lea, este una echilibrată, profundă, originală și cu un mare impact pastoral-misionar, remarcabilă fiind activitatea unor personalități ale Bisericii noastre, dintre care menționez: **Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, Petru Rezuș, Pr. Ion Bria, Pr. Ene Braniște, Pr. Constantin Galeriu, Mitropolitul Nicolae Mladin, Pr. Andrei Scrima, Profesorul Teodor M. Popescu, Profesorul Nicolae Chițescu, Pr. Dumitru Popescu, Ierom. Rafael Noica, Patriarhul Iustin Moiescu, etc.**

În contact cu filosofia și cu teologia occidentală, grație burselor, manifestărilor științifice și vizitelor comune, ori a publicațiilor, **teologii ortodocși români** au oferit **strălucirea gândirii și trăirii lor mistice**, oferind chipul magnific și atrăgător al strălucirii adevărului prin intermediul expresiei lor teologice. De altfel, s-a spus că „Dialogul cu teologia occidentală a fost una dintre cele mai mari provocări ale Patriarhiei Române în secolul XX⁶.

Să nu uităm că avem cea mai numeroasă diasporă, că suntem cea mai mare Biserică Ortodoxă, după cea rusă și cea ucrainiană, dar și că suntem ortodoxie latină, echilibrată și cea mai deschisă dialogului intercreștin.

Un veac ce a cuprins în el **lupte, inițiative, provocări și biruințe, cu căderi și înfrângeri**, dar cu multe, **foarte multe realizări.**

Dacă am face un exercițiu de imaginație și am pune o altă paradigmă eclezială în locul celei care a fost, am vedea că neamul nostru ar fi fost astăzi prizonier cumplit indiferentismului și ateismului, ori poate chiar identitatea și unitatea națională ar fi suferit pierderi catastrofale și iremediabile, de aceea, se cuvine să-i mulțumim Bunului Dumnezeu pentru tot ajutorul oferit în acest veac zbuciumat și plin de evenimente și uluitoare răsturnări de paradigmă.

Astăzi, Patriarhia Română se află în fața unor noi provocări: **secularizarea, migrația masivă, pluralismul ideologic și impactul tehnologiilor moderne**, dar experiența acumulată în acest veac de luptă și biruință, arată că Biserica are resursele necesare pentru a răspunde cu discernământ, curaj și fidelitate oricăror probleme cu care se confruntă⁷.

⁶ Nicolae CHIFĂR, „Teologia ortodoxă românească în secolul XX: între tradiție și dialog”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, vol. 66, nr. 1, 2021, p.89.

⁷ Mihai HIMCINSCHI, Răzvan BRUDIU (coord.), *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2020, p. 115.

Diaspora ortodoxă românească, reînnoirea educației religioase, prezența în mediul online și implicarea social-filantropică, sunt dovezi că Patriarhia Română continuă să fie un actor esențial în viața națiunii și un reper în Ortodoxia universală.

În concluzie, **aniversarea Centenarului Patriarhiei Române** este un prilej de recunoștință față de Dumnezeu și față de înaintașii care au păstrat credința vie, dar și un apel la responsabilitate pentru generațiile de astăzi. Un veac de istorie bisericească ne arată că fără credință, fără Biserică și fără mărturisire, identitatea și unitatea națională ar fi fost grav afectate. De aceea, viitorul misiunii pastorale ortodoxe românești și al aprofundării teologice, trebuie să fie unul al continuității, al creativității misionare și al deschiderii către dialog, pentru ca Biserica noastră să continue să fie un reper de speranță pentru întreaga Ortodoxie.

**VIZITELE RECIPROCE DINTRE PATRIARHII
ROMÂNIEI ȘI MITROPOLIȚII POLONIEI (1925-2025).
SEMNIFICAȚIA LOR PENTRU RELAȚIA
DINTRE CELE DOUĂ BISERICI**

**(Reciprocal Visits between the Patriarchs of Romania and
the Metropolitans of Poland [1925–2025] and their
Significance for the Relationship between the Two Churches)**

ÎPS. prof. univ. dr. Gheorghe PANKOWSKI,

Arhiepiscop de Wrocław și Szczecin,

Episcop al Forțelor Armate Poloneze,

Rectorul Academiei Creștine Teologice din Varșovia, Polonia

Abstract: The Centenary of the Romanian Orthodox Church's acquisition of Patriarchate status is an excellent inspiration for exploring the bilateral relations between the Polish Autocephalous Orthodox Church and the Romanian Orthodox Patriarchate. It is worth noting that the Romanian Patriarchate was one of the few to delegate a representative to Warsaw for the ceremony of proclaiming autocephaly in 1925. From that moment, there was a noticeable intensification of official mutual church visits, led by the state-church visit of Patriarch and Prime Minister of Romania Miron, who was considered a great friend of Poland. The visits of the Metropolitans of Warsaw and all of Poland, Dionysius, Basil, and Sava, were received with equal respect by the Romanian side. Patriarchs Justin (a professor at the University of Warsaw), Teoctist, and Daniel also maintained close contacts with Poland. The exchange of theology students also played a significant role in the bilateral ecclesiastical relations between both Churches.

Keywords: Romanian Patriarchate, Polish Autocephalous Orthodox Church, Patriarch and Prime Minister of Romania Miron, Church Primates, autocephaly.

Prinos de mulțumiri

Doresc să mulțumesc, în mod deosebit, pentru invitația de a participa la Simpozionul Internațional, organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației a Universității „Valahia” din Târgoviște, în colaborare cu Arhiepiscopia Târgoviștei, dedicat Centenarului Patriarhiei Române și provocărilor teologice din secolul al XX-lea. Așadar, se cuvine să-i aduc un prinos de mulțumiri Arhiepiscopului locului, Înaltpreasfinției Sale, Înaltpreasfințitului Părinte Nifon, Arhiepiscopul și Mitropolitul Târgoviștei, Preacucernicului Părinte Profesor Ștefan Florea, Decanul Facultății, și prietenului meu din timpul studiilor la Atena, Profesorului Ion Croitoru.

După multă reflecție, am decis, ca odată cu ocazia împlinirii a 100 de ani de la adoptarea deciziei Sfântului Sinod de ridicare a Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie, să prezint o temă despre vizitele reciproce ale Patriarhilor României și Mitropoliților Poloniei, inclusiv semnificația respectivelor vizite pentru relația celor două Biserici.

Pe drumul către independența bisericească

Jubileul Centenarului independenței Bisericii Ortodoxe din Polonia (1924-2024), legat de acordarea autocefaliei și primirea *Tomosului*, este în directă concordanță cu sărbătorirea Centenarului obținerii de către Biserica Ortodoxă Română a rangului de Patriarhie (1925-2025)¹. Biserica Ortodoxă Autocefală Poloneză privește, cu recunoștință istorică, spre începuturile dobândirii propriei sale independențe biseicești, în ciuda evenimentelor tragice legate de acest proces. Este vorba, în special, despre situația tensionată din cadrul Bisericii, cauzată de confruntarea serioasă dintre susținătorii și oponenții autocefaliei poloneze. În tot acest context, nu au lipsit nici animozitățile personale din partea unor reprezentanți ai Bisericii, dezamăgiți de ambițiile lor neîmplinite, în frunte cu Arhimandritul Smaragd (Latyshenko). Unul dintre distinșii istorici polonezi contemporani descrie acea perioadă, în felul următor: „Situația tensionată din Biserica Ortodoxă a Poloniei, pe fondul luptei pentru autocefalie, a dus la o tragedie. La 8 februarie 1923, fostul rector al Seminarului din Chelm, Arhimandritul Smaragd (Latyshenko), un opozant al autocefaliei, nefiind admis de către Mitropolitul Gheorghe ca să fie hirotonit episcop, a comis uciderea acestuia”².

¹ Despre drumul Bisericii Ortodoxe Române, mai întâi, spre autocefalie și, apoi, spre statutul de patriarhie, în 1925, vezi Ionuț-Constantin PETCU, „The Romanian Orthodox Church. Considering the State-Church Relationships: The Process of Obtaining Autocephaly (1864-1885)”, în Edward G. Farrugia, S.J., Željko Paša, S.J.(eds.), *Autocephaly: Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I-II, Orientalia Christiana Analecta 314-315, Ed. Pontificio Istituto Orientale, Rome, 2023, pp. 459-490; „Румынская Православная Церков от великого объединения Румынии до образования и организации Патриаршества”, în *Православная Энциклопедия*, Том LX, Москва, 2020, pp. 481-496.

² A. MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce i jej droga do autokefalii*, Warszawska Metropolia Prawosławna 2023, p. 130. Au fost semnalate și alte motive pentru asasinarea Mitropolitului Gheorghe, după cum scrie V. Michalczuk: „Este cinic să faci orice justificare pentru această crimă, să vorbești despre ea ca despre o consecință a acțiunilor Mitropolitului Gheorghe, așa cum și-a permis să facă Arhiepiscopul Elefterie Bogoyavlensky, precum și să reproduci miturile conform cărora, în conversația sa cu Smaragd, Mitropolitul Gheorghe «a arătat îndoială în viața de apoi». Având în vedere că uciderea Mitropolitului Gheorghe de către Arhimandrit a devenit cea mai celebră crimă din

Asasinarea Mitropolitului Gheorghe [Jaroszewski, 1921-1923]³ a coincis, practic, cu uciderea Președintelui Republicii Polone, Gabriel Narutowicz [1922, 9-16 decembrie], la 16 decembrie 1922. În ambele cazuri, omorul a fost comis prin trei împușcături de revolver. Mitropolitul a fost ucis prin gloanțe trase din față, în timp ce, în cazul Președintelui, gloanțele au fost trase din spate. Această coincidență procedurală nu indică, desigur, vreo legătură directă între cele două crime, însă, ilustrează atmosfera tensionată și în creștere din Polonia, imediat după recâștigarea independenței sale, în 1918.

La exact două zile după moartea tragică a Mitropolitului Gheorghe, Arhiepiscopul Dionisie (Waledyński), tânăr ca vârstă, dar cel mai vârstnic dintre ierarhi după hirotonie, își asumă îndatoririle de mitropolit [1923-1948, † 1960]⁴. Din Sfântul Sinod făcea parte, atunci, episcopul Alexie de Grodno [1923-1940], căruia i s-a alăturat, după ce a primit hirotonia episcopală, Arhimandritul Antonie (Marcenko)⁵. În acest fel, s-a constituit componența Sfântului Sinod, care, la 27 februarie 1923 „a hotărât să-l numească, în funcția de Mitropolit, pe Arhiepiscopul Dionisie de Volânia, cu titlul de Mitropolit al Varșoviei, al Volâniei și al întregii Biserici Ortodoxe din Polonia, cu toate distincțiile externe acordate de către Patriarhul Tihon [al Moscovei] Mitropolitului Gheorghe, conferindu-i, totodată, demnitatea de Arhimandrit

istoria modernă a Bisericii Ortodoxe, atitudinea față de aceasta devine semi-legendară, permițând să se vorbească despre ea ca despre ceva senzațional. Confruntarea legendei cu fotografia, care arată o situație vie ce transpiră teamă și absurditatea dureroasă a faptei comise, obligă la abordarea serioasă a poveștii și a victimei martirice” (W. Michalczuk, *Metropolita Dionizy Waledyński*, Kraków, 2022, p. 39). Pentru mai multe informații despre Biserica Ortodoxă Autocefală Poloneză vezi S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa, 2019.

³ Cu acordul autorului, am inserat între paranteze drepte completări de sensuri, nuanțări etc., pentru o lecturare mai ușoară a textului (n. trad.).

⁴ Merită citate cuvintele din primul interviu acordat presei de către Mitropolitul Dionisie, referindu-se la personalitatea regretatului Mitropolit Gheorghe: „Am preluat Scaunul Mitropoliților din Varșovia, după moartea tragică a Mitropolitului Gheorghe, al cărui nume a devenit foarte faimos. Trebuie să recunoaștem că drumul pe care Mitropolitul Gheorghe l-a luat pentru Biserica Ortodoxă din Polonia a fost singurul corect și legitim, în circumstanțele în care se afla această Biserică... Pentru a emite o judecată adevărată și netendențioasă, cu privire la afacerile noastre bisericești, este necesar să cunoști situația noastră” („Wiernik Prawosławnoji Mitropolii”, în *Polsze* 13/1923).

⁵ Hirotonit episcop, în februarie 1923, pentru a întregii componența Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din Polonia, luând parte, astfel, la alegerea Mitropolitului Dionisie (n. trad.).

al Lavrei Poceaev”⁶. Arestul la domiciliu, în care se afla Patriarhul Tihon, a făcut ca, pentru confirmarea alegerii Mitropolitului Dionisie, să se apeleze la Patriarhia de la Constantinopol, care a răspuns favorabil, printr-o telegramă semnată personal de către Patriarhul Meletie al IV-lea [1921-1923]⁷. Astfel, Biserica Ortodoxă din Polonia a adoptat poziția conform căreia era recunoscută ca autonomă și se afla sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, fapt confirmat de cuvintele Mitropolitului Dionisie adresate Patriarhului de la Constantinopol: „Sărut dreapta Voastră arhierescă, de la care primesc, astăzi, Mitropolia Ortodoxă a Poloniei”⁸.

Evoluțiile ulterioare, privind obținerea autocefaliei, au urmat căi complicate de validare canonică, începând cu revenirea Patriarhului Tihon la exercitarea funcției sale. După ce a primit informații despre tot ceea ce se întâmplase, încă pe timpul arestului său, la 23 mai 1924, el a refuzat să-și dea consimțământul pentru autocefalia poloneză. Așa cum consemnează A. Mironowicz, „Patriarhul și-a motivat decizia prin dreptul canonic, conform căruia doar un Sinod Local al episcopilor, nu Patriarhul singur, putea acorda autocefalia. Ierarhul a declarat, de asemenea, că Patriarhul constantinopolitan nu are jurisdicție în interiorul Patriarhiei Moscovei”⁹. În paralel cu schimbul de corespondență [purta] cu Patriarhul Tihon, guvernul polonez a insistat ca Mitropolitul Dionisie să poarte și discuții privind autocefalia cu Patriarhia de la Constantinopol, precum și cu Patriarhul ei, Grigorie al VII-lea [1923-1924]. Drept urmare, la 11 noiembrie 1924, Sfântul Sinod al Patriarhiei de la Constantinopol a adoptat o hotărâre, prin care acorda [recunoașterea] Bisericii nou formate din Polonia, iar, la 13 noiembrie 1924, Patriarhul Grigorie al VII-lea a semnat *Tomosul* corespunzător privind autocefalia¹⁰.

Una dintre primele mențiuni din presa vremii, referitoare la atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de problema independenței Bisericii Ortodoxe Poloneze, apare în cotidianul *Express Poranny* (*Expres de Dimineață*) din aprilie 1923¹¹, altfel spus, cu mai bine de un an înainte de

⁶ MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce*, p. 130.

⁷ Devenit, ulterior, Patriarh al Alexandriei (1926-1935), sub numele de Meletie al II-lea (n. trad.).

⁸ MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce*, p. 131.

⁹ MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce*, pp. 132-133.

¹⁰ MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce*, pp. 133-134.

¹¹ O astfel de mențiune este deja evidentă în nota ministrului extraordinar și plenipotențiar A.G. Floresco către ministrul profesor Kazimierz Kumanicki: „Domnule Ministru! Am onoarea de a-i comunica Excelenței Voastre că Sfântul Sinod al Bisericii Autocefale a României a luat la cunoștință actul de constituire al Bisericii Ortodoxe Polone și de ridicare la demnitatea de Mitropolit Primat a Preasfinției Sale, Episcopului Gheorghe. Cu acest

proclamarea oficială a autocefaliei poloneze. Cotidianul consemna că „doar Patriarhul român”, în acel moment, Mitropolit primat¹², „a recunoscut *de jure* independența Bisericii Ortodoxe din Polonia, în timp ce din partea Constantinopolului și a Rusiei nu s-a primit încă niciun răspuns”¹³. Această informație nu era întâmplătoare, deoarece, în mai puțin de doi ani, Biserica Ortodoxă Română avea să se gândească la o colaborare mai largă cu Biserica Ortodoxă Poloneză, fapt confirmat de un alt comunicat de presă, cu titlul *Clerici ortodocși români la studii teologice în Varșovia - Clerul român dorește să cunoască și să se apropie de Polonia*. Această inițiativă a fost susținută de către Mitropolitul primat Miron Cristea (1868-1939), proaspăt ales patriarh al României [1925-1939]¹⁴.

De la proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Polonia (1924) și până la înmânarea *Tomosului* a trecut aproape un an, ceremonia având loc la Varșovia, în Catedrala Mitropolitană „Sfânta Maria Magdalena”, abia la 17 septembrie 1925. La acest important eveniment istoric a participat, pe lângă reprezentanții Patriarhiei Constantinopolitane, în frunte cu Mitropolitul Ioachim de Calcedon, și delegatul Patriarhului României, Episcopul Nectarie¹⁵. Scopul sosirii delegației române a fost, după cum a relatat presa din capitala Poloniei, manifestarea sentimentelor frățești ale Bisericii Ortodoxe Române față de Biserica Ortodoxă Autocefală din Polonia¹⁶.

Mitropolitul Dionisie în România

Trebuie dedus că drept răspuns la un gest atât de semnificativ din partea Bisericii Ortodoxe Române, Mitropolitul Dionisie, deja ca Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze, s-a deplasat la București, [în ziua

prilej, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române adresează atât Guvernului Republicii Polone, cât și Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Poloneze urările sale de colaborare armonioasă, în lucrarea de prosperitate și glorie a statului polonez, precum și în apărarea intereselor civilizației și ale umanității” (M. Bendza, „Patriarcha Miron w posłudze Bogu, prawosławiu i ojczyźnie”, în *Rocznik Teologiczny* LIX - z. 1/2017, pp. 77-78).

¹² Din 1919 (n. trad.).

¹³ *Express Poranny*, 2/41 (1923), p. 2.

¹⁴ „Părintele Cristea, nou ales Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, primul dintre episcopii ortodocși care a acceptat autocefalia Bisericii Ortodoxe din Polonia, intenționează să trimită o duzină de clerici români în Varșovia, pentru a studia teologia la Universitatea locală. Patriarhul dorește ca clerul său să se familiarizeze cu relațiile poloneze și propaganda prieteniei româno-poloneze să-și găsească purtători de cuvânt entuziaști în clerul român” [*Express Poranny*, 4/74 (1925), p. 2].

¹⁵ MIRONOWICZ, *Cerkiew prawosławna w Polsce*, p. 138.

¹⁶ *Express Poranny*, 4/257-258 (1925), p. 1.

de] 29 octombrie 1925, pentru a participa, personal, la întronizarea noului Patriarh¹⁷.

Confidențialul *Raport politic nr. 162*, din 4 noiembrie 1925 consemnează caracterul extrem de pozitiv al acestei vizite. În el este notat și un context politic, avându-se în vedere faptul că Majestatea Sa Regele¹⁸, în timpul unei mese oficiale, i s-a adresat, în mod special, Mitropolitului Dionisie, urându-i dezvoltarea prosperă a Bisericii Ortodoxe. De asemenea, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe din Polonia a primit înalte distincții românești. *Raportul* a subliniat și alte efecte pozitive ale vizitei, precum o apropiere și mai intensă de Biserica Ortodoxă Română, o influență benefică asupra lucrărilor de organizare din cadrul Bisericii Ortodoxe Poloneze și eliminarea uneia dintre piedicile privind calea consolidării complete, pe plan internațional și bisericesc, a autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Polonia, piedică legată de detensionarea relațiilor dintre fostul Mitropolit al Kievului, Arsenie¹⁹ (prieten personal al Patriarhului Miron), și reprezentanții Bisericii Autocefale Poloneze²⁰.

Demn de remarcat, în contextul acestei vizite, este și faptul că, la 5 noiembrie 1925, în numele Republicii Polone, ambasadorul la București a

¹⁷ Pentru un martor ocular al vizitei vezi „Patriarchat Rumuński”, în Bp. Aleksy (Gromadzki), „Oficjalne wizyty zagraniczne metropolity Dionizego (Waledyńskiego) po uzyskaniu autocefalii przez Kościół prawosławny”, în *Polsce*, Lublin, 2024, pp. 125-130.

¹⁸ Este vorba despre Regele Ferdinand I, ocupând tronul regal între 1914-1927 (n. trad.).

¹⁹ A fost un oponent ferm al recunoașterii Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze, prin *Tomosul* Patriarhiei Ecumenice din 1924 (n. trad.).

²⁰ „Mitropolitul Dionisie, ghidându-se după împuțernicirea mea (a ambasadorului Republicii Polone - n.n.) și după sfatul de a nu înrăutăți relațiile tensionate dintre fostul Mitropolit al Kievului și reprezentanții Bisericii Autocefale Poloneze, a adoptat față de acesta o atitudine care a făcut posibilă, în scurt timp, schimbul reciproc de vizite. Aceasta a avut, prin mijlocirea domnului Koziell-Poklewski, rezultate foarte bune. Delegații polonezi au reușit să determine o schimbare esențială în punctul de vedere și poziția Mitropolitului Antonie, care, după cum indică alte informații, influența decisiv Biserica din Iugoslavia să adopte, până atunci, o atitudine negativă față de ideea autocefaliei polone. În consecință, atunci când, în fosta Biserică Rusă, a avut loc, la 4 ale lunii curente, slujba festivă dedicată sărbătorii Maicii Domnului de la Kazan, au participat la ea, pe lângă Mitropolitul Antonie, Patriarhul României, Mitropolitul Basarabiei și Mitropolitul Varșoviei. La încheierea serviciului religios, Mitropolitul Antonie a subliniat că sărbătoarea Maicii Domnului de la Kazan, până acum strict rusească, a căpătat un caracter internațional, prin participarea Patriarhului României și a Mitropolitului Poloniei. Acest fapt poate fi considerat, într-o anumită măsură, drept expresia oficială a noilor sale opinii și o atenuare a atitudinii sale anterioare față de Biserica Poloneză. După slujbă, Mitropolitul Antonie mi-a mulțumit pentru atitudinea binevoitoare și pentru tratamentul corect, care caracterizează constant acțiunile Guvernului Poloniei față de Biserica Ortodoxă” (*AAN*, 2/14/0/5/1005, ff. 75-76).

oferit un prânz, în onoarea Patriarhului român Miron, ocazie cu care l-a decorat pe Patriarh cu Crucea Ordinului „Polonia Restituta”²¹. Doisprezece ani mai târziu, Președintele Republicii Polone, Ignatie Mościcki [1926-1939], a vizitat România și a fost întâmpinat la gară de către Regele Carol al II-lea [1930-1940] și Patriarhul Miron (Cristea).

Nu aceasta a fost, însă, singura vizită a Mitropolitului Dionisie, în România. În anul 1938, a fost tipărită o publicație, semnată de către Arhimandritul Teofan, intitulată *Călătoria în România a Preafericirii Sale, Înaltpreasfințitului Dionisie, Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii, în anul 1937*, în care a fost inclusă o copie a însemnării olografe făcute de către Mitropolitul Dionisie, în *Cartea de onoare* a Bisericii Române, cu următorul conținut: „Vin, cu mare bucurie, în România, ca într-o țară aliată a Poloniei, cunoscută pentru sentimentele sale frățești față de poporul polonez. Scopul vizitei mele este de a-l vizita pe Preafericirea Sa, Patriarhul Miron, prieten dovedit al Sfintei Biserici Ortodoxe Autocefale din Polonia. Mulțumesc lui Dumnezeu că mi-a dat posibilitatea de a stabili un contact personal cu ierarhia și credincioșii Bisericii Române surori, având din trecut atâtea legături cu Biserica Ortodoxă din Polonia. Varșovia, 23 septembrie 1937, Dionisie, Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii”²². Merită adăugat că această publicație nu reprezintă doar o simplă relatare a șederii Mitropolitului Dionisie în România, ci conține și informații prețioase care ilustrează contextul istoric al Bisericii [Ortodoxe] Române și al diferitelor sale Mitropolii. În plus, lucrarea include fotografii unice și o corespondență bilaterală între cele două Biserici, referitoare la organizarea vizitei din anul 1937, împreună cu mulțumiri pentru buna ei desfășurare.

Patriarhul și Premierul României Miron [Cristea] în Polonia

După această vizită, au început, practic, imediat, pregătirile pentru sosirea oficială a Patriarhului Miron în Polonia. Având în vedere statutul său bisericesc și de stat, dar, fără îndoială, și autoritatea sa internațională de înalt ierarh, aceste pregătiri s-au desfășurat cu minuțiozitate și pe multiple planuri.

²¹ *Express Kaliski*, 7.11.1925, p. 2. Prof. M. Bendza, pe de altă parte, scrie despre acordarea Ordinului „Vulturul Alb” Patriarhului Miron, încă din 22.10.1929. Patriarhul a fost una dintre cele șase personalități care au primit acest Ordin, la acea vreme, și figurează sub nr. 1259 („Kawalerowie i statuty Orderu Orła Białego 1705-2008, 301”, în Bendza, *Patriarcha Miron w posłudze Bogu*, pp. 77-78).

²² Archimandryta TEOFAN, *Podróż do Rumunii Jego Eminencji, Najbłogosławieńskiego Dionizego, Metropolity Warszawskiego i całej Polski w r. 1937*, Drukarnia Synodalna, Warszawa, 1938, p. 12.

Primele întâlniri, în această privință, au avut loc în cadrul audiențelor ambasadorului Poloniei la București și au fost mai multe, fapt confirmat de documentația păstrată în Arhiva sinodală a Mitropoliei Ortodoxe din Varșovia. Merită citat un scurt pasaj, care confirmă statutul acestei vizite și atitudinea Poloniei față de Patriarhul Miron. Astfel, contele Alfred Poniński, consilier al Ambasadei Poloniei la București, îi scria Mitropolitului Dionisie: „Chiar dacă, în perioada vizitei, Patriarhul ar fi încă Prim-ministru, acest fapt ar schimba protocolul doar în sens pozitiv, fără a aduce modificări semnificative față de ceea ce am discutat, cu excepția unui banchet suplimentar de gală, oferit de către Președintele Consiliului de Miniștri”²³.

Vizita Patriarhului [Miron], în Polonia, a durat 4 zile (20-24 mai 1938) și a avut atât statut de stat²⁴, cât și bisericesc. La 28 aprilie [1938], presa locală anunța: „Vineri, sosește în Polonia, într-o vizită oficială, Prim-ministrul Guvernului român, Patriarhul Miron Cristea. Patriarhul Miron este însoțit în călătorie de Mitropolitul Visarion [Puiu], de Ministrul plenipotențiar Ion Broșu și de o serie de alte personalități. Vizita Patriarhului Miron, în Polonia, va dura patru zile. În timpul șederii sale la Varșovia, sunt prevăzute depunerea unei coroane la mormântul Soldatului Necunoscut, o audiență la Domnul Președinte și un dejun la Castel, un prânz oferit de către Prim-ministrul Składkowski²⁵, un dejun oferit de către Mitropolitul Dionisie, precum și un prânz la Ambasada română. Patriarhul Miron se va deplasa, de asemenea, la Cracovia, unde va depune o coroană la mormântul Mareșalului Piłsudski²⁶. Din Cracovia, Patriarhul Miron se va întoarce la București”²⁷.

Patriarhul însuși i-a dat o declarație presei poloneze, înainte de plecare, intitulată: *Patriarhul Miron, Prim-ministru al României, i-a făcut următoarea declarație presei poloneze, înainte de plecarea sa din Polonia:*

„Călătoria mea în Polonia, planificată inițial în caliate de Patriarh, iar acum, și ca Prim-ministru al României, m-a umplut de o profundă bucurie.

²³ „Uchwała nr 68 Świętobliwego Soboru PAKP z dnia 18 maja 1938 r.”, în *Akta Św. Synodu Św. Autokefalnego Kościoła Prawosławnego w Polsce*, păstrate în Arhivum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (Arhiva Mitropoliei Ortodoxe din Varșovia).

²⁴ De notat că, în perioada 1 februarie 1938-6 martie 1939, Patriarhul Miron Cristea a fost cel de al 38-lea prim-ministru al României (n. trad.).

²⁵ Felicjan Sławoj Składkowski (1885–1962), medic de profesie, dar implicat și în viața politică a Poloniei, fiind Prim-ministru al țării, între 1936-1939 (n. trad.).

²⁶ Józef Piłsudski (1867-1935), lider istoric al luptei pentru independența Poloniei, mareșal și șef de stat, înmormântat în Catedrala Wawel, situată pe Dealul Wawel, lângă Castelul Regal din Cracovia. Respectiva Catedrală reprezintă ocul tradițional de înmormântare al regilor și eroilor naționali polonezi (n. trad.).

²⁷ *Dobry Wieczór! Kurier Czerwony – ilustrowane pismo codzienne*, 17 (9)/116 (1938), p. 3.

Ajungând pe pământul ospitalier al Poloniei, renăscută după un secol și jumătate de suferințe și lupte crâncene, aduc cu mine, alături de o profundă și sinceră admirație pentru marile calități ale poporului polonez, toată dragostea, prietenia și cele mai calde asigurări de solidaritate ale poporului român, strâns legat de țara dumneavoastră, printr-o indisolubilă și vitală alianță.

În calitate de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe din România, evaluând evenimentele istorice petrecute până astăzi, consider renașterea puterii statale a Poloniei drept un fapt de mare însemnătate etică și o lucrare a providenței divine.

Factorul decisiv în istoria culturii și civilizației unui popor este, mai presus de toate, credința neclintită în Dumnezeu, în dreptatea supremă a cauzei pe care o reprezintă în misiunea sa neîntreruptă pe pământ. Din acest punct de vedere, poporul polonez a învins dificultăți, care, adesea, păreau de netrecut. Marea perseverență, cu care a luptat pentru realizarea idealurilor sale, a trezit o firească admirație și recunoaștere în întreaga lume.

Luptând pentru libertate și independență, Polonia și-a trimis, pretutindeni, pe cei mai iluștri fii ai săi, îmbogățind, astfel, patrimoniul cultural al omenirii cu nume, care au rămas nemuritoare în istoria lumii.

O țară care a îmbogățit cultura universală, dând naștere unor mari patrioți, precum Kościuszko și Piłsudski, unor poeți și scriitori ca Mickiewicz, Słowacki și Sienkiewicz, unui pictor precum Matejko, unor compozitori ca Chopin, Moniuszko, Szymanowski și Paderewski - o asemenea țară trebuie să se dezvolte prosper nu doar spre binele propriului popor, ci și spre binele civilizației întregii omeniri.

Sunt, așadar, fericit că mi-a fost dat prilejul de a cunoaște Polonia și de a fi, în fața poporului vostru, purtătorul sincer și profund al sentimentelor de prietenie ale întregii Români, legată de eroicul vostru stat prin înalte interese politice, culturale și economice”²⁸.

În ajunul vizitei irenice a Patriarhului Miron în Polonia, Sfântul Sinod a adoptat *Hotărârea* nr. 68 din 18 mai 1938, în care se consemna: „Ne exprimăm bucuria sinceră pentru acest eveniment deosebit din viața Bisericii Ortodoxe a Poloniei, care va fi vizita reciprocă a Preafericirii Sale, Patriarhul Miron, rugându-L cu ardoare pe Cel Atotputernic să reverse binecuvântarea Sa asupra dezvoltării fericite și depline a relațiilor dintre Sfânta Biserică

²⁸ *Dzień Dobry* – gazeta codzienna, 8/139 (1938), p. 2.

Ortodoxă din Polonia și Patriarhia Română”²⁹. De asemenea, cu acest prilej este de remarcat faptul că, un an înainte, adică la 27 iunie 1937, Catedrala Mitropolitană Ortodoxă din Varșovia a fost vizitată de către Regele României.

Programul vizitei Întâistătătorului Bisericii Române se păstrează în Arhiva Mitropoliei Ortodoxe din Varșovia, precum și invitațiile originale la diferitele momente din programul vizitei oficiale a Patriarhului Miron³⁰. Un loc aparte îl ocupă invitația originală a Președintelui Republicii Poloneze, la recepția oficială oferită în Castelul Regal, la data de 21 mai 1938, la ora 13:30³¹. În actele mitropolitane nu au fost păstrate toasturile rostite la acea recepție, însă, a fost arhivată *Cuvântarea rostită de către Preafericirea Sa, Patriarhul Miron, Prim-ministrul României, la masa festivă de prânz oferită în Președinția Consiliului de Miniștri, la 21 mai 1938*³². A fost păstrat, de asemenea, textul discursului rostit de către Premierul Poloniei, generalul Sławoj Składkowski, în onoarea Patriarhului și Prim-ministrului României³³.

²⁹ „Uchwała nr 68 Świątobliwego Soboru PAKP z dnia 18 maja 1938 r.”, în *Akta Św. Synodu Św. Autokefálnego Kościoła Prawosławnego w Polsce*, păstrae în Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (Arhiva Mitropoliei Ortodoxe din Varșovia).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Iată un fragment din această *Cuvântare*: „Din înalta și foarte responsabila poziție politică în care am fost chemat, prin încrederea Majestății Sale, distinsul meu Monarh, mi-a fost dat să contribui efectiv, atât personal, cât și împreună cu Guvernul român, la adâncirea semnificației acelei lucrări politice care, pe zi ce trece, devine tot mai desăvârșită, și anume, a alianței care unește cele două popoare prietene ale noastre. Sunt fericit de prilejul care mi-a fost oferit de a sublinia, prin această vizită a mea, într-o formă concretă, profundul meu interes pentru această alianță, precum și de a exprima sentimentele mele cordiale față de nobilul și curajosul popor polonez, care, de multe, timp de multe veacuri, este nu doar un popor eroic, ci și un puternic factor al civilizației și culturii în spirit național și profund creștin. Aceste trăsături au fost, întotdeauna, lumina călăuzitoare în clipele sale grele” (*ibidem*).

³³ „În timpul prânzului oferit la Președinția Consiliului de Miniștri, în onoarea Prim-ministrului României, Preafericirii Sale, Patriarhului Miron Cristea, domnul Prim-ministru Sławoj Składkowski a rostit următorul toast: «Preafericirea Voastră! Cu o deosebită bucurie, încep discursul meu de bun venit, căci, în calitate de Prim-ministru al Guvernului polonez, îmi este dat prilejul de a continua tradiția de douăzeci de ani a întâmpinării scumpilor noștri oaspeți români pe teritoriul Republicii. Față de Preafericirea Voastră, acest sentiment are, însă, un caracter cu totul special. Îl întâmpinăm pe Șeful Guvernului unui stat prieten și aliat, precum și pe Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, un mare slujitor al lui Dumnezeu și un mare patriot, care întoarce vizita Mitropolitului Bisericii Ortodoxe Autocefale din Polonia. Cu mare bucurie și admirație, Polonia urmărește dezvoltarea impresionantă a poporului român prieten. Acest popor, sub conducerea Majestății Sale, Regele Carol al II-lea, și cu remarcabila contribuție a Preafericirii Voastre, înregistrează mari progrese și reprezintă un factor extrem de important al păcii, în această parte a

Înainte ca Patriarhul Miron să ajungă la Varșovia, el s-a oprit la Liov, unde a fost întâmpinat cu cuvintele troparului pascal „Hristos a înviat”. Prestigiul vizitei sale în Polonia este evidențiat de programul extrem de amplu și oficial al acesteia, din care merită menționate întâlnirile cu Președintele Ignatie Mościcki, Prim-ministrul Felicjan Sławoj Składkowski și Profesorul Wojciech Świątosławski, Ministrul cultelor și al învățământului public.

Rămâne surprinzător faptul că, în ciuda deschiderii Patriarhului către dialog și a prieteniei sale față de poporul polonez, nu a avut loc nicio întâlnire de natură ecumenică cu reprezentanți ai Bisericii Romano-Catolice din Polonia. Poate că unele astfel de întrevederi au avut loc, însă, cel puțin în documentația păstrată și în relatările privind desfășurarea integrală a vizitei nu se regăsesc urme ale unor asemenea contacte³⁴. Patriarhul Miron a fost însoțit de către Mitropolitul Visarion [Puiu], Ministrul I. Broșu, domnul Nicolae Dimitrescu, însărcinat cu afaceri al Legației României, Preotul Grigore Antal și alți delegați mireni. Întâistătorul Bisericii Române a vizitat Liovul, Varșovia și Cracovia, de unde a plecat cu trenul spre București³⁵.

În capitală, pe lângă întâlnirile oficiale la cel mai înalt nivel de stat, ambii Întâistători au oficiat o scurtă slujbă de mulțumire, în Catedrala „Sfânta Maria Magdalena”. Patriarhul Miron, însoțit de o gardă de onoare, a depus, de asemenea, flori pe mormântul Soldatului Necunoscut. În timpul ultimului punct al vizitei sale, adică la Cracovia, patriarhul Miron a adus un omagiu memoriei Mareșalului J Józef Piłsudski, depunând la mormântul său „un

Europei. Poporul polonez, având numeroase obiective comune cu poporul român, prețuiește profund toate manifestările de colaborare și crede cu tărie că acestea aduc beneficii reciproce. Cât de amplă este sfera alianței noastre o dovedește însăși prezența Preafericirii Voastre pe pământul Republicii. Este încă o dovadă a convergenței eforturilor noastre comune - eforturi pozitive, îndreptate spre fericirea și prosperitatea celor două state prietene, România și Polonia. Închin paharul pentru sănătatea Majestății Sale, Regele Carol al II-lea, pentru sănătatea Preafericirii Voastre și pentru prosperitatea și fericirea poporului român!” [Dobry Wieczór! Kurier Czerwony – ilustrowane pismo codzienne, XVII (9), nr. 140 (1938), p. 3].

³⁴ Vezi P. GOŁDY, „Miron Cristea, patriarcha i premier Rumunii z wizytą w Polsce w 1938 roku”, în *Wielowiekowe bogactwo polsko-rumuńskich związków historycznych i kulturowych*, red. H. Walczak, oprac. St. Iachimovschi, E. Wieruszewska-Calistru, Suczawa: Dom Polski, pp. 233-249; precum și Bendza, *Patriarcha Miron w posłudze Bogu*, p. 81.

³⁵ Despre o relatare bisericească a vizitei Patriarhului [Miron] în Polonia vezi E. Вадимовъ, „Къ пребыванию въ Варшаве Его Святейшества, Святейшества Патриарха Мирона”, în *Воскресное Чтение. Еженедельный Церковно-Народный Иллюстрированный Журнал*, XV/21 (22 мая 1938).

minunat buchet de flori naturale, împodobit cu panglici în culorile naționale românești”³⁶.

După încheierea vizitei și întoarcerea în România, într-o declarație pentru PAT³⁷, Patriarhul [Miron] a comentat: „Călătoria mea în Polonia și frumoasa primire pe care prietena și aliata noastră, Polonia, mi-a oferit-o, vor lăsa urme de neșters în sufletul meu. Voi păstra [pentru totdeauna] aceste amintiri dragi”³⁸.

La mai puțin de un an după vizita Patriarhului și Prim-ministrului României, Miron [Cristea], în Polonia, la 6 martie 1939, toate ziarele apărute în Polonia au publicat informația despre moartea [lui], amintind, în acest context, „recentele sale vizite în Polonia” și subliniind că acestea „au contribuit la consolidarea legăturilor de prietenie dintre România și Polonia”³⁹.

Ca urmare a decesului Patriarhului, Președintele polonez Ignatie Mościcki i-a trimis un mesaj de condoleanță Regelui României: „Adânc întristat de vestea morții Președintelui Consiliului de Miniștri al României, Patriarhul Miron Cristea, care a lipsit România de unul dintre cei mai de seamă oameni de stat, în persoana căruia Polonia a avut, întotdeauna, un prieten devotat, rog Majestatea Voastră să primească expresia celei mai profunde compasiuni din partea mea, precum și asigurarea că întregul popor polonez împărtășește durerea națiunii prietene și aliate”⁴⁰.

Perioada postbelică. Vizitele Mitropoliților Vasile și Sava

După moartea Patriarhului Miron [Cristea], în 1939, și a Mitropolitului Dionisie, în 1960, nu a mai existat vreun schimb de vizite oficiale ale Întâistătorilor Patriarhiei Române și ai Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze până în anul 2000, cu excepția a două vizite ale Mitropolitului Vasile, inclusiv participarea la întronizarea Patriarhului Iustin, în 1977. Din partea poloneză, din motive obiective legate de condițiile geopolitice și de sistemul politic, nu au efectuat vizite oficiale Mitropoliții Timotei [1948]⁴¹, Macarie [1948-1951] și Ștefan [1951-1962]. Chiar dacă ei au mers, uneori, în România, [vizitele lor] au fost cu ocazia unor evenimente bisericești, care, însă, nu aveau statut oficial. Viitorul patriarh al României, Iustin [Moisescu,

³⁶ *Dobry Wieczór! Kurier Czerwony - ilustrowane pismo codzienne*, 17 (9)/142 (1938), p. 3.

³⁷ Adică pentru Polska Agencja Telegraficzna, ceea ce înseamnă Agenția Telegrafică Poloneză, care a fost agenția oficială de presă a Poloniei, în perioada interbelică (n. trad.).

³⁸ *Express Poranny*, 17/144 (1938), p. 2.

³⁹ *Express Poranny*, 18/66 (1939), p. 1.

⁴⁰ *Dobry Wieczór! Kurier Czerwony - ilustrowane pismo codzienne*, 18 (10)/67 (1939), p. 3.

⁴¹ Mitropolit locum tenens al Varșoviei, în perioada de tranziție după Al Doilea Război Mondial (n. trad.).

1977-1986], a fost, de altfel, pentru o vreme profesor la Universitatea din Varșovia.

În vizite oficiale în România, a mers, de două ori, doar Mitropolitul Vasile (1917-1998; 1970-1998⁴²), în anii 1972 și 1979⁴³. Despre aceste vizite a amintit succesorul său, Preafericitul Părinte Sava, Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii, în timpul vizitei sale efectuate între 23 și 27 septembrie 2000, la care au participat și Episcopul Grigorie de Bielsk, Părinții Protopopi Gheorghe Tokarewski și Henric Paprocki, precum și Vasile Piwnik.

Chiar la bordul avionului, angajații Companiei Aeriene Române „TAROM” l-au întâmpinat oficial pe Mitropolit, urându-i un sejur plăcut în România, iar, pe Aeroportul „Otopeni”, Întâistătătorul Ortodoxiei polone a fost întâmpinat personal de către Patriarhul României Teoctist [1986-2007], însoțit de către ierarhi și clerici români. La eveniment⁴⁴ au fost prezenți, de asemenea, ambasadorul Republicii Polone în România, Michał Klinger, și traducătorul Jarosław Godun. Imediat după sosire, a avut loc pe aeroport prima conferință de presă, în cadrul căreia Mitropolitul Sava a vorbit despre legăturile care unesc cele două Biserici, precum și despre aspirațiile europene ale ambelor țări⁴⁵.

⁴² Anii de arhipăstorire ca Mitropolit (n. trad.).

⁴³ Informație preluată din A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok, 2005, pp. 278–280. În urma consultării numerelor de arhivă ale revistei *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* (nu toate s-au păstrat) din anii șaptezeci, am găsit doar informația că Mitropolitul Vasile a vizitat România, pentru a participa la întronizarea noului Patriarh român Iustin. Iată conținutul informației publicate, pe această temă, în revistă: „La 19 iunie 1977, în Catedrala Patriarhală din București, cu hramul Sfinților Întocmai cu Apostolii Constantin și Elena, a avut loc slujba solemnă de întronizare a noului Patriarh al Sfintei Biserici Române, ales la 12 iunie, Preafericirea Sa Iustin, până atunci Locum tenens al Tronului Patriarhal după moartea neașteptată, în martie 1977, a Preafericirii Sale, Patriarhului Iustinian, precum și Arhiepiscop al orașului Iași, Mitropolit al Moldovei și Sucevei. La ceremoniile de întronizare, au participat delegații ale aproape tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale și autonome, ale Bisericii Romano-Catolice din Vatican, ale Bisericii Anglicane din Marea Britanie și Canada, ale Bisericii Vechi-Catolice din Olanda, ale Bisericii Armene (Armenia, URSS), ale Bisericii Malabareze (India) și altele. Biserica Ortodoxă Autocefală Poloneză a fost reprezentată la București de către Preafericirea Sa, Înaltpreasfințitul Vasile, Mitropolitul Ortodox al Varșoviei și al întregii Polonii, și de către Părintele Egumen Simion (Romańczuk), director al Cancelariei Mitropoliei din Varșovia” [*Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 1–2 (1978), pp. 41-42].

⁴⁴ Petrecut la 23 septembrie 2000 (n. trad.).

⁴⁵ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom. Księga Jubileuszowa Metropolity Warszawskiego i Calej Polski Sawy*, red. bp J. Pańkowski, ks. D. Sawicki, J. Charkiewicz, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa, 2008, pp. 134-157.

La 24 septembrie 2000, cei doi Întâistătători au celebrat împreună *Dumnezeiasca Liturghie*, în Catedrala Patriarhală „Sfinții Constantin și Elena” din București. Patriarhul Teoctist i-a dăruit Mitropolitului Sava un set de două engolpioane și o cruce, caracteristice pentru tradiția românească, iar membrilor delegației bisericești le-a oferit daruri și ordine ale Patriarhiei Române. Ca răspuns la primirea călduroasă din partea Patriarhului Teoctist și la cuvintele sale despre Biserica Poloneză, Mitropolitul Sava a spus, printre altele: „Venim la Preafericirea Voastră, Părinte Patriarh, pentru a reînnoi și a stabili noi contacte între Bisericele noastre, care au fost foarte vii în perioada interbelică. Vizitele Patriarhului Miron și ale Mitropolitului Dionisie s-au soldat cu rezultate pozitive. Frații români au studiat Teologia la Universitatea din Varșovia, iar Patriarhul Iustin de mai târziu a fost chiar profesor la Universitatea din Varșovia, pentru o perioadă. După al Doilea Război Mondial, contactele au slăbit, cu excepția unei vizite oficiale a regretatului Mitropolit Vasile, iar, în ultimii ani, prezența studenților noștri la Universitatea Teologică a Preafericirii Voastre și vizitele ocazionale ale ierarhilor și clericilor au fost modeste. Și totuși, Biserica Română, cu bogata ei tradiție monahală, viață spirituală și cultură, are mult cu ce să îmbogățească lumea contemporană”⁴⁶. Acest ultim aspect, legat de tradiția monahală bogată și de nivelul înalt al educației teologice, a fost, dintotdeauna, foarte prezent în conștiința ortodocșilor polonezi și a reprezentanților altor minorități naționale, care trăiesc în Polonia.

Mitropolitul Sava, în discursul său, a făcut, de asemenea, referire la contribuția ambelor Biserici în fața provocărilor Europei unite: „Activitatea Bisericii Voastre în sprijinul unității Ortodoxiei și deschiderea către problemele contemporane ale Europei, care se unește, sunt apropiate și în deplină armonie cu acțiunile Bisericii noastre”⁴⁷. Mitropolitul Sava i-a oferit Patriarhului Teoctist un set de engolpioane arhieresti și alte daruri bisericești pentru Catedrală.

În timpul vizitei, au avut loc și alte scurte slujbe de laudă și de mulțumire⁴⁸, în diferite biserici din capitala României, precum și numeroase întâlniri cu caracter oficial și diplomatic. Dintre acestea se remarcă întâlnirea de la Ambasada Republicii Polone din București și vizita la Parlament, unde delegația a fost primită de către Președintele Camerei Deputaților a României, Ion Diaconescu. Întâistătătorii s-au rugat, de asemenea, la Cimitirul Eroilor,

⁴⁶ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, pp. 135-136.

⁴⁷ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, pp. 135-136.

⁴⁸ Denumite și *Slujbe de Tedeum* sau *Doxologii* (n. trad.).

unde își dorm somnul de veci numeroase victime ale răsturnării Comunismului în România.

Din București, Întâistătorul Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze s-a deplasat în Moldova românească, unde a fost întâmpinat de către actualul Patriarh [al României], pe atunci Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, [Preafericitul Părinte] Daniel, cu care întreținea, de mulți ani, relații de prietenie, legate în cadrul diferitelor întâlniri pan-ortodoxe. Ca o semnificativă paranteză istorică, merită menționată și vizita prietenească a Patriarhului Daniel în Polonia, pe când era încă Mitropolit al Moldovei, în anul 2004⁴⁹.

Revenind la relatarea vizitei oficiale, Mitropolitul Sava, împreună cu persoanele care îl însoțeau, a vizitat impunătoarea Catedrală [Mitropolitană, unde se află Sfintele Moaște ale] Sfintei Parascheva, [săvârșindu-se și] o *Doxologie*, reședința Mitropolitului Daniel, mănăstirile Golia (sec. XVI) și „Sfinții Trei Ierarhi” (sec. XVII), precum și mănăstirea Neamț (sec. XV), aflată într-un mare reviriment duhovnicesc, cu 230 de monahi. Merită subliniat, în acest punct, că în România se află și cea mai mare mănăstire [de maici] din lume, Agapia (sec. XVI), unde viețuiau[, la un moment dat,] 850 de maici. Întâistătorul Bisericii Polone, un mare susținător și reînnoitor al vieții monahale în Biserica Ortodoxă din Polonia, a vizitat și Seminarul Eparhial „Veniamin Costache”, mănăstirile Secu (sec. XVII), Sihăstria (sec. XVII) și Durău (sec. XVII), ajungând și la mormântul Sfântului Părinte Cuvios Cleopa⁵⁰, [de curând trecut în rândurile Sfinților Bisericii Ortodoxe din România].

Patriarhul Teoctist în Polonia

Încă din timpul vizitei în România, Mitropolitul Sava i-a adresat o invitație oficială Patriarhului Teoctist de a efectua o vizită irenică în Polonia, programată pentru luna noiembrie a anului 2000.

Conform înțelegerilor din luna septembrie, vizita oficială irenică a Preafericirii Sale, Patriarhul Teoctist al României, a avut loc între 4 și 9 noiembrie 2000. L-au însoțit Mitropolitul Moldovei și Bucovinei Daniel, Preotul Profesor Dumitru Popescu, Preotul Consilier Michael Tița, Diaconul Zaharia Matei și traducătorul Ambasadei Poloniei în România, Jarosław Godun. Imediat după sosirea pe aeroport, delegația română, în frunte cu

⁴⁹ Vezi „Wizyta w Polsce Metropolity Mołdawii i Bukowiny Daniela”, în *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 3 (2004), p. 9.

⁵⁰ Pentru desfășurarea detaliată a vizitei în Moldova vezi „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, pp. 134-157.

Patriarhul, s-a îndreptat către Catedrala Mitropolitană „Sfânta Maria Magdalena” din Varșovia, pentru *Vecernia mare cu Priveghiere*.

A doua zi, duminică, în Catedrala din Varșovia, Întâistătorii celor două Biserici au concelebrat *Dumnezeiasca Liturghie*. În cuvântul său oficial, Mitropolitul Sava, amintindu-și de Patriarhii români Miron, Nicodim, Iustinian și Iustin, a menționat că toți au favorizat dezvoltarea cooperării dintre Polonia și România. Ierarhul s-a referit și la provocările timpurilor moderne, afirmând, printre altele: „Timpurile moderne ne cer să avem unitate între Bisericile locale, cooperare și înțelegere reciprocă, să ne depășim propriile ambiții și naționalisme, astfel încât să putem schimba lumea din jurul nostru. Aceasta este misiunea noastră, astăzi. În această unitate se află puterea noastră”⁵¹. Răspunzând la cuvintele Mitropolitului din discursul său, Patriarhul Teoctist a subliniat, printre altele: „Există noi probleme cu care ne confruntăm, în fiecare zi. Este duhul individualismului și al egoismului, opus duhului unității. Este vorba despre secularizare și noile ideologii, care îi îndepărtează pe oameni de calea ce duce la Dumnezeu. Împotriva tuturor acestora trebuie să ne apărăm cu ajutorul tradiției noastre apostolice comune, propovăduită de către Părinții Bisericii și păstrată în toată sfințenia ei”⁵². Vorbind despre prietenia polono-română, ambii ierarhi au evocat figura Sfântului Petru Movilă, descendent al unei familii domnești moldovene.

În continuare, Patriarhul Teoctist a făcut referire la vremurile mai târzii de colaborare și consolidare a relațiilor dintre înaintașii celor două Biserici, amintind în cuvântul său, rostit în Catedrala din Varșovia, următoarele: „Apropiindu-ne de epoca noastră, se cuvine să-l amintim pe predecesorul Preafericirii Voastre, Mitropolitul Dionisie, teolog și pedagog renumit, care și-a asumat greutatea și responsabilitatea de a reînnoi și adânci legăturile dintre Bisericile noastre. Mitropolitul Dionisie a vizitat România, în septembrie 1938. Acest mare păstor și-a încheiat viața în suferință⁵³, asemenea unui mucenic pentru Hristos și pentru Biserica Sa. Relațiile dintre Bisericile noastre au fost continuate și în deceniile următoare, datorită personalității puternice a profesorului de exegeză biblică Iustin Moisescu, devenit, ulterior, al patrulea Patriarh al Bisericii Române. După cum se știe,

⁵¹ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 147.

⁵² „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 149.

⁵³ După ce Polonia a intrat sub influența Uniunii Sovietice, în 1948, noul regim comunist al țării l-a forțat să se retragă și l-a plasat în arest la domiciliu, statut păstrat până la adormirea lui întru Domnul, în 1960. De precizat că, în același an 1948, Patriarhia Moscovei a emis un nou *Tomos de autocefalie* pentru Biserica Ortodoxă din Polonia, pentru a o rupe de influența Patriarhiei Ecumenice (n. trad.).

o parte a activității sale științifice a desfășurat-o la Universitatea din Varșovia”⁵⁴.

Patriarhul [Teoctist] a făcut referire și la predecesorul direct al Mitropolitului Sava, vrednicul de pomenire Mitropolit Vasile, despre care a spus: „Ritmul istoriei relațiilor noastre a fost, apoi, imprimat de către Mitropolitul Vasile. Chipul și blândețea sa vor rămâne pentru totdeauna în amintirea ierarhilor, clerului și credincioșilor noștri. El este cel care a delegat, pe Preafericirea Voastră, să participați la întronizarea mea, din 16 noiembrie 1986”⁵⁵. La finalul discursurilor, cei doi Întâistătători, potrivit unei tradiții bisericești împământenite de secole, și-au oferit reciproc daruri bisericești.

După *Dumnezeiasca Liturghie* și prânzul festiv oferit la Reședința Mitropolitană, delegația română s-a deplasat la Białystok, unde Patriarhul Teoctist s-a rugat în Catedrala „Sfântul Nicolae”, apoi a vizitat biserica „Sfânta Sofia” și mănăstirea „Buna Vestire” din Supraśl. Gazda acestei părți a vizitei a fost ierarhul locului, Episcopul Iacob de Białystok și Gdańsk.

Deosebit de emoționante au fost cuvintele rostite de către Patriarhul [Teoctist], în timpul vizitei sale, la biserica „Sfântul Duh” din Białystok, unde a spus: „Preafericirea Voastră, Părinte Mitropolit Sava, chiar dacă, în viitor, veți mai construi și alte biserici, și cred că o veți face, această lucrare va rămâne încununarea activității voastre. Ea nu va pieri niciodată, nu va rămâne în afara trupului Bisericii Ortodoxe. Este o mărturie că Dumnezeu vă iubește...”⁵⁶. Patriarhul a vizitat apoi orașul Bielsk Podlaski, mănăstirea „Sfintele Maria și Marta” de pe Muntele Sfânt Grabarka, iar pe drumul spre Lublin a poposit și la mănăstirea stavropighială „Sfântul Onufrie” din Jableczna (sec. XV). Vizitele în mănăstirile poloneze au atins, în mod deosebit, inima Patriarhului, care însuși, la vârsta fragedă de doar treisprezece ani, a intrat în mănăstire, dedicându-și viața lui Dumnezeu.

Descriind anterior vizita Patriarhului și Prim-ministrului României Miron [Cristea], s-a observat că, în ciuda unei relatări detaliate a desfășurării ei, nu au fost menționate întâlniri cu reprezentanți ai Bisericii Romano-Catolice. Însă, de această dată, în timpul vizitei Patriarhului Teoctist, unul dintre cele mai importante momente a fost solemnă ceremonie de acordare a titlului de *Doctor Honoris Causa* de către Universitatea Catolică din Lublin. Acest fapt a conferit vizitei și un caracter ecumenic. Patriarhul României și-a exprimat bucuria pentru această distincție, încă din primul său discurs rostit în

⁵⁴ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 149.

⁵⁵ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 149.

⁵⁶ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 151.

Catedrala din Varșovia, spunând: „Cuvinte de recunoștință se cuvin, de asemenea, Bisericii Romano-Catolice din Polonia, fraților noștri în Hristos, care au dorit să ne onoreze cu titlul academic al celebrei Universități Catolice din Lublin. Ne bucură faptul că, împreună cu frații noștri de credință ortodoxă, ne aflăm în această Catedrală și trăim comuniunea dragostei la care ne cheamă Hristos: «Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții»⁵⁷»⁵⁸.

Lublin este, de asemenea, un loc unde Sfântul Petru Movilă, Mitropolit al Kievului [1633-1647], a avut un rol deosebit, sfințind, în anul 1633, actuala Catedrală din Lublin, fapt amintit în *Cuvântul de bun venit* al Arhiepiscopului Abel⁵⁹ de Lublin și Chełm⁶⁰. Aflat la Lublin, Patriarhul Teoctist nu putea să nu viziteze un loc cu o istorie dramatică pentru întreaga lume, fostul lagăr de concentrare de la Majdanek, unde, în acele zile, se desfășurau așa-numitele *Zile ale celor Cinci Rugăciuni*, în cadrul Congresului Culturii Creștine. Aceste manifestări evocau, într-un anumit sens, *drumul crucii*. Patriarhul s-a rugat în acest loc al martiriului multor națiuni, împreună cu reprezentanți ai altor confesiuni și religii.

Ceremonia de acordare a titlului de *Doctor Honoris Causa* Preafericirii Sale, Patriarhului Teoctist al României, a avut loc în aula Universității Catolice din Lublin, în prezența numeroșilor oaspeți oficiali și a reprezentanților autorităților de stat, locale și ai mediului academic. *Laudatio* în cinstea Patriarhului a fost rostit de regretatul savant, teolog și susținător al teologiei răsăritene, Părintele Profesor Waław Hryniewicz, care a subliniat ampla activitate de predicator a doctorului onorific, precum și dificilele sale experiențe legate de conducerea Bisericii Ortodoxe Române. De asemenea, el a prezentat realizările academice ale Patriarhului și implicarea sa activă în dialogul ecumenic.

În *Laudatio*, Părintele Profesor Waław Hryniewicz a spus, printre altele: „Astăzi, în ziua decernării titlului de *Doctor Honoris Causa* Preafericitului Patriarh Teoctist, aș dori să evoc spiritul acelui dialog extraordinar dintre cei doi mari ierarhi, care a avut loc în timpul vizitei, în România, a Papei Ioan Paul al II-lea. În primul său discurs pe pământ românesc, Papa și-a exprimat speranța că vizita sa va contribui la «vindecarea rănilor care, în relațiile dintre Bisericile noastre, sunt o consecință a ultimilor cincizeci de ani, și la începerea unei noi perioade de cooperare sinceră și reciprocă». «Trăim», a

⁵⁷ Ioan 13, 35 (n. trad.).

⁵⁸ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 148.

⁵⁹ Unul dintre ierarhii de seamă ai Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze (n. trad.).

⁶⁰ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 154.

spus Papa, «o primăvară a speranței» și avem nevoie de răbdare și înțelepciune, de un spirit de curaj și onestitate, «pentru a vindeca rănilor provocate de trecutul recent». În răspunsul său, Patriarhul Teoctist a amintit că [Papa] Ioan Paul al II-lea pășea pe un pământ sfințit de sângele martirilor, că Creștinismul, cândva divizat, a pornit pe calea reconcilierii și că, odată cu el, Biserica Ortodoxă Română. La cuvintele Papei, rostite în timpul rugăciunii ecumenice din fața Catedralei Patriarhale, despre necesitatea unei „înțelegeri crescândă între cei care cinstesc numele lui Hristos”, Patriarhul a răspuns: „Cu toții trebuie să mergem în această direcție. Credincioșii și clericii așteaptă unitatea vizibilă”. El și-a exprimat satisfacția față de inițiativa Papei de a intensifica dialogul teologic pentru binele unității, incluzând și tema primatului Episcopului Romei. A subliniat că [Papa] Ioan Paul al II-lea este primul Papă care a întreprins o astfel de inițiativă ecumenică. În cadrul întâlnirii deosebit de importante cu Patriarhul și membrii Sfântului Sinod, [Papa] Ioan Paul al II-lea a accentuat, cu tărie, că nu trebuie să le reproșăm altora greșelile lor, ci să le conștientizăm pe ale noastre. El a amintit disputele, acuzațiile reciproce, lipsa de încredere și rezervele care au existat în trecut, exprimându-și bucuria pentru faptul că „în România a apărut o posibilitate concretă de a stabili un dialog fratern, dedicat problemelor care ne despart”⁶¹.

În discursul său, *Doctorul Honoris Causa*, Patriarhul Teoctist, a vorbit despre parcursul dificil al Bisericii Române, în timpul dictaturii comuniste, subliniind necesitatea de a face multe alegeri dramatice. A relatat despre persecuții și înrobire, dar și despre generozitatea și loialitatea poporului ortodox român față de Biserica, patria, tradiția și limba sa. De asemenea, el a prezentat situația actuală a Bisericii, care se caracterizează prin înflorirea vieții monahale, a activităților editoriale și misionare. [În același timp, el a adăugat] că aceasta este și o perioadă [de ridicare al nivelului] educației teologice atât în Seminarii, cât și în mediul universitar. Discursul a fost primit cu aplauze îndelungate în picioare⁶². După cina festivă, oferită de către ierarhul locului, Arhiepiscopul Abel, delegația română, în frunte cu Patriarhul, s-a întors în capitala Poloniei, unde o așteptau alte întâlniri oficiale.

⁶¹ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 156. Pentru textul integral al *Laudatio-ului* vezi „Jedność Kościoła nie jest utopią. Laudacja z okazji nadania doktoratu honoris causa Wielce Błogosławionemu Patriarsze Teoktystowi, Głowie Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego, Lublin, 7 noiembrie 2000”, în *Roczniki Teologiczne*, 48-49/7 (2001-2002), pp. 180-188, precum și M. Blaza SJ, „Uroczystość nadania Doktoratu honoris causa Wielce Błogosławionemu Teoktystowi, Patriarsze całej Rumunii, Arcybiskupowi Bukaresztu i Metropolicie Muntenii i Dobrudży”, în aceeași publicație, pp. 178-180.

⁶² „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 156.

Dintre aceste întâlniri, se remarcă vizita la Consiliul Ecumenic Polonez din Varșovia, întâlnirea cu Cardinalul Józef Glemp [1929-2013], Primatul Poloniei⁶³, precum și cea de la Ambasada României în Polonia, unde a fost oferită o cină festivă în cinstea Patriarhului [Teoctist]. Programul bogat al vizitei a inclus și o deplasare la Academia Creștină de Teologie din Varșovia. Acolo, la 9 noiembrie 2000, Patriarhul Teoctist a fost întâmpinat de către rectorul de atunci, Arhiepiscopul Ieremia (Anchimiuk), care, în cuvântul său cald și profund, a spus, printre altele: „Îl întâmpinăm pe omul, creștinul, care, de la vârsta de [treisprezece] ani, Îi slujește conștient lui Dumnezeu și oamenilor în Biserică. Aceasta înseamnă că, Preafericirea Voastră, ați fost slujitor în diverse situații sociale și cunoașteți frământările și greutățile legate de slujire. Aș dori să subliniez că revenirea Preafericirii Voastre pe tronul patriarhal, după demisia anterioară, a fost cerută de către credincioși și clerul parohial. Pentru această smerenie și ascultare față de Biserică, doresc să vă mulțumesc. De mult curaj a fost nevoie pentru a renunța la tron și, chiar de mai mult, pentru a reveni. Biserica Română nu s-a lăsat amăgită de diferitele manipulări ale regimului [de atunci], care urmărea să o dezbină și să-i slăbească rolul în rândul poporului. Biserica voastră, în ciuda marilor greutăți, în vremea regimului [comunist], a construit peste o mie de biserici noi și a păstrat continuitatea teologică și experiența monahală”⁶⁴.

Distinsul oaspete, în prezența reprezentanților corpului diplomatic, în frunte cu Nunțiul papal, Arhiepiscopul Józef Kowalczyk [1989-2010]⁶⁵, precum și a mediului academic și a mișcării ecumenice, a susținut la Academie o prelegere remarcabilă, pe tema *Ortodoxia în Europa*. Adresându-li-se, în mod special, diplomaților prezenți, a conturat clar propria sa viziune despre integrarea europeană. El a spus, printre altele: „Suntem de părere că țările Europei Centrale și de Est ar trebui să fie primite în Uniunea Europeană. Problematika edificării Europei se află în centrul interesului tuturor. Se vorbește mult despre economie, politică și cultură, în procesul formării noii Europe, dar mai puțin despre dimensiunea religioasă. O lume lipsită de valori spirituale nu știe de unde vine și încotro merge, și, astfel, se nasc viziuni întunecate despre viitor. Biserica Răsăriteană a considerat, întotdeauna, că

⁶³ Arhiepiscop romano-catolic al Varșoviei (1981-2006) și Primat al Poloniei (1981-2009). Cardinal al Bisericii Romano-Catolice a fost numit chiar de către Papa Ioan Paul al II-lea, în 1983 (n. trad.).

⁶⁴ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 156.

⁶⁵ Devenit Arhiepiscop de Gniezno și Primat al Poloniei, în 2010, funcție păstrată până în 2014 (n. trad.).

știința și credința alcătuiesc împreună o casă comună. La baza lumii mecanice se află o temelie spirituală, căci lumea materială își are originea în creația unui Creator spiritual. Europa de mâine trebuie să respecte identitatea și specificul cultural și spiritual al fiecărui popor și al fiecărei națiuni. Iar popoarele și națiunile sunt realități concrete, voite de către Dumnezeu, create potrivit planului Său veșnic de zidire a lumii. În noua Europă, toate popoarele ar trebui să se bucure de o demnitate egală. Dorința noastră este ca Europa să fie lipsită de imperialism și hegemonie...”⁶⁶. În zilele noastre, cuvintele Patriarhului Teoctist răsună ca o profeție și, în același timp, ca un testament, rămânând vii, în memoria celor prezenți la acea prelegere, până în ziua de astăzi.

Înainte de plecarea spre București, Preafericirea Sa a mai făcut o vizită la Președinta Senatului Republicii Polone, Alicja Grzeškowiak [1997-2001]⁶⁷, precum și la Seminarul Teologic Ortodox din Varșovia, unde, în mod spontan, a împărtășit profesorilor și seminariștilor din bogata sa experiență arhipăstorească, spunându-le că „cea mai frumoasă slujire pe pământ este slujirea preoțească”⁶⁸.

În concluzie, trebuie afirmat că relațiile reciproce, contactele și prietenia dintre Biserica Ortodoxă Autocefală Poloneză și Patriarhia Ortodoxă Română au fost, încă de la începuturile independenței bisericești a celor două, apropiate, sincere și pline de progres. Ambele Biserici au trecut prin vremuri grele, sub regimul comunist, au înfruntat provocări similare legate de sărăcia materială a credincioșilor, de opresiune și persecuții, dar, întotdeauna, au putut conta pe fidelitatea enoriașilor lor și pe atașamentul acestora față de Biserică. Vizitele reciproce ale Întâistătătorilor români și polonezi ilustrează marele lor prestigiu personal, înțelepciunea bisericească, smerenia, dar și curajul de a privi strategic spre viitor, împreună cu patriotismul față de propria țară.

Patriarhul Miron, plecând din Polonia, a rostit presei cuvinte pline de semnificație: „Jumătate din inima mea a rămas în Polonia”⁶⁹. Actualul Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Autocefale Poloneze a purtat, timp de mulți ani, cu profundă afecțiune duhovnicească, metaniile Patriarhului României, subliniind adesea, în discuții private, că s-a rugat cu ele și că i-au fost dăruite

⁶⁶ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, pp. 156-157.

⁶⁷ De precizat că, în perioada cât a fost Președintă a Senatului, a reprezentat Polonia în numeroase vizite internaționale, inclusiv în țările ortodoxe, susținând dialogul intercreștin și cooperarea culturală între Polonia și alte state din Europa Centrală și de Est (n. trad.).

⁶⁸ „Patriarchat Rumuński”, în *W służbie Bogu i ludziom*, p. 157.

⁶⁹ Citat după Bendza, *Patriarcha Miron w posłudze Bogu*, p. 102.

de către Preafericitul Teoctist⁷⁰. Aceste metanii au pentru Mitropolitul Sava o valoare simbolică, reprezentând iubirea și legătura spirituală dintre cei doi Întâistătători și, prin aceasta, dintre cele două Biserici.

După căderea Comunismului, au apărut, desigur, noi posibilități, asemănătoare celor din perioada de dinainte de război, precum schimburile de studenți la Teologie. Literatura teologică a autorilor români, tradusă în diverse limbi, precum și scrierile inspirate ale marilor povățuitori ai vieții monahale, în special, cele ale [Sfântului Cuvios] Cleopa [Ilie], au făcut și mai cunoscută bogăția spirituală a Ortodoxiei românești. Nimic nu indică faptul că aceste relații nu ar continua să se aprofundeze și să se consolideze. Cea mai bună expresie a acestei legături o reprezintă vizitele reciproce ale Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe locale, ale clerului și credincioșilor, al căror exemplu cel mai grăitor este prietenia bisericească dintre Biserica Ortodoxă Autocefală Poloneză și Patriarhia Ortodoxă Română.

Diortosire după textul din limba poloneză și adnotări de Ion-Marian Croitoru

⁷⁰ Autorul prezentei lucrări a fost, de mai multe ori, martor direct al acestor cuvinte rostite [și citate mai sus].

ANTIM IVIREANUL – FUNDAMENTE SACRE ȘI SECULARE ALE MODERNIZĂRII CULTURALE

**(Anthem the Iberian-Sacred and Secular Foundations of Cultural
Modernization)**

Acad. prof. univ. dr. Irakli BRACHULI
Rector al Universității „Sfântul Andrei”, Tbilisi, Georgia

Abstract: The essay is a study of the role of Saint Anthim the Iberian as one of the main figures of Romanian and Georgian cultural modernization in the 17th-18th centuries. His life and work combined spiritual and secular aspects, which gives him a unique place as one of the main representatives of the post-Byzantine Renaissance and Enlightenment era in the world of Eastern Christianity, in particular in the Balkans. He connected both spiritual and secular spheres. He was the Metropolitan of Valahia in 1708–1715 and played an important role in the development of Georgian and Romanian cultural and religious relations - in the establishment of typography, in the translation and publication of interlingual texts, in the establishment of a new model of religious and secular education, as well as in the strengthening of cultural and religious relations. Saint Anthim the Iberian was one of the first to start printing Georgian books, thereby making a significant contribution to the preservation and spread of Georgian culture.

Keywords: culture, education, sacred, secular.

Încercăm, în cele ce urmează, o explorare a vieții și a contribuțiilor culturale plurivalente ale lui Antim Ivireanul (1650–1716), cleric și intelectual de origine georgiană, considerat de mulți drept „ctitorul culturii și limbii române premoderne”. Influența sa în formarea identității culturale și lingvistice românești la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea a fost analizată cu profunzime de teologi și istorici români, în special în monumentală lucrare în două volume *Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul, ctitor de limbă și cultură românească*, apărută la Editura Basilica, București, 2019.

Moștenirea Sfântului Antim concentrează concepte fundamentale precum: educația, libertatea și identitatea (reprezentată prin apelativul *Ivireanul*). Aceste concepte impun o clarificare a semnificațiilor lor. Cercetările recente, desfășurate atât în România, cât și în Georgia, vizează aprofundarea acestor dimensiuni. În România funcționează *Centrul de Studii Medievale și Premoderne „Sf. Antim Ivireanul”*, care organizează anual forumuri dedicate moștenirii antimiene. În Georgia, Universitatea de Stat

Ivane Javakhishvili din Tbilisi găzduiește *Centrul de Studii Teologice și Filosofice Sf. Antim*, desfășurând activități similare.

Complexitatea textelor și artefactelor antimiene, caracterul lor multilingv și lipsa documentelor directe generează dificultăți de cercetare. Abordarea hermeneutică impune reconstruirea unei narațiuni integratoare, în care contextul istoric devine parte a actului de înțelegere. Nu există „mașinării” capabile să interpreteze sensul vieții unui sfânt; orice „avatar digital” este indezirabil și imposibil. În sens fenomenologic, înțelegerea vieții și operei lui Antim implică ceea ce **Edmund Husserl** numea „viața intențională a conștiinței” – un proces deschis, istoric și mereu în devenire¹.

Rezultatele unor proiecte recente de cercetare arată conexiuni inedite între Georgia și spațiul european în epoca Luminilor. Aceste teme au fost discutate la Conferința Internațională *Antim Ivireanul și Iluminismul European: texte și contexte* (Tbilisi, 2016), ale cărei lucrări au fost publicate de editura *Universității din Tbilisi*.

Ce înțelegem, așadar, prin „noul model hermeneutic” antimian?

Sfântul Antim construiește o teologie modernă, pe care o putem numi **teoestetică**. În *Didahiile* sale observăm germenii unei tendințe demitologizante: figurile biblice sunt reinterpretate în cheia modernității, translatând figura misticului și a ascetului în cea a profesorului și a medicului – eroi ai epocii Luminilor. Astfel, chipurile biblice devin modele ale omului nou, cu vocație umanistă.

Stilul „Renașterii brâncovenești”, înrădăcinat în identitatea istorică și culturală a lui Antim (*habitus*), se exprimă printr-o estetică a spațiului public ca proiect cultural unitar și simbolic. Capodopera sa ilustrativă, *Chipuri din Vechiul și Noul Testament*, cuprinde 505 miniaturi artistice realizate de mâna sa, în vreme ce bisericile și complexe monahale ctitorite de el devin adevărate spații ale artei sacre. Frescele reflectă un model patronal incluziv, în care sunt reprezentate chipurile artiștilor, arhitecților, meșteșugarilor, topografilor, conducătorilor, dar și ale celor vulnerabili – copii, femei, familii. Această tradiție a patronajului cultural continuă și astăzi în Biserica Ortodoxă Română.

În eseul său de o mare finețe, *Antim Ivireanul – model al dialogului intercultural*, filosoafa română *Maria-Cornelia Bârliba* trasează o analogie

¹ Pentru Husserl, intenționalitatea este caracteristica fundamentală a conștiinței – toată conștiința este conștiință de ceva. Cu alte cuvinte, gândirea, percepția, amintirea sau dorința sunt mereu orientate spre un obiect, fie el real sau imaginar. Husserl preia conceptul de la Franz Brentano, care definea intenționalitatea ca „pecetea specifică a fenomenelor psihice”, dar Husserl îl aprofundează, transformându-l în centrul întregii sale metode fenomenologice.

profundă între Antim Ivireanul și Mircea Eliade. Este o paralelă de tip arhetipal: unul vine din „îndepărtata Iberie”, celălalt din „îndepărtata Românie”. Ecouri ale artei georgiene sunt vizibile în opera lui Antim, așa cum motive românești, explicate sau subtile, transpar în scrierile lui Eliade.

Așa cum observă Bârliba, între anii 1713 și 1715, la București (un nume care, în limba română, înseamnă literal „locul bucuriei”), Sfântul Antim a ridicat „Mănăstirea Tuturor Sfinților”, un monument radiant închinat moștenirii sale. Pe acest „monument” însuși, Antim a gravat motive georgiene – un gest artistic ce continuă să insufle locului o inconfundabilă atmosferă și farmec georgian. „Dacă Antim nu a putut să se întoarcă în Iberia sa iubită”, scrie Bârliba, „atunci, prin acest act, el a adus Iberia la sine, în a doua sa patrie, România, și și-a afirmat identitatea în acest simbol etern al artei” (Bârliba, p. 57).

Astfel de fenomene au fost denumite de Nietzsche „patosul distanței”, în timp ce Rudolf Otto le-a numit *numinoase*. La rândul său, Mircea Eliade le-a descris prin termenul de *hierofanii* – manifestări ale sacrului. Istoria modernă ne învață că, până și în lumea contemporană, trebuie să fim călăuziți de ideea unei dezvoltări armonioase între sfera sacrului și cea a profanului.

Să revenim acum la perioada formativă a începutului Iluminismului în România și Georgia – două regiuni aflate la frontiera interacțiunii dintre culturi și civilizații distincte. Răsăritul și-a extins influența până în Balcani, însă nu a putut străpunge „granița dunăreană” a lumii apusene – România. Europa balcanică nu a fost un simplu receptor pasiv al umanismului și idealurilor iluministe occidentale, ci a devenit un spațiu în care aceste idei au fost adaptate tradiției creștin-ortodoxe orientale. Din această adaptare a luat naștere, în secolul al XVII-lea, ceea ce a fost numit „umanismul românesc”, în cadrul căruia un rol decisiv l-a avut „cel mai important umanist al Țării Românești”, Sfântul Mucenic și Mitropolit Antim Ivireanul.

Este, așadar, esențial să recunoaștem contribuția Sfântului Antim la începuturile formării Europei premoderne și să reflectăm asupra particularităților prin care ideile iluministe au fost interiorizate în Balcani. Acest subiect a fost aprofundat de Dr. *Angela Banciu*, care evidențiază rolul lui Antim în această sinteză culturală. Importanța sa nu privește doar poporul român, ci întreaga lume creștin-ortodoxă.

Unul dintre scopurile majore ale vieții lui Antim a fost acela de a tipări Evanghelia și *Viteazul în piele de panteră* în alfabet georgian—într-o epocă în care, între secolele XVI și XVIII, poezia georgiană era dominată de genul numit „dialogul cu Rustaveli”. În rândul poporului exista o tradiție orală de memorare integrală a poemului, obiceiul de a lua o carte ca zestre și continuări

folclorice ale textului. Legătura profundă dintre textele Evangheliei și *Viteazul în piele de panteră* este exprimată limpede în concluzia lui Korneli Kekelidze: „După cum vedem, din acest punct de vedere, alinierea dintre creștinism și *Viteazul în piele de panteră* este exactă.”

Un vers din poemul lui **Șota Rustaveli** (Șota Rustaveli (în georgiană შოთა რუსთაველი) a fost un poet georgian din secolele XII-XIII. El este unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai literaturii georgiene. Este cunoscut mai ales datorită operei „Viteazul în blană de tigr”, poem epic național georgian) rămâne până astăzi subiect de dezbateri teologice și filosofice: „Oamenii nu sunt toți egali; există o mare (diferență) între om și om.” În tradiția teologică areopagitică, „Cel Mare” este un nume al lui Dumnezeu. Între Creator și creație – de la alfa la omega – nu există o ontologie esențialistă a egalității, ci un „patos al distanței”. Ierarhiile ființelor diferă în măsura în care pot primi și transmite divinitatea (bunătatea, iubirea): „Ceea ce dăruiești este al tău, ceea ce reții este pierdut.” Aici se pot distinge urme ale conceptelor-cheie din gândirea lui Antim – educația și libertatea – și o sugestie asupra originii și filiației lor.

Din această perspectivă, nu este decât un pas până la a considera tiparul, într-un nou context istoric, drept o „lucrare divină”, o misiune de a răspândi educația. De aceea a fost nevoie să se tipărească texte românești, georgiene, grecești, slave și arhaice; să se creeze caractere georgiene „Nuskhuri” și „Mkhedruli” pe baza manuscriselor; să se sculpeze literele, să se calibreze proporțiile tipografice, să se toarne în plumb, să se compună textul și să se declanșeze mecanismul imprimării.

Nașterea Europei coincide cu nașterea industriei tipografice. În întreaga Europă, atelierele de tipar, în special cele din Amsterdam, primeau comenzi pentru matrițe de litere și prese tipografice. Intelectualii georgieni au înțeles pe deplin că instituirea tiparului în Georgia și apariția cărților georgiene tipărite marcau o reluare a progresului istoric, îndelung stagnat și paralizat încă din Evul Mediu. Printre susținătorii de seamă ai acestei cauze s-au numărat regele Archil și regele Vakhtang al VI-lea, însă cel care a dus la împlinire acest mare demers a fost Sf. Antim Ivireanul.

Bibliografie

1. Sfântul Ierarh Martir **Antim** Ivireanul. *Ctitor de limbă și cultură românească*. Vol. I–II. București: Editura Basilica, 2019.
2. **Anthim the Iberian: Selected Works**. Ediție trilingvă. Tbilisi: Logos Publishing, 2022.
3. *Anthim the Iberian and the European Enlightenment: Texts and Contexts. Proceedings of the International Conference*. Tbilisi: TSU Publishing House, 2016.
4. **Brachuli, I., Zakariadze, A., Ramishvili, V., Jalaghonia, D., și Kshutashvili, A.** *Anthimian Studies: Tradition and Perspectives*. Tbilisi: TSU Publishing House, 2022.
5. **Papashvili, Murman.** *Georgia in 16th Century European Sources*. Tbilisi, 2021.
6. **Zakariadze, A., și Brachuli, I.** *Philosophy in Georgia: From Neoplatonism to Postmodernism*. Tbilisi: TSU Publishing House, 2018.

Trad. din limba engleză de pr. conf. dr. Alexandru-Corneliu Arion

**PASTORAȚIE, PSIHLOGIE ȘI FILANTROPIE:
VERTEBRAREA MISIUNII SOCIALE A BISERICII ORTODOXE
ROMÂNE LA CENTENARUL PATRIARHATULUI**
(Pastoral Ministry, Psychology, and Philanthropy: Articulating the Social Mission
of the Romanian Orthodox Church at Its Patriarchal Centenary)

Arhim. prof. univ. dr. habil. Teofil TIA
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Abstract: This paper explores the psychological dimension of pastoral intervention within the context of the social ministry of the contemporary Romanian Orthodox Church, analyzing how psychological resources can support the Church's philanthropic mission a century after the establishment of the Patriarchate. In an increasingly complex social landscape, the Romanian Orthodox Church is called to structure its charitable actions not only theologically and institutionally, but also psychologically – through an integrative and professional pastoral approach. The article offers an interdisciplinary analysis of psychological resources that can reinforce pastoral intervention within the Church's social ministry, at a moment of historical reflection marking 100 years since the founding of the Patriarchate. It identifies contemporary psychological tools which, when integrated within an Orthodox theological framework, can enhance ecclesial philanthropy, thereby strengthening the spiritual, institutional, and communal coherence of the Church's mission. Emphasis is placed on the need for pastoral care that is adapted to the current social context – through the development of clergy training in applied psychological competencies, interdisciplinary collaboration, and the implementation of pastoral practices with tangible psychosocial impact.

Keywords: integrative pastoral care, pastoral psychology, applied philanthropy, professional social intervention, spiritual counseling, psychotherapeutic pastoral care.

Introducere:

Tema propusă este densă și complexă, integrând vectori din psihologie, teologie pastorală, misiune socială și filantropie în contextul Bisericii Ortodoxe Române (BOR), marcând centenarul Patriarhatului (1925–2025). În 2025, Biserica Ortodoxă Română aniversând un secol de la instituirea Patriarhatului, are un bun prilej de reflecție asupra **rolului său în societatea românească**. Dincolo de misiunea liturgică și doctrinară, BOR s-a impus,

mai ales în ultimele decenii, ca un **actor social major**. Filantropia sa, însă, are nevoie de un cadru și mai profesionist, mai integrativ și mai ancorat în realitățile psihosociale ale vremurilor. În acest sens, **psihologia poate deveni un partener valoros al teologiei pastorale**.

Integrarea psihologiei în misiunea pastorală este nu doar necesară, ci esențială în contextul contemporan. Această necesitate derivă din mai multe realități convergente: pe de o parte, complexitatea suferinței omului modern, care nu mai suferă doar la nivel spiritual sau moral, ci și emoțional (traume, depresii, anxietăți), mental (confuzie identitară, burn-out, fragilitate cognitivă), relațional (conflicte de familie, izolare socială). Clerul nu mai poate răspunde eficient doar cu sfaturi duhovnicești generale; e nevoie de înțelegerea **mecanismelor psihologice, care susțin sau blochează vindecarea spirituală**. În al doilea rând, se impune conștientizarea complementarității reale dintre psihologie și teologie: psihologia nu înlocuiește teologia, dar ajută la înțelegerea mai profundă a persoanei, oferă instrumente practice pentru consiliere și susține relația empatică și de însoțire personalizată în pastorație. De exemplu, logoterapia (Viktor Frankl), terapia centrată pe sens sau abordările narative sunt perfect compatibile cu perspectiva creștină asupra persoanei¹.

De asemenea, la 100 de ani de patriarhat, se impune **profesionalizarea slujirii sociale a Bisericii**². Biserica desfășoară mii de centre sociale și de asistență, nenumărate activități cu copii, bătrâni, persoane cu adicții, victime ale abuzului. Fără o formare minimă în psihologie, preotul sau lucrătorul social riscă să facă intervenții inadecvate, chiar dăunătoare. Psihologia contribuie la **respectarea eticii intervenției și la formarea unei atitudini prudente și informate**. În plus, există o cerere reală din partea credincioșilor, care caută: consiliere duhovnicească, dar și sprijin psihologic; o abordare neosânditoare și empatică; preoți capabili să înțeleagă limbajul suferinței contemporane.

De aceea devine tot mai importantă **validarea științifică și credibilitatea socială a acțiunilor eclesiale**. Integrarea psihologiei aduce credibilitate publică misiunii Bisericii, permite colaborarea instituțională cu statul, școala, spitalul etc. și dezvoltă o pastorație matură, deschisă, profesionistă³. Cu alte

¹ Cf. FRANKL, Victor, *Omul în căutarea sensului vieții*. București, Editura Vellant, 2018, p. 15.

² ChatGPT. „Conversație cu autorul.” Răspuns generat de inteligență artificială, OpenAI. <https://chat.openai.com>. Accesat la 30 iulie 2025.

³ Ion VICOVAN, Radu PREDA, Cristian BARNEA (coord.), „Ortodoxie și modernitate – O dezbatere necesară”, Iași, Edit. Doxologia, 2021 (Volumul documentelor Simpozionului Internațional „Dumitru Stăniloae”, ediția a VIII a, desfășurată la Iași în 11–14 mai 2021).

cuvinte, integrarea psihologiei în misiunea pastorală este o **necesitate pastorală, teologică și practică**. Nu e vorba de psihologizarea credinței, ci de o pastorație întrupată, care nu fuge de complexitatea omului real⁴. Biserica nu-și pierde misiunea prin dialog cu științele umane – dimpotrivă, și-o aprofundează.

1. Fundamentele teologice și psihologice ale intervenției pastorale

Fundamentele teologice ale intervenției pastorale sunt constituite, pe de o parte, de modelul hristic al Păstorului, căci Iisus Hristos este prototipul suprem al păstorului: prezent, empatic, vindecător, dar și pedagog al libertății interioare (Ioan 10,11 – „Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oi”). Intervenția pastorală se inspiră din această iubire activă și restauratoare. Pe de altă parte, **la baza intervenției pastorale stă eclesiologia** pastorației: Biserica este Trupul lui Hristos și spațiul în care omul este chemat la vindecare și desăvârșire (Efeseni 4,12-13). Preotul este icoana lui Hristos lucrând în comunitate: el nu doar predică, ci însoțește, sprijină, vindecă⁵.

În al treilea rând, pastorația este un act de iubire filantropică: **filantropia nu este opțională, ci o dimensiune constitutivă a teologiei ortodoxe**. Intervenția pastorală este iubire concretă, însoțitoare, în slujba demnității umane căzute, dar regenerabile în Hristos. În Ortodoxie se accentuează unicitatea și taina persoanei (sf. Grigorie de Nazianz, sf. Maxim Mărturisitorul). Intervenția nu se face asupra unui „caz”, ci față de o persoană unică, irepetabilă și potențial transfigurabilă.

Fundamentele psihologice ale intervenției pastorale presupun recunoașterea psihologiei ca știință imanentă a persoanei și a suferinței; ea studiază mecanismele interne ale comportamentului, ale suferinței, adaptării, vindecării și dezvoltării personale. Ajută la identificarea unor tulburări sau traume, care necesită intervenții specializate, dincolo de sfatul duhovnicesc. În plus, psihologia are în atenție reziliența și resursele interioare ale ființei umane. Intervenția pastorală poate stimula reziliența (capacitatea de a face față traumei) prin mesajul speranței, al sensului, al comuniunii. Psihologia pozitivă și logoterapia (Victor Frankl) susțin că omul poate găsi sens chiar și în suferință – temă profund compatibilă cu spiritualitatea ortodoxă⁶.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3. București, Editura Institutului Biblic, 1993.

⁶ Cf. FRANKL, Victor, *Omul în căutarea sensului vieții*, București, Editura Vellant, 2018.

De asemenea, psihologia ajută la delimitarea granițelor sănătoase în relația pastorală. Atașamentul, relația și transferul sunt analizate minuțios în perimetrul consacrat al științei psihologice. Relația preot–credincios implică mecanisme psihologice de transfer și atașament, care trebuie înțelese pentru a nu degenera în dependență spirituală, manipulare sau eșec pastoral. Psihologia contemporană oferă concepte utile precum reziliența, atașamentul, nevoile fundamentale, traumele și procesele de vindecare. În mâinile unui cler bine pregătit, aceste instrumente pot susține intervenția pastorală eficientă.

În final, vom mai spune că instrumente psihologice esențiale în intervenția pastorală sunt: ascultarea activă, reformularea empatică, recunoașterea emoțiilor și validarea suferinței. La intersecția celor două domenii se situează pastorația integrativă: psihologia oferă metode, dar teologia oferă sens. O intervenție pastorală eficientă trebuie să combine: compasiunea creștină cu instrumente psihologice validate; claritatea teologică cu flexibilitatea în înțelegerea umanului; spiritul de jertfă cu discernământ profesional⁷.

În concluzie, vom spune că intervenția pastorală eficientă nu poate ignora nici **teologia (care dă direcție)**, nici **psihologia (care dă profunzime și finețe intervenției)**. Ele nu sunt opuse, ci complementare în misiunea de a aduce vindecare integrală persoanei – trup, suflet și duh.

2. Psihologia (și psihoterapia), în sprijinul pastorației

Grija pastorală este o responsabilitate bine vertebrată în teologia ortodoxă, fiind expresia concretă a iubirii lui Hristos pentru oameni, mijlocită prin lucrarea Bisericii⁸. Se pot identifica clar temeuri și **direcții ale unei teologii pastorale ortodoxe verificate psihoterapeutice**: grija pentru suflet („psychē” în greacă), pastorația are ca scop mântuirea, dar și vindecarea, întărirea și formarea duhovnicească. Sunt obligatorii asceza și discernământul duhovnicesc: păstorul este chemat să aibă discernământ („diakrisis”) pentru a ghida pe fiecare om potrivit condiției sale spirituale⁹.

⁷ Chat GPT, conversație cu autorul, OpenAI, 30 iulie 2025.

⁸ În Ortodoxie, grija pastorală (sau „pastorația” concretă) nu este doar o activitate practică, ci este fundamentată teologic, căci Hristos este Arhiereu și Păstor: El este modelul suprem al păstorului care „Își pune viața pentru oi” (Ioan 10,11). Toată grija pastorală derivă din această dimensiune hristologică. În plus, eclesiologia subliniază adevărul că Biserica este trupul lui Hristos, iar grija pentru membri este grija pentru mădulele acestui trup (cf. 1 Cor. 12). Păstoria este un act sinergic: preotul sau episcopul colaborează cu harul lui Dumnezeu pentru a sprijini, vindeca și conduce sufletele. (n.n.).

⁹ Sfânta Taină a Spovedaniei este un spațiu esențial al grijii pastorale, în care preotul devine medic sufletesc; se impune o îndrumare personalizată: Ortodoxia accentuează grija pentru

Marii părinți ai epocii de aur a Bisericii (ex. sf. Ioan Gură de Aur, sf. Grigorie Teologul, sf. Vasile cel Mare) oferă numeroase reflecții despre lucrarea pastorală ca responsabilitate sacră. Scrierile rente (de exemplu mitropolitul Antonie de Suroj, sf. Sofronie Saharov, părintele Dumitru Stăniloae) abordează dimensiunea terapeutică și teologică a grijii pastorale. S-a dezvoltat o adevărată teologie a iubirii: la Părintele Dumitru Stăniloae, grija pastorală este expresia iubirii dumnezeiești în comuniune. Nu este doar învățătură, ci participare la viața celui alt. În Ortodoxie pastorația adevărată este o teologie trăită, orientată spre vindecarea, mântuirea și îndumnezeirea omului, și își are temeiul în Hristos, Păstorul cel Bun.

Este important să identificăm **resursele psihologice compatibile cu spiritualitatea ortodoxă**. Deși Ortodoxia are propriul său cadru terapeutic (ascetic, liturgic, mistic), există și resurse psihologice moderne care pot fi compatibile cu spiritualitatea ortodoxă – dacă sunt abordate cu discernământ și într-o viziune integrativă. Pentru ca o abordare psihologică să fie compatibilă cu spiritualitatea ortodoxă, ea trebuie: să respecte persoana ca chip al lui Dumnezeu, nu doar ca sistem biologic sau psihic; să recunoască libertatea și responsabilitatea morală a omului; să nu fie în conflict cu credințele dogmatice și duhovnicești ale Ortodoxiei (despre păcat, har, mântuire); să **poată fi integrată într-o viață sacramentală, nu să o înlocuiască**¹⁰.

Exemple de direcții psihologice compatibile: psihologia umanist-existențială (Viktor Frankl și logoterapia sunt adesea menționate ca fiind apropiate de o viziune ortodoxă despre sensul vieții, suferință, responsabilitate; accentul cade pe „dimensiunea spirituală” a omului, fără a o reduce la biologic sau comportamental)¹¹, psihoterapia centrată pe persoană (Carl Rogers pune accentul pe ascultare activă, acceptare necondiționată, empatie – utile pentru consilierea pastorală; rezervele ar fi atunci când se promovează o autonomie absolută a omului, fără relație cu Dumnezeu); psihologia dezvoltării morale (James Fowler, Erik Erikson, în măsura în care recunosc etapele de maturizare spirituală, oferind un cadru de înțelegere pentru formarea credinței și relației cu Dumnezeu; astfel se poate oferi un cadru de discernere a problemelor spirituale față de cele emoționale); psihoterapia integrativă cu deschidere spirituală (ex. Gerard May, Dan Merkur, întrucât anumite abordări contemporane au început să includă

persoană (nu doar pentru „credincios” generic), ceea ce impune o abordare personalizată, plină de iubire și discernământ. (n.n.).

¹⁰ Sandu FRUNZĂ, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (ediția a doua revăzută), Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2015, p. 12.

¹¹ Viktor FRANKL, „Omul în căutarea sensului vieții”, București, Editura Vellant, 2018.

dimensiunea religioasă și mistică ca parte legitimă a echilibrului psihic; cu o condiție, ca această deschidere să nu devină sincretistă, ci un spațiu fertil al nuanțării); psihologia traumei și a atașamentului (foarte utilă pentru înțelegerea relațiilor disfuncționale, a traumelor din copilărie, care pot afecta și relația cu Dumnezeu; se poate integra cu grija pastorală și spovedania, când e nevoie de vindecare emoțională înainte de un progres duhovnicesc)¹².

Deci, nu putem să spunem că nu ar exista resurse psihologice compatibile¹³ cu spiritualitatea ortodoxă, dacă sunt abordate cu discernământ, însoțite de o viață liturgică și sub îndrumarea unui duhovnic. Ele pot susține vindecarea emoțională, debloca traume, care împiedică progresul duhovnicesc și ajută la o păstorire personalizată, mai ales în contextul societății de azi. Dintre **modelele de intervenție psihologică aplicabile în pastorația socială** ortodoxă (adică lucrarea cu persoane vulnerabile (copii instituționalizați, bătrâni, persoane cu adicții, familii disfuncționale etc.), care pot sprijini și potența grija pastorală, dacă este adaptată duhovnicește și aplicată cu discernământ, am enumera:

1. **Modelul centrat pe persoană** (Carl Rogers), de aplicat în consilierea spirituală în centre sociale, cantine parohiale, asistență pentru persoane vulnerabile. Elementele cheie ar fi: ascultare activă, empatie, validare emoțională. Adaptarea ortodoxă ar consta în faptul că preotul păstor (sau lucrătorul social) oferă prezență autentică, fără judecată, reflectând iubirea milostivă a lui Hristos; nu absolutizează autonomia persoanei, ci creează un spațiu de siguranță pentru întâlnirea cu harul.

2. **Modelul traumei și al atașamentului** (ex. Bessel van der Kolk, John Bowlby – adaptat de psihologi ortodocși). Se poate aplica în lucrul cu copiii din centrele de plasament, victimele abuzului, refugiații, persoanele

¹² Chat GPT. „Conversație cu autorul.” Răspuns generat de inteligență artificială, OpenAI. <https://chat.openai.com>. Accesat la 30 iulie 2025.

¹³ Există multe surse bibliografice ortodoxe care interacționează cu psihologia: Jean-Claude Larchet – „Terapia bolilor spirituale” (unde se abordează omul ca ființă integrală (trup, suflet, duh), din perspectiva Părinților Răsăriteni, adevărată „punte” între terapia spirituală și aspectele psihologice); Mitropolitul Hierotheos Vlachos – „Psihoterapia Ortodoxă” (lucrarea dezvoltă clar ideea că adevăratul spațiu terapeutic este Biserica, dar fără a nega rolul psihologiei acolo unde e nevoie); Părintele Dumitru Stăniloae – în lucrările sale antropologice (unde descrie omul în relație cu Dumnezeu, dar și cu propriul inconștient și afectivitate). Există, de asemenea, mulți psihologi ortodocși contemporani deschiși spre colaborarea dintre domenii: Dr. Philip Mamalakis – „Parenting Toward the Kingdom” (educația copiilor în duhul Ortodoxiei și psihologiei dezvoltării); Fr. Stephen Muse – psihoterapeut ortodox, scrie despre integrarea sănătoasă a psihoterapiei cu viața duhovnicească. (n.n.).

instituționalizate. Elemente cheie ar fi: repararea relațiilor de atașament, siguranță emoțională, stabilirea de rutine și ritualuri. Adaptarea ortodoxă ar presupune transformarea comunității parohiale într-un spațiu restaurator, prezența preotului sau a voluntarilor constanți reflectând statornicia iubirii divine. Ritualurile liturgice (rugăciune, slujbe) pot deveni repere de siguranță interioară¹⁴.

3. **Logoterapia** (Viktor Frankl) s-ar putea aplica în centre sociale, spitale, penitenciare, în consiliere pentru cei în suferință sau depresie. Elementele cheie ar fi: căutarea sensului în suferință, responsabilitatea personală, verticalitatea morală. Adaptarea ortodoxă ar face trimitere la sensul ultim al vieții, comuniunea cu Dumnezeu; suferința umană capătă în acest context valoare mântuitoare. Ea ajută la sprijinirea persoanelor, care nu sunt încă pregătite pentru un discurs teologic profund.

4. **Terapia narativă** s-ar aplica la tinerii marginalizați, persoanele dependente, femeile victime ale violenței. Elementul fundamental ar fi reformularea poveștii personale într-o narațiune de vindecare. Adaptarea ortodoxă: povestea vieții devine istoria mântuirii personale, cu ajutorul harului. Spovedania și anamneza duhovnicească sunt „puncte de rescriere” a biografiei spirituale.

5. **Terapia cognitiv-comportamentală** (TCC), preluată cu discernământ, s-ar aplica la diferitele persoane cu anxietate, depresie, tulburări de comportament, inclusiv în parohii. Elemente cheie: restructurare gânduri negative, management emoțional, dezvoltare de abilități. Adaptare ortodoxă: se poate folosi în sprijinul pocăinței și a trezviei, pentru a demonta automatisme păcătoase. Nu se absolutizează „raționalitatea”, ci se lucrează cu trezvia duhovnicească („nepsis”)¹⁵.

Deci, în pastorația socială ortodoxă, **modelele psihologice devin utile când: sunt folosite ca unelte, nu ca ideologii**¹⁶; nu înlocuiesc lucrarea

¹⁴ Chat GPT. „Conversație cu autorul.” Răspuns generat de inteligență artificială, OpenAI. <https://chat.openai.com>. Accesat la 30 iulie 2025.

¹⁵ Ar merita aici menționat și „Modelul de reziliență comunitară”, care s-ar aplica la proiecte sociale parohiale, zone afectate de dezastre, comunități rurale defavorizate. Elemente cheie: activarea resurselor locale, întărirea relațiilor comunitare, sprijin reciproc. Adaptarea ortodoxă: parohia devine o „mică Biserică”, care susține omul în nevoia lui socială și duhovnicească. Solidaritatea și milostenia devin forme de terapie comunitară. *Ibidem*.

¹⁶ Modelul ecologic al lui Bronfenbrenner s-ar aplica la lucrul sistemic cu familii, comunități, rețele de asistență socială. Elemente cheie: fiecare persoană este influențată de cercuri multiple: familie, comunitate, cultură. Adaptare ortodoxă: ajută preotul/lucrătorul social să vadă nu doar persoana, ci și mediul care o formează sau o rănește. Încurajează abordări interdisciplinare (preot + psiholog + asistent social) (n.n.).

harului, ci o susțin prin vindecarea emoțională și relațională; sunt integrate într-o antropologie creștină și susțin lucrarea mântuitoare a Bisericii.

3. Vertebrarea filantropică a misiunii Bisericii în epoca recentă. „Ingredientul” psihologic al demersului

Este evidentă astăzi organizarea și întărirea structurii de ajutorare socială a Bisericii Ortodoxe Române, astfel încât aceasta **să nu fie doar o acțiune ocazională sau sporadică, ci o componentă centrală, sistematică, profesionistă** și integrată în misiunea generală a Bisericii. În concret, aceasta presupune: crearea și dezvoltarea de instituții filantropice (centre sociale, cantine, cămine de bătrâni, centre pentru copii etc.), formarea de personal specializat (asistenți sociali, voluntari, preoți implicați în munca socială), colaborări cu statul și ONG-uri pentru sprijinirea categoriilor vulnerabile, transparentă și eficiență în gestionarea resurselor filantropice, educație creștină pentru implicare în viața semenilor – credința vie prin fapte.

"Vertebrarea filantropică a misiunii BOR" înseamnă **transformarea filantropiei într-o dimensiune esențială, organizată și eficientă a activității Bisericii**, nu doar un act de caritate izolat. Este un proces prin care Biserica răspunde nevoilor concrete ale societății contemporane, fidelă Evangheliei iubirii. Biserica Ortodoxă Română a realizat o **adevărată „instituționalizare” a filantropiei**¹⁷. Astfel, ea nu mai face filantropie doar prin inițiative locale ale parohiilor, ci prin structuri clare și permanente: Sectorul Social-Filantropic și Misionar în fiecare eparhie; Asociații și fundații eparhiale (ex: Filantropia Ortodoxă, Asociația Diaconia, Asociația Vasiliada, Asociația „Sf. Stelian”, etc.); Rețea de instituții sociale: peste 800 de așezăminte sociale (centre de zi, centre pentru bătrâni, cantine sociale, centre pentru victime ale violenței, etc.); Colaborări cu autorități publice prin parteneriate și proiecte europene. Statistici concrete sunt în Rapoartele anuale ale Patriarhiei Române, unde sunt prezentate cifre și rezultate verificabile¹⁸.

În plus, Biserica Ortodoxă Română a **recurs la formare de personal specializat**. Astfel, ea sprijină și dezvoltă facultăți de teologie cu specializare în asistență socială (în centrele universitare mari); de asemenea, organizează cursuri de formare continuă pentru preoți și lucrători sociali; dispune de o

¹⁷ Relevante sunt toate rapoartele anuale recente apărute sub egida Patriarhiei Române (pe site-ul oficial), privitoare la activitatea Social-Filantropică la nivel național al Ortodoxiei Române.

¹⁸ *Ibidem*.

rețea de preoți implicați în asistența socială (de exemplu, preoți capelani în spitale, penitenciare, azile). Există peste 1.000 de preoți implicați direct în activități cu caracter social. De asemenea, ea colaborează cu statul și cu societatea civilă, constituind un partener strategic al Ministerului Muncii și Protecției Sociale în diverse proiecte, participând la proiecte europene pentru combaterea sărăciei, incluziune socială, sprijin pentru copii și vârstnici; derulează parteneriate cu ONG-uri, primării și instituții locale. Exemplificare convingătoare sunt proiecte precum „Incluziune socială prin centre de zi”, „Ajutor pentru mame singure” etc¹⁹.

Filantropia este înțeleasă nu ca opțională²⁰, ci ca parte integrantă a mântuirii și misiunii creștin-ortodoxe. Predicile, pastoralele, enciclicele patriarhale și episcopale subliniază constant iubirea activă față de aproapele. BOR promovează modelul sfinților filantropi: sf. Vasile cel Mare, sf. Ioan Milostivul, sf. Parascheva etc., dovada fiind documentele sinodale, textele liturgice, predicile și catehezele realizate. Deci, spunem că vertebrarea filantropică a misiunii BOR este demonstrabilă prin: rețea instituționalizată, coerentă și activă existentă; profesioniștii implicați în activitatea socială; rezultatele clare și impactul social real; angajamentul permanent, nu ocazional; fundamentarea teologică și spirituală solidă.

Consilierea psiho-spirituală joacă un rol esențial în activitatea asistenților sociali ai Bisericii, deoarece ea se află la intersecția dintre **intervenția profesională (psihologică și socială) și însoțirea duhovnicească a persoanei** aflate în suferință. Iată câteva dintre principalele roluri ale consilierii psiho-spirituale în contextul activității asistenților sociali ecleziali²¹:

1. **O abordare holistică a persoanei:** consilierea psiho-spirituală permite o înțelegere integrată a ființei umane: trup, suflet și duh. Asistentul social din

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Impactul social este măsurabil: În 2023, BOR a sprijinit peste 120.000 de beneficiari prin activități sociale, valoarea totală a sprijinului acordat anual (în bani și servicii) depășind 30 milioane de euro. S-a acordat sprijin continuu, nu doar în perioadele festive (Crăciun, Paște), ci pe tot parcursul anului. Dovadă concretă sunt datele oficiale din rapoartele anuale ale Patriarhiei Române și ale ONG-urilor eparhiale. În 2024, Biserica Ortodoxă Română a oferit sprijin prin intermediul rețelei sale sociale-filantropice către 363.003 beneficiari în cadrul celor 867 instituții și servicii specializate. Pentru 2025, încă nu există un raport oficial complet disponibil (sinteza anuală de activitate se publică de regulă până la începutul anului următor). *Ibidem*.

²¹ Sprijin pentru asistentul social însuși. Lucrul cu suferința implică risc de burnout. Consilierea psiho-spirituală (primită de către asistentul social sau cultivată în echipă) oferă resurse de reziliență interioară, ajutând la menținerea echilibrului emoțional și vocațional. (n.n.).

cadrul Bisericii nu oferă doar sprijin material sau juridic, ci și acompanyere emoțională și spirituală, în consonanță cu valorile creștine. De aceea, aceasta este o **punte între sprijinul profesional și viața religioasă**: mulți beneficiari ai serviciilor sociale ale Bisericii sunt atașați de credință, înțeleg suferința printr-o grilă spirituală (ex: „încercare”, „pedeapsă”, „voia lui Dumnezeu”). În acest caz, consilierea psiho-spirituală traduce limbajul asistenței sociale în registrul valorilor creștine, fără a-l deforma, oferă sens și speranță în suferință.

2. **Gestionarea traumelor și crizelor personale.** În cazurile de violență domestică, abuz, pierderea unei persoane dragi, boli grave sau abandon, asistentul social poate încorpora consilierea psiho-spirituală pentru validarea suferinței emoționale, încurajarea rezilienței prin sprijinul credinței și al comunității, restabilirea demnității personale. Tocmai de aceea este atât de utilă **colaborarea dintre preot și psiholog**. Asistentul social devine un intermediar activ între preot (care oferă sprijin pastoral și liturgic), psiholog (care oferă suport terapeutic), beneficiarul aflat în criză. El înțelege limbajul ambelor părți și poate coordona o intervenție interdisciplinară în favoarea persoanei.

3. **Prevenție și educație morală.** În proiectele sociale ale Bisericii (cu tineri, familii, vârstnici), consilierea psiho-spirituală este și instrument de educație morală (formarea conștiinței, lupta cu patimile), cadru de prevenție a devianței (adicției, violență, abandon școlar).

În concluzie, vom spune că sfătuirea sau consilierea psiho-spirituală nu este un „supliment opțional” în activitatea asistentului social bisericesc²², ci un fundament, care integrează **sprijinul social cu trăirea creștină**. Ea contribuie la o slujire mai umană, mai empatică și mai profund ancorată în învățătura Bisericii și în realitățile psihosociale ale lumii de azi.

4. Filantropia ca act pastoral strategic în Ortodoxia recentă. Registrul psihologic de exprimare a dragostei inter-umane

Acțiunea filantropic-socială a Ortodoxiei românești nu este doar o reacție punctuală la niște provocări ale vremii contemporane, ci parte dintr-o **viziune misionară coerentă**. Filantropia are chiar dorința, în viziunea multor lideri ai Bisericii, de a deveni „coloana vertebrală” a unei **Biserici vii, conectate la durerile reale ale lumii**, osatură a misiunii pastorale contemporane.

Triada „preot – psiholog – asistent social” are un potențial considerabil de a fi consolidată instituțional în Ortodoxia românească a viitorului, acest

²² Ioan ICĂ JR. (coord.), *Gândirea Socială a Bisericii. Documente Sociale ale Bisericii Ortodoxe*, București, Editura Deisis, 2002.

lucru implicând mai mulți pași concreți, deschidere instituțională și o bună înțelegere a rolurilor complementare pe care fiecare dintre acești actori le joacă²³. Marile provocări actuale ar fi: rezistența teologică sau culturală față de psihologie, văzută de unii clerici ca o alternativă la pastorație; lipsa unei structuri instituționale clare, care să definească parteneriatele între BOR și profesioniștii laici; formarea inegală a preoților în domeniul psihologic și social; finanțare limitată pentru servicii integrate, mai ales în mediul rural. Întrucât problemele cu care se confruntă credincioșii sunt complexe (depresie, adicții, violență, abandon, anxietate), se impune o abordare interdisciplinară. **Preotul are rol pastoral și spiritual, dar adesea nu este pregătit să gestioneze toate aspectele psiho-sociale ale suferinței.** Tocmai de aceea, psihologul, care aduce competențe în evaluare și intervenție asupra traumei, iar asistentul social, care mediază accesul la resurse și sprijin comunitar sunt colaboratori bineveniți.

Ar fi deci vremea pentru încheierea unui protocol de colaborare oficial între BOR și Colegiul Psihologilor/Ordinul Asistenților Sociali pentru o formare interdisciplinară corespunzătoare în seminarii și facultăți de teologie (cursuri de psihologie aplicată, asistență socială) a viitorilor clerici. S-ar mai cuveni o atenție sporită pentru înființarea de centre parohiale integrate unde să se ofere sprijin spiritual, psihologic și social într-un cadru colaborativ. Aceasta presupune coagularea unor echipe parohiale extinse: pe lângă preot, să existe un consilier psihologic (eventual voluntar) și un asistent social. Binevenite ar fi și **campaniile comune în comunități: prevenție în sănătatea mintală, parenting, combaterea violenței domestice etc.**²⁴.

Deci, triada preot – psiholog – asistent social poate fi consolidată instituțional în Ortodoxia românească, iar direcția este nu doar posibilă, ci necesară. E vorba de ieșirea din insularizare profesională și de asumarea unui model de slujire comunitară interdisciplinară. Într-o **societate, tot mai**

²³ Cum am menționat, Biserica Ortodoxă Română are deja o implicare consistentă în domeniul social: centre sociale, cantine, servicii pentru vârstnici, consiliere în crize (adicții, violență domestică etc.). Există colaborări punctuale între parohii și specialiști (psihologi, asistenți sociali), mai ales în orașe. În anumite eparhii (ex. Arhiepiscopia Iașilor), deja funcționează structuri care integrează consilierea socială și psihologică. (n.n.).

²⁴ Exemple de bune practici există deja: Arhiepiscopia Iașilor – „Serviciul de Asistență Comunitară” cu implicarea directă a psihologilor și a asistenților sociali; centrele sociale ale Mitropoliei Clujului – activitate integrată între preot, asistent social și psiholog; proiecte pilot în parohii urbane din București și Sibiu unde există consiliere psihologică la cerere. (n.n.).

afectată de crize personale și colective, colaborarea între spiritual, psihic și social este un răspuns firesc și în duh creștin.

Principalele resurse psihologice utile clerului în activitatea filantropică sunt acele **cunoștințe, competențe și instrumente din psihologie**, care îl ajută pe preot să înțeleagă, sprijine și slujească mai eficient persoanele aflate în suferință. Aceste resurse nu substituie pastorația, ci o întregesc printr-o înțelegere mai profundă a omului în complexitatea lui psihică, emoțională și relațională.

În primul rând, se pretinde multă **inteligență emoțională**, adică presupune capacitatea de a recunoaște, înțelege și gestiona emoțiile proprii și ale celorlalți²⁵. Aceasta îl ajută pe cleric să ofere sprijin empatic, să evite reacțiile dure sau moralizatoare, și să creeze un spațiu de siguranță emoțională pentru persoana aflată în criză. De exemplu, ascultarea activă a unui bătrân singur sau a unei mame abuzate, fără a grăbi soluții sau judecăți.

În al doilea rând, se pretind de la cleric **noțiuni de traumă psihologică**, adică înțelegerea modului în care traumele afectează comportamentul, gândirea și spiritualitatea omului. Clerul poate recunoaște simptome precum anxietate, disociere, depresie, sentiment de vinovăție excesivă – și să evite sfaturi simpliste („Roagă-te mai mult și o să-ți treacă!”). De exemplu: în cazul unei victime a abuzului sexual, este esențială o abordare delicată, fără a forța iertarea sau „acceptarea crucii”.

De o importanță capitală este **comunicarea non-violentă**, adică deprinderea unor tehnici de dialog, care evită critica, etichetarea, rușinarea sau manipularea emoțională. În context filantropic, promovează respectul demnității umane, chiar și atunci când beneficiarul are comportamente dificile. De exemplu, abordarea unui beneficiar alcoolic cu empatie („Ce durere încerci să amorțești?”), în loc de muștrare morală.

Preotul este dator să cunoască **modul în care abuzul spiritual sau rigiditatea religioasă pot afecta psihologic credincioșii**. Ajută preotul să evite predici înfricoșătoare, presiunea spovedaniei compulsive, cultivarea vinovăției toxice. El se cuvine să mai aibă abilități de lucru în echipă

²⁵ Este obligatorie pentru cleric **cunoașterea etapelor dezvoltării umane**: preotul, care lucrează cu tineri, bătrâni sau familii poate înțelege mai bine astfel crizele specifice vârstei, nevoile emoționale, blocajele de comunicare. De exemplu, un adolescent rebel nu are nevoie doar de reguli, ci și de validare, apartenență și sens. Cu alte cuvinte, se impun competențe explicite de gestionare a crizelor. Preotul poate învăța cum să intervină în cazuri de tentative de suicid, violență domestică, pierderi majore (doliu, divorț), depresie severă. Este obligatorie recunoașterea de către preot a semnalelor de risc suicidar și trimiterea către psiholog sau serviciile de urgență. (n.n.).

interdisciplinară, adică capacitatea de a colabora cu psihologi, asistenți sociali, medici – în sprijinul beneficiarilor. A înțelege când e nevoie de trimitere profesională, fără teama de „a pierde controlul pastoral”²⁶.

Resursele psihologice utile clerului în activitatea filantropică **nu înlocuiesc harul sau teologia, ci îl ajută pe preot să fie mai eficient**, mai empatic și mai bine pregătit în întâlnirea cu suferința umană. O pastorație socială, bine ancorată în realitățile psihologice actuale, este o mărturie vie a iubirii lui Hristos pentru omul întreg.

Inclusiv, mai recent, se constată **importanța psihoterapiei și pentru persoanele vârstnice, în completarea tratamentului medicamentos**²⁷. Contrar prejudecăților, psihoterapia este benefică și la bătrânețe²⁸, contribuind semnificativ la calitatea vieții prin gestionarea tranzițiilor (boală, pierderea celor dragi, schimbări sociale); tratarea depresiei și a anxietății; îmbunătățirea confortului emoțional; reducerea izolării și promovarea socializării; vindecarea traumelor din trecut; creșterea rezilienței în fața schimbărilor fizice și psihice²⁹.

Concluzii:

Vom spune, deci, că psihologia trebuie văzută ca **un aliat complementar, nu un înlocuitor al teologiei**; intervenția pastorală contemporană trebuie să răspundă și suferințelor emoționale și psihice, nu doar celor spirituale. Modele psihologice precum logoterapia, psihoterapia centrată pe persoană sau terapia traumei pot fi adaptate duhovnicește. Psihologia este acceptată dacă respectă antropologia ortodoxă (persoana – chip al lui Dumnezeu). Terapia devine eficientă când instrumentele psihologice sunt subordonate lucrării harului.

²⁶ Nu în ultimul rând, menționăm tehnicile de autoîngrijire și de prevenire a burnout-ului: preotul filantrop este expus la suferințe intense și cronice. Cunoașterea unor metode psihologice de echilibrare emoțională (reflecție, jurnal spiritual, respirație conștientă, stabilirea limitelor) previne epuizarea și cinismul. (n.n.).

²⁷ Giacomo DACQUINO, „Liberta' di invecchiare. Un'arte che si impara”, Societa' Editrice Internazionale, Torino, 1992, p. 140.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Metode eficiente includ: terapia cognitiv-comportamentală, terapia de acceptare și angajament, terapia de reminiscență, dar și abordări precum psihodrama sau gestalt-terapia. Deși psihanaliștii clasici evită lucrul cu pacienți vârstnici din cauza dificultății de a realiza transferul, alți terapeuți consideră acest lucru posibil și util. Are un rol esențial transferul emoțional în relația terapeutică, aspect de care trebuie să țină cont și medicii de familie sau psihiatrii. Cea mai eficientă formă de psihoterapie, la vârsta a treia, este cea spirituală, realizată prin relația cu duhovnicul și participarea la viața religioasă. (n.n.).

Filantropia Bisericii noastre nu mai este sporadică, ci instituționalizată prin centre sociale, colaborări cu statul și ONG-uri: BOR deține o rețea activă de peste 800 de așezăminte sociale și mii de preoți implicați direct. Se promovează un model interdisciplinar: „preot + psiholog + asistent social”. Drept urmare, preotul este invitat să dezvolte competențe psihologice esențiale: inteligență emoțională, ascultare activă, cunoașterea traumelor. Consilierea psiho-spirituală presupune o abordare holistică ce îmbină sprijinul emoțional, duhovnicesc și social. Triada „preot – psiholog – asistent social” este un model strategic recomandat pentru viitorul BOR.

La 100 de ani de Patriarhat, Biserica are șansa de a-și aprofunda misiunea socială printr-o **pastorație integrativă, ce include dimensiunile psihologice ale suferinței umane**. Teologia și psihologia, împreună, pot contribui la vindecarea integrală a persoanei – trup, suflet și duh. Într-un context social tot mai fragmentat, pastorația nu mai poate ignora **dimensiunea emoțională, relațională și mentală a suferinței**. Psihologia nu relativizează teologia, ci o completează în slujirea omului concret, vulnerabil, dar potențial restaurabil.

ŞASE PROIECTE PASTORALE ÎN SIMFONIE. CUVÂNTĂRILE PATRIARHILOR BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ROSTITE CU PRILEJUL SOLEMNITĂŢILOR DE ÎNTRONIZARE

(Six Pastoral Visions in Harmony: Enthronement
Discourses of the Romanian Orthodox Patriarchs)

Pr. prof. univ. dr. Viorel SAVA

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Dumitru Stăniloae”,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi

Abstract: The article is based on the six sermons delivered by the Romanian Patriarchs on the enthronement days. Even though they were delivered in a very different social, economic, cultural, political, and pastoral context, the six sermons appear like six projects in a symphony. All of them refer to the tradition of the Church and the experience of their predecessors, the need of knowing the Holy Bible and the Holy Fathers of the Church writings, paying great attention to the theological and cultural training of both priests and monks. In addition, the six Patriarchs focussed on social activities and diplomatic dialog with political authorities.

Keywords: sermon, Patriarchs, symphony, tradition, theological education, social dialog.

Argument

Anul 2025 este un an cu multiple şi importante semnificaţii pentru Biserica Ortodoxă Română, întrucât se împlinesc 100 de ani de la ridicare Bisericii noastre la rang de Patriarhie, prin Decizia Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Române din data de 4 februarie 1925. La propunerea Înaltpreasfinţitului Părinte Pimen, Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, semnată de mai mulţi membri ai Sfântului Sinod, în şedinţa din data de mai sus, s-a hotărât ca „Mitropolia Ungro-Vlahiei (Munteniei), cu scaunul mitropolitan din Bucureşti, să fie ridicată la rangul de Patriarhie, iar Mitropolitul Ungro-Vlahiei, ca primat al României, care de drept este şi preşedinte al Sfântului Sinod, să poarte titlul de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Naţionale Române cu reşedinţa în Bucureşti”¹. Propunerea a fost semnată de autorul ei, Mitropolitul Pimen al Moldovei şi Sucevei, de Nectarie, Mitropolitul Bucovinei, Gurie,

¹ Arhim. SCRIBAN, „Dezbaterile Sfântului Sinod”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLIII (1925), nr. II (536), p. 715. Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte şi Documente*, ediţie completă, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1925, p. 23.

Arhiepiscopul Chișinăului, Lucian al Romanului, Roman al Oradiei Mari, Nicolae al Clujului, și Ilarie al Constanței².

Argumentele pe care propunătorul le aduce sunt multiple. Între ele sunt amintite apostolicitatea creștinismului românesc, confirmată de istoricii de pretutindeni, identitatea de neam și de credință, ca trăsătură specifică a poporului român, care, atunci când și-a apărât pământul și-a apărât și credința, și atunci când și-a apărât credința și-a apărât și pământul strămoșilor, jertfele martirilor români, între care este amintit Voievodul Constantin Brâncoveanu, împreună cu familia sa, generozitatea arătată de voievozii români și de poporul român cel binecredincios patriarhiilor din Orient, mănăstirilor din Muntele Sinai și celor de la Muntele Athos atunci când au fost prigonite, și altele.

Încheind șirul argumentelor, Mitropolitul Pimen al Moldovei și Sucevei considera că: „toate aceste jertfe și fapte mari creștinești, săvârșite de voievozi și de neamul nostru în interesul creștinătății, ne dau dreptul, incontestabil, ca acum, când prin marele război neamul nostru s-a întregit, alcătuind o singură țară, România, cu o unică Biserică Ortodoxă, care are 14 milioane de credincioși, cu cinci mitropolii și 14 episcopii, ca Bisericii noastre Ortodoxe Române să i se dea o nouă situație legală și canonică, în rândul celorlalte Patriarhii Ortodoxe de Răsărit”³. În urma dezbaterilor din cadrul ședinței, Sfântul Sinod emite *Actul de Înființare a Patriarhatului Românesc*, citit în plenul ședinței de Preasfințitul Episcop Vartolomeu al Râmnicului Noul Severin. În actul respectiv, ne arată că ridicarea Bisericii Române la rangul de Patriarhie este urmare firească a reîntregirii hotarelor străbune și a dobândirii libertății între celelalte popoare, și însemn de „maturitate desăvârșită și puternicie națională la care s-a ridicat”⁴. „Pe însuși meritul său”, poporul român „s-a ridicat la rangul superior și demn de cooperador și de garant al operei de progres general și de civilizație infinită”⁵. „Ca urmare firească a acestui rang și rol civilizator, poporul român își înființează de azi înainte, prin propria lui suveranitate, politică și bisericească, Patriarhatul pentru Biserica Ortodoxă Română, recunoscându-i Mitropolitului de București al Țării, titlul de Patriarh al României, în locul titlului de până aici de Primat al României. De astăzi înainte, în virtutea acestui act de superioară

² Arhim. SCRIBAN, „Dezbaterile Sfântului Sinod”, p. 715. Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 23.

³ Arhim. SCRIBAN, „Dezbaterile Sfântului Sinod”, pp. 714-715. Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, pp. 22-23.

⁴ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 34.

⁵ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 35.

înzestrare bisericească, Mitropolitul Capitalei Române va purta, ca titlu protocolar și canonic, numirea de «Arhiepiscop al Bucureștilor și Mitropolit al Ungro-Vlahiei, Patriarh al României»⁶.

După citirea *Actului de Înființare a Patriarhatului Românesc*, Sfântul Sinod „în unanimitate și cu însuflețire hotărâște:

1. „Se înființează în Țara Românească pentru Biserica Ortodoxă Autocefală Română demnitatea de Patriarh;

2. Arhiepiscopul și Mitropolitul Ungro-Vlahiei se ridică, în calitatea sa de Primat al României, la rangul de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Autocefale Române;

3. Înaltpreasfințitul D. D. Miron, actualul Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei, devine în calitatea sa de Primat al României, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române;

4. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române se va bucura de toate drepturile recunoscute de Sfintele Canoane și legile țării;

5. Hotărârea aceasta va fi înaintată Onoratului Guvern spre legiferare printr-o lege specială și sancționată de M.S. Regele;

6. Alegerea, confirmarea și investirea viitorilor patriarhi se va face potrivit unei legi speciale;

7. Nu vor putea fi eligibili la demnitatea de Patriarh decât Mitropoliții și Episcopii în funcțiune ai Sfintei noastre Biserici;

8. Se va comunica această hotărâre și tuturor celorlalte Biserici surori Ortodoxe de Răsărit;

9. Se delegă o comisiune alcătuită din I.P.S. Mitropolitul Nectarie și P.P.S.S. Episcopi, Vartolomeu al Râmnicului Noul Severin și Lucian al Romanului, care să întocmească actul de notificare ce se va face cunoscut celorlalte Biserici Ortodoxe surori și care se va înscrie în Condica Sfântă a Sfântului Sinod⁷.

În cuvântul rostit, primul Patriarh ales în unanimitate de membri Sfântului Sinod, Miron Cristea, pe lângă mulțumirile adresate celor prezenți pentru demnitatea nouă așezată pe umerii unui „vas vremelnic, în care se concentrează azi cinstea întregii Biserici Române”⁸, își anunță proiectul slujirii sale în această demnitate. Acest proiect este structurat în patru puncte. În esență, noul Patriarh își propune: să obțină de la Statul român cât mai multe burse de studii pentru tinerii teologi care, după o pregătire temeinică în marile centre de cultură din Apus și din Răsărit, să se reîntoarcă în țară și să organizeze un centru cultural

⁶ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 35.

⁷ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, pp. 38-39.

⁸ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 39.

teologic care să atragă spre studiu tineri din toată lumea Ortodoxă⁹; să organizeze Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, încât să devină un Institut de cultură teologică de talie pan-ortodoxă. În acest sens, propune înmulțirea numărului profesorilor și diversificarea disciplinelor de studii, prin introducerea unei catedre de literatură teologică slavă și alta de literatura teologică greacă, adresându-se, astfel, celor două ramuri mari ale lumii ortodoxe, contribuind prin aceasta la luminarea întregii lumi Ortodoxe¹⁰; să creeze o „Academie de muzică bisericească în care să se formeze viitorii cântăreți și specialiști care să salveze această comoară deosebit de valoroasă, identificată cu însuși sufletul poporului român, care este muzica bisericească «care începe a se pierde și de a se influența de elemente care îi strică originalitatea»”¹¹; „iar ca semn exterior al Patriarhatului nu trebuie uitată, când situația financiară a țării va permite, și o măreață catedrală a mântuirii neamului”¹².

Noua situație canonică și administrativă a Bisericii Ortodoxe Române, aprobată prin hotărârea Sfântului Sinod din data de 4 februarie 1925, a fost întărită prin *Legea pentru Ridicarea Scaunului Arhiepiscopal și Mitropolitan al Ungro-Vlahiei, ca Primat al României*, la rangul de Scaun Patriarhal, lege dezbătută și aprobată de Senatul României în ședința de joi, 12 februarie, din cei 91 de votanți, 89 votând pentru (cu bile albe), iar 2 împotriva (cu bile negre)¹³. În ziua de marți, 17 februarie, Adunarea Deputaților a avut pe ordinea de zi, spre dezbateră și aprobare, aceeași lege, care a fost adoptată cu unanimitate de voturi (156)¹⁴.

Legea a fost promulgată de Regele Ferdinand I la data de 23 februarie 1925 și poartă semnăturile președintelui Senatului, Mihail Pherekyde și a secretarului Senatului, Părintele Gr. Popescu-Bresta, a președintelui Camerei Deputaților, M. G. Orleanu și a secretarului Camerei Deputaților, Petre P. Gârboviceanu, a Regelui Ferdinand I, a Ministrului Cultelor și Artelor, Al. Lepădatu, a Ministrului Justiției, G. G. Mârzescu și a fost publicată în *Monitorul Oficial* nr. 44/miercuri, 25 februarie 1925¹⁵. Conținutul legii însumează cinci articole pe care le prezentăm în continuare:

„**Art. 1.** Scaunul Arhiepiscopal și Mitropolitan al Ungro-Vlahiei se ridică, ca Primat al României, la rangul de Scaun Patriarhal;

⁹ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 40.

¹⁰ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 40.

¹¹ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 40.

¹² Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 41.

¹³ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 65.

¹⁴ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 105.

¹⁵ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, p. 110.

Art. 2. Actualul Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei, Înaltpreasfințitul D. D. D. Miron Cristea, devine în calitate sa de Primat al României, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române;

Art. 3. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române se va bucura de toate drepturile recunoscute de Sfintele Canoane și de legile țării;

Art. 4. Pe viitor, alegerea Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române se va face de un colegiu electoral compus din membrii Adunării, care, după legea de organizare a acestei Biserici, va alege pe Arhiepiscopul și Mitropolitul Ungro-Vlahiei și din membrii de religie ortodoxă ai Corpurilor Legiuitoare. Un regulament special, întocmit de Ministerul Cultelor, de acord cu Sfântul Sinod și aprobat de Consiliul de Miniștri, va determina modul după care se va săvârși actul alegerii. Confirmarea alegerii o face, la propunerea Sfântului Sinod și a Guvernului, Majestatea Sa Regele, care va da apoi investirea, potrivit datinilor țării pentru capii Bisericii Ortodoxe Române”¹⁶.

De atunci până acum numărăm șase Patriarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, incluzând pe cel dintâi și pe cel actual, Preafericiții Miron, Nicodim, Justinian, Iustin, Teoctist și Daniel.

În anul 2025, declarat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Anul omagial al centenarului Patriarhiei Române și Anul comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul XX*, am găsit de cuviință să aducem un omagiu Întâi-stătătorilor Bisericii noastre, punând în lumină cuvântările solemne pe care le-au rostit cu prilejul ceremoniilor de întronizare în demnitatea de Patriarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, arătând că, deși avem de-a face cu persoane atât de diferite, cu daruri atât de diverse, cu profil teologic, duhovnicesc, cultural și pastoral unic pentru fiecare în parte, care au lucrat în contexte diferite, cu provocări specifice fiecărui context, lucrarea lor este simfonică. Acest lucru îl reflectă cuvântările la care am făcut trimitere, cuvântări pe le-am numit proiecte pastorale, șase la număr, în simfonie. Fără îndoială că ele depășesc mult cadrul pastoral, trecând în zona teologică, administrativă, culturală, socială și social-filantropică și nu numai.

1. Patriarhul Miron Cristea a fost ales în această demnitate la data de 4 februarie 1925, solemnitățile de întronizare având loc duminică, 1 noiembrie, același an, și a rămas în această demnitate până la data de 6 martie 1939, când s-a mutat la viața veșnică¹⁷.

¹⁶ Arhim. Titu SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și Documente*, pp. 109-110.

¹⁷ Pr. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a II-a, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, Sibiu, 1978, p. 399.

Sâmbătă seara, în ajunul întronizării solemne a primului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, în prezența delegaților Bisericilor Ortodoxe surori, a mulțime de preoți, călugări, călugărițe și credincioși mireni și a tuturor membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la Catedrala Patriarhală s-a făcut Slujba de Priveghere, cântându-se în română, greacă și slavonă¹⁸.

În ziua întronizării, duminică, 1 noiembrie, la Catedrală s-a săvârșit Sfânta Liturghie până la orele 9.00. La orele 10.30, în procesiune solemnă, Patriarhul Miron a fost condus la Palatul Regal pentru investitură. La Palatul Regal, „în sala tronului au intrat, rând pe rând, solii Bisericilor Ortodoxe surori, membrii Sfântului Sinod, toți în odăjdii, miniștrii străini, miniștrii noștri, deputați, senatori, consilierii Curții de Casație, Consiliul Superior Legislativ, Rectorul Universității din București cu decanii facultăților, profesorii Facultăților de Teologie, reprezentanții Academiei Române, secretarii generali ai ministerelor, generalii inspectori de armată, Primarul capitalei, Prefectul județului Ilfov, Directorul General al Cultelor, dl Octavian Goga, fost ministru, cum și alți dregători”¹⁹. La orele 11.00 au intrat în Sala Tronului Regele, Regina și prinții moștenitori, Carol și Elena.

După citirea Decretului Regal de investitură a Înaltpreasfințitului Părinte Miron în poziția de Patriarh al României și după primirea cârjei pastorale din partea Majestății Sale, Regele Ferdinand I, Patriarhul Miron rostește cuvântul solemn de întronizare, cuvânt în care arată că unitatea bisericească, rezultată în urma unirii tuturor românilor prin *Actul Marii Uniri de la Alba Iulia din 1918*, va „spori puterile Bisericii Ortodoxe ca să poată adânci mai bine ca în trecut, Sfintele Scripturi”²⁰, subliniind faptul că fără raportarea la izvoare, „Biserica se pierde în formalități fără fond”, neavând pentru viața ei „o infailibilă busolă de creștinești îndrumări”²¹.

Ce se cuvine a face în acest sens? Mai întâi, „ne trebuie o pleiadă întreaga de clerici cu temeinică cultură teologică și universală [...] care să pornească o mișcare literară la înălțimea zilelor noastre”²². Un cler cu pregătire corespunzătoare „va introduce tot mai multă evlavie și artă în frumosul nostru ritual, va spori în zelul apostolic și va începe tot mai mult

¹⁸ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLIII (1925), nr. II (536), pp. 701-702.

¹⁹ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, pp. 702-703.

²⁰ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²¹ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²² Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

să-și câștige și să-și mențină în toate părțile rolul său de educator în viața noastră creștină socială”²³.

Deci, un prim punct al proiectului îl constituie formarea teologică și laică a clerului pentru a răspunde vocației lui de luminator al poporului, a cărui evlavie trebuie să se întemeieze pe cunoaștere. Totodată, spune Patriarhul Miron, cunoașterea teologică îi va ajuta pe preoți să slujească frumos și cu evlavie, ajutându-i, în același timp, să-și sporească râvna misionară apostolică.

În al doilea rând, Biserica trebuie să identifice mijloacele și să creeze pârgii pentru „o întreagă operă umanitară, filantropică și samaritană, și să-și afirme rolul ei firesc și în așezămintele Statului [...], căci fără de aceasta misiunea ei ar rămâne incompletă”²⁴. Având la îndemână cele necesare pentru lucrarea filantropică, „Biserica, mai mult ca oricare altă instituție, poate să reverse duhul milosteniei dezinteresate asupra aproapelui”²⁵.

Relațiile Patriarhiei Române cu alte Biserici Ortodoxe surori și cu celelalte confesiuni creștine constituie al treilea punct al proiectului de slujire propus de cel dintâi dintre Patriarhii Bisericii noastre. El spune că, în aceste relații, „Biserica va năzui să-și asigure un loc corespunzător cu importanța sa și cu mărimea serviciilor de ordin religios, moral și cultural, ce le va putea închina Evangheliei și Crucii lui Hristos”²⁶. Adică, propune un dialog demn, constructiv și de pe poziție de egalitate.

În cele din urmă, Patriarhul Miron își propune să rămână, până la capătul vieții sale, fidel Bisericii și neamului, lucrând neobosit, pentru că „noua demnitate de Patriarh nu poate fi loc de mărire și de odihnă, ci de muncă, după cuvântul Scripturii: «Cine vrea să fie cel mai mare dintre voi, trebuie să fie vouă slugă» (Marcu 10, 43)”²⁷.

După cum putem constata, programul propus de Patriarhul Miron este armonios integrat în contextul nou bisericesc, social și politic-administrativ. O Biserică nouă, cu 14 milioane de credincioși, pentru a fi puternică în misiunea ei, avea nevoie de preoți școliți, buni teologi și buni cunoscători ai culturii vremii lor, a căror misiune să fie confirmată prin faptele mii de trupești. O nouă poziție între celelalte Biserici Ortodoxe și în contextul larg al lumii creștine din prima jumătate a secolului XX presupunea asumarea unui alt tip

²³ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²⁴ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²⁵ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²⁶ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

²⁷ Arhim. SCRIBAN, „Investitura Patriarhului României”, p. 704.

de dialog prin care să se afirme identitatea de curând dobândită. Toate acestea presupuneau osteneală, iar cel dintâi care și-a asumat-o deplin a fost chiar Patriarhul însuși. În cuvântul de laudă rostit la data de 30 iunie 1939, noul Patriarh al României, Preafericitul Părinte Nicodim, spunea că Patriarhul Miron a fost un „simbol al românismului [...] un strălucit organizator în toate posturile pe care le-a ocupat, începând cu acela de învățător sătesc și terminând cu acela, în care moartea l-a surprins pe neașteptate, de Patriarh și Prim-ministru al României întregite”²⁸.

2. Cel de-al doilea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române a fost **Preafericitul Părinte Nicodim Munteanu**, ales în această demnitate la data de 30 iunie 1939, întronizat la data de 6 iulie, același an, și a păstorit Biserica noastră până la data de 27 martie 1948, când s-a mutat la viață veșnică²⁹.

La data de 6 iulie 1939, ziua așezării în tronul de Patriarh al României, Patriarhul Nicodim a rostit două cuvântări, una la Palatul Regal³⁰ și alta în Catedrala Patriarhală³¹. Cele două cuvântări sunt complementare.

Spre deosebire de proiectul misionar-pastoral și administrativ al precedentului Patriarh, proiectul Patriarhului Nicodim nu este la fel de clar și ferm. Neclare erau și vremurile, Al Doilea Război Mondial bătea la ușă, iar Patriarhul era înaintat prea mult în vârstă pentru a purta pe umeri o sarcină atât de grea și a-și asuma responsabilități atât de mari. Totuși, anumite elemente sunt importante, de aceea le voi evidenția în cele ce urmează. Referindu-se la programul de lucru, Patriarhul spune că el nu are alt program decât pe cel al Bisericii, căruia îi va adăuga precizări impuse de context: „În clipele acestea, se așteaptă, poate, vestirea unui plan, a unui program de lucru. Dar ce plan mai bun pot eu anunța decât cel al Bisericii, completat cu paragrafele impuse de nevoile vremurilor de astăzi? Voi evangheliza poporul, voi vesti poporului Legea Domnului cu timp și fără timp; voi creștina mereu poporul și-l voi sfinți, până vor deveni toți, dacă e cu putință, cetățeni destoinici ai Împărăției Cerești și prin aceasta și cetățeni destoinici ai împărăției celei de pe pământ, ai Patriei”³².

²⁸ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvânt de laudă pentru fostul Patriarh Miron”, în: *Cuvântări pastorale și îndemnuri*, ediția I, Editura și Tiparul Sfintei Mănăstiri Neamțu, 1940, p. 152, (Colecția „Ogorul Domnului”, vol. XX).

²⁹ Pr. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, pp. 399-400.

³⁰ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal din București, la investirea I.P.S. Nicodim ca Patriarh al României, 6 iulie 1939”, în: *Cuvântări pastorale și îndemnuri*, pp. 165-172.

³¹ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, pp. 175-178.

³² † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, p. 167.

Deci, primul punct al programului are în vedere evanghelizarea poporului și sfințirea lui, adică împlinirea „cu timp și fără timp” a slujirii învățătoarești și a celei sfințitoare sau sacramentale.

Al doilea punct din program se referă la buna colaborare dintre Stat și Biserică. „Viața politică și viața religioasă a poporului român sunt contopite. Biserica națională românească și Voievodatul sau Statul, sunt legate indisolubil, pentru că fiii credincioși ai Bisericii sunt cetățenii Statului, iar cetățenii Statului sunt, în același timp, fiii credincioși ai Bisericii. Cărmuitorul politic al Statului este primul fiu al Bisericii naționale și cel mai mare ocrotitor al ei; iar ierarhul Bisericii naționale este primul cetățean al Statului după cărmuitorul lui politic și primul sfetnic al acestuia din urmă”³³. Aceste trei puncte, spune Patriarhul Nicodim, evanghelizarea poporului, sfințirea lui și armonia dintre Stat și Biserică se întemeiază pe Revelație și pe istoria poporului român³⁴. Pentru împlinirea acestor puncte din program, „ierarhul are la îndemână două tagme de lucrători, două feluri de oștiri: o oștire, așa zicând, de front și alta de geniu: preoțimea de mir și călugăria”³⁵, cea din urmă având misiunea de a pune la îndemână celei dintâi armele de luptă.

Relația dintre cele două oștiri a fost afectată odată cu secularizarea averilor Bisericii și cu trecerea școlilor bisericești în grija Statului, „de aceea problema școlii bisericești, pentru formarea candidaților la preoție și călugărilor, de asemenea, va fi o mare grijă a Patriarhului și a celorlalți ierarhi ai sfintei noastre Biserici”³⁶.

Punctelor din program anunțate li se adaugă neconținut „probleme și chestiuni noi”. Răspunsul poate fi dat prin „aprofundarea Scripturilor, a științelor teologice și chiar a celor profane”³⁷.

Încă două lucruri propune Patriarhul Nicodim: urmarea pildei înaintașilor și redresarea vieții bisericești. Referindu-se la pilda înaintașilor, el spune: „o șoaptă a sufletului meu mi-a spus: toți aceștia (înaintașii n.n.) nu sunt decât ca să-ți fie ție pildă și ajutor pe acest scaun, așa încât vezi ce au făcut ei în împrejurările grele prin care au trecut și să faci și tu când va trebui. Vezi cum au lucrat ei, lucrează și tu și vezi cum au trecut ei peste toate piedicile biruind, caută să treci și tu. Fă și tu ca ei și păstorește cum trebuie”³⁸. Iar cu referire la

³³ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, pp. 168-169.

³⁴ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, p. 168.

³⁵ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, p. 169.

³⁶ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, pp. 170-171.

³⁷ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare ținută în Palatul Regal...”, p. 170.

³⁸ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare rostită la instalarea ca Patriarh”, în: *Cuvântări pastorale și îndemnuri*, p. 176.

redresarea vieții bisericești, Preafericirea Sa spune că „Biserica vie este atunci când ea răspândește trăsăturile Domnului nu numai prin cuvânt, ci și cu fapta. Când credincioșii trăiesc învățăturile Evangheliei, atunci Biserica e vie”³⁹. Redresare, adică, înseamnă „întoarcere la vremurile cele bune, când Evanghelia era trăită, când Patria era în sufletul fiecăruia”⁴⁰. Ceva mai târziu, în cuvântul rostit cu prilejul alegerii sale în funcția de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul Iustin Moisesescu, portretizându-l în cuvinte pe Patriarhul Nicodim, spunea: „Robust la chip și la gândire, bărbat crescut în vatra mănăstirilor și la umbra codrilor seculari de la Neamț, el a fost ucenic al călugărilor dimprejur. Apoi, ca Mitropolit al Moldovei, a sorbit din izvorul învățăturilor marilor săi înaintași [...]. Cu toate că principala latură a activității sale rămâne strădania cărturărească a unui păstor luminat, Patriarhul Nicodim n-a fost străin de viața vremii sale. Îndeosebi, el a depus stăruință pentru a ajuta poporul să-și vindece rănilor pricinuite de război. În amintirea celor care l-au cunoscut, el se înfățișează nu numai «stareț al munților», așa cum era el numit din pricina trudei de a da mănăstirilor din Munții Neamț o viață nouă, ci și ca un adevărat patriarh biblic”⁴¹.

3. Alegerea celui de-al treilea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române în persoana **Înaltpreasfințitului Părinte Justinian Marina, Mitropolitul Moldovei și Sucevei**, s-a făcut la data de 24 mai 1948⁴², solemnitățile de înmânare a cârjei patriarhale au avut loc duminică, 6 iunie, același an, în Sala Mare a Palatului Marii Adunări Naționale⁴³, astăzi Palatul Patriarhiei Române, iar instalarea canonică s-a făcut, în aceeași zi, în Biserica „Sfântul Spiridon-Nou”⁴⁴, Paraclis Patriarhal. Cele trei momente, alegerea, înmânarea cârjei patriarhale și întronizarea canonică au fost urmate de câte o cuvântare rostită de cel de-al treilea Patriarh, Preafericitul Părinte Justinian Marina. Din

³⁹ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare rostită la instalarea ca Patriarh”, p. 177.

⁴⁰ † NICODIM, Patriarhul României, „Cuvântare rostită la instalarea ca Patriarh”, p. 177.

⁴¹ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisesescu ca Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române”, reportaj realizat de Pr. Ioan GAGIU și Diac. Petre DAVID, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul XCV (1977), nr. 7-8, p. 648.

⁴² Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian în scaunul de Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXVI (1948), nr. 5-8, pp. 213-227.

⁴³ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, pp. 227-239.

⁴⁴ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 440.

acestea voi spicui în continuare acele idei care creionează programul său la cârma Bisericii noastre, program care, în ciuda faptului că s-a împlinit în vremuri de mari schimbări și prefaceri sociale și politice, de trecere de la Monarhie la Republica Populară Română și, apoi de traversare a perioadei de instaurare a comunismului ateu la cârma țării, a avut roade semnificative.

Din cuvântarea rostită la data de 24 mai 1948, cu prilejul alegerii sale în funcția de Patriarh al României, se desprind trei idei, toate importante pentru misiunea Bisericii în noul context generat de schimbările radicale ale societății românești din acele timpuri. Primul obiectiv pe care Patriarhul Justinian și-l fixează este păstrarea credinței în hotarele tradiției bisericești: „cel dintâi și cel mai de seamă lucru pe care îl voi avea de făcut, în hotarele tradiției bisericești, este păstrarea credinței, care în decursul istoriei s-a arătat a fi o piatră de temelie tare înlăturând dureroasa spărtură, provocată de dușmani acum 250 de ani (se referă la Uniație n.n.), credința unitară ortodoxă va deveni un chivot de mântuire și izvor de fapte mari și de propășire duhovnicească pentru poporul nostru”⁴⁵. Pentru atingerea acestui scop, este nevoie de „ajutorul unui cler pregătit, plin de demnitate și ascultător, devotat cu sufletul și cu mintea chemării sale sfinte”⁴⁶, de aceea, spune Patriarhul Justinian, „pregătirea cât mai bună a clerului va fi una din grijile de căpetenie ale sarcinii mele patriarhicești”⁴⁷.

Pe acestea și în mod deosebit se va strădui „ca sfânta noastră Biserica Ortodoxă Română să facă față așteptărilor și nădejdlor ce și le pune poporul dreptcredincios în contribuția ei la noua așezare socială”⁴⁸. Ca și predecesorul său, Patriarhul Justinian își propune să dezvolte relațiile cu Biserica Rusă, cu celelalte confesiuni creștine din țară și să întindă „mâna iubirii și a prieteniei de frate întru Hristos tuturor Bisericilor Ortodoxe surori întru ecumenicitate, luptând pentru înflorirea Ortodoxiei, care zidește și întărește popoarele”⁴⁹. Așadar, păstrarea curată, nealterată, a credinței, instruirea clerului și ieșirea

⁴⁵ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 223.

⁴⁶ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 225.

⁴⁷ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 223.

⁴⁸ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 225.

⁴⁹ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 225.

Bisericii în întâmpinarea așteptărilor și speranțelor poporului, stau la temelia proiectului slujirii Patriarhului Justinian la cârma Bisericii Ortodoxe Române.

Cel de-al doilea cuvânt, rostit la data de 6 iunie, în Sala Palatului Marii Adunări Naționale ne prezintă un program pastoral și administrativ care cuprinde „patru mari și capitale probleme”. Prima problemă capitală, prima provocare, constă în nevoia adaptării misiunii preoților la noul context, dat fiind faptul că pregătirea lor „după mentalitatea și atmosfera vremurilor de până ieri”, va fi „o piedică în noua activitate socială a Bisericii”⁵⁰. Astfel, „după urmele unei școlarități aplicate de cei mai de seamă profesori de misiune pastorală, știință și cultură teologică”⁵¹, „după un program bine chibzuit [...] clerul nostru trebuie îndrumat, orientat și convins pentru apostolatul social cerut de oamenii vremurilor noi”⁵².

Al doilea punct se referea la reorganizarea monahismului pe baze noi, „păstrând regulile canonice și monahale” pentru a fi „în slujba luminii, culturii și ajutorului societății, condus de spiritul evanghelic al jertfelniciei pentru aproapele, făcând din schiturile și mănăstirile lor izvoare curate cu apă răcoritoare a Evangheliei lui Hristos pentru sufletul atât de însetat de lumină și de adevăr al poporului român dreptcredincios”⁵³. Pentru a răspunde acestor cerințe noi, „tot clerul monahal trebuie să treacă prin aceeași școală ca și clerul de mir, prin același foc curățitor, [...] redând Bisericii Ortodoxe Române un monahism nou și luminat care să îmbine viața duhovnicească cu cea socială și culturală”⁵⁴. În al treilea rând, se impune ca misionarii să-și adapteze armele la „duhul cel nou” pentru a putea „obține în năzuințele lui pe omul cel nou”. Concret, „urmează să fie organizată toată predicarea cuvântului Evangheliei, cea scrisă fie prin reviste, fie prin cărți de studii sau predici, fie prin cărți de literatură religioasă. Reorganizarea acestui arsenal de misiune se impune poate mai degrabă decât celelalte măsuri amintite mai înainte, atât pentru orientarea clerului de mir și monahal, cât și pentru

⁵⁰ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 235.

⁵¹ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 235.

⁵² Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 235.

⁵³ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, pp. 235-236.

⁵⁴ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 236.

luminarea poporului dreptcredincios pe calea vieții celei noi”⁵⁵. În cele din urmă, Patriarhul Justinian își propune să se ocupe de formarea preoților de mir și a călugărilor pentru a avea „un cler cu dragoste pentru ridicarea poporului și cu zel întru câștigarea sufletului poporului, sufletului enoriei, un cler cu drag de muncă pentru propășirea Bisericii și a Patriei”⁵⁶.

A treia cuvântare conține o incursiune amănunțită în istoria tristă a Bisericii românești din Transilvania, de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de-al XVIII-lea, când o parte din trupul acesteia a fost alipită Bisericii Romano-Catolice, ca Biserică Greco-Catolică. Pornind de la textul din Evanghelia după Ioan 10, 16, care spune: „Mai am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc [...]”, Patriarhul Justinian arată că, atât timp cât acea parte a turmei este înstrăinată, Biserica mamă va fi mereu în suferință. Adresându-se, în final, clerului și credincioșilor greco-catolici, Patriarhul spune: „Nu vă mai lăsați amăgiți. Fiți vrednici români ca și înaintașii voștri, care au păstrat cu viața lor tezaurul comun neamului românesc, toată legea și credința ortodoxă din Liturghiile și slujbele Ortodoxe și care au murit cu nădejdea eliberării din jugul umilitor al tiraniei, când acest tezaur v-a înlesnit revenirea voastră într-o singură Biserică, într-o singură credință, temelie nezdruclată neamului și Patriei”⁵⁷, și adaugă, îndemnând: „Întoarceți-vă credincioșia către Biserica neamului nostru, a strămoșilor noștri și ai voștri. Lăsați să biruiască în voi, nu amăgirile Romei, ci dragostea voastră de neam și de țară. Lăsați ca să-și ia nu numai răsplata cerească, ci și răsplata neamului, frumusețea morală a suferinței și statorniciei înaintașilor noștri în păstrarea «Legii dreptei credințe» ce dau cântare comună stranelor noastre”⁵⁸.

Din cele arătate rezultă faptul că reîntregirea Bisericii Române, prin aducerea acasă a Bisericii Greco-Catolice, consolidarea credinței și a unității interne a Bisericii neamului au constituit, de asemenea, alături de celelalte puncte din proiectul slujirii sale ca Patriarh al României, obiective majore de urmărit și de împlinit. Despre acest vrednic și deosebit de activ Patriarh al Bisericii noastre, urmașul pe tronul patriarhal, Patriarhul Iustin, scria: „Patriarhul Justinian a intrat în istorie ca patriarh al reîntregirii și consolidării Bisericii din Transilvania. O

⁵⁵ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 236.

⁵⁶ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, pp. 236-237.

⁵⁷ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, pp. 254-255.

⁵⁸ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cârjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 255.

nouă legislație a tuturor sectoarelor de activitate a Bisericii a fost alcătuită pe vremea lui. Instituțiile de învățământ teologic și mănăstirile au fost reorganizate. O nouă orientare a fost dată preoților pentru desfășurarea activităților în duhul unui apostolat nou [...]. Patriarhul Justinian a unit țara și Biserica cu toată ardoarea sufletului său mare [...]. Îndeosebi, el s-a manifestat ca slujitor statornic al unității neamului și al unității Bisericii noastre strămoșești [...]. Om al faptelor, la stingerea sa din viață, fericitul întru adormire, Patriarhul Justinian, a lăsat Biserica noastră unificată, consolidată și pregătită pentru a-și îndeplini misiunea ei în sânul poporului, în vremea de acum”⁵⁹.

4. Patriarhul Iustin Moisescu a fost ales pentru funcția aceasta în ziua de duminică, 12 iunie 1977⁶⁰, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere a alegerii Înaltpreasfințitului Părinte Iustin în postul vacant de patriarh a avut loc sâmbătă, 18 iunie 1977⁶¹, iar festivitățile de întronizare s-au manifestat în data de 19 iunie 1977⁶². După cum am văzut, ședința Sfântului Sinod, întrunit pentru a alege un nou Patriarh în scaunul rămas vacant după trecerea la viață veșnică a Patriarhului Justinian, a avut loc în data de 12 iunie. În fața celor prezenți, noul ales în scaun, Patriarhul Iustin subliniază câteva aspecte privitoare la proiecția slujirii sale în această demnitate. Remarcăm cu ușurință faptul că întregul discurs, precum și cele care vor urma, poartă amprenta teologului erudit, adânc ancorat în gândirea patristică și în practica Bisericii Ortodoxe de pretutindeni și dintotdeauna.

Prima idee care se desprinde din acest discurs este aceea că fiecare Biserică locală aparține Bisericii celei una cu care trebuie să rămână mereu în comuniune de credință, dar că responsabilitatea ei primă este față de poporul căruia îi aparține. La înnoirea spirituală a acestuia este ea chemată să lucreze permanent. De aceea, Biserica este datoare să se „integreze în viața poporului”⁶³, adaptându-și lucrarea „la condițiile de viață locală, națională sau socială”⁶⁴.

⁵⁹ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, pp. 648-649.

⁶⁰ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, pp. 590-595.

⁶¹ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, pp. 604-612.

⁶² „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, pp. 612-651.

⁶³ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, p. 599.

⁶⁴ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moisescu...”, p. 599.

În plan extern, Preafericitul Părinte Patriarh Iustin își propune să poarte de grijă comunităților românești din diaspora și să intensifice relațiile cu celelalte biserici și culte religioase, spunând: „Pe calea întăririi unității bisericești și a păcii în lume vom merge cu îndrăznire și încredere, având convingerea că zidurile despărțitoare între biserici și popoare nu ajung până la cer. Ele aparțin lumii noastre vremelnice, de aceea vor cădea”⁶⁵. Patriarhul știa că unica posibilitate de a trece peste zidurile lagărului comunist era relația cu bisericile și cu organizațiile bisericești din Occident.

În relația cu păstoriții, Patriarhul Iustin spune: „Nu voi pierde din vedere că sunt părinte suflesc al fiecăruia din cei încredințați mie de Dumnezeu spre duhovnicească păstorie”⁶⁶, făcându-se „tuturor toate”, avându-l model pe Sfântul Apostol Pavel, și adaugă spunând că „dragostea de neam va rămâne pururea legea vieții mele”⁶⁷. Sintetizând cele spuse, Patriarhul conchide: „Mă încredințez Bisericii, fiindcă în plinătatea ei ecumenică și locală îmi voi desfășura activitatea; țării noastre, fiindcă pe ea, eu o slujesc bisericește; lui Dumnezeu, fiindcă în numele lui Hristos și cu puterea Sfântului Duh voi păstori turma dată mie spre păstorie”⁶⁸.

În cuvântarea rostită la sfârșitul slujbei de întronizare din ziua de 19 iunie 1977, noul Patriarh punctează câteva lucruri care, în contextul istoric respectiv, sunt deosebit de importante. După ce Patriarhul face o incursiune bogată în informații, evidențiind o mulțime de martiri și mărturisitori ai credinței, din cele mai vechi timpuri până la zi, chipuri de ierarhi și voievozi apărători, susținători și promotori ai credinței și slujitori ai neamului, până la ultimii doi Patriarhi ai Bisericii noastre, încheie zicând: „De legea necruțătoare a uitării nu ne vom lăsa biruiți”⁶⁹. Cele afirmate au forma unui adevărat legământ cu Biserica al cărui întâi slujitor avea să fie. Era un fel de făgăduință făcută Bisericii și o atenționare adresată sistemului ateu comunist, care în vremea aceea era pretutindeni și controla totul, căruia îi spunea că vom

⁶⁵ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moiescu...”, p. 600.

⁶⁶ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moiescu...”, p. 600.

⁶⁷ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moiescu...”, p. 600.

⁶⁸ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moiescu...”, p. 601.

⁶⁹ „Alegerea, înmânarea decretului prezidențial de recunoaștere și întronizarea Preafericitului Părinte Dr. Iustin Moiescu...”, p. 649.

face și în aceste timpuri, în pofida rezistenței sistemului, cum au făcut și cei de demult.

Ideea referitoare la cooperarea cu alte Biserici, enunțată în ziua alegerii în demnitatea de Patriarh, este reluată și aici, introducând conceptul de coresponsabilitate a tuturor Bisericilor Ortodoxe față de mântuirea celor încredințați spre păstorire: „Lucrarea noastră bisericească, săvârșindu-se în Biserica de totdeauna și de pretutindeni, își împletește binele ei cu binele lucrării altor Biserici. Împreună cu ele ne rugăm pentru toți oamenii, împreună cu ele cercetăm chestiuni teologice, împreună cu ele ne străduim să aducem partea noastră de contribuție la soluționarea tuturor problemelor ce frământă astăzi omenirea”⁷⁰.

În finalul cuvântării sale, considerând a fi obiectivul principal și dominant al mandatului său, Preafericitul Părinte Iustin își propune să cerceteze și să înduhovnicească o acțiune intens promovată de sistemul comunist referitoare la pacea internă și cea între popoare. Patriarhul vorbește despre alte dimensiuni ale conceptului de pace, ieșind din logica lumească și fără Dumnezeu. El spune: „În mod cu totul deosebit vom spori eforturile noastre pentru apărarea păcii, întrucât pacea se află plasată în însuși centrul misiunii noastre religioase. Împăcarea omului cu Dumnezeu, pacea în sufletul omului și viețuirea oamenilor în pace desăvârșită, unii cu alții, constituie țelul cel mare al religiei noastre. De aceea, în slujba păcii, noi punem adevărurile noastre de credință, căldura dragostei și zelul nostru statornic în înfăptuirea ei”⁷¹.

În aparență, propunea un proiect în consonanță cu cel al mai-marilor vremii, în realitate, însă, căuta să mențină slujirea Bisericii în duhul Tradiției de totdeauna. Despre activitatea bogată, complexă și extinsă pe planuri diverse, la scurt timp după mutarea sa la viața veșnică, noul ales pentru a ocupa tronul de Patriarh al României, Mitropolitul Teoctist al Moldovei și Sucevei, elogiindu-l, zicea: „Zestrea pe care adormitul, întru fericire, Patriarhul nostru, a lăsat-o obștei dreptmăritoare și poporului din care a odrăslit, este deosebit de bogată și prețioasă, atât în domeniul gândirii și al doctrinei, cât și în cel practic și pastoral [...]. Erudit slujitor al teologiei, cu o aleasă cultură, el a dat la lumină studii și cărți de excepțională valoare [...]. Ca om de gândire în cercetarea teologică [...] s-a format și a rămas un mare cărturar [...]. A inițiat traducerea în românește și tipărirea colecției «Părinți și Scriitori Bisericești» și s-a

⁷⁰ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cărjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 650.

⁷¹ Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Alegerea, înmânarea cărjei și instalarea Înaltpreasfințitului Justinian...”, p. 650.

preocupat îndeaproape de tipărirea scrierilor biblice, a cărților de cult și a multor studii de actualitate pentru viața bisericească”⁷². Acestor realizări se adaugă „grija față de patrimoniul național cultural, restaurând sanctuarele moldovene, vetre de credință, de grai și artă românească”⁷³.

5. Patriarhul Teoctist Arăpașu, cel de-al cincilea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, este așezat în această demnitate în ziua de duminică, 16 noiembrie 1986⁷⁴, după alegerea sa de către Colegiul Electoral Bisericesc întrunit la data de 9 noiembrie același an⁷⁵, și a rămas în această slujire până la mutarea sa la viața veșnică, în ziua de 30 iulie 2007⁷⁶.

Încă din momentul alegerii pentru tronul de Patriarh, în fața Colegiului Electoral Bisericesc, Preafericitul Teoctist prezintă o schiță de proiect pastoral-administrativ care scoate în evidență personalitatea Patriarhului care a fost chemat să păstorească în ultimii ani ai dictaturii atee comuniste și în „primăvara” libertății democratice, de după evenimentele din decembrie 1989. Deși vorbim despre două perioade diferite și despre două sisteme socio-politice și economice contradictorii în multe privințe, Patriarhul Teoctist, cu diplomatie, înțelepciune și tact pastoral a reușit să se adapteze contextului și să-și îndeplinească proiectele pe care și le-a propus.

Printre laudele, la adresa mai-marilor zilei, obligatorii în context pentru orice demnitar mai mare sau mai mic, lumesc sau bisericesc, pe lângă promisiuni și angajamente față de sistem, de asemenea, impuse și obligatorii, noul ales pentru funcția de Patriarh, Preafericitul Teoctist, își propune să adâncească și să valorifice adevărurile privitoare la originile daco-romane ale poporului român și la Ortodoxia lui păstrată și afirmată timp de două milenii⁷⁷. Avem de-a face aici cu un proiect de afirmare a identității de neam și de credință propus în fața unui sistem pentru care credința nu mai reprezenta mare lucru. În același timp, făcând referire la înaintașii lui în tronul patriarhal, ca semn al integrării în comuniunea de gândire și de faptuire cu ei, își propune să păstreze ceea ce ei au împlinit și să continue ceea ce aceia au început⁷⁸. De

⁷² REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul CIV (1986), nr. 11-12, pp. 24-25.

⁷³ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 27.

⁷⁴ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 22.

⁷⁵ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 53.

⁷⁶ REDACȚIA, „30 iulie 2007, Întâistătorul Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist, s-a mutat la Domnul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXXV (2007), nr. 7-8, pp. 11-14.

⁷⁷ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 37.

⁷⁸ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 39.

asemenea, o atenție deosebită își propune să arate preoților și slujirii liturgico-pastorale în parohii, atât în țară, cât și în afara ei: „Vom avea la inimă, preoțimea noastră, pregătirea și cultura ei, precum și dragostea față de credincioșii români din cele patru zări ale lumii, îndeplinindu-le dorințele de a avea slujitori, cărți și obiecte de cult necesare acolo pentru menținerea sfintelor tradiții și datini strămoșești”⁷⁹. „Pentru realizarea acestora, vom sta în sprijinul activității pastoral-misionare a clerului și a pregătirii lui teologice, prin continuarea traducerilor și tipărirea scrierilor patristice, stimulând tot ceea ce contribuie la continua ridicare a nivelului de cunoștințe liturgice, canonice și de viață bisericească [...]”⁸⁰.

În ceea ce privește dialogul cu Bisericele Ortodoxe surori, consideră că este necesară o atitudine deschisă și o lucrare împreună pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod⁸¹. Aceeași deschidere o arată și pentru continuarea dialogului, în plan intern și extern, cu alte confesiuni creștine și cu celelalte religii. Aceste idei vor fi reluate și în cuvântul rostit în ziua de 16 noiembrie, în cadrul solemnităților de întronizare⁸².

Pe lângă cele arătate mai sus, desprinse din cuvântul rostit în ziua alegerii ca Patriarh, din cuvântul rostit în ziua întronizării în Catedrala Patriarhală din București reținem încă trei idei pe care le considerăm esențiale împlinirii demersului nostru. Mai întâi, reținem că păstrarea, păzirea și promovarea credinței sunt lucrări în comuniune cu întregul corp arhieresc al Bisericii locale, în comuniune, în același timp, cu Biserica Ortodoxă de pretutindeni și dintotdeauna: „Ridicat fiind astăzi în jilțul marilor întâistători ai Bisericii Ortodoxe Române, îmi revine îndatorirea ca împreună cu frații mei întru arhierie, să păzim cu sfințenie întregul tezaur mântuitor al Ortodoxiei, pe pământul nostru românesc”⁸³.

În al doilea rând, se cuvine să evidențiem atașamentul față de poporul credincios, asumându-și responsabilitatea de a-i fi alături „în durerile și bucuriile lui”⁸⁴, așa cum Biserica noastră a făcut de-a lungul istoriei ei.

Privită în context, cea de-a treia proiecție a slujirii pastorale a Patriarhului Teoctist este un act de curaj și o formă de mărturisire prin care se delimitează clar de sistemul totalitar ateu: „Socotesc, drept aceea, ca pe o înaltă îndatorire ce îmi stă în față, la începutul noii mele slujiri, hotărârea de a păzi statornic,

⁷⁹ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 39.

⁸⁰ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 41.

⁸¹ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 41.

⁸² REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 74.

⁸³ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 72.

⁸⁴ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 73.

împreună cu ierarhii, slujitorii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române, pe același drum al înaintașilor și de a continua, cu noi împliniri, lucrarea lor pilduitoare, împletind armonios firul vieții noastre bisericești cu firul vieții neamului nostru, cu convingerea că acestea se desprind din același caier al ființării noastre creștine și românești”⁸⁵. Deci, nu pe calea luminoasă a „socialismului multi-lateral dezvoltat”, își propune să meargă, ci pe calea „ierarhilor luminați”, de altă dată și mai de curând, care au scris „pagini de aur în cartea sfântă a împlinirilor noastre bisericești și naționale”⁸⁶. Tot act de curaj considerăm că sunt și afirmațiile referitoare la „neîncrederea dintre oameni și popoare, lipsa de hrană, de încredere și de dreptate, de care suferă o bună parte a omenirii (iar românii nu erau străini de acestea n.n.) și mai ales primejdia crescândă a încercărilor, care amenință însăși existența vieții pe pământ”⁸⁷.

Chipul Patriarhului Teoctist cu întreaga lui activitate, precum și profilul lui duhovnicesc, pastoral, misionar, teologic, cultural și administrativ, au fost surprinse magistral de Înaltpreasfințitul Părinte Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei de atunci și Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, începând din 2007 și până în prezent, în Cuvântul rostit în Catedrala Patriarhală din București, la slujba de înmormântare, din ziua de vineri, 3 august, 2007. Portretizându-l, Înaltpreasfințitul Părinte Daniel, îl numea: „un om total dăruit lui Hristos și Bisericii Sale”; „un martor și un mărturisitor al Crucii și Învierii în viața Bisericii și a poporului român”; „un păstor harnic și un luptător înțelept”; „un slujitor al unității creștine și al apropierii dintre oameni”; „o lumină pentru lucrarea misionară a Bisericii”⁸⁸.

6. Din anul 2007 până în prezent, cârmuirea Bisericii Ortodoxe Române a fost încredințată, în urma alegerilor libere, prin votul Colegiului Electoral Bisericesc, la data de 12 septembrie, și a întronizării solemne, la 30 septembrie, același an, celui de-al șaselea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, **Preafericitului Părinte Daniel**⁸⁹.

⁸⁵ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 73.

⁸⁶ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 74.

⁸⁷ REDACȚIA, „Alegerea și instalarea Preafericitului Părinte Teoctist ca Patriarh...”, p. 75.

⁸⁸ † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Părintele Patriarh Teoctist, vrednic arhipăstor dăruit lui Hristos și Bisericii Sale”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXXV (2007), nr. 7-8, pp. 6-9. † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Părintele Patriarh Teoctist – un arhipăstor harnic și un om al păcii”, în: *Teologie și Viață*, anul XVII (LXXXIII) (2007), nr. 7-12, pp. 542-545.

⁸⁹ Prof. Gh. VASILESCU, „Alegerea și întronizarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, al VI-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXXV (2007), nr. 7-12, pp. 10-34.

Privit prin prisma celorlalte cuvântări care au făcut obiectul prezentării de mai sus, proiectul pastoral al celui de-al șaselea Patriarh al României se detașează în mod evident de celelalte prin claritate, concizie și profunzime teologică. Întregul cuvânt gravitează în jurul textelor biblice din slujba de întronizare a Patriarhului României, slujbă care are la bază Tedeum-ul săvârșit de ziua numelui Patriarhului și a altor ierarhi. Este vorba despre textul Apostolului (Evrei 13, 17-21) și al Evangheliei (Ioan 10, 9-16).

Primul punct al proiectului pastoral propus de cel de-al șaselea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române vizează trupul tainic al lui Hristos, comunitatea încredințată spre păstorie și povățuire pe calea mântuirii: „Slujirea de păstor de suflete este în primul rând responsabilitate sfântă pentru mântuirea credincioșilor și iubire jertfelnică pentru ei”⁹⁰, ca răspuns la ascultarea și supunerea duhovnicească a celor păstoriți față de păstoriile lor. Grijă această pastorală față de cei încredințați și ascultarea față de păstori sunt întemeiate pe cuvântul

Mântuitorului, Care se identifică pe Sine cu Păstorul cel Bun. Acesta, consemnează Sfântul Ioan în Evanghelia sa, își cunoaște oile sale atât de bine încât le cheamă pe nume, iar ele îl cunosc pe păstor atât de bine încât îi recunosc glasul și îl urmează. Cunoașterea numelor și chemarea după nume arată familiaritatea profundă și plină de responsabilitate a păstorului față de păstoriți, iar recunoașterea glasului, a vocii, arată familiaritatea păstoriților față de păstor, fapt pentru care, în ascultare deplină și încredere neclintită, îl urmează (Ioan 10).

În argumentarea proiecției pastorale referitoare la datoria păstorului de suflete de a păstori turma încredințată lui pe calea mântuirii, pe lângă textul revelat, Preafericirea Sa face trimitere la interpretarea pe care marele nostru teolog, Sfântul Părinte Mărturisitor Dumitru Stăniloae, o dă textului: „Eu sunt ușă [...]” din Ioan 10, 9. Sfântul Părinte, zice: „Hristos se afirmă ca singura ușă a oilor cuvântătoare spre Tatăl. Dar e și singura ușă prin care Dumnezeu intră la oile cuvântătoare. El e unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, pentru că e și Dumnezeu, și om [...]. Hristos e ușă la Tatăl pentru toți, și a Tatălui către toți. Dar e în mod special ușă a celor ce conduc pe oameni spre (Dumnezeu) Tatăl și pe Tatăl, sau pe Dumnezeu în general, spre oameni, adică (ușă) a păstorilor aleși dintre oameni”⁹¹, adică „ușă

⁹⁰ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, (cuvânt rostit de Preafericirea Sa în Catedrala Patriarhală din București, în ziua de 30 septembrie 2007 cu prilejul întronizării în scaunul de Patriarh), în: *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXXV (2007), nr. 7-12, p. 3.

⁹¹ Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia după Ioan”, în: *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 41, EIBMBOR, București, 2000, notele explicative 1311 și 1312, p. 702, la: † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, pp. 4-5.

prin care intră și ies oile înseși. Prin umanitatea Lui intră oile cuvântătoare la Dumnezeu, aflând o pășune spirituală. E ușor și folositor a intra prin Hristos și la Tatăl, dar și a ieși cineva din sine spre semenii. Hristos este singura ușă prin care omul iese din închisoarea egoismului și omenescului închis în lume”⁹².

Al doilea punct al proiectului, asumat ca datorie de împlinit în mod constant, „este promovarea comuniunii frățești a coresponsabilității și a conlucrării cu toți ierarhii din Sfântul Sinod, pentru a păstra și a apăra credința ortodoxă și unitatea Bisericii [...] și de a găsi [...] căi și mijloace corespunzătoare pentru adâncirea și îmbogățirea vieții spirituale și a lucrării misionare în parohiile, mănăstirile, școlile teologice, instituțiile culturale și instituțiile social-caritabile ale Bisericii noastre, pe baza experienței de până acum și potrivit noilor provocări care vin din partea societății contemporane din ce în ce mai secularizate”⁹³. În contextul nou, post-decembrist, „intensificarea misiunii Bisericii în societate” presupune ieșirea dintre „zidurile locașului de cult”, acolo unde a fost nevoită să rămână decenii de-a rândul, utilizând noi mijloace de comunicare, precum radioul, televiziunea și un cotidian al Bisericii”, afirmând Preafericirea Sa în final, că „ceea ce este necesar poate deveni posibil prin coresponsabilitate și conlucrare frățească”⁹⁴.

În cele din urmă, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel consideră că Biserica răspunde vocației sale atunci când evită închiderea autosuficientă în sine, în atitudini defensive și temeri excesive, deschizându-se spre dialogul constructiv cu societatea multi-culturală și pluri-confesională a vremii, rămânând fidelă crezului ei: „Noi avem dorința și datorita să rămânem statornici în unitatea dreptei credințe. În același timp, considerăm că dragostea față de Ortodoxie nu trebuie exprimată doar în atitudini defensive și în temeri excesive, ci mai ales în faptele lucrării pastorale și misionare concrete, după modelul Sfinților Apostoli, pe care Hristos Domnul cel răstignit și înviat nu i-a lăsat încuiați de teamă într-o casă din Ierusalim, ci i-a trimis la propovăduire sau misiune în toată lumea păgână din vremea lor”⁹⁵.

⁹² Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia după Ioan”, nota 1313, p. 704, la: † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, p. 5.

⁹³ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, p. 7.

⁹⁴ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, pp. 7-8.

⁹⁵ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Comuniune frățească în Biserică și misiune spirituală în societate”, p. 9.

Privind retrospectiv cei 18 ani de patriarhat ai Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, constatăm că proiectul pastoral, duhovnicesc, teologic și administrativ creionat atunci avea mulțime de pagini care, de atunci și până acum, și credem că și în continuare, s-au tot scris în fapte pe care doar genialitatea, dăruirea jertfelnică, viziunea unică, înțelepciunea deplină și hărnicia pilduitoare a Preafericirii Sale le-a putut da viață în istoria contemporană a Bisericii noastre. În ziua întronizării actualului Patriarh al Bisericii noastre, în demnitatea de Mitropolit al Moldovei și Sucevei, eveniment care s-a petrecut în ziua de 1 iulie 1990, la care am avut bucuria și onoarea de a participa, în calitate de profesor la Seminarul Teologic „Veniamin Costachi” de la Mănăstirea Neamț, s-a afirmat că noul Mitropolit al Moldovei și Sucevei este „omul providențial” pentru Moldova. Cei 18 de ani de slujire în acea demnitate au confirmat acest lucru. În anul 2007, la data de 12 septembrie s-a întrunit Colegiul Electoral pentru alegerea noului Patriarh al României, structură din care am avut onoarea să fac parte în calitate de decan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași. În ziua următoare, 13 septembrie, începea la Istanbul Simpozionul Internațional dedicat împlinirii a 1600 de ani de la trecerea în veșnicie a Sfântului Ioan Gură de Aur (14 septembrie 407), organizat de Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, unde am participat ca delegat al Patriarhiei Române, împreună cu alți profesori de la Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București. În ședința solemnă de deschidere a Simpozionului, Sanctitatea Sa, Bartolomeu I al Constantinopolului, felicitând Biserica Ortodoxă Română pentru alegerea noului Patriarh, în persoana Mitropolitului Daniel al Moldovei și Bucovinei, a afirmat că odată cu această alegere începe o nouă eră, nu doar pentru Biserica Ortodoxă Română, ci și pentru Ortodoxia de pretutindeni. Astăzi putem afirma că și acest fapt a fost confirmat în repetate rânduri.

Concluzii

Încercând o evaluare sintetică a celor șase proiecte pastorale propuse de Patriarhii Bisericii Ortodoxe Române, constatăm că, deși poartă amprenta personalității fiecăruia dintre ei și sunt, evident, influențate de context, ele se află în simfonie, fiecare în parte, reflectând modul în care sămânța Evangheliei încredințată poporului român de Sfinții Apostoli ai Mântuitorului, Andrei și Filip, a rodit în timpul lor, adăugând zidire peste zidirea înaintașilor vrednici care au slujit Biserica până la ridicarea ei la rangul de Patriarhie. Fără a fi identice, cele șase proiecte se întâlnesc în multe puncte, dintre care unele vor fi prezentate în continuare.

Mai întâi, subliniem faptul că fiecare dintre Patriarhii noștri au exprimat recunoștința față de predecesori și față de realizările lor, făgăduind să

continue a zidi pe temeliile și zidirile deja existente. Dacă ne gândim la protocolul specific preluării slujirii de Patriarh, am putea crede că asemenea afirmații sunt simple formalități contextuale, din punct de vedere teologic și canonic-disciplinar, însă, înțelegerea este diferită. Această poziționare față de înaintași și de împlinirile lor, față de tezaurul de credință dreaptă și de dreaptă viețuire este, de fapt, integrarea lucrării fiecăruia în comuniune cu întregul. Acesta este duhul autentic ortodox, diferit de cel al lumii secularizate, în care noile puteri încep prin a demola ceea ce au moștenit de la vechile puteri. Conlucrarea în comuniune este modul propriu și firesc al slujirii în Biserică, atât cu privire la păstrarea, aprofundarea, propovăduirea și apărarea dreptei credințe, cât și la aplicarea ei în viața duhovnicească și în practica liturgico-pastorală. Integrarea lucrării mântuitoare împlinită de o Biserică Ortodoxă locală în sânul propriului popor, în comuniunea lucrării săvârșită de alte Biserici Ortodoxe locale și de Ortodoxia toată reflectă spiritul caracteristic ecumenității ortodoxe⁹⁶.

În al doilea rând, remarcăm grija constantă arătată de toți cei șase Patriarhi pentru cunoașterea și aprofundarea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți. În mod concret, acest punct comun al proiectelor pastorale propuse de Patriarhii Bisericii Ortodoxe Române a întărit Biserica în timpuri grele, mai ales în perioada comunismului ateu, publicarea scrierilor Sfinților Părinți constituindu-se într-o adevărată strategie. Pe de o parte, traduceri patristice au trecut mai ușor de cenzura comunistă, iar pe de altă parte, teologia românească, inspirată din gândirea Sfinților Părinți a dobândit profunzime și consistență, creând cadrul optim unui sistem educațional-vocațional de calitate. Altfel spus, preoții bine pregătiți, cunoscători ai Sfintelor Scripturi și ai Sfinților Părinți, cu o slujire pastorală pe măsură, au reușit să mențină vie credința dreaptă între păstoriții lor. Așa se explică faptul că la momentul prăbușirii comunismului, în condiții de libertate, Biserica noastră a renăscut într-un mod unic, superior tuturor celorlalte tradiții locale ortodoxe din lagărul comunist. Acest fapt este vizibil până astăzi.

În al treilea rând, se cade să subliniem faptul că toți cei șase Patriarhi au acordat o atenție specială formării teologice și culturale a preoților. Mai întâi, ei au fost cărturari, sau majoritatea lor, și au știut că o Biserică puternică spiritual stă pe umerii unui cler bine format teologic, duhovnicesc și cultural. În limitele posibile timpului fiecăruia și în condițiile oferite de contextul

⁹⁶ A se vedea canonul 1 al Sinodului II Ecumenic, canonul 1 al Sinodului IV Ecumenic și canonul 1 al Sinodului Trulan, la: Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Editura Romcart, București, 1991, pp. 61, 74, 92.

istoric, economic, socio-politic, pentru fiecare Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, formarea clerului a constituit o prioritate majoră.

În al patrulea rând, chiar dacă nu totdeauna condițiile materiale au fost favorabile, grija pentru cei aflați în suferință și neajutorați, abandonați de statul care s-ar fi cuvenit să le întindă mâna de ajutor, Biserica a îmbinat permanent Liturghia cu lucrarea filantropică. Este suficient să amintim de rănila lăsate de cele două războaie mondiale și de rolul pe care Biserica l-a avut în vindecarea acestora, în timpul Patriarhilor Miron și Nicodim, de rănila lăsate de comunism și de implicarea Bisericii, prin Patriarhii Teoctist și Daniel, în ameliorarea sau vindecare acestora.

În al cincilea rând, se cade să evidențiem abilitățile diplomatice ale Patriarhilor Bisericii Ortodoxe Române. Cel dintâi a fost Patriarhul unificării naționale și bisericești, al doilea a fost Patriarhul războiului și al apusului regalității în România, al treilea a fost Patriarhul comunismului barbar al anilor '50 și '60, al patrulea a fost Patriarhul erei comuniste care a subjugat total poporul și a controlat tot ceea ce mișca în țara aceasta și în toate instituțiile ei, timp în care, pentru o scurtă perioadă a păstorit și al cincilea Patriarh. Acesta din urmă, Patriarhul Teoctist, a păstorit și în perioada de tranziție de la dictatura comunistă, la libertatea imatură și rău înțeleasă, și încheiem șirul cu cel de al șaselea Patriarh chemat la cârma Bisericii în timpurile libertății democratice. Fiecare etapă a avut provocările ei specifice, Patriarhii noștri, însă, s-au dovedit a fi oamenii timpului lor. Dacă privim în context, vom constata că slujirea lor în relația Bisericii cu puterea lumească a avut genialitate manifestată în favoarea Bisericii și spre binele credincioșilor și al slujitorilor ei.

În cele din urmă, subliniem faptul că toți Patriarhii României au fost conștienți de rolul pe care monahismul îl are în Biserică, în viața spirituală și culturală a poporului, motiv pentru care au pus accentul pe viața liturgică mănăstirească, pe formarea teologică și laică a monahilor și monahiilor și pe relația dintre mănăstire și parohie.

Așadar, putem conchide spunând că proiectele pastorale ale celor șase Patriarhi se află într-o simfonie deplină, curgând în mod firesc unul după altul, cu adaptări concrete determinate de context. Toți au realizat mai mult decât și-au propus, chiar dacă unii, pentru a nu atrage atenția „ochiului vigilent” al sistemului, au preferat să nu spună tot ceea ce aveau în plan, așa încât, la aniversarea celor 100 de ani ai Patriarhiei Române se cuvine să ne plecăm frunțile cu recunoștință, cinstindu-i pentru slujirea lor profetică, jertfelnică și pilduitoare.

AUTOCEFALIA ÎN DIALOGUL INTERORTODOX CONTEMPORAN: POZIȚIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE¹

(Autocephaly in Contemporary Inter-Orthodox Dialogue: The
Stance of the Romanian Orthodox Church)

Pr. prof. univ. dr. habil. Gabriel-Viorel GÂRDAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Abstract: Contemporary inter-Orthodox dialogue seeks to find pragmatic answers to the challenges facing the Orthodox Churches. This dialogue has created the conditions for new fruitful and hopeful encounters both for Christian unity and for a more articulated Orthodox vision of the challenges of Christian witness in contemporary times.

In this study, we aim to take a look at the history of inter-Orthodox dialogue on the topic of autocephaly and highlight the contributions of the Romanian Orthodox Church to this dialogue. In order to understand the stakes of this dialogue, we also offer a brief overview of the issue of autocephaly, with direct reference to our Church's contribution to clarifying certain theological aspects related to this principle of church organization.

It should be noted, however, that the subject of the debate was neither the unity of the Church nor the legitimacy and content of the principle of autocephaly. The discussions focused on two main questions: what happens to Churches that proclaim themselves autocephalous against the will of the Mother Church? And how can autocephaly be canonically proclaimed with the consent of a Mother Church? Two new questions were immediately raised: who is the Mother Church? And can Churches in the Orthodox world act without the consent of the Ecumenical Patriarchate?

The main points of disagreement among the participants in the dialogue concerned two issues: canonical competence for proclaiming the autocephaly of a

¹ Tematica autocefaliei am abordat-o în contexte diferite, motiv pentru care unele aspecte prezentate în această lucrare se regăsesc și în alte texte publicate sau aflate în curs de publicare. Vezi: Gabriel-Viorel GÂRDAN, *Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presinodal*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, LVI, (2011), 1, pp. 89-98. Gabriel-Viorel GÂRDAN, *Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul interortodox contemporan*, în vol. George Grigoriță, *Un secol de slujire patriarhală în Biserica Ortodoxă Română: 1925-2025*, Ed. Basilica, București (în curs de publicare);

Church and the canonical procedure for proclaiming autocephaly and obtaining Orthodox consensus. The theses presented during the dialogue between the Orthodox Churches clearly show that the main points of divergence do not concern the substance of the institution of autocephaly, but rather the manner of its proclamation, the procedure to be followed, and the ecclesiastical authority competent to initiate and manage this procedure.

Keywords: autocephaly, dialog, inter-Orthodox, unity, communion

Mai mulți factori au făcut ca dialogul interortodox contemporan, indiferent de contextele în care se desfășoară și de formele în care este întrupat, să devină unul care încearcă să găsească răspunsuri pragmatice la provocările cu care Bisericele Ortodoxe se confruntă. Dacă avem în vedere lungul și anevoiosul proces presinodal², lucrările sinodului din Creta (2016)³, dezbaterile legate de receptarea lucrărilor și a hotărârilor acestui sinod⁴, dinamica dialogurilor teologice bilaterale, în special cel cu Biserica Romano-Catolică încununat cu semnarea unor importante acorduri teologice (Documentele de la Ravena – 2007, Chieti – 2016 și Alexandria - 2023)⁵, dar și cel cu Biserici Vechi Orientale reluat recent, disputele dintre unii teologi ortodocși cu privire la natura primatului patriarhului ecumenic⁶ (*primus inter pares*⁷ vs *primus sine paribus*⁸) sau controversele teologice, canonice și geopolitice care au însoțit acordarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din

² Viorel IONIȚĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009. Spre Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. Basilica, București, 2013.

³ Cristian SONEA, *Paradigme Misionare, De la Edinburgh la Sinodul din Creta*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016. și „Documentele oficiale ale Sfântului și Marelui Sinod în limba română”, accesibile on-line <https://basilica.ro/documentele-oficiale-ale-sfantului-si-marelui-sinod-in-limba-romana/> (accesat 12.12.2024)

⁴ Patriciu VLAICU, Răzvan PERSA (eds.), *Sfântul și Marele Sinod. Eveniment eshatologic sau normalitate canonică?*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018.

⁵ Cosmin BIRIȘ, *Relațiile dintre Ortodocși și Romano-Catolici la începutul mileniului al III-lea*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2025.

⁶ John CHRYSSAVGIS (ed.), *Primacy in the Church*, vol. 1, Ed. St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

⁷ Ilarion ALFEYEV, „Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective”, disponibil on-line <https://mospat.ru/en/news/50932/> (accesat 15.02.2025); „Position of Moscow Patriarchate on the Problem of Primacy in the Universal Church”, accesibil on-line <https://mospat.ru/en/news/51892/> (accesat 15.02.2025).

⁸ Metropolitan Elpidophoros (LAMBRINIADIS) of Bursa „The Ecumenical Patriarch: First Without Equals” accesibil on-line <https://orthodoxyindialogue.com/2019/01/22/the-ecumenical-patriarch-first-without-equals-by-metropolitan-elpidophoros-lambriniadis-of-bursa/> (accesat 15.02.2025).

Ucraina⁹, toate aceste secvențe ale dialogului teologic inter-ortodox contemporan au interferat atât cu tema generală a unității Bisericii, cât și cu cea specifică modului practic de organizare a vieții bisericești locale, respectiv autocefalia.

În general, dialogul teologic articulat în ultimele decade, atât în dimensiunea sa inter-ortodoxă, cât și în cea intercreștină, a creat premisele unor noi întâlniri fecunde și dătătoare de speranță, deopotrivă, pentru unitatea creștinilor și pentru o viziune ortodoxă mai bine articulată asupra provocărilor mărturiei creștine în vremurile contemporane. În egală măsură, dimensiunea dialogală a interacțiunilor ecleziale provoacă continuu, generează reflecții critice și conduce Biserica spre un proces de întâlnire anamnetică, dialogică și tămăduitoare cu propria-i istorie¹⁰.

Pe de altă parte, evoluțiile relațiilor interbisericești au adus Bisericile Ortodoxe Autocefale în situații provocatoare care au pus la încercare, în forme diferite, unitatea vizibilă a lumii ortodoxe. Lipsa consensului pe marginea temelor care s-au aflat pe agenda discuțiilor presinodale și abandonarea unor teme de pe această agendă, absența a patru din cei paisprezece primăți ai Bisericilor Ortodoxe Autocefale de la mult așteptatul Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe din Creta, crizele bisericești provocate de disputele legate de jurisdicția asupra ortodocșilor din Qatar, de autocefalia Bisericii Ortodoxe din Ucraina sau de stabilirea unui exarhat al Bisericii Ortodoxe Ruse pe continentul African în teritoriul canonic al Patriarhiei Alexandriei (ca să amintim doar pe cele cu reverberațiile cele mai adânci în relațiile dintre Bisericile Ortodoxe), fiecare dintre ele urmate de întreruperea comuniunii euharistice între unele Bisericile Autocefale, au generat o serie de conflicte în interiorul lumii ortodoxe. Acestea au dat naștere la întrebări legitime cu privire la unitatea Bisericii Ortodoxe în vremurile contemporane și au generat unele observații critice legate de consecințele ecleziologice ale supralicitării principiului autocefaliei.

⁹ Evagelos SOTIROPOULOS (ed.), *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly. Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives. Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*, Order of Saint Andrew The Apostle, Archons of Ecumenical Patriarchate, 2019; Radu BORDEIANU, „The Autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine: its impact outside of Ukraine”, în: *Canadian Slavonic Papers*, 62 (2020), pp. 1-11. Viorel IONIȚĂ, „Autocefalia Bisericii Ortodoxe din Ucraina din perspectivă panortodoxă” în vol. *Istorie și Teologie. In Honorem pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb*, vol. 1, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Bogdan-Paul IVANOV, Daniela-Luminița IVANOVICI (editori), Presa Universitară Clujeană, 2021, pp. 582-597.

¹⁰ Pentru această dimensiune a istoriei vezi: Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Dimensiunea tămăduitoare a istoriei în societatea contemporană” în vol. *Medicii și Biserica*, vol. XVI, Mircea Gelu BUTA (coord.), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, pp. 303-312.

Plecând de la aceste realități istorice ne propunem să face o incursiune în istoria dialogului interortodox cu privire la tema autocefaliei și să punctăm contribuțiile Bisericii Ortodoxe Române la acest dialog. Pentru a putea înțelege miza acestui dialog, propunem și o scurtă perspectivă asupra temei autocefaliei, cu trimitere directă la contribuția Bisericii noastre la clarificarea unor aspecte teologice legate de acest principiu de organizare a vieții bisericești.

Autocefalia, principiu nobil, de inspirație dumnezeiască, de organizare a vieții bisericești¹¹

Prin autocefalie se înțelege, în sens canonic ortodox, independența administrativ jurisdicțională a unei unități bisericești constituită pe baza sinodală, față de altă unitate constituită în același fel, în cadrul ortodoxiei universale sau ecumenice¹². Aceasta înseamnă că nici una dintre unitățile bisericești care se bucură de statutul autocefal nu se află într-un raport de subordonarea față de o altă instituție eclezială. Din perspectivă relațională, autocefalia reprezintă expresia particulară a relațiilor dintre Biserici¹³. „Bisericile autocefale sunt Biserici surori, egale între ele și libere unele în raport cu altele în ceea ce privește organizarea vieții bisericești interne”¹⁴.

„O Biserică autocefală este, deci, o Biserică liberă în deciziile sale privind: alegerea și hirotonirea episcopilor, administrația bisericească, organizarea educației teologice, a vieții liturgice și a activității pastorale și misionare, liberă în ceea ce privește angajamentul social sau slujirea sa în societate, relațiile ecumenice cu alte Biserici, precum și relațiile cu autoritățile civile din țara în care se află”¹⁵.

¹¹ Această formulare îi aparține ÎPS Nifon, Arhiepiscopul Târgoviștei.

¹² Pr. Liviu STAN, „Despre autocefalie”, în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 3, p. 373. O problemă similară este abordată de Pr. Liviu STAN și în următoarele studii: „Despre autonomia bisericească”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6, pp. 376-393; „Obârșia autocefaliei și autonomiei”, în: *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), 1-4, pp. 80-113; „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), 5-6, pp. 278-316; „Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXVIII (1962), 7-8, pp. 567-579.

¹³ Alexander SCHMEMANN, „A meaningful storm. Some reflection on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology”, în *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, Ed. St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1971, p.7.

¹⁴ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Dăruire și dăinuire*, Ed. Basilica, București, 2022, p. 412.

¹⁵ † DANIEL, *Dăruire și dăinuire*, p. 413.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel precizează, de asemenea, că „atât autonomia, cât și autocefalia unei Biserici Ortodoxe nu sunt un scop în sine, ci ele vizează realizarea unei comuniuni cât mai frățești între diferite Biserici locale, comuniune ce nu este nici unitate constrângătoare, nici libertate egoistă sau pretext de izolare și de indiferență față de viața altora”¹⁶.

La rândul său, mitropolitul Teofan al Moldovei consideră că responsabilitatea majoră a unei Biserici autocefale este mărturisirea dreptei credințe întrucât „statutul de Biserică Autocefală se manifestă și se împlinește cu adevărat în fața lui Dumnezeu și a Bisericii Universale în măsura în care credința drept slăvitoare este cunoscută, trăită și mărturisită de către credincioșii acelei Biserici. Autocefalia nu este și nu poate fi scop în sine. Ea se dovedește a fi necesară numai în cadrul găsirii unor mijloace mai potrivite pentru ca Hristos Domnul să fie cunoscut mai adânc, viețuirea întru El să fie mai vie, iar mărturisirea Lui către lume plină de îndrăzneală profetică”¹⁷.

Principiul autocefaliei, chiar dacă nu apare sub acest nume¹⁸, a fost reglementat prin canoanele sinoadelor ecumenice. Prin aceste canoane ceea ce a fost respectat ca formă tradițională de organizare încă din epoca Bisericii primare a fost investit cu forța și prestigiul hotărârilor celei mai înalte autorități ecleziale.

Principiul autocefaliei se regăsește într-o formă embrionară în canonul 34 apostolic, canonul 17 al sinodului IV ecumenic și canonul 38 al sinodului quinisext. Dacă primul canon invocă precizează dreptul episcopilor fiecărei națiuni de a avea un conducător din rândul acestei națiuni – mitropolitul fiind conducătorul provinciei bisericești, canoanele 17 IV ecumenic și 38 quinisext subliniază importanța acomodării jurisdicțiilor ecleziale la diviziunile politice ale regiunii în care ele subzistă. Pe lângă aceste canoane deja menționate, alte canoane ale sinoadelor ecumenice certifică practica recunoașterii statutului de independență pentru anumite Biserici locale¹⁹.

¹⁶ † DANIEL, *Dăruire și dăinuire*, pp. 413-414.

¹⁷ † TEOFAN, Mitropolitul Moldovei, „Mărturisirea dreptei credințe – responsabilitatea Bisericii Autocefale”, în *Autocefalia Bisericii și mărturisirea credinței*, Pr. Viorel SAVA, Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ (coords.), Ed. Doxologia, Iași, 2011, pp. 23-24.

¹⁸ Pentru prima dată termenul tehnic de autocefalie în sensul de autoguvernare sau de independență a unei Biserici locale apare în Istoria Bisericească a lui Teodor Lectorul, în jurul anului 540. TEODOR LECTORUL, *Excerpta ex ecclesiastica historia*, 2.2, în PG 86, col. 183-184. Pentru detalii vezi John H. ERICKSON, „Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the thirteenth century”, în *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1971, p. 29.

¹⁹ Vezi canoanele 6 și 7 I Ec, canoanele 8 III Ec, 3 II Ec, 28 IV Ec, în: R. Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, vol. I.

Canoanele care reglementează instituția autocefaliei circumscriu ca drepturi fundamentale pentru o Biserică autocefală următoarele: dreptul de a-și reglementa toate problemele interne fără intervenția unei alte jurisdicții bisericești și dreptul de a-și alege ierarhia.

Pornind de la aceste fundamente canonice putem defini Biserica autocefală ca fiind o Biserică ce se bucură de o autonomie maximă, care are conducere proprie, de sine stătătoare, ale cărei decizii nu au nevoie de o aprobare sau confirmare din partea unei autorități bisericești superioare. Organul suprem de conducere a unei Biserici autocefale este Sfântul Sinod, prezidat de întâistătorul acelei Biserici.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în repetate rânduri, a subliniat faptul că autocefalia unei Biserici implică în același timp drepturi, libertăți și responsabilități. În virtutea acestora, în practica Bisericii s-au statornicit printr-un consens al practicii vieții bisericești autocefale, chiar dacă acestea nu sunt încă pe deplin codificate din punct de vedere canonic, printre drepturile unei Biserici autocefale următoarele:

1. dreptul de a avea propriul sinod al episcopilor, prezidat de un patriarh, mitropolit sau arhiepiscop; acest sinod fiind singura autoritate canonică îndreptățită să ia decizii cu privire la organizarea vieții bisericești; deciziile sale sunt definitive și nu au nevoie să fie confirmate de vreo autoritate eclezială externă. Prin sinod se menține comuniunea cu Ortodoxia ecumenică sau universală;
2. dreptul de a alege proprii săi episcopi, mai ales pe primatul său, fără să fie necesară confirmarea alegerii de către o autoritate bisericească externă;
3. dreptul de a înființa și organiza eparhii sau mitropolii, de a convoca sinoade și adunări bisericești care privesc comunitățile din jurisdicția sa canonică;
4. dreptul de a întocmi și promulga legi bisericești cu valabilitate pentru toate comunitățile bisericești de sub jurisdicția sa;

Pentru o analiză a prevederilor acestor canoane vezi și: Pr. L. STAN, *Despre autocefalie*, pp. 385-388; Peter L'HUILLIER, „Problems concerning Autocephaly”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 24 (1979), pp. 165-191; Peter L'HUILLIER, „Accession to Autocephaly”, în: *Saint Vladimir Theological Quarterly*, 37 (1993), 4, pp. 267-304; Georgică GRIGORIȚĂ, „Autocefalia în Biserica Ortodoxă. Studiu Canonic”, în vol. *Autocefalia. Libertate și demnitate*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 65-82; Georgică GRIGORIȚĂ, „Autonomie et synodalite dans L'Eglise orthodoxe”, în: *Studii Teologice*, anul V, serie nouă (2009), 1, pp. 141-214; Pr. Veniamin GOREANU, „Autocefalia în Biserica Ortodoxă. Considerații istorico-canonic”, în vol. *Autocefalia. Libertate și demnitate*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 50-64; Emilian-Iustinian ROMAN, *Miscellanea juris*, Ed. Performatica, Iași, 2008, pp. 52-54.

5. dreptul de a înființa instanțe canonice sau tribunale bisericești în vederea reglementării disciplinei bisericești;
6. dreptul de a înființa școli teologice proprii;
7. dreptul de a avea în mod liber relații cu alte Biserici Ortodoxe Autocefale și de a întreprinde acțiuni de interes comun într-o anumită regiune, precum și dreptul de a promova dialoguri ecumenice cu alte confesiuni creștine;
8. dreptul de a sfinți Sfântul și Marele Mir;
9. dreptul de a canoniza sfinți locali și de a compune noi imne liturgice, mai ales pentru sfinții nou canonizați;
10. dreptul de păstori propria sa diasporă²⁰.

Poziția unei Biserici autocefale este, în sens larg, comparabilă cu statutul de suveranitate care reglementează relațiile interstatuale. Cu toate acestea, autocefalia nu este identică cu suveranitatea, întrucât suveranitatea presupune o independență principial nelimitată, pe când autocefalia reprezintă o independență limitată prin norme cu caracter dogmatic, ceremonial-liturgic și canonic-disciplinar, obligatorii însă pentru toate Bisericile autocefale²¹. Cu privire la acest aspect, poziția Patriarhului României este lipsită de echivoc și constituie un răspuns la cei care văd în afirmarea autocefaliei o amenințare la unitatea Bisericii. „Bisericile autocefale nu sunt independente după modelul statelor independente și suverane, care pot schimba, într-un fel sau altul regimul social-politic și constituția lor fundamentală. Bisericile Ortodoxe autocefale au o structură sacramentală și canonică dată, o constituție sau o identitate fundamentală care le unește pe toate și care transcende principiul autocefaliei ca principiu de administrare sau conducere administrativă proprie. Acest fapt implică îndatorirea fiecărei Biserici autocefale de a păstra unitatea de credință, de viață sacramentală și de structură canonică cu toate celelalte Biserici Ortodoxe, în spiritul Tradiției Bisericii nedespărțite a lui Hristos”²².

Convergențe și divergențe în dialogul inter-ortodox contemporan

În primele trei secole creștine fiecare Biserică locală a fost „autocefală”, întrucât avea dreptul să-și aleagă propriul episcop. La alegerea acestuia participau deopotrivă clericii și mirenii, iar cel ales era hirotonit de episcopii

²⁰ † DANIEL, „Autocefalia bisericească: unitate de credință și libertate de conducere”, p.14;

† DANIEL, *Dăruire și dăinuire*, pp. 412-413.

²¹ Pr. L. STAN, „Despre autocefalie”, p. 373.

²² † DANIEL, *Dăruire și dăinuire*, p. 415.

din proximitate. Din perioada de început a epocii sinoadelor ecumenice, mai precis începând cu sinodul I ecumenic (325), s-a dezvoltat sistemul mitropolitan în care, la nivel regional, conducerea autocefală a Bisericii era exercitată de mitropolit. Canonul 4 al sinodului de la Niceea consfințește schimbarea practicii de a alege episcopul prin transferul acestui drept la nivelul episcopilor din mitropolie, cel puțin trei dintre aceștia fiind obligatoriu, cu acordul mitropolitului, să săvârșească hirotonia celui ales. Ulterior, la sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) s-a consacrat instituția patriarhiei sub forma pentarhiei²³. Practic cele cinci scaune episcopale (Roma, Constantinopol²⁴, Alexandria²⁵, Antiohia²⁶ și Ierusalim²⁷) au dobândit autocefalia și dreptul de jurisdicție asupra mitropoliilor din aria lor canonică. Această realitate a fost consfințită în anul 541 prin Novela 109 a împăratului Iustinian și, ulterior reafirmată prin canonul 36 al Sinodului II Trulan (Constantinopol, 691-692). Din aceeași perioadă a sinoadelor ecumenice reținem faptul că prin canonul 8 al sinodului III ecumenic (Efes, 431), a fost limitat dreptul scaunului patriarhal al Antiohiei de a interfera în alegerea și hirotonirea episcopilor în Biserica din Cipru. Din acest motiv se

²³ Vezi: Enrico MORINI, „The Ecclesial System of Pentarchy. Canonical and Theological Development”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 33-52.

²⁴ Vezi: Tom PAPADEMETRIOU, „The Patriarchate of Constantinople, The Eastern Patriarchates and Autocephalous Church”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 53-80.

²⁵ Nikos KOUREMEOS, Constantin A. PANCHENKO, „The Patriarchate of Alexandria. From Equality with the Old Rome to the „Shadow” of Constantinople”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 139-182.

²⁶ Samuel NOBLE, Souad SLIM, „The Patriarchate of Antioch. The Development of Identity and the Quest for Authentic Autocephaly”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 209-230.

²⁷ Konstantinos PAPASTATHIS, „The Patriarchate of Jerusalem. Autocephaly in Modern and Contemporary Periods”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 231-257.

consideră că în acest context Bisericii Ciprului i-a fost acordată autocefalia, chiar dacă în canonul specificat anterior termenul nu este menționat ca atare²⁸.

Dacă ne raportăm la istorie putem remarca faptul că există mai multe categorii de Biserici Autocefale. Într-o primă categorie se regăsesc Bisericile autocefale care au făcut parte încă din epoca sinoadelor ecumenice din vechea pentarhie. Aceasta, alături de scaunul episcopal al Romei, includea Constantinopolul, Alexandria, Antiohia și Ierusalimul²⁹. Cele patru Biserici nu și-au dobândit sau nu au primit autocefalia printr-un act formal, statutul de Biserici autocefale fiind consecința unor evoluții istorice în care s-a recunoscut întâietatea lor onorifică și prioritatea acestora în raport cu jurisdicțiile din vecinătatea lor. Aceștia li s-a adăugat Biserica Ciprului. Reținem faptul că statutul autocefal al acestor Biserici a fost validat prin hotărâri ale sinoadelor ecumenice și nu a fost contestat. Mai mult, cel puțin pentru cele patru care au făcut parte din pentarhie, locul și ordinea lor sunt recunoscute și azi unanim în dipticele Bisericii Ortodoxe.

Thomas Bremer consideră că în rândul Bisericilor Ortodoxe Autocefale, Biserica Ortodoxă Rusă reprezintă o categorie distinctă³⁰, în timp ce Job Getcha menționează această Biserică ca fiind prima în rândul „noilor” autocefalii³¹. Ambii autori recunosc faptul că Biserica Ortodoxă Rusă a revendicat și a dobândit autocefalia în condiții speciale³². Care au fost aceste

²⁸ † Job GETCHA, „Autocephaly in the Orthodox Church: Past and Present”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 997-1000.

²⁹ Vezi istoria acestor Biserici Autocefale Pr. Viorel IONIȚĂ (coord.), *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, partea a II-a, *Situația generală a Bisericilor Ortodoxe din secolul al XI-lea până astăzi*, Ed. Basilica, București, 2021, pp. 109-738.

³⁰ Thomas BREMER, „The Concept of Autocephaly: A Challenge for Orthodox and Catholic Alike”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, p. 968.

³¹ † J. GETCHA, *Autocephaly in the Orthodox Church: Past and Present*, p. 1000.

³² Konstantinos VETOCHNIKOV, „The Creation of Moscow Patriarchate. Acts, Canonical Consequences and Reception by the Ancient Patriarchates”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 1099-1135; Vladislav PETRUSHKO, „The Russian Orthodox Church. Autocephaly as an Inevitable Consequence of the Rejection of the Union of Florence”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 399-426.

circumstanțe? Pe scurt, ca urmare a faptului că mitropolitul Isidor de Kiev a semnat hotărârile Sinodului de la Ferrara-Florența (1439) el a fost înlăturat din scaunul mitropolitan moscovit. În anul 1448 un sinod întrunit la Moscova a ales ca succesor pe mitropolitul Iona de Riazan. La 15 decembrie 1448, cu ocazia instalării sale, Biserica Ortodoxă Rusă și-a revendicat și autoproclamat autocefalia. Datorită faptului că mitropolitul Iona nu a fost ales de către Constantinopol, conform practicii anterioare, alegerea sa a fost considerată de către Patriarhia Ecumenică necanonică, iar autocefalia autoproclamată nu a fost recunoscută de jure. Abia în anul 1589, Patriarhul Ecumenic Ieremia al II-lea a vizitat Moscova și a acordat oficial mitropolitului Moscovei statutul de patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse, recunoscând pe această cale autocefalia autoproclamată anterior și locul al cincilea în ordinea canonică după Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Mitropolitul Job Getcha ține să puncteze faptul că, pentru prima dată, după perioada sinoadelor ecumenice, scaunului Moscovei i-a fost acordat statutul de patriarhat printr-o decizie a Patriarhiei Ecumenice³³.

În taxonomia lui Bremer, următoarea categorie o constituie Bisericile Autocefale din estul și sud estul Europei care au dobândit sau au recâștigat independența lor în secolele XIX și XX. Este vorba de Bisericile Ortodoxe din Grecia (1850), Bulgaria (autocefală din 1945 și patriarhat din 1961), România (autocefală din 1885 și patriarhat din 1925), Serbia (autocefală din 1879 și patriarhat din 1922), Georgia (autocefală din 1990), Polonia (1924), Albania (1937), Ținuturile Cehiei și ale Slovaciei (1998). Invariabil, dobândirea independenței bisericești sau a autocefaliei a fost consecința unor evenimente politice care au dus la apariția în Balcani a statelor naționale independente născute din ruinele Imperiului Otoman. Autocefalia, respectiv emanciparea de sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, a devenit reversul bisericesc al independenței politice. Un stat independent, suveran și liber a avut nevoie de o Biserică autocefală, independentă, liberă³⁴, a influențat și a susținut demersurile bisericești pentru obținerea unui astfel de statut. Chiar dacă fiecare dintre aceste autocefalii este legată de un context de emancipare politică a națiunilor respective, recunoașterea autocefaliei de către Patriarhia Ecumenică a fost mereu privită ca o cale prin care să se conserve atât unitatea Bisericii în interiorul acestor state, cât și comuniunea dintre diferitele Biserici locale. Mai trebuie remarcat faptul că, în ciuda unor încercări de proclamare

³³ † J. GETCHA, *Autocephaly in the Orthodox Church: Past and Present*, pp. 1000-1001.

³⁴ T BREMER, *The Concept of Autocephaly: A Challenge for Orthodox and Catholic Alike*, pp. 968-970. † J GETCHA, *Autocephaly in the Orthodox Church: Past and Present*, p. 1005.

a autocefaliei din partea Bisericii Ortodoxe Ruse (Georgia în anul 1943 și Cehoslovacia în 1951), Patriarhia Ecumenică a fost singura autoritate canonică ce a acordat autocefalia sau, în cazul Georgia și Ținuturile Cehiei și ale Slovaciei, a normalizat situația canonică prin declararea autocefaliei acestor Biserici.

Pe lângă controversele legate de acordarea autocefaliei Georgiei³⁵ (în anul 1943 de către Biserica Ortodoxă Rusă și 73 de ani mai târziu, în 1990, de către Patriarhia Ecumenică) sau Bisericii Ortodoxe din fosta Cehoslovacie³⁶ (cu statut autonom acordat în 1923 de Patriarhia Ecumenică, proclamată autocefală în contextul Războiului Rece de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1951 și recunoscută oficial de Patriarhia Ecumenică abia în anul 1998, după disoluția regimului comunist) între Patriarhia Moscovei și Patriarhia Ecumenică au existat trei dispute cu implicații majore pentru relațiile interortodoxe: acordarea de către Patriarhia Rusă autocefaliei Bisericii Ortodoxe din America (1970), acordarea autonomiei Bisericii Ortodoxe din Estonia de către Patriarhia Ecumenică (1923 și 1996), acordarea autocefaliei de către Patriarhia Ecumenică Bisericii Ortodoxe din Ucraina (2018).

Acestea nu sunt singurele conflicte interortodoxe. Pentru a avea imaginea completă, însă fără a insista asupra tuturor disputelor teritoriale (Moldova, Banatul Sârbesc, Muntenegru) ar trebui să menționăm disputele nesoluționate legate de jurisdicția asupra Qatarului care au dus la întreruperea comuniunii euharistice între Patriarhia Antiohiei și Patriarhia Ierusalimului în anul 2014, fapt care a determinat refuzul primatului Antiohiei de a participa la lucrările Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe din Creta. Apoi atrage atenția disputa dintre Biserica Ortodoxă Sârbă și Biserica Ortodoxă din Macedonia încheiată în mod fericit cu acordarea de către Patriarhia Sârbă a Tomosului de recunoaștere a autocefaliei, act contestat însă de Patriarhia Ecumenică, dar recunoscut de către unele Biserici Surori printre care și Patriarhia Română (decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 9 februarie 2023).

³⁵ Gaga SHURGAIA, „The Georgian Orthodox Church. The Foundation of its Autocephaly, Abolition and Restoration”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 289-242.

³⁶ Tomáš HAVLIČEK, „The Orthodox Church in the Czech Lands and Slovakia. A historical Journey to Autocephaly”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. I, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 561-578.

Nu în ultimul rând conflictul recent dintre Patriarhia Alexandriei și Patriarhia Moscovei generat de înființarea unui exarhat al Bisericii Ortodoxe Ruse în Africa, act denunțat de alexandrini ca fiind o „incursiune anti-ecclesiastică și necanonică” în teritoriul canonic al Patriarhiei Alexandriei. Cadrul acestui studiu nu ne permite să insistăm asupra prezentării cauzelor și consecințelor acestor conflicte³⁷.

La începutul anilor ‘50 din secolul trecut, Patriarhia Ecumenică a reluat o idee vehiculată încă înainte de primul război mondial și a adresat un apel către celelalte Biserici ortodoxe locale, lansând propunerea convocării cât mai urgente a unui Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe³⁸. Reacția a fost imediată și plină de entuziasm, mai ales că discuțiile pregătitoare se purtau sub impactul convocării Conciliului II Vatican, pe de o parte, iar pe de altă parte din pricina contextului geopolitic complex al Războiului Rece³⁹.

Astfel, prima Conferință Panortodoxă s-a întrunit la Rodos în anul 1961 și a hotărât, în unanimitate, convocarea Sinodului, fiind subliniată, în același timp, necesitatea pregătirii adecvate a tematicii acestuia. A fost alcătuită o agendă generală extrem de bogată și ambițioasă pentru acest sinod. 42 de teme și 43 de subteme au fost grupate în 8 capitole⁴⁰. Capitolul al patrulea era rezervat relațiilor Bisericilor Ortodoxe între ele, iar temele care urmau să fie discutate în acest sens vizau reglementarea relațiilor între Bisericile Ortodoxe, relațiile acestora cu Patriarhia Ecumenică și soluționarea modului de proclamare a autocefaliei și autonomiei bisericești⁴¹.

³⁷ Vezi analiza excelentă și bibliografie relevantă la: Johannes OELDEMANN, „Canonical Territory: A New Paradigm of Orthodox Ecclesiology with Ancient Roots”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp.1159-1190.

³⁸ Vezi Pr. Michael TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, în *Autocefalie și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 247-271. Vezi, de asemenea, și: † Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Opinii asupra pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 2, pp. 232-257.

³⁹ Pentru implicațiile religioase ale Războiului Rece vezi: Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Dimensiunea religioasă a Războiului Rece”, în vol. Gabriel-Viorel GÂRDAN, Bogdan-Paul IVANOV, Daniela-Luminița IVANOVICI (editori), *Istorie și teologie. In Honorem pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb*, vol. II, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2021, pp. 675-695.

⁴⁰ Lista completă la Mitropolitul † Damaskinos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, trad. N. Dascăluș, Ed. Trinitas, Iași, 1998, pp. 36-43.

⁴¹ † Damaskinos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, pp. 39-40.

Următoarele două Conferințe Panortodoxe care și-au desfășurat lucrările în anii 1963 și 1964 au lucrat în același duh și au înțeles Sinodul ca fiind expresia unității profunde a mărturiei ortodoxe în fața problemelor contemporane și în planul raporturilor față de ansamblul lumii creștine.

Cea de-a patra Conferință Panortodoxă, reunită la Chambesy în anul 1968, a demarat acțiunile de sistematizare a efortului preconiliar stabilind modalitățile practice de derulare a dialogului tematic presinodal: înființarea Secretariatului pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod, instituirea unei comisii interortodoxe pregătitoare și colaborarea tuturor Bisericilor locale la pregătirea tematicii sinodale. Cu aceasta s-a intrat într-o nouă etapă a dialogului preconiliar.

Prima Conferință Panortodoxă Presinodală întrunită la Chambesy în anul 1976 a procedat la revizuirea tematicii sinodale, reținând doar 10 teme care au fost trecute pe agenda Sfântului și Marelui Sinod. Printre acestea s-a numărat și problema autocefaliei și a modului ei de proclamare.

Reținerea acestei teme pe agenda Sfântului și Marelui Sinod era pe deplin justificată de lipsa evidentă a consensului panortodox în această problemă, diversitatea tipurilor de existență instituțională bisericească fiind un argument suficient de convingător⁴². Această lipsă de consens era mai acută decât oricând în contextul acordării, în mod unilateral, de către Biserica Ortodoxă Rusă, a statutului de autocefalie Bisericii Ortodoxe din America⁴³. Situația era complicată și mai mult de faptul că în timp ce majoritatea scaunelor patriarhale nu recunoșteau acest statut autocefal, însă prin economie păstrau comuniunea cu Biserica Ortodoxă din America, Bisericile din Georgia, Bulgaria, Polonia, Cehia și Slovacia au recunoscut autocefalia acestei noi structuri ecleziale⁴⁴.

⁴² Pentru o trecere în revistă a acestor aspecte vezi: Radu PREDA, „De la autonomie și autocefalie la unitatea canonică și etică”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LV, (2010), 1, p. 101; pe larg Radu PREDA, *Orthodoxia & Ortodoxiile. Studii Social-Teologice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010, în special pp. 69-120.

⁴³ Pentru reperele fundamentale ale evoluției istorice a ortodoxiei americane vezi Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Orthodoxia în America. Radiografia unei probleme complexe”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, L, (2005), 2, pp. 217-239; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „From dream to reality: Orthodox Unity in the United States of America”, în: „Calendarul Solia – An Annual Almanac”, ROEA, Vatra Românească, Michigan, 2015, pp. 200-252; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Die Orthodoxe Kirche in Amerika”, în vol. Ioan Vasile LEB, Konstantin NIKOLAKOPOULOS, Ilie URSA (eds.), *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium*, Ed. Lit Verlag, Berlin, 2016, pp. 305-333.

⁴⁴ Vezi volumele *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, 1971; *Russian Autocephaly and Orthodox America*, The Orthodox Observer Press, 1972.

Tema autocefaliei a fost abordată sistematic abia în discuțiile Comisiei Interortodoxe Pregătitoare din anul 1993. Discuțiile au fost reluate în decembrie 2009 și continuate în februarie 2011, fără să se ajungă la o soluție unanim acceptată. Întrucât s-a dovedit că este imposibil să se obțină un consens interortodox cu privire la această temă, la sinaxa întâistătorilor Bisericii Ortodoxe Autocefale din anul 2016 s-a hotărât retragerea ei de pe ordinea de zi a Sfântului și Marelui Sinod convocat în Creta.

Discuțiile privind autocefalia și modul proclamării ei⁴⁵ au plecat de la următoarele premise: autocefalia se întemeiază pe învățătura eclezialogică referitoare la Biserica locală, așa cum a fost ea păstrată în tradiția canonică și în viața Bisericii din timpurile apostolice până în zilele noastre. Așadar, ansamblul tradiției apostolice și patristice despre Biserica locală constituie principiul eclezialogic fundamental al autocefaliei: conform acestui

⁴⁵ Analizând istoricul autocefaliei și textele canonice pe care se fundamentează această formă de organizare, pr. prof. Liviu Stan constată că, în decursul timpului, diversele unități bisericești și-au dobândit autocefalia după cum urmează: 1. prin înființarea lor de către Sfinții Apostoli; 2. prin păstrarea autocefaliei Bisericilor locale moștenite de la Apostoli și prin recunoașterea aceleiași independențe sau autocefalii și episcopilor neînființate direct de Apostoli, în toată vremea epocii apostolice și post-apostolice; 3. prin introducerea sistemului mitropolitan, ajungându-se ca autocefaliile să fie determinate de faptul organizării mitropoliilor în cuprinsul unităților administrative ale imperiului romano-bizantin, numite provincii sau eparhii; 4. prin organizarea unor unități mai mari bisericești în cadrul național, pe temelia canoanelor apostolice (34 și 37), unități de proporțiile celor mitropolitane și mai mari decât acestea; 5. prin organizarea exarhatelor bisericești autocefale în cadrul unităților administrative de stat numite dieceze (Roma, Alexandria); 6. prin organizarea de către unele sinoade locale, în temeiul canoanelor apostolice, a unor unități mitropolitane autocefale sau chiar a unor unități bisericești mai mari (can. 9, 12, 14, 19 Antiohia; can. 3 și 5 Sardica; can. 95 Cartagina, etc.); 7. prin consacrarea și organizarea autocefaliilor de către sinoadele ecumenice (can 4, 6 și 7 I ec., 2 și 3 II ec., 8 III ec., 12, 17 și 28 IV ec., 36 și 39 V-VI ec., etc.); 8. prin organizarea patriarhatelor, fie în cadrul diecezelor, fie cuprinzând mai multe dieceze; 9. prin intervenția directă a puterii de stat; 10. prin hotărârea conducerilor bisericești și de stat ale unor popoare sau națiuni care și-au reclamat, ba chiar și-au proclamat independența bisericească sau autocefalia (cazul Bisericii armene, georgiene, apoi a celei bulgare, sârbe, ruse, române, etc.); 11. prin hotărârea bisericilor autocefale mai vechi, din care s-au desprins cele ulterioare – Patriarhia Constantinopolului, în cazul Bisericilor autocefale bulgare, sârbe, române, etc., apoi Biserica Rusă, în cazul Bisericilor din Georgia și Cehoslovacia, etc.; 12. prin consimțământul tacit sau expres al tuturor celorlalte Biserici autocefale, cu ocazia creării sau recunoașterii unei noi autocefalii – cazul autocefaliilor mitropolitane și a celor diecezane-exarhale, ca și al Bisericii din Cipru, recunoscute prin canoanele sinoadelor I, II, III și IV ecumenice; apoi cazul Bisericii ortodoxe ruse, a celei bulgare, etc., a căror autocefalii s-au recunoscut de către toate Bisericile ortodoxe. Pr. L. STAN, „Despre autocefalie”, p. 381.

principiu, Biserica locală este realizarea trupului istoric al lui Hristos într-un loc și timp⁴⁶.

Trebuie precizat însă faptul că subiectul de dezbatere în cadrul comisiei nu l-a reprezentat nici problema unității Bisericii și nici cea a legitimității și a conținutului principiului autocefaliei. Discuțiile s-au purtat în jurul a două chestiuni principale: ce se întâmplă cu Bisericile care se autoprocلمă autocefale împotriva voinței Bisericii-Mame? și cum se proclamă canonic o autocefalie cu care o Biserică-Mamă este de acord? Imediat au fost puse în discuție două noi chestiuni: cine este Biserica-Mamă? și dacă, în lumea ortodoxă, Bisericile pot să acționeze și fără consimțământul Patriarhiei Ecumenice?

Discuțiile au fost vădit tensionate de situația creată de complicațiile canonice și ecleziologice generate, după căderea blocului comunist, de disputele privind teritoriile canonice⁴⁷.

Principalele teme de divergență între participanții la dialog au vizat:

1. **competența canonică pentru proclamarea autocefaliei unei Biserici:** Cine are dreptul să acorde autocefalia? Sinodul ecumenic, respectiv **sinodul panortodox** (poziție susținută de Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Ierusalimului și Biserica Greciei) sau **oricare Biserică autocefală** din care se separă partea proclamată autocefală (poziție susținută de Patriarhiile Rusă, Română, Bulgară și de Biserica Poloniei).

2. **Procedura canonică de proclamare a autocefaliei și de obținere a consensului ortodox:** Cui i se solicită proclamarea autocefaliei? Cui îi revine responsabilitatea evaluării îndeplinirii tuturor condițiilor canonice pentru acordarea autocefaliei? Ce caracter are consimțământul panortodox: decisiv sau simplu ratificativ?

Pornind de la aceste aspecte fundamentale fiecare Biserică participantă la dialog și-a expus viziunea, reliefând clar punctele în care există un consens, dar și pe cele divergente⁴⁸. Tezele expuse în contribuțiile Bisericilor Ortodoxe

⁴⁶ † Damaskinos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, p. 152.

⁴⁷ Johannes OELDEMANN, „Canonical Territory: A New Paradigm of Orthodox Ecclesiology with Ancient Roots”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 1159-1190.

⁴⁸ Pentru detalii vezi alături de lucrarea Mitropolitului Damaskinos și: Mitropolitul ANTONIE, „A doua comisie pregătitoare a lucrărilor celei de a IV-a conferințe presinodale”, în: *Ortodoxia*, XLVI (1994), 1, pp. 162-170.

fac să reiasă clar că principalele puncte de divergență nu se referă la substanța instituției autocefaliei, ci mai ales la modul de proclamare a acesteia, la procedura care trebuie urmată și la autoritatea bisericească competentă să declanșeze și să gestioneze procedura⁴⁹.

Ca urmare a discuțiilor purtate s-a reușit să se ajungă la un acord cu privire la faptul că proclamarea unei autocefalii trebuie să fie perihoretică: Biserica-Mamă proclamă autocefalia în unire cu celelalte Biserici și cu Patriarhia Ecumenică.

Documentul final intitulat *Autocefalia și modul proclamării ei*, adoptat prin consens în anul 1993, a stabilit următoarea procedură în vederea acordării autocefaliei:

a. Biserica-Mamă, care primește o cerere de autocefalie din partea unei regiuni bisericești dependentă canonic de ea evaluează dacă sunt îndeplinite condițiile ecleziologice, canonice și pastorale pentru obținerea autocefaliei⁵⁰. În cazul în care Sinodul local al Bisericii-Mame, organismul său bisericesc suprem, își dă consimțământul față de cerere, supune apoi propunerea sa Patriarhiei Ecumenice pentru obținerea consensului ortodox. Patriarhia Ecumenică informează și celelalte Biserici autocefale locale.

b. Patriarhia Ecumenică, potrivit practicii panortodoxe, comunică prin scrisoare patriarhală toate amănunțele referitoare la respectiva cerere și caută expresia consensului panortodox. Consensul panortodox se exprimă prin hotărârea unanimă a sinoadelor Bisericilor autocefale.

c. Exprimând consimțământul Bisericii-Mame și consensul panortodox, Patriarhul ecumenic proclamă oficial autocefalia cerută prin publicarea unui Tomos patriarhal. Tomosul este semnat de Patriarhul ecumenic. Este de dorit ca să fie co-semnat de întâistătătorii Bisericilor autocefale, însă în orice caz trebuie să fie semnat de întâistătătorul Bisericii-mame⁵¹.

Ultimul pasaj a suscitat aprinse dispute în cadrul comisiei de dialog, asupra lui nereușindu-se să se ajungă la un consens nici până în momentul de față. Acest fapt se datorează dorinței unor Biserici de a da Tomosului de autocefalie un caracter panortodox spre a nu fi un act al Patriarhului Ecumenic, pe de o parte, iar pe de altă parte dorinței Patriarhiei Ecumenice

⁴⁹ † Damaskinos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, p. 160.

⁵⁰ Pentru o sinteză a acestor condiții vezi: † DANIEL, *Dăruire și dăinuire*, p. 414.

⁵¹ † Damaskinos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, p. 174.

de a face din evenimentul acordării statutului autocefal unei Biserici un prilej de afirmare a poziției speciale a Patriarhului Ecumenic. Există și voci care susțin că încrâncenarea disputelor cu privire la acest aspect este determinată de dorința Patriarhiei Moscovei de a împiedica acordarea de noi autocefalii⁵².

Discuțiile asupra problemei legate de semnarea Tomosului s-au reluat în luna decembrie a anului 2009, cu ocazia celei de a V-a întâlniri a Comisiei Inter-ortodoxe Pregătitoare. În ciuda apelului la flexibilitate adresat tuturor delegaților în cuvântul de deschidere rostit de către președintele Comisiei, mitropolitul Ioan Zizioulas, pentru a evita impasul deliberărilor⁵³, rezultatele obținute nu s-au ridicat la înălțimea așteptărilor.

Pe parcursul îndelungilor discuții referitoare la semnarea Tomosului patriarhal de autocefalie s-au conturat două poziții clare: reprezentanții Patriarhiei Ecumenice au pledat pentru semnarea actului numai de către Patriarhul Ecumenic, iar delegația reprezentând Patriarhia Rusă au susținut semnarea actului de către toți primatii Bisericilor Ortodoxe Autocefale surori. Ca o soluție de compromis a fost invocată și posibilitatea ca, în mod excepțional, Tomosul de autocefalie să fie semnat de către Patriarhul Ecumenic și de către primatul Bisericii-Mame din care se desprinde noua Biserică Autocefală. Practic, cele 14 delegații participante la această întrunire s-au raliat acestor poziții inflexibile.

Reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Preasfințitul Ciprian Câmpineanu, a supus atenției Comisiei punctul de vedere formulat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române încă din anul 1994⁵⁴ cu privire la actul de proclamare a autocefaliei⁵⁵. Membrii Sfântului Sinod, analizând documentul din 1993, au amendat prevederile acestuia considerând că actul în cauză nu trebuie numit Tomos patriarhal, ci Tomos de autocefalie și el trebuie semnat de către toți primatii Bisericilor Ortodoxe Autocefale surori,

⁵² Cyril HIVORUN, „The Evolutionary Tree of Autocephaly”, în vol. Edward G. FARRUGIA, Željko PAŠA (eds.), *Autocephaly. Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, vol. II, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2023, pp. 1060-1061.

⁵³ Pr. M. TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, p. 266. Având în vedere faptul că nu există documente publice cu privire la discuțiile purtate în cadrul comisiei de dialog, prezentarea noastră este tributară informațiilor care răzbat din comunicatele oficiale, din declarațiile personale ale participanților la dialog și, mai ales, celor publicate de părintele consilier Tița în articolul citat, redactat pe baza documentelor aflate în arhiva Sectorului relații bisericești și interreligioase al Administrației Patriarhale.

⁵⁴ Sfântul Sinod a luat în discuție hotărârile celei de a II-a Comisii Interortodoxe Pregătitoare de la Chambes, 7-13 noiembrie 1993 în ședința din 12-14 ianuarie 1994.

⁵⁵ Pr. M. TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, p. 262 și 266.

considerând că „prin aceasta se exprimă și, totodată, se confirmă comuniunea liturgică și specificul Ortodoxiei, cu privire la locul și rolul „celui dintâi” (protosul), care nu poate fi înțeles izolat de ceilalți patriarhi, ci împreună cu ei, în sinodalitate”. Preasfințitul Ciprian a accentuat faptul că o astfel de abordare se impune și mai pregnant acum, când, în cadrul dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică, aceasta a acceptat, prin textul de la Ravena⁵⁶, că episcopul Romei îndeplinea un rol special în primul mileniu creștin doar în interiorul sinodalității. Ca modalitate concretă de semnare a Tomosului de autocefalie și de proclamare a autocefaliei, reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române a propus ca Patriarhul Ecumenic să invite pe toți întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Autocefale surori într-o Sinaxă la Constantinopol și, în cadrul Sfintei Liturghii, să aibă loc proclamarea oficială a autocefaliei noii Biserici, prin citirea Tomosului semnat de toți Primații⁵⁷.

Pentru a se depăși impasul, Comisia a desemnat un comitet de redactare care a prezentat plenului, din nou, o soluție de compromis: „Tomosul se semnează de către Patriarhul Ecumenic, dând împreună mărturie în el, prin semnătura lor, Preafericiții Întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe, care sunt invitați pentru aceasta de către Patriarhul Ecumenic”⁵⁸. După dezbateri aprinse și sub rezerva reluării discuțiilor asupra acestui text la următoarea întâlnire a Comisiei, reformularea aceasta a fost aprobată de către comisie.

Cum era de așteptat, această soluție nu a fost agreată de Sfintele Sinoade ale Bisericilor participante la dialog, înregistrându-se noi propuneri cu privire la chestiunea în cauză. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a analizat conținutul discuțiilor și al deciziilor luate la cea de-a V-a întâlnire a Comisiei Interortodoxe Pregătitoare în ședința din 11 februarie 2010, prilej cu care s-a subliniat necesitatea ca, în abordarea acestor aspecte, să se respecte întotdeauna principiile eclesiologiei trinitare, inclusiv în ceea ce privește acordarea statutului de autocefalie unei Biserici și modalității de semnare a Tomosului de proclamare a autocefaliei. Egalitatea tuturor primaților este evidentă prin împreună slujirea și împărtășirea la Sfânta Liturghie. În acest sens, din punct de vedere al Bisericii Ortodoxe Române, o Biserică Ortodoxă Autocefală care dorește să acorde autocefalie unei părți din jurisdicția sa se

⁵⁶ Documentul este prezentat și analizat de Ioan I ICĂ jr., „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității. Pe marginea celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de dialog teologic, Ravenna 8-15 octombrie 2007”, în: *Tabor*, I, (2007), 9, pp. 5-30. Pentru o prezentare detaliată vezi Cosmin BIRIȘ, *Relațiile dintre Ortodocși și Romano-Catolici la începutul mileniului al III-lea*, pp. 133-145.

⁵⁷ Pr. M TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, p. 267.

⁵⁸ Pr. M TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, p. 267.

va adresa tuturor celorlalte Biserici Ortodoxe Autocefale, fie acestora separat, fie primaților adunați în Sinaxă. Se accentuează astfel caracterul de egalitate și frățietate între toți primații Bisericilor Ortodoxe. Consubstanțialitatea persoanelor divine, distincte, prezidate de Dumnezeu-Tatăl reprezintă modelul pe care se fundamentează egalitatea dintre Bisericile Ortodoxe surori. De aceea, în opinia membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, este necesar să se păstreze eclesiologia sinoadelor ecumenice⁵⁹.

Pornind de la aceste premise, Sfântul Sinod al BOR a hotărât amendarea textului adoptat la Chambesy în 1993 și modificările sale ulterioare cu următoarea formulare care urma să fie supusă atenției participanților la lucrările comisiei pregătitoare: „Sfântul Sinod al Bisericii-mamă este autoritatea canonică ce poate acorda autocefalia unei Biserici-fiică printr-un Tomos sinodal semnat de întâistătătorul Bisericii-mamă împreună cu toți episcopii acelui Sfânt Sinod. Recunoașterea noii autocefalii aparține întregii Biserici Ortodoxe, realizată printr-un Tomos de recunoaștere al autocefaliei semnat de toți întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Autocefale, în ordinea dipticelor, în cadrul Sinaxei întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe; Sinaxa se întrunește ca urmare a solicitării Bisericii-mame care acordă autocefalia, adresată patriarhului ecumenic, care va invita pe întâistătătorii celorlalte Biserici Ortodoxe surori să se reunească în Sinaxă”⁶⁰.

Comisia Interortodoxă Pregătitoare a reluat discuțiile cu privire la modalitatea semnării Tomosului de recunoaștere la întâlnirea din 22-26 februarie 2011, însă, nici de această dată, nu s-a reușit depășirea impasului în care a ajuns dialogului pe această temă. La această întâlnire disensiunile legate de procedura de semnare a Tomosului s-au adâncit, fiind dublate de precizări cu privire la cine declară efectiv autocefalia consacrată prin semnarea Tomosului. Au existat mai multe propuneri. Prima viza faptul ca după semnătura Patriarhului Ecumenic să fie inserată mențiunea „declară” astfel încât să reiasă că acesta declară autocefalia și ceilalți primați împreună semnatori co-declară. A doua cerea să nu fie nici o mențiune după semnătura ierarhilor. A treia propunere a fost ca documentul să cuprindă mai întâi semnăturile primaților, apoi acestea să fie urmate de mențiunea „declară” reieșind astfel că toți semnatorii declară autocefalia. În fine, a patra propunere a fost ca semnătura Patriarhului Ecumenic să fie însoțită de mențiunea „declară împreună cu toți primații Sfințelor Biserici Ortodoxe”. Întrucât în urma dezbaterilor nu s-a putut obține consensul delegațiilor participante,

⁵⁹ Pr. M TIȚA *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, p. 268.

⁶⁰ Pr. M TIȚA, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, pp. 268-269.

documentul nu a putut fi trimis spre aprobarea celei de-a V-a Conferință Panortodoxă Presinodală întrunită în anul 2015. De fapt, textul privind Autocefalia și modul de proclamare a ei nu s-a mai aflat nici pe agenda discuțiilor presinodale și nici pe cea a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe ale cărui lucrări s-au desfășurat în iunie 2016, în Creta.

Așadar, după abordări divergente și discuții tensionate nu numai de abordări diferite, ci și de situații concrete apărute sau accentuate în viața Bisericii Ortodoxe în perioada desfășurării dialogului, s-a ajuns doar la un punct de vedere comun în ceea ce privește modalitatea perihoretică de acordare a autocefaliei. Această modalitate presupune existența unui consens panortodox exprimat prin decizii sinodale ale fiecărei Biserici autocefale. Acest consens ar putea fi asumat prin semnarea Tomosului de recunoaștere nu numai de către Patriarhul Ecumenic și întâistătătorul Bisericii-mame, ci de toți întâi-stătătorii Bisericilor autocefale. Oricum, chestiunea tehnică a semnării Tomosului, a formulelor care se regăsesc în el și a semnatarilor lui, rămâne încă deschisă, evoluțiile ulterioare anului 2016 complicând și mai mult dialogul pe marginea acestui aspect.

**CONTRIBUȚIA SFÂNTULUI PĂRINTE MARTURISITOR
DUMITRU STĂNILOAE LA ADÂNCIREA ÎNVĂȚĂTURII
DESPRE RELAȚIILE DE COMUNIUNE A
PERSOANELOR TREIMICE, DESPRE ODIHNIREA
ȘI STRĂLUCIREA DUHULUI SFÂNT ÎN/ȘI PRIN FIUL**

**(St. Dumitru Stăniloae's Contribution to Trinitarian Communion:
The Rest and Radiance of the Holy Spirit in and through the Son)**

Pr. prof. univ. dr. habil. Mihai HIMCINSCHI

Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Abstract: The dogma of the Holy Trinity is the vital center of the Orthodox Church. This teaching is developed by Father Stăniloae through the prism of a dynamic personalism, as opposed to Western triadology, which is tributary to a static, depersonalized essentialism. God exists as a Trinity of Persons from eternity; this interpersonal love preceded creation and rose as a mystery or secret of existence above all dogmatic teachings. Through it, everything is explained, and without it, nothing can be explained. As a Trinity of Persons, Father, Son, and Holy Spirit, God is an inexhaustible source of love, a communion of Persons in unity. Only as a Person or as a Trinity of Persons can God unite us with Himself in an unmistakable way without the risk of confusing us, of losing us in the divine through an impersonal essentialism of a pantheistic nature.

Keywords: Trinity, person, communion, perichoresis, Godhead, grace.

Preliminarii

Începând cu a doua jumătate a secolului XX, Teologia Ortodoxă românească a fost marcată de personalitatea unui mare preot, profesor, doctor și academician: Dumitru Stăniloae.

Spectrul preocupărilor sale teologice a cuprins teme ce aparțin tuturor secțiilor din cadrul studiului teologic: istorie bisericească (română și universală), probleme filosofice în contrast cu învățătura creștină, dar mai ales teme de învățătură de credință, toate tratate la un înalt nivel academic și profund ancorate într-o gândire patristică autentic ortodoxă.

Dogmatica, ca disciplină teologică, a fost scoasă din cadrul scolastic și arid. Legătura dintre om și Dumnezeu e văzută prin prisma ontologiei, a personalismului, a comuniunii de iubire, în care există Dumnezeu și omul. Părintele Stăniloae descoperă sensuri noi pentru teologia lumii create și a

persoanei. Punctul de plecare îl constituie Dumnezeu, care este Persoana, sau Treimea de Persoane, spre care omul caută să se îndrepte și în viața de comuniune a Lui speră să ajungă printr-un efort continuu.

Alături de alți teologi contemporani lui, fie din diaspora rusă, ca Lossky, fie din învecinata Iugoslavie, ca Părintele Iustin Popovici, Părintele Stăniloae se ocupă cu frumusețea gândirii mistice, pe care o găsește în operele Sfinților Părinți, ceea ce îl determină să vadă viața omului nelipsită de comuniunea cu Dumnezeu făcut om, cu Mântuitorul Iisus Hristos și prin El cu Dumnezeu Cel în Treime, fără să neglijeze principala, veșnica și marea nădejde a omului: îndumnezeirea.

Dacă Occidentul a căzut pradă unei culturi individualiste și panteiste, Răsăritul a pus accent din totdeauna pe intercomuniunea personală, trăsătură pe care Părintele Stăniloae o descoperă studiind Sfinții Părinți, mai ales pe Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Atanasie cel Mare, unde mântuirea e văzută ca reconstituire ontologică a umanității, reconstituire/restaurare care a avut loc în Persoana divino-umană a lui Hristos, a Fiului lui Dumnezeu Îtrupat.

Orientarea gândirii sale teologice este marcată de nuanța hristico-trinitară a personalismului ontologic creștin. „Părintele Stăniloae aplică ontologiei distincția palamită dintre esență/ființă și energii; fiecare persoană e un secret inaccesibil care se revelează prin harul dragostei. *Noi trăim relația noastră cu altul în această tensiune: accesibil și inaccesibil....* În Hristos umanitatea este ontologic transfigurată... Progresul către comuniune, către interioritatea reciprocă, fondată chiar de el în ceea ce privește deschiderea crescândă a sufletului în lumina divină”¹.

Învățătura despre relațiile de comuniune a Persoanelor treimice, și despre odihnirea și strălucirea Sfântului Duh în și prin Fiul, atât pe plan trinitar cât și iconomic în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, este implicată în toate capitolele de teologie dogmatică tratate de Părintele Stăniloae, pentru că implică două noțiuni, două realități nelipsite din gândirea sa: *Persoana și comuniunea*, „persoană și comuniune, exprimă în mod mai concret adevărul fundamental, original și incontestabil al existenței; o ființă în trei Persoane, căci ființa cea una e trăită în forma comuniunii de cele trei Persoane. Acest adevăr se reflectă în și în modul de a fi al umanității, însă el se realizează deplin în Persoana Fiului lui Dumnezeu, a dumnezeirii și umanității. Iar

¹ Olivier CLEMENT, *Le Pere Dumitru Stăniloae et la genie de l'Orthodoxie roumaine*, în *Prinos de cinstire Părintelui Dumitru Stăniloae*, Sibiu 1993, p. 84.

acesta este gradul suprem și deplin asigurator al iubirii între cele două forme de comuniune personală, deci al întregii existențe”².

Persoanele și comuniunea Lor, cât și relațiile dintre Ele, Le găsim în preocuparea triadologică a Părintelui Stăniloae, unde Dumnezeuirea în Treime este văzută ca *structura iubirii supreme*, iar dogma odihnirii și strălucirii Sfântului Duh în Iisus Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, are implicații în gândirea sa, în hristologie, pneumatologie, eclesiologie, în viața liturgică a Bisericii, viață însoțită permanent de efortul ascetico-mistic al omului pentru a se uni cu Treimea prin Fiul lui Dumnezeu făcut om.

În cele ce urmează socotim că este bine venită această preocupare a lucrării de față, de a reliefa modul în care Părintele Stăniloae pune accentul pe importanța dogmei de odihnire și strălucire a Duhului în Fiul, atât pe plan trinitar, cât și pe plan iconomic, în și prin Iisus Hristos Mântuitorul nostru.

1. Dumnezeu, sau comuniunea trinitară de Persoane

a. *Ontologia treimică a Iubirii, în viziunea Părintelui Stăniloae*

Dumnezeu este în Sine un mister insondabil. Despre modul Său de existență, omul nu poate spune nimic, ci doar ceea ce El Însuși a spus despre Sine: *Eu sunt Cel ce sunt* (Ieș. 3, 14).

Relația din cadrul Persoanelor divine Îl descoperă pe Dumnezeu ca existent prin și de la Sine, deci plinătatea ființialității, a ontologiei sau existenței. Din acest punct de vedere, Dumnezeu ca existență transcendentală este deasupra tuturor celor ce sunt.

Din iubire, totuși, El coboară, revelându-Se în lume, făcându-Se cunoscut lumii ca Unul în Ființă și întreit în Persoane: Tată, Fiul și Duh Sfânt. Aici începe, pentru mintea umană, drumul spre o cunoaștere afirmativă, catafatică, în care căutăm să-L cuprindem pe Dumnezeu în cuvinte, dogme și definiții, având permanent conștiința înfinității și incomprehensibilității Sale ca Dumnezeu treimic.

Sfânta Treime se descoperă ca Tată, Fiu și Duh Sfânt pe planul iconomic, în opera mântuitoare, și se arată clar ca pluralitate de Persoane *în și prin* Iisus Hristos. Persoana, în general, este în același timp și apofatică și catafatică, este și taină, mister, dar și iubire în comuniune cu altele, este și transcendentă dar și imanentă. Dumnezeu-Treime nu este nici pur immanent, nici pur transcendent, ci este transcendent prin ființă și immanent prin har, prin

² Dumitru STĂNILOAE, *Cuvântul scris către „Iubiții mei frați sibieni!”*, în *Prinos de cinstire...*, p. 639.

iconomia Sa în raport cu lumea, este tripersonal și iubitor. „Un Dumnezeu monopersonal rămâne un Dumnezeu exclusiv transcendent, care nu lucrează El însuși mântuirea credincioșilor, ci le poate comunica acestora o învățătură despre felul cum se pot mântui ei înșiși. Iar un Dumnezeu exclusiv immanent, care se identifică întreg cu lumea, nu mai este un Dumnezeu personal, sau dacă este, nu mai sunt oamenii persoane reale, ci persoane aparente, manifestând o unică esență, însăși esența lor”³.

Dumnezeu este iubire doar ca pluralitate de Persoane, doar acceptând paradoxul ontologic și simultan al transcendenței și al imanenței Sale. Iubirea divină nu este un atribut al esenței dumnezeiești, așa cum scolastic o tratează anumite manuale de specialitate.

Meritul Părintelui Stăniloae constă în a arăta că doar Persoana sau Persoanele pot iubi și nu există iubire în afara Lor, sau cel mult în abstract o putem cugeta ca sentiment detașabil de persoană. Iubirea e conținutul ontologic al Persoanelor aflate în comuniune și unitate. Numele unui simplu atribut personal nu indică, în nici un caz, conținutul ontologic al persoanei. „Numele restrânge și stăpânește. Persoana nu poate fi restrânsă și dominată prin cunoaștere. Persoana este în general și apoi prin excelență apofatică. Este deasupra existenței sesizabile direct. Ea se sesizează prin actele ei. Ea este în alt plan, în planul supra existențial. Cu atât mai mult Persoana supremă”⁴.

Dumnezeu S-a revelat ca Iubire Tri-Ipostatică prin Hristos și în această revelare a Sa „Treimea ne indică și anumite premize despre raporturile intrinsece ale persoanelor divine Învățătura teologică despre Sfânta Treime în sine se bazează pe aceste indicii și pe legătura dintre relațiile veșnice dintre persoanele divine și opera Lor mântuitoare”⁵.

În iubirea Lor, Persoanele se dăruiesc reciproc, Se acceptă și Se afirmă, Se pun în existență prin dăruire reciprocă. Doar o Persoană (Tatăl) poate să se dăruiască cu toată Ființa Sa Celorlalte Două. Esențialismul apusean nu poate explica această dăruire, nici nu poate dovedi misterul persoanei. „Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl continuu ca Tată, prin faptul că se acceptă pus în existență prin Tatăl,

³ *Idem, Sfânta Treime structura supremei iubiri*, în revista *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, pp. 333-334.

⁴ *Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, (în continuare, EIBMBOR), București 1978, p. 148.

⁵ *Idem, Sfânta Treime, structura...*, p. 334.

prin faptul că Se dăruiește Tatălui ca Fiul. Iar Dumnezeu nu poate fi lipsit de o iubire perfectă și veșnică. Punându-Se reciproc în existență prin iubirea perfectă, actele prin care se săvârșesc acestea sunt acte din veci și au un caracter de acte personale, deși sunt acte în care persoanele divine sunt împreună active”⁶.

Dumnezeu nu poate fi un Dumnezeu al iubirii dacă n-ar fi din veci un Tată care Se dăruiește Fiului Său din veci cu toată Ființa Sa născându-L. Apoi fără un al treilea, căruia să-I arate dragostea și bucuria Lor și bucuria ce o au împreună cu El, ca și El ca al Treilea, să poată face mărturia iubirii dintre cei Doi. „Treimea este desăvârșită în El, în al Treilea”⁷, nu în sensul că în Duhul Treimea se desăvârșește, ci pentru ca Duhul alături de Tatăl și Fiul alcătuiesc împreună Treimea ca Dumnezeu desăvârșit.

Desăvârșirea stă în Trei, nu în doi, viața deplină stă în trei, pentru că relația dintre două persoane cere pe al treilea care întărește și confirmă în același timp dragostea dintre ei. O persoană este goală în relație cu alta, dar atunci când se bucură cu a treia, pentru relația ce o are cu prima, legătura iubirii se desăvârșește. În a doua persoană întotdeauna vezi și pe a treia care se îndeamnă la iubire. Al doilea cere întotdeauna și pe al treilea.

Existența singularizată este nedesăvârșită și dacă ar fi așa Dumnezeu nu mai este Iubire. Ca iubire, Dumnezeu este relația interpersonală între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, relație interpersonală în baza ființei comune pe care fiecare persoană o posedă întreagă și deodată. Tatăl nu este ființa dumnezeirii, este Persoana care o posedă, la fel nici Fiul nu ține de ființa dumnezeirii, pentru că nu Îl deducem ca Persoană din Ea. Fiul Se naște printr-un act personal din ființa ipostaziată a Tatălui ca act de iubire. „Tatăl naște Cuvântul ca o manifestare a iubirii rodnice față de Sine”⁸.

Dumnezeu e iubire pentru că prin Duhul Sfânt, Tatăl își iubește pe Fiul Său, dar și Fiul se veselește privindu-Se pe sine în Tatăl prin Duhul. Dumnezeu se bucură de cele ale Sale, de cele din Sine. Dacă era o singură persoană bucuria nu putea fi deplină, și nici iubire nu există, pentru că nu te poți iubi pe tine însuși, sau dacă o faci ești egoist. O bucurie căreia nu i se

⁶ *Ibidem*, p. 336.

⁷ Sfântul ATANASIE cel Mare, *Epistola I către Serapion*, trad. și note Dumitru Stăniloae, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, (în continuare, PSB), vol. 16, EIBMBOR, București 1988, p. 55.

⁸ Dumitru STĂNILOAE, *nota 100*, la Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul I către arieni*, trad. și note Dumitru Stăniloae, PSB, vol. 15, EIBMBOR, București 1988.

răspunde cu o altă bucurie, nu e deplină. Adevărata bucurie izvorăște doar din iubirea dintre două persoane și mărturisită fiind de o a treia. Ca Tată, Fiu și Duh, chipul spiritual al Său este întreit personal și bucuria iubirii Sale e deplină.

Iubirea între Persoanele Sfintei Treimi este legată organic de relația de odihnire și strălucire a Duhului Sfânt în Fiul. Astfel Duhul care purcede din Tatăl și strălucește din Fiul, prin această lucrare dumnezeiască pleacă iubirea Tatălui spre Fiul și în Acesta din urmă strălucește de iubirea care-I vine prin Duhul de la Tatăl Său. „Duhul vine de la Tatăl la Fiul ca iubire, ca să răspundă și Fiul cu iubire Tatălui. Și atunci Duhul ni se dă și nouă din Hristos ca să devenim și noi un fel de participanți la Hristos, frați cu Hristos”⁹.

Sfânta Treime nu este doar o esență impersonală sau abstractă așa cum credeau scolasticii substanțialiști, ci e Tată, Fiu și Duh Sfânt, trei Persoane Care Se dăruiesc și Se iubesc reciproc. Această iubire a Lor, prin iconomie, se revarsă și peste lumea creată aducându-o la existență îndumnezeindu-o, sfințindu-o, spre a-și atinge scopul ei final care este unirea cu Dumnezeu prin har.

Eu ca persoană singulară mă plictisesc și chiar dacă aș dobândi întreaga lume nu pot decât să-mi satisfac propriile plăceri, nu mai trăiesc în dragostea și în căldura celui alt. Dar persoana a doua *TU* este cel care îmi dă comunicarea în iubire.

Cea mai înaltă experiență pentru ființele raționale este experiența trăirii în comuniune, comuniune care își are obârșia în viața Sfintei Treimi, Dumnezeu însuși fiind comuniunea prin excelență, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Așa s-a descoperit ca realitate tripersoanlă, ca iubire. Fără iubire Dumnezeu nu poate fi persoană, este cel mult o esență, un Dumnezeu solitar. A avea iubire înseamnă a avea atenție, preocupare, pentru că și Dumnezeu ca Iubire creează și ocrotește lumea mântuindu-o, desăvârșindu-o. „Creștinismul este prin excelență religia iubirii. Dumnezeu cel în Treime este un Dumnezeu al iubirii. Dumnezeu nu poate fi decât Persoană. Iar Persoana nu poate fi lipsită de iubire. Ea iubește și vrea să fie iubită. Un Dumnezeu fără iubire ar fi un dumnezeu distrugător, nu creator și susținător al vieții deosebite de a Lui. Dar un astfel de dumnezeu n-ar fi atotputernic. Puterea nu se arată în distrugere, ci în creare. La originea existenței nu stă o esență oarbă, supusă unor legi ale repetiției fără scop, ci un Tată care iubește din veci un Fiu de Care este iubit

⁹ Sorin DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Editura Anastasia, București 1992, p. 245.

la rândul Său și de a căror iubire reciprocă se bucură și o a treia Persoană pentru a se bucura fără margini de iubirea dintre Ei”¹⁰.

Existența supremă este tri-ipostatică și nu o realitate monopersonală monotonă. Dinamismul iubirii veșnice în Dumnezeu este dat nu numai de tripersonalitate Sa, dar și de relațiile dinamice dintre Persoane.

Odihnirea Duhului în Fiul și strălucirea Sa din El, nu e ceva static; iubirea nu poate fi statică, e dinamică și vie pentru că Dumnezeu este iubirea unui Tată față de Fiul Său. „Ce iubire poate fi mai mare decât aceea dintre tată și fiu? Cine iubește mai curat o altă persoană decât un tată pe fiu și tot așa curat, fiul pe tată? Un Fiul și un Tată desăvârșiți și mai este și al treilea, pentru că în doi sunt numai ei doi, parcă sunt mărginiți; sunt deschiși când mai este al treilea. Nu pot să nu se gândească și la al treilea. Și iubirea față de al treilea, iubirea lor este desăvârșită între ei și acest al treilea face bucurie fiecăruia dintre ei. Tatăl are mai mare bucurie de Fiul, când îi spune Celui de-al treilea, Duhului: *Iată ce mare este Fiul Meu!* Și Fiul are mai mare bucurie când îi spune Duhului: *Iată ce mare este Tatăl Meu!* Trei sunt comuniunea desăvârșită. Dumnezeu nu e o esență supusă unor legi; ce legi ar fi mai vechi decât El?”¹¹.

Duhul purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul unde strălucește, luminează. Tatăl naște și purcede din iubire și această iubire luminează pentru că iubirea este lumină și iubirea și lumina sunt viață. Dragostea și lumina pot fi doar în și între persoane. În Treime dragostea Tatălui pentru Fiul, sau a Fiului pentru Tatăl, e mărturisită de Duhul Sfânt prin relația de odihnire și strălucire *în* și *din* Fiul. „Duhul Tatălui și Duhul Fiului, dragostea care unește pe Tatăl cu Fiul se desăvârșește prin existența Celui de-al treilea ipostas: Sfântul Duh. Dragostea pornește dinspre Tatăl și este primită de Fiul ca dragoste de Tatăl pentru Fiul. Prin Fiul, dragostea ce-I unește se revarsă asupra întregii creații. Pe de altă parte, dragostea a două persoane sporește când cele două persoane iubesc împreună pe o a treia persoană și sunt iubite de către aceasta. De aceea Sfântul Duh nu există numai ca Duh al Tatălui și Duh al Fiului, ci și ca o Persoană dumnezeiască independentă”¹².

Dogma odihnirii și strălucirii Sfântului Duh în și din Fiul, face dovada că Persoanele divine sunt unite desăvârșit prin comunicarea iubitoare liberă și

¹⁰ Ioanichie BĂLAN, *Ne vorbește Părintele Dumitru Stăniloae. Nouă convorbiri realizate de arhimandritul Ioanichie Bălan*, Editura Episcopiei Hușilor 1993, pp. 149-150.

¹¹ *Idem*, *Omagiul memoriei părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 1994, p. 44.

¹² *Ibidem*, p. 91.

nesilită, apoi arată că Fiul și Duhul sunt de la Tatăl. Fiul născut primește și Duhul care este numai din și de la Tatăl, Îl primește ca dăruire, ca iubire de Tată față de Fiu, și-L oprește în El odihnindu-L. În această odihnă a Duhului Tatălui în El, Fiul răspunde Tatălui cu dăruire și iubire de Fiu, strălucind din El spre Tatăl Duhul care Îi este propriu, adică Duh de Fiu.

Relația de odihnire și strălucire a Duhului Sfânt în și prin Fiul este veșnică, pentru că veșnică este existența Lor ca Iubire. Tatăl naște prin fire pe Fiul din veci nedespărțind firea de iubirea ce I-o poartă, la fel purcezându-L pe Duhul Sfânt.

În Dumnezeu unitatea iubirii între cele trei Persoane este desăvârșită pentru că Ele au firea într-o comuniune desăvârșită. O iubire desăvârșită implică trei persoane infinite și veșnice, unite deplin prin firea ce-o posedă întreagă și deodată. „Iubindu-Se pe sine, Persoana principiu sau izvorul, iubește chipul Său. Dar iubește chipul Său ca iubitor al Său. Tatăl iubește chipul Său, dar n-avea deplina satisfacție a iubirii, dacă n-ar fi fost și El iubit. În aceasta e dată și unitatea și dualitatea reală a lui Dumnezeu. Iubirea reală a lui Dumnezeu cere o proiectare a unei persoane spre alta, sau în alta, dar nu se poate proiecta spre Aceea în afara infinității Sale. Aceasta înseamnă o dedublare personală a lui Dumnezeu, dar nu o ieșire din Sine, sau din ființa Sa. Aceasta e nașterea din veci de către Tatăl a Fiului pe care total Îl iubește; dar care și El iubește pe Tatăl. Astfel, iubind chipul Său, sau pe Fiul, Tatăl dăruiește Fiului toată ființa și iubirea Sa, în care e implicată și voința Sa iubitoare, ca Acesta să Se întoarcă cu toată ființa și iubirea dăruită de Tatăl spre El. Dar Tatăl are unită cu iubirea chipului Său o bucurie de El. Și bucuria aceasta de chipul Său nu e numai o simțire subiectivă, ci ia forma de ipostas, care privește împreună cu Sine la Chipul Său, ca să nu fie Tatăl singur, care privește cu iubire la acest chip, ca să aibă cui I-o comunica. Pe de altă parte și acest ipostas al bucuriei Sale de chipul Său, sau de Fiul, purcede din Sine spre Fiul Său”¹³.

Dumnezeu există din veci ca Treime de Persoane care Se iubesc, existența și iubirea sunt strâns unite. Ele Se iubesc și trăiesc în comuniune ca subiecte desăvârșite și existând din veci ca Tată, Fiu și Duh. Existența și iubirea Lor sunt trăite simultan din veci. „Simultaneitatea aceasta veșnică a iubirii sau voinței și a existenței sau a ființei lui Dumnezeu se datorează faptului că El este Treime. Numai Treimea explică că iubirea e liberă din veci. Numai pentru că există o Treime de persoane ce se iubesc din veci, Ea a putut să creeze ființe conștiente, pentru a le iubi și pe ele, pentru ca să se iubească și

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie ortodoxă*, Craiova 1991, p. 269-270.

ele și să iubească și ele un Dumnezeu, în care există o iubire interpersonală desăvârșită din veci”¹⁴.

Iubirea este unire fără confundare a cel puțin două persoane. Iubirea presupune persoana. În Apus, vorbind la nivelul esenței dumnezeiești, iubirea ca atribut al ființei neipostaziate încă, produce Persoanele, or, iubirea impersonală este o absurditate. Răsăritul a înțeles mântuirea ca fiind o extindere, nu a unei iubiri impersonale a esenței divine în om, ci ca extindere a relațiilor afectuoase dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt la toate ființele raționale, capabile și dornice de această dăruire. Părintele Stăniloae, față de unele manuale scolastice ale învățaturii de credință, nu separă attributele dumnezeiești de Persoanele care le dețin, ci vede în Persoană numele și însușirile cât și conținutul atributelor. Iubirea nu aparține esenței, pentru că esența nu e dată real decât în subiect. Suportul atributelor lui Dumnezeu îl constituie realitatea ipostasului, sau tri-personalității dumnezeiești. „Dumnezeu este supraesența tripersonală sau tripersonalitatea supraesențială”¹⁵.

Ca realitate tri-ipostatică, Tatăl își odihnește Duhul în Fiul Său, Duh care strălucește în El și lumina se reîntoarce Tatălui ca semn al iubirii Fiului față de Tatăl. Dogma aceasta, pe lângă caracterul personal al lui Dumnezeu și descoperirea lui Dumnezeu ca iubire, arată și că există o relație interpersonală în Dumnezeu, relație care nu confundă Persoanele, ci Le unește distinct. Tatăl prin nașterea din veci, Îl aduce pe Fiul în fața Sa ca pe Sinele Său, această naștere fiind o dăruire totală. Dar Tatăl rămâne Tatăl și Fiul rămâne Fiul, deși Fiul Îl afirmă pe Tatăl ca Tată din veci și continuu, pentru că se dăruiește Lui.

Este o afirmare reciprocă dar, în același timp distinctă. Iubirea unește dar, paradoxal, nu confundă. La fel și Duhul purces din veci din Tatăl, Îl afirmă pe Tatăl prin Fiul, și Fiul pe Tatăl prin Duhul. Aceste acte, de naștere și purcedere, sunt cu totul personale, distincte și neconfundabile, deși toate Persoanele sunt împreună active în cadrul lor. Deși purces numai de la Tatăl, în Fiul în care Se odihnește și strălucește, Duhul Sfânt este activ la fel ca și Fiul care este născut de Tatăl și care nu rămâne în pasivitate față de El, și primind Duhul ca totală dăruire a Tatălui, Îl ține în El ca semn al bucuriei primirii și așa strălucește luminând spre Tatăl.

¹⁴ *Ibidem*, p. 275.

¹⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 152.

Părintele Stăniloae a văzut ontologia întotdeauna ca a fi personalistă, iar ontologia deplină ca fiind doar în tripersonalitatea lui Dumnezeu, și iubirea nu a socotit-o ca simplu atribut al esenței detașabil de persoană, ci ca o relație vie și comunitară între Persoanele dumnezeiești, fapt pentru care se simte în lucrările sale de triadologie accentul pus pe comuniunea de persoane, pe realitatea și existența din veci a unei legături între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, relație de dăruire reciprocă a unei iubiri a Tatălui pentru Fiul Său, purcezend pe Duhul și trimițându-L Fiului, dar și un răspuns la această iubire paternă printr-un alt fel de iubire, și anume filială prin care Fiul primind Duhul Îl păstrează ca pe ceva al Său, dar Îl face să strălucească în El făcând dovada iubirii filiale ce I-o poartă Părintelui Său.

Fără această legătură la nivelul Sfintei Treimi, strict interpersonal, Dumnezeu nu mai este iubire, nici persoană sau treime de persoane, ci o esență vagă, incapabilă să creeze, să iubească, să existe.

b. *Persoană sau/și comuniune*¹⁶ la nivel trinitar și general uman

Ontologia a fost din totdeauna o preocupare asiduă pentru Biserica creștină și îndeosebi pentru Biserica de Răsărit care a văzut-o mult mai nuanțată.

Dacă în Apus existența, cu ultima ei realitate *substanța* spunea totul despre ontologie, Răsăritul, chiar dacă folosea la început în mod sinonimic termenii de *ipostas* și *ousia*, a rămas tributar – în ceea ce privește abordarea triadologică – gândirii Sfinților Părinți capadocieni, care vedeau în ipostas sau persoană, modul de subzistență a ființei date.

Folosit de Sfinții Părinți din filosofia greacă, cuvântul *persoană* făcea referire directă la una din Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul sau Sfântul Duh în planul iconomic. „Prin introducerea termenului de persoană în triadologie, ei n-au urmărit să dezlege problema ontologiei prin raportare a persoanele treimice, ci să explice relația personală a Treimii cu creația, relație făcută cu puțință prin comunicarea către aceasta a energiilor divine prin intermediul Persoanelor treimice în comun. Persoana în sine nu poate să creeze ea însăși relația pentru faptul că proprietatea specifică pe care o evidențiază nu e comunicabilă. Unirea neamestecată a ființei divine cu persoanele treimice are un raport existențial nemijlocit cu existența creată. În acest mod, Părinții greci au creat o nouă meta-ontologie care, păstrând

¹⁶ Titlul aparține diac. asist. Ioan I. Ică jr., în vol. *Prinos de cinstire Părintelui Stăniloae*, Sibiu 1993.

apofatismul ființei divine a persoanelor treimice, creează premize reale pentru personalizarea veritabilă a existenței create”¹⁷.

Sfinții Părinți foloseau, la început, cuvântul *ipostas* și *ousia* cu același sens, nefăcând nici o deosebire de conținut între persoană și natură. Persoana sau Ipostasul fiind natura în existența ei reală și în stare normală, deși nu se poate trece peste profundul caracter apofatic al ei.

Aflat pe linia gândirii patristice, Părintele Stăniloae nu desparte noțiunea de *ontologie* de aceea de *persoană*, și nici invers. Ființa sau natura este în persoană și invers. Această viziune de echilibru a sa, plecând de la Sfinții Părinți, Părintele Stăniloae o atribuie atât planului trinitar cât și general uman.

Debutul perspectivei ontologice a persoanei l-a făcut în anul 1943 printr-o lucrare hristologică: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în care el arată că ipostasul e o realitate, deosebită de ființă, dar în același timp și o concretizare și realizare a ei; e o conturare a ființei aflată în relație cu alte ipostasuri sau persoane, adică este supus intenționalității de a comunica, de a fi în comuniune de iubire cu Dumnezeu și aproapele, intenționalitate spre comuniune adusă nouă de Fiul lui Dumnezeu făcut om.

Referindu-se la învățătura despre Treime, dar și a relațiilor din cadrul Ei, Părintele Stăniloae vede Ființa unică dumnezeiască ca ipostaziată întreagă și deodată din veci în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, în Cele trei Persoane, Care prin intersubiectivitate, prin relația de odihnire a Duhului Sfânt în Fiul și strălucirea Sa către Tatăl, drept structură a supremei iubiri, a supremei comuniuni și leagă indisolubil noțiunea de persoană cu aceea de comuniune. „Pentru creștinism Dumnezeu e Treimea de Persoane care au totul în comun, adică întreaga ființă, fără să se confunde între Ele ca persoane. Aceasta implică o iubire perfectă. Căci iubirea care o deplină unitate și o reciprocă afirmare a persoanelor care se iubesc. Aci absolutul e tripersonal, nu ceva impersonal. Dar persoana e asigurată prin iubirea perfectă între persoane și persoană, care-și are baza în ființa comună. Forța iubirii desăvârșite implicată în unitatea de ființă a Treimii se manifestă într-o voință de comuniune”¹⁸.

Pe baza naturii umane comune și oamenii fiind de aceeași ființă, deși o ipostaziază în diferite persoane și în mod separat, pot trăi viața de comuniune între ei, și între ei și Dumnezeu. Și omul este persoană și are posibilitatea trăirii în comuniune cu alte persoane asemenea lui, dar și cu Dumnezeu.

¹⁷ Ioan I. ICĂ jr., *Persoană sau/și ontologie*, în *Prinos de cinstire Părintelui Stăniloae*, Sibiu 1993, p. 370.

¹⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 81.

„Persoana fără comuniune nu este persoană, iar comuniunea e condiționată de natura comună. Nu știm ce e natura divină în sine, afară de faptul că e atotdesăvârșită. Dar știm că ea e baza comuniunii atotdesăvârșite între Persoanele divine. Nici o natură de caracter spiritual nu are subzistență fără persoană, nici o persoană nu e deplin persoană fără natură, deci fără baza unei comuniuni. Propriu-zis nici persoana umană nu există decât în comuniune de natură cu altele. Dacă unitatea neconfundată între Persoanele divine e asigurată de comuniunea de natură, comuniunea între Dumnezeu și cei ce cred e asigurată de participarea lor la natura divină, după har, sau la energiile ce radiază din natura comună a Celor trei Persoane divine, adică din comunitatea Lor iubitoare”¹⁹.

Persoana sau ipostasul este o realitate apofatică, plină de valoare, mister și de sens. Părintele Stăniloae accentuează sensul ei referindu-se la persoana divină din cadrul comuniunii treimice, Persoana sau persoanele cu valoare veșnică, valoare imprimată și în om ca persoană, fiind creat după chipul Său. Dacă Dumnezeu are caracter personal și omul are, în calitate de chip. Dacă viața Sfintei Treimi e în comuniune și omul ținând spre Ea, duce o viață de comuniune.

Viața de comuniune a adusă omului de Dumnezeu făcut om, de Fiul sau Cuvântul sau Chipul Tatălui, și făcându-ne și pe noi chip asemenea Lui ne inspiră și ne introduce și pe noi în comuniunea ca mod de viață treimic. Întrupându-Se, Fiul imprimă în noi viața de comuniune în Împărăția Sa de pe pământ care este Biserica, deci „suntem în dialog permanent cu Dumnezeu, Dumnezeu este în dialog cu noi, în dialog cu natura, prin ceilalți, în dialog prin Iisus Hristos, prin noi înșine”²⁰.

În comuniune de iubire Persoanele dumnezeiești își păstrează identitatea. Tatăl e Tată, Fiul e Fiu, iar Duhul, ca persoană, e martorul iubirii Lor, a bucuriei pe care o au Unul față de Celălalt, dar în această relație de comuniune fiecare persoană rămâne cu proprietățile sau însușirile ei specifice. Chiar dacă Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt odihnindu-Se în Fiul Său de unde strălucește, El rămâne Tată față de Fiul născut, și Unicul Purcezător al Duhului, Duh ce Îi aduce răspunsul iubirii Fiului strălucind în El. Duhul este Cel ce închide cercul comuniuni, al iubirii și al bucuriei Tatălui față de Fiul și invers. Ea este a treia Persoană și ultima în Treime. A patra nu există, a

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁰ Marc Costa BEAUREGARD, *Mica Dogmatică vorbită*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu 1995, p. 25.

patra este tot a treia. Trei este numărul suficient pentru o comuniune între persoanele desăvârșite. Eu, tu, el, formăm o comuniune, al patrulea este tot EL în cadrul acestui cerc intim. Comuniunea noastră e mereu alimentată din comuniunea vieții treimice, Treimea fiind modelul viețuirii noastre. „Raționalitatea profundă a existenței noastre rămâne învăluită câtă vreme nu trăim în legătură cu Celălalt, Tu-ul care este izvorul și capătul aspirației noastre infinite de a iubi. În tine există și celălalt, tu ești în el și tu ești plin de el în mine. Când vorbesc cu tine mă gândesc și la celălalt cu care tu ești în legătură. Și el lucrează în mine, este prezent în mine în responsabilitatea pe care o am față de el, întotdeauna sunt o triadă. Sunt în mine însumi o triadă. Sunt o icoană, cu chip al Sfintei Treimi. Sunt un chip treimic”²¹.

Viața în comuniune este o caracteristică doar a persoanelor și presupune un eu, tu, el, presupune trinitatea în iubire sau iubirea în cadrul trinității, de aceea Dumnezeu creștinilor este Iubire pentru că este Treime. Deși monoteiști, iudeii nu puteau vedea în Dumnezeu Treimea, chiar dacă le-a fost prefigurată în Vechiul Testament prin simboluri și teofanii, ei rămăneau la raportul Eu-Tu, El-Eu. Martin Buber, iudeu de credință, vedea ontologia relației doar în raportul eu-tu, chiar dacă definește relația ca eveniment ontologic, nu o închide prin persoana a treia.

Relația autentică e doar între trei persoane, eu-tu-el, existența duală eu-tu, sau Dumnezeu ca eternul TU, și eu ca creatură, nu poate aduce desăvârșirea. „Tu vine spre mine. Dar eu sunt cel care intru în relație nemijlocită cu el”²².

Buber vede iubirea doar ca relație eu-tu, ca o responsabilitate a unuia față de celălalt. Dar cine poate confirma iubirea dintre noi? El, a treia persoană ca martor al iubirii noastre. Iubirea în doi poate fi uneori egoistă, iar egoismul ne depersonalizează, ne individualizează.

Comuniunea presupune persoana și nu individul. Individul nu este capabil de iubire, de comunitarism. Este un ins izolat de ceilalți. Doar ca persoană sau pluralitate de persoane în comuniune devii lumină. Ca Treime de persoane Dumnezeu este lumină, lumină spirituală care nu poate veni nici de la obiect, nici de la individul singularizat și egoist, ci de la Persoane. „Această lumină, ca har, ca iubire, vine de la Tatăl și strălucește în Fiul. Este o lumină necreată întotdeauna de o identitate personală. Această lumină este un cineva în care noi vedem pe Cineva: Hristos este Lumina lumii, și El luminează în Duhul”²³.

²¹ *Ibidem*, p. 54.

²² Martin BUBER, *Eu și tu*, Editura Humanitas, București 1992, p. 38.

²³ Marc Costa BEAUREGARD, *op. cit.*, pp. 100-101.

În creștinism Dumnezeu ca Treime este Lumină, o lumină în trei străluciri, sau trei sori într-o singură strălucire. Duhul Se odihnește și strălucește, luminează din Fiul spre Tatăl. Toți sunt lumină. Această lumină e și în Hristos, pe care ca om, nu doar o asumă, ci Îi este proprie Persoanei Sale, căci ca Persoană El luminează odihnind în El pe Duhul, Lumina lui Hristos e deplină pentru că dă răspuns de iubire Tatălui prin Duhul odihnit în El, este împreună cu Duhul. „El strălucește desăvârșit pentru că privește pe Duhul Sfânt, Duhul Tatălui. Lumina pe care o văd Părinții isihăști, în care Îl văd pe Hristos, această strălucire care iradiază din Hristos este Duhul Sfânt. Ei sunt împreună în aceeași bucurie, și această bucurie comună Fiului și Duhului strălucește ca lumina fiecăruia. Este lumina unei comuniuni între Duhul și Hristos”²⁴.

Persoana doar în comuniune e veșnică, altfel o diminuăm atât pe plan treimic cât și general uman. Dacă disprețuim persoana Îl disprețuim și pe Dumnezeu care este Treime de Persoane.

Văzând în persoane valoarea lor veșnică, singur creștinismul vede și importanța și necesitatea de a fi Dumnezeu, Treime de persoane. Persoana „nu este un obiect. Este mai aproape de noi decât un obiect și în același timp rămâne extrem de misterioasă. Pe măsură ce o cunosc, își dezvăluie profunzimile, posibilitățile de surpriză, Se adâncește. Dumnezeu este simțit ca o persoană foarte apropiată, Care vine la noi și Se îngrijește de noi. Persoana nu poate fi izolată. Ea nu există decât în comuniune. Ea se realizează pe măsura interesului ei pentru celălalt și a interesului celui alt pentru ea. Este Taina Treimii”²⁵.

Dumnezeu ca realitate supremă nu poate fi monopersonal, ci ca pluralitate de persoane trebuie să iubească, de aceea Tatăl are un Fiu. Numele de Tată și Fiu arată că există o legătură a dragostei în Dumnezeu între două persoane. Legătura Tată-Fiu dovedește că iubirea există și că e sinceră și curată. Duhul Sfânt este martorul și mărturisitorul iubirii Lor. Când se iubesc două persoane totul e mărginit dar și închis. Iubirea celor Doi este deschisă doar prin al Treilea, fără de care Ei nici nu pot gândi, și El Le aduce bucuria iubirii Lor și aceasta pentru că sunt Persoane. „Taina Persoanei... niciodată nu se definește cu cuvântul ei, totdeauna mai are ceva de spus și cred că în veci are ceva de spus. Taina aceasta a persoanei desăvârșite, Dumnezeu, persoana, nedevenit din nimenea, ce taină mai trebuie să aibă această realitate personală a existenței Care n-a fost cândva când să nu fie! El trebuie să fie, dacă-I persoană într-o legătură cu alte persoane căci o persoană nu poate fi fără o legătură cu alte persoane”²⁶.

²⁴ *Ibidem*, p. 101-102.

²⁵ *Ibidem*, p. 165.

²⁶ Ioanichie BĂLAN, în *Omagiul memoriei...*, pp. 43-44.

Păstrând reală și vie învățătura despre legătura sau relația din cadrul Sfintei Treimi, Răsăritul rămâne, prin excelență, în viziunea personalistă și comunitară, în același timp, despre Dumnezeu. Occidentul prin *filiocvismul* promovat în triadologie, fie că devine esențialist-panteist, ca în romano-catolicism, fie individualist ca în protestantism și neoprotestantism și a pierdut noțiunea și conținutul persoanei și a comuniunii, pentru că forma cea mai dinamică a existenței o constituie persoanele în comunicarea lor.

Persoana nu e ceva static, ca esența în cazul panteismului, ci e ceva viu, liber și mișcător, de aceea Dumnezeu ca Treime în comuniune personală este și ținta noastră finală. „Dumnezeu nu poate fi ființă solitară. Numai Trei într-o reciprocitate neîntreruptă reprezintă perfecțiunea existenței și a relației. Acest dialog al dragostei în Dumnezeu, această nesfârșită comuniune trinitară, fundamentează dialogul și comuniunea lui Dumnezeu cu persoanele create și a acestora întreolaltă. Omul este chipul lui Dumnezeu și numai această relație fundamentală poate să explice capacitatea de autodepășire a omului²⁷,

În comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, omul se simte liber, viu și nu intră în panică ca atunci când nu poate comunica cu cineva. În acest sens, iadul reprezintă simbolul lipsei de comuniune și de iubire, dar comuniunea dintre noi trebuie mereu alimentată din sursa fundamentală a existenței care este Dumnezeu Cel în Treime și această alimentare se face prin rugăciune. Prin ea omul „dezvoltă o teologie a iubirii, această iubire țâșnește din însăși inima lui Dumnezeu, acest mister trinitar, de aceea teologia ortodoxă este apofatică pentru că ea celebrează plenitudinea inepuizabilă a Persoanelor divine, a diferențelor lor, a unității și a iubirii lor”²⁸.

Omul ca persoană este mister și taină, este o existență apofatică în ființa sa, este o existență personală ireductibilă, pentru că e o existență în comuniune dispusă dialogului, așadar relației. Ca om „sunt prins într-un dialog ontologic, care își are rădăcinile în Dumnezeu, în dialogul Sfintei Treimi. Dialogul meu cu aproapele este în același timp dialogul meu și dialogul său cu Dumnezeu”²⁹. Ca persoană și comuniune, omul își găsește propria existență în și prin semenii săi, dar caută în același timp un mod de viață comunitar care să-l satisfacă deplin și veșnic, or numai viața de comuniune a Persoanelor dumnezeiești îl satisface în acest sens. „Persoana trăiește comuniunea ce o are cu celelalte persoane prin comunicarea iubitoare

²⁷ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 135.

²⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Editura Deisis, Sibiu 1995, p. 16.

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

de sensuri, unindu-o pe aceasta cu comunicarea vieții sau a Duhului iubirii, unit cu sensurile și cu Cuvântul izvorul lor. Prin aceasta împlinește, la rândul său, fapta împlinită de Fiul care-i trimite pe Duhul de la Tatăl. Și așa se arată aflându-se în legătură și cu Tatăl de la care porcede Duhul peste Fiul ca să se răspândească din El și peste oameni frații săi, sau peste fiecare om, ca din El să se comunice și celorlalți, pentru a întări frăția între ei”³⁰.

Persoana umană, prin Cuvântul lui Dumnezeu, este îndemnată prin Duhul Sfânt spre ținta sa finală care este Sfânta Treime, Duhul punându-o în legătură prin Fiul lui Dumnezeu făcut om, cu viața comunitară dumnezeiască.

Așa omul poate trăi legătura cu Sfânta Treime, el însuși fiind chip al Ei (Fac. 1, 26). Tatăl este oglindit în mintea noastră, în conștiință este prezent Fiul și în viața de comuniune cu semenii Sfântul Duh, și astfel persoana umană este trinitară în ea însăși și poate sta în legătură de comuniune de viață cu Dumnezeu și cu semenii, persoana umană implică și celelalte persoane fără de care nu poate exista, dar și relația ei cu Dumnezeu Cel în Treime, în cadrul Căruia Persoanele au o viață interpersonală sau intersubiectivă și perihoretică, în același timp, fiind structura deplinei existențe și model pentru modul nostru de viață. „Fiecare Persoană dumnezeiască le poate implica pe celelalte două și când spune numai *Eu sunt cel ce sunt*, pentru că unirea între ele este desăvârșită. Iar această unire este nu numai prin ființă, ci și prin iubire între Persoanele Ei. Nu poate fi ceva fără o legătură cu alții. Cu atât mai mult nu poate fi *Cel ce este* fără să aibă în Sine iubirea desăvârșită și aceasta implică numaidecât pe *Tu ești Cel ce ești* (Ps. 2, 7), și pe *El este Cel ce este* (In. 15, 26) unit cu cei doi. Ei nu pot să nu aibă în ei și pe al Treilea, arătându-se prin aceasta infinitatea și deschiderea iubirii Lor, ca model și largime nemărginită pentru iubirea noastră. Aceasta ne arată că atunci când ne unim prin iubire, ne apropiem tot mai mult în relațiile dintre noi de Sfânta Treime ca prototip al nostru”³¹.

2. Relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi după Părintele Stăniloae

a. Nenașterea Tatălui și nașterea Fiului din veci din Tatăl

În Dumnezeu există Trei Persoane care dețin aceeași Ființă nemărginită și nerepetabilă. Ca expresie a unui Dumnezeu unic, Dumnezeuirea nu există doar într-o singură Persoană, căci Dumnezeu n-ar fi bun și iubitor din veci, n-ar fi Dumnezeu, doar ca Treime, Tată, Fiul și Duh Sfânt, valoarea persoanei crește și e demnă de iubire, dar și poate iubi în același timp.

³⁰ *Idem, Omul și Dumnezeu, în Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Craiova 1991, p. 171.*

³¹ *Ibidem, p. 226.*

Ca Treime de Persoane, în Dumnezeu există relații interpersonale, Persoanele fiind prezente Una în Celelalte și fiecare poate fi văzută ca Dumnezeu adevărat, nefiind trei dumnezei, în sensul triteist.

Dacă nu este pluralitate de Persoane, lui Dumnezeu îi lipsește desăvârșirea, este un Dumnezeu steril. Noțiunea de Dumnezeu nu mai poate fi asimilată atunci nici cu bunătatea, nici cu iubirea, apropiindu-se mai mult de esențialismul impersonalist supus fie emanației, fie evoluției.

Fiind Tată, Dumnezeu e și bun prin fire, pentru că este născător prin firea Sa din veci și El ca Persoană naște nu o esență impersonală, sau neipostaziată, ci pe Fiul care este expresia bunătății, iubirii și puterii Sale. În Fiul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, firea nu se repetă ca în fiii oamenilor din tații lor, ci e posedată din veci de Fiul întreagă și deodată cu a Tatălui. Dumnezeu există din veci ca Tată și Fiu. Nerepetându-se firea în Fiul din Tatăl, ca la om, comuniunea este deplină și desăvârșită prin interiorul vieții Lor, pe când la om comuniunea vine din afară, ipostasurile umane împărțind firea una într-un număr (N) de persoane. „E un singur Dumnezeu numai pentru că cele trei Persoane dumnezeiești sunt într-o relație în care fiecare le cuprinde pe celelalte două prin locul deosebit ce-l are în relație cu acelea”³².

În unicul Tată e toată paternitatea, dar aceasta doar în relație cu un unic Fiu, căci mai mulți fii ar relativiza-o, ar împărți-o. În unicul Fiu e toată fiimea și tot răspunsul de iubire al Lui spre unicul Tată, de aceea cuvântul Tată în Treime are înțeles exclusiv și arată relația sa personală cu Fiul Său. „(Tatăl) nu voiește să nu aibă în Sine nedespărțit de Sine, în toată gândirea și simțirea, deci în toată existența ei, pe Fiul. Unitatea Tatălui cu Fiul trebuie cugetată mergând mai departe: Tatăl nu voiește să nu trăiască și simțirea iubitoare a Fiului față de Sine, deci unește simțirea Sa de Tată față de Fiul, cu trăirea simțirii iubitoare a Fiului față de Sine, fără să Se confunde prin aceasta cu Fiul. Tatăl trăiește ca Subiect iubirea Fiului față de Sine, fără să se confunde cu Fiul”³³.

În Sfânta Treime, ca urmare a relațiilor dintre ipostasuri, Persoanele sunt total transparente, Una față de Celelalte, în cadrul iubirii Lor desăvârșite, fiecăruia dintre Ipostasuri fiind interior Celorlalte Două. „Fiul apare în conștiința Tatălui prin actul nașterii ca o altă Sine... Sinea Tatălui nu s-ar cunoaște pe Ea însăși dacă n-ar avea în oglinda conștiinței Sale pe Fiul ca o altă conștiință a Sa. Fiul nu-I aduce Tatălui din afară cunoștința de sine, ci pentru că Tatăl e născător al Fiului, Se cunoaște pe Sine”³⁴.

³² *Idem, Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, București 1993, pp. 30-31.

³³ *Ibidem*, p. 32.

³⁴ *Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol., I, p. 298.

Fiul este Chipul Tatălui, și Tatăl Se privește pe Sine în Fiul Său. Tatăl, ca Subiect sau Persoană, naște pe Fiul dându-I toată ființa Sa, iar Fiul devine Imaginea reală a Tatălui, dar nu o imagine pasivă, ci o imagine activă care e capabilă să-I întoarcă Tatălui aceeași iubire pe care Acesta I-a dat-o la naștere. La fel și în raport cu Duhul Sfânt care deține această ființă unică și dumnezeiască. El participă activ la iubirea dintre Tatăl și Fiul odihnindu-Se în Fiul trimis de Tatăl și strălucind din El spre același Tată cu aceeași putere iubitoare, iubire de Fiu și nu de Tată.

Viața perihoretică, intersubiectivă la nivel trinitar, nu confundă Persoanele deși posedă toate aceeași ființă, ci paradoxal Le deosebește, ca urmare a păstrării identității personale, a însușirilor personale: Tatăl de nenăscut, Fiul de născut și Duhul Sfânt de purces. „Nici unul dintre cele trei subiecte nu vede nimic ca obiect în Persoana celorlalte și nici în Sine și de aceea Le trăiește pe Acelea ca subiecte pure și pe Sine însuși ca subiect pur. Comuniunea deplină se realizează numai între persoanele care sunt și se fac transparente ca subiecte pure. Fiecare trăiește modurile Lor de trăire a ființei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor”³⁵.

Fiul Se naște din Tatăl, dar nașterea Sa nu e pasivă pentru că Tatăl ca Persoană naște o Altă Persoană egală și consubstanțială. Tatăl își dăruiește, prin nașterea Fiului Său prin veci, ființa Sa întreagă, iar Fiul o primește, primește existența, deci actul nașterii e o legătură activă și veșnică de iubire între Ei. Actul nașterii îl trăiește în comun și Tatăl și Fiul din veci ca persoane aflate într-o intersubiectivitate care nu Le confundă, Tatăl rămâne Tată, și Fiul, Fiu, fiecare Își trăiește actul de pe poziția Sa, Tatăl de Născător și Fiul de Născut. Tatăl naște pe Fiul, dar și Fiul Se naște, la fel Duhul din Tatăl care purcede, dar și Tatăl Îl purcede, dar numai Tatăl este Principiul unic, Cauza nașterii Fiului și a purcederii Sfântului Duh. „Tatăl fiind atât izvorul Fiului cât și al Duhului. Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă prin bucurie împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia dar din poziția Sa proprie”³⁶. Atât Fiul cât și Duhul au aceeași Cauză sau Principiu de origine, sau proveniență, dar bucuria Lor e comună cu a Tatălui pentru că din El sunt. Așa Sfinții Părinți au redat învățătura despre odihnirea și strălucirea Sfântului Duh în Fiul, arătând prin aceasta legătura ce există între Persoanele Treimii. „Totul e comun și perihoretic în Treime, fără ca în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde

³⁵ *Ibidem*, pp. 300-301.

³⁶ *Ibidem*, p. 302.

modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități. Totul divin este într-un dialog ontologic în trei”³⁷.

Tatăl este Principiul monarhic în Treime. El este izvorul întregii existențe, izvorul iubirii supreme³⁸. Fără Dumnezeu în persoana Tatălui, în Treime nu există iubirea, pentru că doar Persoana e capabilă de acest sentiment. Esența nu poate iubi, nici nu naște, nici nu purcede, esența doar emană. Doar ipostasul este din alt ipostas, prin naștere sau prin sămânța sa, și această lege e chiar din modul de a fi a lui Dumnezeu: ipostasul Tatălui naște ipostasul Fiului și purcede pe al Duhului Sfânt. „Dumnezeu însuși este o unire de contraste sau paradoxuri. Căci e Unul, dar e în trei ipostasuri. Și având toate posibilitățile, toate puterile, nu are nevoie să se miște spre nimic. Dar, se mișcă odihnindu-Se în dragostea dintre cele trei ipostasuri”³⁹.

b. Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și odihnirea și strălucirea Lui în și prin Fiul după Părintele Stăniloae. *Filiocvismul* în viziunea Părintelui Stăniloae

Ca Treime de Persoane pentru a fi desăvârșit, Dumnezeu trebuie ca la nivelul vieții interpersonale să trăiască o viață de comuniune desăvârșită în iubire. Comuniunea înseamnă relație, legătură între Persoane.

După cum s-a arătat mai sus, comuniunea trinitară se datorează posedării Ființei unice și dumnezeiești, întreagă și deodată, de către fiecare Persoană. Intersubiectivitatea, viața perihoretică a Dumnezeului Treimii, este principalul motiv pentru care Ortodoxia a arătat - pe baza Revelației - că există o legătură personală între ipostasurile Treimii, între Tatăl și Fiul prin Duhul Sfânt și așa s-a decretat învățătura în mod oficial prin sinoade, începând cu secolul XIII, de către Sfântul Grigorie Cipriotul (1241-1290), apoi în secolul XIV prin Sfântul Grigorie Palama (1296-1359, dogma odihnirii și strălucirii Sfântului Duh *în* și *din* Fiul lui Dumnezeu, dar și *în* și

³⁷ *Ibidem*, p. 304.

³⁸ „Tatăl este izvorul iubirii, izvorul a tot ceea ce este, instanța ultimă supremă din care provin toate. Trebuie să năzuim către El. Trebuie să-L gândim ca pe izvorul iubiri, izvorul afecțiunii, al unei iubiri cum nu este alta. Doar pornind de la El, se explică toată afecțiunea, toată existența. El trebuie să fie un asemenea izvor suprem pentru toate... Îl putem simți după chipul unui tată de aici, care își dă totul copiilor săi, care trăiește pentru copii săi, care este mereu preocupat pentru copii săi. Îl putem concepe pe Tatăl ca fiind plin de căldură, din El decurge toată căldura iubirii. Este în întregime preocupat de noi. Trebuie să privim spre El”, Marc Costa BEAUREGARD, *Mica Dogmatică vorbită*, p. 56.

³⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Omul și Dumnezeu*, în vol. în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 194.

din Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat, și aceasta împotriva învățaturii *filiocviste* apusene.

Deși cele Trei Persoane sunt unite, sunt interioare unele altora, această unitate de ființă nu e confundabilă în ceea ce privește trăsăturile sau însușirile Lor personale, dar nici nu pot fi separate în mod triteist, ca trei entități separate, ca trei indivizi ale aceleași specii. Dumnezeu ca Treime de Persoane e o unitate dialogică, dar nesupusă pasivității și monotoniei. Tatăl și Fiul se iubesc din veci ca Persoane prin Duhul Sfânt care purcede numai de la Tatăl și care este martorul și mărturisitorul iubirii dintre Ei și a relației dintre Tatăl și Fiul. Duhul este semnul iubirii depline în Dumnezeu. Numai al Treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism. Prin Duhul Sfânt se face dovada extinderii iubirii între Tatăl și Fiul și a existenței unei relații între Ei. Unirea dintre Duhul și Fiul e deplină încât spunem despre Duhul că e al Fiului, precum și Fiul e propriu Tatălui, e Fiul Tatălui, chiar dacă Duhul doar de la Tatăl purcede.

Nu Fiul e propriu Duhului, ci invers. Duhul e propriu Fiului încât Fiul nu poate fi cugeta fără Duhul Său. Fiul nu e originea Duhului, ci doar locul de odihnă al Lui, loc de oprire a iubirii interioare dintre Persoanele Treimii.

Duhul pornește din Tatăl și nu trece dincolo de El purcezând și din El, ca în concepția catolică despre *Filioque*, ci se oprește în Fiul toată iubirea ipostaziată a Tatălui, adică Sfântul Duh. Dacă Duhul ar trece de Fiul, Acesta s-ar relativiza, s-ar micșora față de Tatăl, ar fi incapabil să primească și să se bucure veșnic de iubirea pe care Tatăl I-o poartă.

Prin ieșirea Duhului și din Fiul, ar fi nevoie ca Duhul purcezând și El cu Fiul o altă Persoană să poată mărturisi iubirea lor față de Tatăl, ceea ce înseamnă, nu numai relativizarea Lor, ci a Treimii care astfel s-ar deșira la infinit.

Odihnindu-Se Duhul Sfânt în Fiul, în Fiul se odihnește și Tatăl care-l purcede și astfel toată Treimea se odihnește în Ea însăși datorită Duhului Sfânt. „Duhul ca odihnă al Tatălui în Fiul, sau ca al Treilea, din Care Se confirmă iubirea între Cei doi, reprezintă dovada unității de iubire”⁴⁰.

Dincolo de odihnirea Sfântului Duh în Fiul nu mai este nimic dumnezeiesc, extinderea fără margini e întotdeauna panteistă. Duhul purcede din Tatăl în Fiul, și nu trece dincolo de El, și așa dragostea Tatălui, prin mărturia Sfântului Duh, se odihnește în propriul Fiu.

Nu e Duhul din Fiul, ci din Tatăl, ca să Se odihnească în Fiul. *Filioque* confundă proprietățile personale ale Persoanelor Sfintei Treimi, proprietăți care Îl arată pe Tatăl nenăscut, pe Fiul născut din Tatăl și pe Duhul purces din

⁴⁰ *Idem, nota 19, la Sfântul Atanasie cel Mare, Epistola I către Serapion.*

Tatăl. Tatăl e Cauza și principiul în raport cu Ei. Fiul este chipul întreg și exclusiv al Tatălui, nu este izvorul altui chip din Dumnezeu. „În doctrina lui *Filioque* nu se ține seama de acestea. În ea Fiul e un fel de Tată al Duhului, împreună cu Tatăl. Nu se mai păstrează până nici calitatea Tatălui de Tată, nici al Fiului de Fiu. Persoana nu diminuează calitatea de unicitate a Ei în treapta supremă a existenței”⁴¹.

Tatăl Se bucură de Fiul, dar această bucurie vrea să o comunice și Duhului. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El o existență unei alte Persoane, și să fie și El Tată pentru a-i putea împărtăși bucuria ce o are față de Părintele Său. Dacă Fiul purcede și Persoana Duhului, înseamnă că nu vrea sau nu poate primi în El iubirea ce vine de la Tatăl Său, și în acest caz nu ar fi Dumnezeu adevărat, de aceea doar Tatăl purcede pe Duhul, pe a treia Persoană din Treime, pentru ca El, ieșind din Tată, să se îndrepte spre Fiul unde nu rămâne pasiv, Se odihnește și odată cu El și Tatăl care L-a trimis. Prin Duhul Sfânt din Fiul e prezent și Tatăl cu toată dragostea Sa, deși Duhul Se odihnește și strălucește în Fiul. „Această *odihnă* a Duhului în Fiul pune într-o legătură pe Duhul cu Fiul, legătură pe care catolicismul a socotit în mod greșit că o poate afirma identificând purcederea Duhului din Tată cu purcederea din Fiul, ca dintr-un singur principiu (*tanquam ex uno principio*), ceea ce șterge în acest act deosebirea între Tatăl și Fiul considerând-o ca un act al ființei lor comune, nu ca un act care menține pe Tatăl ca Persoană deosebită de Fiul”⁴².

Prin odihnirea Duhului Său în Fiul, Tatăl nu face altceva decât să dovedească iubirea Sa față de Fiul. Primind Duhul, Fiul nu rămâne nepăsător și inactiv în această inițiativă a Tatălui față de El, și primind Duhul și odihnindu-L Îl face să strălucească în El, îndreptând în același timp această strălucire spre Tatăl dovedind că și El îl iubește cu aceeași intensitate, dar ca Fiu. Iubirea în cadrul personal poate fi între EU și TU, comunicată în mod direct, dar și prin participarea persoanei a treia EL, care închide cercul iubirii comunitare. În Treime Duhul Sfânt numai de la Tatăl purcede pentru că El Îl naște pe Fiul și numai iubindu-L îi trimite Duhul. „Dacă Tatăl este originea Fiului, prin faptul că gândindu-Se pe Sine, Își naște un chip al Său, numai El poate fi și originea iubiri față de Fiul și a Fiului față de El, prin faptul că gândindu-Se pe Sine ca Tată iubitor al Fiului, face să se vadă pe Sine ca o altă Persoană prin care Își arată iubirea Sa față de chipul Său. Fiul nu poate

⁴¹ *Ibidem*, nota 41.

⁴² *Idem*, *Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și odihna lui în Fiul, temei al iubiri desăvârșite între Tatăl și Fiul și a înfierii noastre, în Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 70.

rămânea decât Fiul în această relație de iubire și de bucurie ce există între Tatăl și Fiul din eternitate”⁴³.

Purcederea Sfântului Duh din Tatăl, această ieșire, are un scop doar prin odihnirea în Fiul, și nu e un scop în sine. Nici o persoană nu are un scop în sine propriu-zis, ci doar în legătură sau relație cu o altă persoană. Eu trăiesc și sunt pentru tine, fără tine sunt gol sau pot să nu fiu, pentru că dacă nu este cineva să-mi mărturisească existența și iubirea ce ți-o port, pot să nu exist, sau exist degeaba. Persoana e o existență *pentru* și *în* complementaritate. Duhul nu purcede simplu din Tatăl pentru Sine, având ca ultim scop existența Sa proprie, El purcede de la Tatăl pentru Fiul Său.

Venind spre Fiul din Tatăl, Duhul nu vine ca o energie impersonală, ci ca o persoană capabilă de iubire și de comuniune. „Duhul e trimis spre Fiul ca Persoană împreună iubitoare a Fiului de către Tatăl, ca să fie drept urmare o persoană împreună iubitoare a Tatălui cu Fiul. Duhul *se odihnește* peste Fiul, și *strălucește din Fiul* (Grigorie Cipriotul). Prin această strălucire, Duhul arată (pune în desăvârșită evidență) Fiului pe Tatăl și Tatălui pe Fiul. E o reciprocitate în care Tatăl nu încetează să se arate ca Tată și Fiul ca Fiul”⁴⁴. Prin *Filioque*, Fiul devine Tatăl Duhului și Duhul nepot al Tatălui, Tatăl ca Tată pentru Fiul și bunic pentru Duhul ca nepot, se compune în două calități diferite în existența Sa, iar Dumnezeu e necompos pentru că altfel s-ar exclude prin împărțirea la infinit ca în panteism. „Ideea purcederii unei persoane din două persoane implică slăbirea conștiinței ipostatice sau ontologice a Persoanei divine și deci și a conștiinței ipostatice sau ontologice a persoanelor umane, create după chipul celor divine. Iar odată cu aceasta, o asemenea idee înseamnă și o slăbire a realității comuniunii specifice între persoane”⁴⁵.

Nașterea, ca act personal divin al Tatălui, e diferită de purcedere, deși Sfinții Părinți nu au precizat în ce constă această deosebire. Duhul e purces și nu născut ca Fiul dacă ar fi născut și nu purces ar fi de pe o poziție independentă față de Fiul ca prin *Filioque*, ar fi separat, rupt de Fiul, ar fi ca doi fii. Unul lângă altul, de aceea e purces și nu născut, ca să fie dat Celui născut și acolo odihnindu-Se să-L iubească nu ca pe unul născut la fel ca El din Tatăl, ci ca Unul purces din Tatăl și sălășluit în El, pentru a-I duce toată dragostea Tatălui.

Părintele Stăniloae vede Treimea ca *structură a supremei iubiri*, doar prin prisma acestei învățături sus-amintite. „Duhul e purces pentru a se odihni

⁴³ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Idem*, *Studii catolice recente despre Filioque*, revista *Studii Teologice*, nr. 7-8/1973, p. 503.

peste Fiul și Fiul e născut de Tatăl pentru că voiește să aibă pe Cel peste Care vrea să se odihnească Duhul Lui. Duhul e în Tatăl care iubește pe Fiul ca pe o persoană ce se bucură împreună cu El de Fiul și Se odihnește pornind din Tatăl în Fiul, ca o Persoană care Se bucură de El împreună cu Fiul de Tatăl, dar ca un Fiul față de Tatăl, nu ca un alt Tată. În acest caz n-am mai vedea pe Tatăl ca Tată”⁴⁶.

Duhul Sfânt, care purcede din Tatăl, rămâne în Fiul ca Persoană, nu ca obiect, și prin El, Tatăl Se bucură de Fiul Său și Se odihnește venind de la Tatăl în Fiul și strălucește din Fiul înspre Tatăl, Duhul trăind viața de comuniune în Iubire dintre Tatăl și Fiul, dar în acest timp ține persoana Tatălui ca Tată și distinctă ca Fiul de Fiul. „Tatăl este împreună cu Duhul în iubirea Fiului, și Fiul este și El, datorită faptului că are pe Duhul de la Tatăl, împreună iubitor ca Duh al Tatălui. Dacă Tatăl purcede pe Duhul pentru a spori bucuria Lui față de Fiul, și Fiul Se naște din voința Tatălui de a Se bucura de El împreună cu Duhul. Faptul de a folosi Tatăl și pe Duhul pentru iubirea dintre Ei, arată și mai mult iubirea între Ei și unirea Lor”⁴⁷. Tatăl, împreună cu Duhul care-L purcede Se bucură de iubirea Fiului Său, iar Fiul cu Duhul împreună Se bucură de iubirea Tatălui. Prin Duhul Sfânt Tatăl și Fiul se simt mai uniți în viața de comuniune trinitară, Duhul unește pe Tatăl cu Fiul dar în această unire Tatăl ca persoană și Fiul ca Persoană sunt totuși distincte, Fiul nu devine Tată pentru Duhul purcezându-L ca în *filiocvism*. Duhul este propriu și Tatălui și Fiului, este Duh de Tată și în același timp Duh de Fiul. Când vorbește Tatăl și Fiul o fac prin același Sfânt Duh. „Tatăl, unește pe Fiul și Sfântul Duh, ca origine a ambilor, a unuia prin naștere, a Celuilalt prin purcedere spre Fiul, sau Fiul e unit cu Tatăl prin faptul că e născut de Tatăl și are pe Duhul purces de la Tatăl odihnind peste El. Duhul e unit cu Tatăl prin faptul că e purces din El, și cu Fiul, prin faptul că Se odihnește peste El. Dumnezeu e numit Duh al Tatălui și Duh al Fiului: al Tatălui ca purcător al Lui spre Fiul înspre care purcede. Dar Tatăl nu este numai Tată al Duhului, în sensul că are ceva de la Duhul, nici Fiul nu este al Duhului, ca având ceva din existența de la El, dar Duhul e numit atât Duh al Tatălui, cât și al Fiului, având existența legată de amândoi. Așa cum Fiul este al Tatălui, Duhului este al Lui, pentru că se odihnește în El. Duhul este al Tatălui și al Fiului în sensul că în existența Lor se împlinește Treimea. Fiecare unește pe

⁴⁶ *Idem, Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația Lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii noastre*, revista *Ortodoxia*, nr. 3-4/ 1979, p. 72.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

ceilalți doi, dar numai în Duhul se desăvârșește Treimea ca existență și prin aceasta este cel cea aduce la o ultimă unitate pe Tatăl și Fiul”⁴⁸.

Iubirea Tatălui către Fiul și a Fiului către Tatăl este activată de Sfântul Duh. Această relație de iubire pe plan trinitar, prin odihnirea și strălucirea Sfântului Duh în și prin Fiul, are implicații pe planul iconomic pentru că și noi primim pe Duhul Sfânt de la Tatăl prin Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, devenind frați cu Hristos și fii ai aceluiași Părinte. Prin Duhul intrăm în comuniunea de iubire a Tatălui și a Fiului, și Tatăl ne iubește ca pe Fiul Său, și prin Duhul odihnit în Hristos Îl iubim pe Tatăl ca pe Tatăl nostru ceresc.

Prin *Filioque* nu-L avem pe Duhul ca Duh de Fiu, ci ca Duh de Tată pentru că purcede și de la El, și ieșind din Fiul, Duhul nu ne aduce în atmosfera de filiație față de Tatăl, ci rămâne străini și departe de Dumnezeu. „Duhul susține în Fiul din eternitate dragostea de Fiu față de Tatăl, ca Unul ce purcede din Tatăl cu un scop, sau pentru această lucrare. De aceea când Se face și om, Fiul are și ca om pe Duhul iubirii de la Tatăl ca să ni-L comunice și nouă (Rom. 8, 13, 15, 17). Prin aceasta Hristos ni S-a făcut (Rom. 8, 29), sau El ni s-a făcut și ca om, purtător al Duhului Său de Fiu al lui Dumnezeu, ca să ni-L transmită și nouă. În felul acesta, Sfântul Duh este Cel ce ne unește și pe noi cu Dumnezeu Tatăl și cu Fiul în această calitate a Lor”⁴⁹. Fără Duhul care Se odihnește în Hristos, nu putem să-I strigăm Tatălui *Avva Părinte!* (Gal. 4, 6), și nu strigăm doar, ci și ne rugăm Tatălui și Fiului prin El. „Învățătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl spre Fiul și despre strălucirea Lui din Fiul spre Tatăl, ținând pe Fiul în lumină în fața Tatălui, implică în sine faptul că Fiul și Tatăl nici nu se confundă, nici nu se separă. Acest rol îl are oriunde Persoana a treia în raport cu celelalte două Persoane: datorită ei, Cele două nu Se confundă într-o iubire fără orizont în sens panteist (ca în catolicism sau în diversele filosofii impersonaliste), nici nu se separă în sens individualist (ca în protestantism), ci Se păstrează în comuniune”⁵⁰.

Duhul Sfânt, prin odihnirea Sa în Fiul, nu sporește sau reaprinde iubirea dintre Tatăl și Fiul, ci doar o menține în distincție personală, Tatăl rămâne Tatăl, și Fiul, Fiu. Al treilea în legătură cu primul și al doilea nu face decât să le confirme personalitatea lor în cadrul iubirii ce și-o poartă, de aceea al patrulea nu mai este nevoie să fie. Prin Duhul intensitatea iubirii dintre Tatăl și Fiul se menține continuu și veșnic. „Trebuie reliefat atât rolul de punte al Duhului Sfânt între Tatăl și Fiul Său, cât și originea Lui din Tatăl, ca iubirea

⁴⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁰ *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 319.

Lui de Adevăr, care este chipul său ipostatic. Din acest fel de înțelegere a Duhului derivă identificarea iubirii cu cunoașterea în învățătura ortodoxă”⁵¹. Duhul Sfânt poartă legătura iubirii între Tatăl și Fiul, dar nu e iubirea ca sentiment, ci e forma ipostatică a iubirii, care mereu actualizează legătura dragostei dintre Tatăl și Fiul.

Dogma odihnirii și strălucirii Sfântului Duh *în* și *prin* Fiul scoate în evidență existența unei legături a Duhului cu Fiul, și invers, dar și asupra lui Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat. Această dogmă are, deci, și implicare soteriologico-ionică. Duhul Sfânt Se poate orienta și spre lumea creată prin Fiul care a făcut-o.

Lumea și lucrurile din ea nu trebuie văzute ca o prelungire sau emanație cu sens filial-panteist, și doar o lucrare a Fiului întrupat și a Duhului Său în lume, ajutând-o să-și atingă scopul ei final. Există o viață de comuniune a noastră cu Dumnezeu prin Fiul în Duhul care Se odihnește asupra Lui dar în această comuniune Îl simțim pe Fiul și pe Duhul ca Persoane reale și distincte, fiecare având poziția Sa. Prin această învățătură Duhul apare distinct de Fiul, dar în același timp și egal cu el și neconfundat. Odihnindu-Se în Hristos, Duhul Sfânt ne aduce temeiul înfierii și îndumnezeirii noastre, ne poate face și pe noi duhovnicești pentru că avem aceeași fire ca și Hristos, fire în care El Se odihnește. Și acest lucru se întâmplă pe planul eclesial, plan în care Duhul e factorul viu de unitate între noi, dar și între noi și Dumnezeu.

Prin *Filioque* valoarea Duhului în raport cu Fiul se diminuează, iar Fiul rămâne în centrul soteriologiei fără Duhul Său. Așa se explică tenta hristomonistă a Bisericii Romano-catolice care vorbește în eclesiologie tot mai puțin despre lucrarea Duhului.

În Biserica Ortodoxă soteriologia are nuanță atât hristologică cât și pnevmatologică. La fel și eclesiologia. Un Hristos înălțat la cer, fără Duhul Său în lume, are nevoie de un vicar creat, ceea ce a dus la instituționalizarea Bisericii în romano-catolicism, ca societate juridică condusă de capul ei văzut, papa, și fiind absentă legătura intimă dintre mădularele ei, prin prezența activă și continuă a Sfântului Duh. În protestantism, lipsa legăturii între Fiul și Duhul, respectiv dintre Fiul întrupat și Sfântul Său Duh prin *Filioque*, duce la separarea totală a lui Hristos de Paraclet, punându-se accept pe transcendența Mântuitorului și substituirea Lui de către Sfântul Duh în eclesiologie, ceea ce a dus la apariția mișcărilor pentecostale de nuanță harismatică ce promovează sentimentalismul la nivel individual.

⁵¹ *Idem, Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și odihna Lui...*, p. 349.

Prin Sfântul Duh, care Se odihnește și strălucește în și prin Fiul, dualitatea la nivelul trinitar e depășită și iubirea dintre Tatăl și Fiul este astfel mărturisită. Purcezând doar din Tatăl ca principiu unic de originare, Duhul e al Său altfel decât e Duhul Fiului. El nu face din Fiul un Tată, dar accentuează iubirea Fiului față de Tatăl în calitatea Sa de Fiu și iubirea părintească a Tatălui, în care Tatăl rămâne Tată, Duhul prin odihnire fiind o mișcare a Tatălui către Fiul și prin strălucirea Sa în El, o mișcare a Fiului către Tatăl. Strălucirea Lui în Fiul, e strălucirea iubirii divine care are un unic izvor și anume persoana Tatălui.

Strălucind în Fiul întrupat, Duhul Îl luminează nu numai în fața Tatălui, ci și în fața noastră. De aici, Părintele Stăniloae a insistat asupra învățaturii despre energiile dumnezeiești, tratate de Sfântul Grigorie Palama, căruia I-a tradus aproape toată opera în limba română. Strălucind și în firea umană a lui Hristos, Duhul arată și bucuria pe care Tatăl o are față de Fiul Său întrupat și dorește ca și noi să ne împărtășim de această lumină dumnezeiască. „Așa cum atunci când strălucește din Fiul spre Tată, Duhul aduce Tatălui strălucirea și bucuria Fiului, tot astfel El ne face să strălucim ca niște fii, ne îmbrățișează cu bucuria și iubirea pentru Tatăl”⁵².

Duhul aduce lumina sfântă în noi, aduce energia dumnezeiască în sufletele noastre. „Duhul primește de la Tatăl aceeași energie necreată ca și Fiul, dar nu există nici o confuzie între Cele trei Persoane: Duhul primește această energie în felul Său propriu, tot așa cum El posedă ființa divină în felul Său propriu. În toate privințele Duhul Sfânt Își păstrează rolul de a Treia Persoană în Treime. Și în nici un chip El nu poate deveni a Doua pentru că Treimea nu se poate reduce la o dualitate și pentru că fiecare Persoană Își păstrează în Treime rolul Său distinct. Cea de-a treia Persoană le confirmă pe celelalte două în distincția lor, nelăsându-le să se confunde într-una singură, cum se întâmplă în anumite sistematizări ale *filiocvismului*”⁵³.

Prin odihnirea Duhului în Fiul reciprocitatea, intersubiectivitatea Persoanelor în Treime e neîntreruptă, fiecare Persoană e ceva unic, dar le implică și pe celelalte două. Dogma aceasta reprezintă desăvârșirea existenței și a relației. Prin odihnirea Duhului Sfânt se aduce orientarea Tatălui spre Fiul și a Fiului către Tatăl dar în alt mod. Duhul nu e doar o bucuria a Unuia către Celălalt, ci și Persoana care Le împărtășește această bucurie. Odihna Sa înseamnă primirea bucuriei de la Tatăl de către Fiul, iar strălucirea înseamnă răspunsul la iubirea paternă prin iubirea filială. Duhul poartă această bucurie

⁵² *Idem, Rugăciunea lui Iisus și experiența Sfântului Duh*, p. 88.

⁵³ *Ibidem*, p. 90.

de la Unul la Altul. „Sfântul Duh duce la bun sfârșit fiecare energie sau lucrare divină, și, în acest sens, se spune că El o desăvârșește. Dar El, nu are puterea să o ducă la capăt și să o desăvârșească, dacă nu ar primi-o de la Tatăl și dacă nu ar arăta-o prin Fiul sau dacă Fiul nu ar arăta-o prin Duhul. Concentrată în Sfântul Duh bucuria lui Dumnezeu se revarsă datorită Lui în inimile noastre, astfel că suntem introduși în însăși bucuria Treimii”⁵⁴.

Dacă Duhul ar purcede și de la Fiul, Fiul nu ar mai avea în Sine pe Duhul ca Fiu, ci ca un Tată, iar nouă ne-ar da Duh de Tată, nu de Fiu, și n-ar mai putea imprima în noi calitatea de fii ai Tatălui, Duhul ar veni în noi în afara filiației, ar veni ca ceva pentru Sine. Așa se explică de ce Apusul s-a orientat prin protestantism mai mult spre latura neduhovnicească, entuziasmată, a trăirii în pretense harisme și mișcări cu caracter harismatic. „*Filioque*, înseamnă că Duhul purcede și prin Fiul ca și prin Tatăl, purcede din esența Lor. Nu-I mai lasă ca două Persoane care se iubesc prin Duhul, ci Acesta este dintr-un fel de esență a Lor, adică se pune esența mai presus de persoană. Iar al doilea lucru: nu mai este Duh de Fiu. Și dacă nu mai este Duh de Fiu, adică vine de la Tatăl în Fiul, și El îl trăiește ca Fiu. Or eu, prin Fiul, cunosc pe Tatăl. Tată, prin Duhul, iubește pe Fiul ca Tată. Fiul iubește pe Tatăl prin Duhul ca Fiu, El rămâne mereu cu sentimentul că este Fiu, deci nu ca fiind Cel ce Îl produce. De aceea când se face om, Duhul se lățește, se lungește și peste umanitatea Lui, și El trăiește ca Om în calitatea de Fiu”⁵⁵.

Concluzii

Dumnezeu e iubirea, e iubirea care se manifestă între Tatăl și Fiu prin Duhul Sfânt și odihnindu-Se și în Hristos, în firea Sa umană și prin aceasta Duhul se revarsă și în lume. Dacă Tatăl ar fi una cu Fiul, același Principiu sau cauză pentru Duhul, ca în *filiocvism*, Dumnezeu nu i-ar mai putea exprima toată iubirea, n-ar fi iubitor, ci un Dumnezeu egoist care ar fi creat lumea dintr-un orgoliu fără să-I ofere o finalitate.

Odihnindu-Se Duhul în El și strălucind din El, Hristos vrea să ne bucure dându-ne și nouă pe Duhul Sfânt, dar nu ca ființă, ci ca lucrare, având drept scop imprimarea chipului Său în noi. În Duhul Său suntem ridicați, uniți la și în Fiul, și prin El la Tatăl, având în noi Iubirea Tatălui lucrătoare față de Fiul prin Sfântul Duh și aceasta spre înfierea sau hristomorfizarea noastră.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 92-93.

⁵⁵ Sorin DUMITRESCU, *7 dimineți...*, p. 81.

SFÂNTUL PREOT MUCENIC ILARION FELEA – O VIZIUNE UNITARĂ ȘI ECLESIAL-EXPERIMENTALĂ ASUPRA TEOLOGIEI

**(Saint Hieromartyr Ilarion Felea: A Unified and Ecclesial-
Experiential Vision of Theology)**

Pr. prof. univ. dr. Cristinel IOJA

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Abstract: In this study, we have highlighted the unitary vision of the holy priest Hilarion Felea. We have identified the stages and sources of this unitary vision of Theology. We have also emphasized the importance of a living, confessing theology deepened in unity with Scripture, the Liturgy and the Philokalia. The major concern of Saint Hilarion Felea was not theology, but the service of the community and the faithful through theology. His theological thinking is fertilized by the priestly service, by the liturgical and pastoral rhythms of the Church. The main guide of such an approach was not a system of concepts, an epistemological reflection, but the models of the Saints who embodied in their lives the entire message revealed and transmitted in and through the Church. Therefore, the importance of a unitary vision of Theology is linked to the strength of an incarnate theological message, experienced ecclesially according to the living models of the Saints. Such an approach remains permanently current for every theologian and historical era. Saint Hilarion, although he uses the conceptual systems of the time, does not remain their prisoner, but opens them, because he centers them in the Person of Christ and in the Lives of the Saints. From this point, the unity of Theology becomes a Christian *modus vivendi* according to the model of the Saints. The highest proof that fulfills his intuition and theological approach is his martyrdom according to the model of the Saints of the Synaxares at Aiud in 1961. Thus, in the confession of the martyrs, Theology is unified.

Keywords: Saint Hilarion Felea, unification of theology, Liturgy, Dogma, Philokalia, Lives of the Saints

Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea (1903-1961) este unul dintre cei mai de seamă teologi români din perioada interbelică. Numeroasele lucrări de teologie ilustrează o gândire teologică puternic ancorată în textele Sfintelor Scripturi, în textele filocalice și în textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe cu o impresionantă preocupare pentru pastorația comunităților ortodoxe asaltate de cel puțin trei provocări reale: a) expansiunea concepțiilor seculare însoțite

de duhul secularizării lumii; 2) expansiunea cultelor neoprotestante cu un accent major pe prozelitism și contestarea punctelor de doctrină ale Bisericii; c) mutațiile culturale și sociale multiple din tumultoasa perioadă interbelică generate în special de declanșarea celui de al doilea război mondial și apoi de instaurarea comunismului în România.

Preocuparea majoră a părintelui Ilarion Felea nu a fost teologia, ci slujirea comunității și a credincioșilor prin teologie. Gândirea lui teologică este fecundată din slujirea preoțească, din ritmurile liturgice și pastorale ale Bisericii. Semnificativ rămâne faptul, așa cum vom arăta, că în dimensiunea liturgică a Bisericii va descoperi imaginea unei teologii unificate și implicit experimentate, toate dublate de orientarea timpurie spre spiritualitatea filocalică a Bisericii.

1. O viziune unitară asupra teologiei

Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea este printre puținii teologi români din perioada interbelică care intuiește necesitatea unei unificări a Teologiei. Fiind format în special sub directa coordonare a teologului Irineu Mihălcescu – sfântul Ilarion reușește totuși să intuiască necesitatea unei teologii vii și unificate în ceea ce privește mesajul teologic. Desigur, această viziune nu se referea la suspendarea specificului disciplinelor teologice, ci tocmai la menținerea lor într-o singură viziune, în omogenitate și interdependență, în vederea înțelegerii tainei teologiei. Biblia, Liturghia și apoi Filocalia reprezintă pentru sfântul Ilarion punctele cardinale ale Teologiei, izvoarele fundamentale ale acesteia. El face din această viziune o lucrare programatică în teologia românească. Efortul lui în acest sens este precizat aproape în toate lucrările. În acest sens este influențat și de gândirea lui Nichifor Crainic și Dumitru Stăniloae pe care o întâlnim în punctele cheie ale demersului său teologic.

Format în rigoarea metodei asumate de profesorul Ioan Mihălcescu la București, cu influențe scolastice, părintele Felea realizează treptat necesitatea depășirii abstractismului în teologie. Această constatare nu este în primul rând rodul studiului de cabinet, ci rodul liturghisirii și slujirii pastorale prin exercitarea vocației de preot. El conștientizează lipsa de coerență și forță a unei teologii separată de cult și experiență duhovnicească, eclesială. De aceea, caută să sublinieze ca o temă recurentă în gândirea sa, necesitatea unificării dogmei cu morala/spiritualitatea și cultul Bisericii, așa cum acestea își au rădăcinile în Evanghelie. Această intuiție era inedită pentru acea vreme dacă privim cu atenție la limitele metodologice și structurale ale disciplinelor teologice și la conținutul lor, închis, fără legătură cu ansamblul teologiei și, mai ales, cu viața și experiența Bisericii. Dacă în Dogmatică caută să unifice

dogma cu spiritualitatea și cultul, subliniază în același timp și rolul Sfintei Scripturi. Aceste patru realități Biblie-Dogmă-Spiritualitate-Cult le exprim prin *omilie*. Scopul unificării teologiei nu este știința teologică în sens autonom, ci știința teologică exprimată eclesial-pastoral ca hrană pentru popor¹. Drumul spre concepția unei teologii unificate se întinde pe mai bine de două decenii și îl putem identifica în lucrările sfântului Ilarion.

Astfel, în studiul *Sfânta Liturghie și predica* (1929) scrie: „prin dogme trăiește morala, tot dogmele formează și esența cultului”, „cultul este o oglindă, o imagine văzută a adevărilor dogmatice și a învățăturilor morale, a amintirilor sfinte și a faptelor istorice”². Pentru el, „cultul divin creștin este dogmatică și teologie liturgică”³. El intuiește structura dogmatică a cultului Bisericii și se inspiră din sinteza dogmatică a cultului. În acest text observăm exprimate în unitate dogma-morala-cultul. Reflecția asupra unității teologiei continuă și în 1935 când scrie: „În Ortodoxie mântuirea este în Liturghie. În Ortodoxie sfințirea se face prin cuminicare. Biserica ortodoxă în privința aceasta nu are lipsă de dogme noi. Nici concesiuni nu poate face. Dogmele ei sunt definite și consfințite de practica celor două milenii de creștinătate. Nouă nu ne rămâne altceva de făcut, decât să le facem cunoscute. Adică să le continuăm, să le adâncim și să le practicăm după cum ni le prezintă viața sfântă și doctrina dreaptă a Bibliei și a Bisericii. Să avem deci credință neclintită în misterul cultului liturgic. Să avem încredere în cuvântul Bibliei și în Liturghia Bisericii. Biblia și Biserica ne dau adevărul”⁴.

În teza de doctorat coordonată de părintele Ioan Mihălcescu la București intitulată *Pocăința*⁵, tipărită în anul 1939, sfântul Ilarion abordează o temă

¹ A se vedea pe larg pentru întreaga problematică Cristinel IOJA, Alin Florin CIOTEA, „Spre Tabor – o culme a teologiei românești de la mijlocul secolului al XX-lea”, Introducere la Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Spre Tabor*, Pregătirea, Coll. Opere complete, vol. 5, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2025, pp. 5-26.

² Pr. Ilarion V. FELEA „Sf. Liturghie și predica”, *Revista Teologică*, an XIX(1929), nr. 11, p. 316.

³ Pr. Ilarion V. FELEA „Sf. Liturghie și predica”, p. 317. Pentru acest capitol despre unificarea teologiei a se vedea Cristinel IOJA *O istorie a Dogmaticii în Teologia Ortodoxă Română – de la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română la instaurarea comunismului*, vol. II, Editura Pro Universitaria, București, 2013; *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, Teologul, Mărturisitorul*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2022, p. 285-296.

⁴ Pr. Ilarion V. FELEA, „Dragostea altarului”, *Revista Teologică*, an XXV (1935), nr. 9-10, p. 363.

⁵ A se vedea Pr. Dr. Gheorghe CERNĂIANU, „Recenzie” la Pr. Ilarion V. Felea, *Pocăința. Studiu de documentare teologică și psihologică*, Tiparul Tipografiei Arhiecezane, Sibiu, 1939, VIII+444 p., în *Biserica Ortodoxă Română*, an LIX(1941), nr. 5-6, p. 309-312.

dogmatică pe care o tratează nu doar istoric, ci și pastoral și liturgic, printr-un recurs la imnografia și experiența Bisericii. El ajunge la concluzia că rugăciunile și cântările imnografiei Bisericii au un conținut mistic și dogmatic fiind comentarii ale doctrinei creștine, iar cărțile de cult sunt documentele sfinte prin care se adâncește legătura cu Biserica patristică, apostolică și evanghelică⁶.

În *Duhul Adevărului*, lucrare retipărită în anul 1943, premiată de Academia Română, sfântul Ilarion schimbă metoda în omiletica românească, accentuând importanța dogmatică a acesteia împletită cu o lucrare duhovnicească și liturgică. În conținutul lucrării face un recurs susținut la temele duhovnicești ale Patericului, dorind să expună esența sfintei Ortodoxii din perspectiva sintezei dintre *dogmă-morală-cult* și *mistică*. În această carte de *omilii* cu caracter doctrinar încearcă să exprime creștinismul în autenticitatea lui biblică și istorică, precum și în esența și sinteza lui dogmatică, morală, liturgică și mistică⁷.

În *Mântuirea* lucrare publicată în anul 1947 exprimă aceeași unitate a teologiei din perspectiva soteriologiei și Tainelor Bisericii. În soteriologie unitatea har-credință-fapte bune, este relaționată cu unitatea *Liturgică-Dogmatică-Morală*. „Harul Sfintelor Taine se împărtășește în cultul dumnezeiesc despre care ne vorbește Liturgica (știința sfântă despre slujbele Bisericii). Credința se cuprinde în Crez, pe care îl tâlcuiește mai pe larg Dogmatica (știința sfântă despre învățăturile de credință ale Bisericii). Faptele bune se arată în purtarea omului despre care ne vorbește Morala creștină (știința sfântă despre datoriile, virtuțile și poruncile Bisericii)”⁸.

Desigur culmea unificării teologiei o întâlnim schițată în lucrarea *Spre Tabor*. Pentru sfântul Ilarion „*Spre Tabor* ar vrea să fie întâi de toate o sinteză a Dogmaticii cu Morala și Liturgica (Mistica), așa cum au fost ele dintru început în Evanghelie. Despărțirea s-a făcut numai de dragul studiului și din

⁶ Pr. Ilarion V. FELEA, *Pocăința. Studiu de documentare teologică și psihologică*, Editura Scara, București, 2000, p. 127.

⁷ Pr. Ilarion V. FELEA, *Duhul Adevărului*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, p. 12. A se vedea și Dr. Grigorie T. MARCU, „Recenzie” la Pr. Dr. Ilarion V. Felea, *Duhul Adevărului*, Tipografia Diecezană, Arad, 1942 XVI+528 p în *Revista Teologică*, an XXXII (1942), nr. 1-2, p. 118-121.

⁸ Pr. Ilarion V. FELEA, *Mântuirea*, Arad, 1947, p. 56. A se vedea și Cristinel IOJA, „Preotul profesor Ilarion V. Felea (1903-1961) - viziunea unitară asupra teologiei și metoda apologetică în exprimarea unei culturi teonome” în *Catedrala Ortodoxă Veche a Aradului - Tradiție și actualitate 1865-2015, 150 de ani de istorie, spiritualitate și cultură ecleziastică*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad 2015, p. 64-103.

nevoia sistematizării. În fondul vieții religioase, Dogmatica, Morala și Liturgica sunt una. Nu se poate despărți, fără a se păgubi, crezul creștin de cultul creștin, doctrina de viața creștină, cunoștința (teoria) și rugăciunea de fapta bună, învățătura dogmatică de legea morală și viața liturgică”⁹. Aici vedem în mod clar conștientizarea împărtirilor didactice ale aceluiași mesaj al Evangheliei, motivația pedagogică a unui asemenea demers, dar și importanța reunificării tuturor în sensul unui mesaj teologic creștin autentic. Important de sublinia este faptul că demersul sfântului Ilarion pentru unificarea teologiei nu își are capătul într-un concept sau sistem de concepte, ci în Viețile Sfinților. Unificarea Teologiei nu are un scop simplu epuizat în rearanjarea unui sistem rațional și conceptual, ci are un scop pastoral ca transmitere a mesajului evanghelic în autenticitatea lui legată de experiență și viață cu Hristos și scop soteriologic ca întrupare și împlinire a mesajului evanghelic după pilduitoarele vieți ale Sfinților. De aceea, *Spre Tabor* reprezintă și demersul de prezentare a religiei creștine ca religie a desăvârșirii și a Sfinților după prezentarea religiei creștine ca religie a culturii (1944) și religie a iubirii (1946).

Efortul teologic al părintelui Felea are ca scop și realizarea unei noi sistematizări a teologiei ortodoxe. Dacă *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă (Iași 1642) care a dominat secole teologia românească ortodoxă și nu numai și *Învățătura de credință creștină ortodoxă* (București, 1952) au la bază aceeași structură de inspirație paulină, formată din *credință, nădejde, dragoste* (1 Corinteni 13, 13), *Spre Tabor* se dorește a fi o depășire a caracterului strict epistemologic al învățaturii de credință prin asumarea unei experiențe, trăiri a învățaturii, motiv pentru care sfântul Ilarion Felea structurează cartea printr-o nouă împărțire de inspirație patristică care își are fundamentul tot în Scriptură și anume: *curățirea, luminarea, desăvârșirea* (Dionisie Areopagitul)¹⁰.

Sfântul Ilarion dorea să autentifice prin această viziune unitară, o metodă duhovnicească, experiabilă, o cale și o hermeneutică a unei antropologii a desăvârșirii, experimentată deja în Viețile Sfinților¹¹. *Spre Tabor* prin treptele desăvârșirii, prin calea ascezei și experienței slavei și luminii Dumnezeuiești vizează soteriologia. În acest demers teologic este integrată și Filocalia, însă fundamentul argumentativ al fiecărei teme îl constituie Sfânta Scriptură¹².

⁹Pr. Ilarion V. FELEA, *Înainte privire înlăuntrul cărții în Spre Tabor, Pregătirea*, Editura Grigarux/Mănăstirea Petru Vodă, Piatra-Neamț, p. 15.

¹⁰ Pr. Ilarion V. FELEA, *Înainte privire înlăuntrul cărții în Spre Tabor, Pregătirea*, p. 15-16.

¹¹ Pr. Ilarion V. FELEA, *Înainte privire înlăuntrul cărții în Spre Tabor, Pregătirea*, p. 16-17.

¹² Cristinel IOJA, Alin Florin CIOTEA, „Spre Tabor – o culme a teologiei românești de la mijlocul secolului al XX-lea”, p. 20.

2. Experiența unei teologii unificate

Sfântul Ilarion Felea este printre puținii teologi români care dezvoltă o spiritualitate liturgică la mijlocul secolului al XX-lea. Traducerea Filocaliei de către sfântul mărturisitor Dumitru Stăniloae nu a rămas nereceptată în Eparhia Aradului. Se cunoaște faptul că printre cei mai convinși teologi care au răspândit Filocalia tradusă la Sibiu a fost și sfântul mucenic Ilarion Felea, căruia sfântul Dumitru Stăniloae îi și mulțumește în volumul al IV-lea al Filocaliei românești¹³. De asemenea cunoaștem faptul că după preluarea funcției de Rector al Academiei Teologice din Arad, sfântul Ilarion abonează Filocalia și achiziționează pentru Biblioteca Academiei, Izvoarele Ortodoxiei¹⁴. Aceste două direcții în ceea ce privește dimensiunea ascetică-mistică și experimentală a Teologiei veneau în susținerea cursului de mistică pe care îl predă la Academia Teologică din Arad, precum și în întâmpinarea unei viziunii duhovnicești-liturgice, pastorale pe care o împărtășea deja în conferințele și predicile rostite în Eparhia Aradului. Astfel, spiritualitatea liturgică și filocalică era exprimată de sfântul Ilarion în conferințe și omilii. Important de subliniat este faptul că aceste conferințe și mai ales omiliile erau rostite în sinaxa liturgică a Bisericii, în mediul eclesial-experimental în care teologia își regăsise autenticitatea.

În Postul Adormirii Maicii Domnului din anul 1947, la mănăstirea Hodoș-Bodrog sfântul Ilarion susține prelegeri despre *viața duhovnicească, cărțile duhovnicești, mistica liturgică*¹⁵. Deasemenea, în omiliile rostite în Catedrala din Arad dezvoltă aceeași spiritualitate liturgică și filocalică. Amintim în acest sens doar câteva dintre aceste teme rostite în 1948: *viața duhovnicească, omul trupesc și omul duhovnicesc, progresul duhovnicesc, datoria și nevoia desăvârșirii, putința desăvârșirii*¹⁶. În anul 1949, în contextul celei de-a doua arestări de către organele statului comunist, arată că pe lângă predicile și conferințele susținute a avut „mai multe convorbiri duhovnicești”¹⁷.

¹³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Prefață” la *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, IV, Tipografia Arhiepiscopiei Arad, Sibiu, 1948, p. VII.

¹⁴ Arhiva Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad (AFTOA), Pr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, f. 30.

¹⁵ AFTOA, Pr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, f. 31-32.

¹⁶ AFTOA, Pr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, f. 53-55. A se vedea și Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, Teologul, Mărturisitorul*, p. 183.

¹⁷ AFTOA, Pr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, f. 58.

Începând cu anul 1951, întâlnim tot mai frecvent între cuvântările rostite în Catedrală, teme care vor fi prezente și în *Spre Tabor*. De pildă întâlnim meditații despre: *calea desăvârșirii, curățirea sufletului, despre mijloacele curățirii, paza și curățirea minții, paza simțurilor, paza simțului vederii, mijloacele de păzire și curățire a simțurilor, despre paza auzului și a gurii, războiul gândurilor, mijloacele de curățire și liniștire a gândurilor, inima în viața duhovnicească, cum se face paza, curățirea și liniștirea inimii*¹⁸.

Toate acestea creează premisele unei spiritualități liturgice pe care sfântul Ilarion o asumă ca mod pastoral de mărturisire al lui Iisus Hristos. Este evident angajamentul cu Scriptura, Liturghia și Filocalia. Acest angajament în care sunt unificate într-un triptic surse fundamentale ale teologiei și experienței Bisericii va conduce pe sfântul Ilarion la o reflecție tot mai aprofundată asupra vieților sfinților, demers inedit prin complexitatea și implicațiile lui în acea vreme¹⁹.

Sfântul Ilarion dezvoltă o viziune trinitară, hristologică și eclesială asupra cultului. El împletește cele trei caracteristici ale cultului arătând importanța lor împreună. Dogma se mărturisește în cult, are o dimensiune doxologică și o dimensiune personal-comunitară de lucrare și mărturisire. „A mărturisi că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii înseamnă a ne pleca genunchii și a ne ruga înaintea Lui; înseamnă a crede în El și în Evanghelia Lui, în jertfa și în Biserica Lui, înseamnă a-i face loc în inimă și a-i aduce cult în Biserică”²⁰. Este exprimată atât dimensiunea sacramentală a cultului, cât și legătura indisolubilă dintre cultul comunitar al Bisericii și viața de rugăciune personală a creștinului în afara locașului de cult.

Din această perspectivă sacramentală, experimentală cultul este văzut ca *lucrare, putere, prezență, comuniune*. „Cultul lui Iisus Hristos este o lucrare, o putere de atragere și de adorare a sufletului, care se arată în cinstirea sărbătorilor Lui, în cercetarea Bisericii Lui, în ascultarea Evangheliei Lui și a slujbelor sfinte de la toate sărbătorile de peste an, în rugăciunile pe care viața întreagă I le facem dimineața și seara, acasă și în biserică, și mai cu osebire în participarea la Sfânta Liturghie și la împărtășirea cu harul Sfintelor sale Taine; în cuminecarea cu trupul și sângele Lui – care este centrul și inima

¹⁸ AFTOA, Pr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, f. 69-70, 73-76. A se vedea și Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, Teologul, Mărturisitorul*, p. 183.

¹⁹ Cristinel IOJA, Alin Florin CIOTEA, „Spre Tabor – o culme a teologiei românești de la mijlocul secolului al XX-lea”, pp. 21-22.

²⁰ Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor. Desăvârșirea*, IV, Editura Crigarux, 2009, p. 94.

cultului creștin, în viața trăită cu El, în virtuțile și desăvârșirile Lui dumnezeiești”²¹.

Acest text evidențiază și premisele unei *spiritualități liturgice*, prin înțelegerea în context liturgic a lucrării virtuților dimpreună cu harul lucrător al Tainelor. Dar cultul are și o dimensiune trinitară, părintele Felea, integrând dimensiunea hristologică în cea trinitară a cultului, urmând dogmei Bisericii, exprimată în Scriptură și în Sinoade. „Cum cinstim pe Dumnezeu Tatăl, cu duhul și cu adevărul, așa cinstim și pe Fiul și pe Duhul Sfânt, căci Tatăl, împreună cu Fiul și cu Duhul Sfânt, este închinat și slăvit (art. 8). De aceea, frați și surori duhovnicești, cu toții să cinstim pe Fiul cum cinstim pe Tatăl și pe Duhul Sfânt”²².

Pentru părintele Felea practica isihastă a coborârii minții în inimă constituie o practică la care îndeamnă pe creștini în cadrul cultului, trasând astfel coordonatele unei veritabile spiritualități liturgice unificate. „În atmosfera lui sfântă de biserică, de rugăciune și cântare pioasă, de evlavie și smerenie, de plecare a capetelor și genunchilor, de îndreptare a privirilor dinafară înăuntru și de concentrare a minții în inimă, mai ales în zilele de post și de sărbătoare, sufletul nostru se reculege și se înalță, se apropie de Dumnezeu și se desăvârșește”²³.

3. Importanța unei viziuni unitare asupra Teologiei

Fără a nesocoti importanța disciplinelor teologice și a împărtirilor didactice ale Teologiei, sfântul Ilarion a înțeles că mesajul Teologiei are forță în unitatea lui viața și experiența Bisericii. De aceea el identifică în dimensiunea liturgică și duhovnicească-filocalică a Bisericii căi spre reunificarea dogmei cu spiritualitatea și cultul. Dar nu rămâne aici pentru că ghidul principal al unui asemenea demers nu a fost un sistem de concepte, o reflecție epistemologică, ci modelele Sfinților care au întrupat unitar în viața lor întregul mesaj revelat și transmis în și prin Biserică. Prin urmare, importanța unei viziuni unitare asupra Teologiei este legată de forța unui mesaj teologic întrupat, experiat eclesial după modele vii ale Sfinților. Un asemenea demers rămâne permanent actual pentru fiecare teolog și epocă istorică. Sfântul Ilarion deși se folosește de sistemele de concepte ale vremii,

²¹ Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor. Desăvârșirea*, IV, p. 95-96.

²² Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor. Desăvârșirea*, IV, p. 96.

²³ Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor. Pregătirea*, I, Editura Crigarux, 2007, p. 385-386. A se vedea pentru aceste aspecte Cristinel IOJA, Alin Florin CIOTEA, „Spre Tabor – o culme a teologiei românești de la mijlocul secolului al XX-lea”, p. 22-23.

nu rămâne prizonierul lor, ci le deschide, pentru că le centrează în Persoana lui Hristos și în Viețile Sfinților. Din acest punct unitatea Teologiei devine un *modus vivendi* creștin după modelul Sfinților. Teologie este vie, fapt de viață, de inspirație și de reflecție. Hartă spre transcendență printr-o comuniune vie cu Dumnezeu în Biserică și lume după modelul Sfinților. Deși nu reușește să dezvolte și să articuleze aceste aspecte foarte nuanțat, sfântul Ilarion le intuiește și le prezintă ca sarcină a teologiei moderne. Proba cea mai înaltă care împlinește intuiția și demersul său teologic o reprezintă mucenicia sa după modelul Sfinților din Sinaxare la Aiud în anul 1961. Aceasta este proba de foc a teologiei mărturisitoare, unificate, în viața și mărturisirea sfântului Ilarion Felea. Cu aceeași convingere cu care și-a scris cărțile și și-a rostit predicile – rămase în conștiința celor care l-au cunoscut până astăzi²⁴ – cu aceeași conștiință eclesială prin care a intuit forța unei teologii unificate cu viața și experiența Bisericii, cu aceeași conștiință L-a mărturisit pe Iisus Hristos în temnița de la Aiud. Astfel, în mărturisirea mucenicilor, Teologia este unificată!

²⁴ Pr. Cristinel IOJA, *Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea în conștiința contemporanilor. Mărturii ale celor care l-au cunoscut*, Editura „Universității Aurel Vlaicu”, Arad, 2025.

PELERINAJUL ECLESIAL ÎN EVANGHELIA DUPĂ LUCA ȘI ÎN FAPTELE APOSTOLILOR: O CĂLĂTORIE A CREDINȚEI ȘI MĂRTURIEI. GLASUL BLÂND AL MICII TURME ÎN ȚESĂTURA NARAȚIUNII LUCANICE

(The Ecclesial Pilgrimage in Luke-Acts: A Journey of Faith and
Witness)

Prof. univ. dr. Daniel AYUCH

Institutul de Teologie „Sfântul Ioan Damaschin”
Universitatea din Balamand

Abstract: This article explores the Lukan narrative as a foundational witness to an ecclesial identity shaped by pilgrimage. Far from depicting movement as mere geographical displacement, Luke–Acts presents pilgrimage as a theological and existential paradigm that redefines the church as a “little flock” in continual motion. The study analyzes five key dimensions: the theological framework of pilgrimage rooted in biblical tradition; Jesus Christ as the archetypal pilgrim who embodies voluntary detachment; apostolic witness that transforms dispersion into a strategy of missionary expansion; pastoral themes centered on care, solidarity, and material renunciation; and the ecclesial paradigm of pilgrimage, which portrays the early community as dynamic, resilient, and universally inclusive. Through this framework, the Lukan narrative challenges sedentary models of power, highlighting mobility, transformation, and adaptability as essential marks of Christian identity and mission. The article concludes that the Lucan Diptych offers a revolutionary vision for the church, calling contemporary communities to embrace a faith lived in movement, in solidarity, and in constant witness to the Kingdom of God.

Keywords: Luke–Acts; Pilgrimage; Ecclesiology; Apostolic witness; Little flock; Nomadism; Pastoral leadership; Diaspora; Mobility and mission; Lucan theology.

Introducere

Narațiunea lucanică, care cuprinde Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor, reprezintă o sursă indispensabilă pentru înțelegerea apariției unei paradigme transformative în identitatea și misiunea eclezială: pelerinajul. Conceput în mod tradițional ca o simplă deplasare fizică, în această narațiune

pelerinajul capătă o dimensiune teologică și existențială radicală, împletind angajamentul față de Dumnezeu, ruptura cu structurile sedentare și expansiunea misionară.

Acest articol este structurat în cinci secțiuni analitice care explorează diferite fațete ale acestei mișcări: (1) cadrul teologic al pelerinajului, care situează experiența mersului în dialog cu tradiția biblică și profetică; (2) *Iisus Hristos* ca pelerin arhetipal, un model de detașare voluntară în căutarea planului divin; (3) mărturia apostolică, care se proiectează din Ierusalim spre marginile pământului printr-o reconfigurare pozitivă a exilului; (4) temele pastorale, care evidențiază grija, responsabilitatea și un stil de conducere bazat pe serviciu și solidaritate; și (5) paradigma eclezială a pelerinajului, care prezintă comunitatea credincioșilor, “turma mică”, ca un subiect dinamic și intrinsec itinerant.

În acest cadru, narațiunea lucanică sfidează stabilitatea și securitatea asociate vieții sedentare, propunând că adevărata experiență a credinței se constituie prin umblarea în comuniune cu Dumnezeu. Modelul pelerinajului este inspirat de rădăcinile Vechiului Testament, unde chemarea lui Avraam reprezintă arhetipul unei credințe definite prin lăsarea în urmă a familiarului în căutarea promisiunii divine. Această imagine este reconfigurată în Noul Testament prin călătoria deliberată a lui *Iisus Hristos* către Ierusalim, o traiectorie plină de întâlniri transformatoare, învățături cruciale și confruntări cu puterile stabilite, inaugurând o cale de eliberare pentru comunitatea care îl urmează. Astfel, pelerinajul devine sinonim cu transformarea, renunțarea la posesiunile materiale și o revoluție spirituală care transcende barierele culturale și geografice.

Prin urmare, studiul de față urmărește să analizeze modul în care articularea acestor cinci axe tematice modelează identitatea eclezială și vocația misionară în dipticul lui Luca. De asemenea, își propune să contribuie la o reflecție critică care reexaminează rolul mobilității și al mărturiei itinerante în practica pastorală, în măsura în care experiența “mersului pe jos” este concepută ca o acțiune eliberatoare și un fundament pentru proclamarea Evangheliei. În cele din urmă, această investigație ne invită să reconsiderăm biserica nu ca pe o entitate statică, ci ca pe o comunitate în continuă mișcare, a cărei misiune și mărturie iau formă în călătoria zilnică, în capacitatea de a trece dincolo de granițe și în convingerea fermă că prezența lui Dumnezeu este întâlnită la fiecare pas de pe drum.

1. Cadrul teologic al pelerinajului în Luca și în faptele apostolilor

Corpusul narativ din dipticul «Luca-Fapte» oferă o viziune teologică unică în care pelerinajul nu este înțeles ca o simplă deplasare fizică, ci ca

fundamentul unei experiențe întrupate a credinței. Acest cadru sfidează paradigmele sedentare convenționale, propunând în schimb o perspectivă dinamică înrădăcinată în tradiția biblică, un stil narativ poetic și o antropologie teologică care valorizează mersul pe jos ca formă de mărturie divină¹. Pentru a înțelege această rețea complexă, este esențial să analizăm trei dimensiuni interconectate: viziunea biblică a pelerinajului, motivul literar al călătoriei și reconfigurarea identității umane prin nomadism.

Viziunea pelerinajului în narațiunea lui Luca își găsește rădăcinile în Vechiul Testament. Chemarea lui Avraam, în care Dumnezeu îi poruncește să își părăsească țara și neamul pentru a se aventura în necunoscut (Gen 12, 1-4), reprezintă arhetipul unei credințe a rupturii și a încrederii radicale. Acest episod, care cere abandonarea a ceea ce este familiar pentru a îmbrățișa promisiunea divină, este reinterpretat de Luca: Determinarea lui *Iisus* de “a-și îndrepta fața spre Ierusalim” (Lc 9,51) nu este doar o mișcare geografică, ci și semnul unei transformări existențiale orientate spre proclamarea Regatului. Noul Testament reformulează pelerinajul ca o experiență dublă. Pe de o parte, evocă chemarea personală a patriarhilor și profeților de a abandona ceea ce este stabilit; pe de altă parte, extinde imaginea la comunitatea de credincioși. În Faptele Apostolilor, biserica primară este prezentată ca o “turmă mică” care, deși dispersată de persecuție, devine în același timp un spațiu de expansiune pentru mesajul Evangheliei. Pelerinajul apare astfel ca o metaforă puternică: călătoria fizică reflectă transformarea interioară a celor care se detașează de structurile opresive și adoptă o nouă identitate întemeiată pe speranța și libertatea revelate de Evanghelie².

În plus, viziunea biblică subliniază faptul că pelerinajul nu înseamnă izolare, ci implicare activă într-o lume în criză. Luca prezintă mersul cu Dumnezeu ca un proces de detașare de obiceiurile sedentare care sunt adesea asociate cu exercitarea puterii opresive. Refuzând să se agațe de forme statice de existență, credincioșii devin martori vii ai Dumnezeului care eliberează și

¹ Despre centralitatea antropologiei teologice în Noul Testament, vezi scurta intrare a lui H. VORLÄNDER, “ἄνθρωπος”, *NIDNTT*, 2.566, și Gerhard F. Hasel. *Teologia Noului Testament: Probleme de bază în dezbaterile actuale*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 77.

² De-a lungul istoriei, nomazii au văzut în viața oamenilor sedentari o formă de servitute față de pământul pe care îl ocupau. Cf. Berman, *Wandering*, 164-65. Deosebit de interesante sunt afirmațiile lui Ibn Khaldun în *muqaddimah*, când a văzut o opoziție implacabilă între nomadism (*badāwah*) și civilizație (*ḥaḍārah*): “Toată activitatea obișnuită a beduinilor duce la rătăcire și mișcare. Aceasta este antiteza și negarea staționarității, care produce civilizația”. Citat de Thomas J. BARFIELD, *The Nomadic Alternative* (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1993), 210.

răscumpără, arătând că pe calea credinței mobilitatea este o expresie necesară a transformării interioare.

Stilul narativ al Evangheliei și al Faptelor Apostolilor se distinge printr-o abundență de termeni care se referă la mișcare. Verbe precum *a merge* (περιπατέω), *a merge dintr-un loc în altul* (διέρχομαι), *a pleca* (πορεύομαι) și *a călători* funcționează ca elemente integratoare care depășesc simpla progresie a intrigii. Acești termeni sunt aleși în mod deliberat pentru a evoca imaginea unei comunități și a unor personaje în tranzit constant, care, la rândul său, devine o metaforă pentru calea mântuirii. În Evanghelie, structura misiunii lui Iisus este înțeleasă ca un pelerinaj care culminează la Ierusalim. Progresia spre orașul sfânt simbolizează Patimile viitoare, dar semnalează și un nou început, deoarece în mișcarea lui *Iisus* este înscrisă o ruptură cu structurile tradiționale de putere. Faptele Apostolilor, la rândul său, relatează expansiunea eclezială prin intermediul itinerariilor apostolice. Narațiunea vorbește despre deplasarea comunității care, după ce își are originea în Ierusalim, se dispersează spre periferiile lumii antice. Acest itinerar nu este doar o înregistrare istorică, ci și o paradigmă a misiunii și o reprezentare narativă a acțiunii evanghelice.

Repetarea motivului călătoriei răspunde unei strategii narrative care transformă deplasarea într-o figură teologică. Luca folosește această resursă pentru a arăta că ucenicia este prin natura sa un proces marcat de mobilitate. În *Diptic*, pelerinul nu este definit de stabilitatea într-un anumit loc, ci de căutarea continuă a prezenței lui Dumnezeu de-a lungul drumului. Această perspectivă invită cititorii să regândească noțiunea de “acasă”, transformând-o într-o experiență relațională și în prezența vie a Duhului de-a lungul călătoriei. Mersul devine astfel chiar spațiul în care are loc transformarea și în care Regatul lui Dumnezeu se manifestă în mod dinamic.

O dimensiune fundamentală a cadrului teologic al lui Luca este reconfigurarea identității umane prin prisma nomadismului. Tradițional, viața nomadă a fost asociată cu vulnerabilitatea și dependența absolută de providența divină. Cu toate acestea, Luca și Faptele Apostolilor revalorizează această condiție, prezentând-o nu ca pe o consecință a adversității, ci ca pe o poziție intenționată a celor angajați să trăiască în conformitate cu planurile lui Dumnezeu.

Imaginea păstorului rătăcitor este deosebit de semnificativă în acest context. *Iisus*, descris ca Păstorul cel bun, și apostolul Pavel, a cărui misiune l-a purtat pe teritorii vaste fără să se stabilească într-un singur ținut, exemplifică o viață de detașare. Nomadismul, în acest sens, devine un simbol al eliberării și o declarație de independență față de modurile de viață sedentare care au fost

istoric legate de consolidarea puterilor opresive. În gândirea lucanică, a lăsa totul pentru a-l urma pe Domnul nu este un semn de slăbiciune, ci o decizie conștientă de a renunța la securitatea materială în schimbul unei loialități radicale, întemeiată pe promisiunea unei Împărății eterne.

Mersul continuu, ca mod de existență, constituie un răspuns la invitația divină de a trăi în totală dependență de Dumnezeu³. Această dependență este înțeleasă ca o virtute, deoarece recunoaște că adevărata securitate și împlinire se găsesc doar în acțiunea transformatoare a Evangheliei. Prin urmare, antropologia teologică lucanică afirmă că identitatea discipolului este exprimată în capacitatea de a se mișca fără a se agăța de posesiunile temporare. Aceasta constituie o formă de rezistență împotriva structurilor opresive care impun stagnarea și dominația.

Această perspectivă nomadă dobândește o dimensiune eshatologică esențială. Pelerinajul, înțeles ca un mers continuu în căutarea prezenței Cuvântului, anticipează realizarea finală a Regatului lui Dumnezeu. Comunitatea “turmei mici” se dezvăluie astfel ca una care, în ciuda fragilității sale aparente, întruchipează puterea transformatoare a unei misiuni care transcende limitele teritoriale și temporale. Mobilitatea, în acest sens, este prezentată ca o virtute care modelează o identitate eclezială angajată în mărturie și speranță, reafirmând că plenitudinea Împărăției nu este atinsă prin stabilirea într-un loc fix, ci prin deschiderea continuă la acțiunea Duhului.

2. Iisus Hristos – pelerinul arhetipal

Narațiunea lucanică ne oferă o imagine profund transformatoare a lui *Iisus Hristos*, care este prezentat nu doar ca Mesia Cel promis, ci și ca Pelerinul, prin excelență. Figura lui *Iisus* se desfășoară de-a lungul unui itinerar deliberat, bogat în semnificații teologice și simbolice, care dezvăluie dorința sa de a abandona ceea ce este familiar pentru a îndeplini voința divină. Această atitudine, exprimată în călătoria sa spre Ierusalim, se configurează ca arhetip pentru viața discipolului și, prin extensie, pentru întreaga comunitate eclezială, chemând-o să întruchipeze o existență marcată de detașare, mărturie și transformare.

Relatarea lui Luca pune un accent deosebit pe decizia lui *Iisus* de a se îndrepta spre Ierusalim, o mișcare cu dimensiuni atât istorice, cât și simbolice. Încă de la începutul slujirii sale, Învățătorul este portretizat ca fiind în continuă mișcare, trecând prin orașe și sate pe un drum care culminează în

³ Pentru același concept în Vechiul Testament, a se vedea Paul N. TARAZI, *The Riese of Scripture*. OCABS Press, 2017, 144, 205-206, 253.

capitala religioasă a timpului său. Determinarea de “a-și îndrepta fața spre Ierusalim” (Lc 9,51) nu poate fi redusă la o deplasare geografică; mai degrabă, este o declarație intenționată a angajamentului său față de planul de răscumpărare al lui Dumnezeu. Fiecare pas pe drum este legat de tradiția profetică a Vechiului Testament, în care chemarea divină implică o călătorie în necunoscut și furnizarea unei noi speranțe⁴.

Călătoria spre Ierusalim devine astfel o metaforă pentru viața de credință. *Iisus*, lăsând în urmă certitudinile vieții cotidiene, îi invită pe adepții săi să se elibereze de lanțurile existenței sedentare și de structurile opresive care caracterizau atât societatea romană, cât și religiozitatea instituțională a timpului său. Acest pelerinaj subliniază faptul că adevărata realizare a credinței constă în disponibilitatea de a renunța la confort și de a face față provocărilor drumului, în măsura în care aceste provocări constituie cadrul privilegiat pentru manifestarea harului divin.

În drumul său, *Iisus* nu se deplasează pur și simplu dintr-un loc în altul; el transformă fiecare întâlnire într-o ocazie de învățare și de revelație. Itineranța Învățătorului este reflectată în episoade care variază de la învățături în sate mici la intervenții în medii urbane și în spații sacre diferite de lăcașul de cult tradițional. Pasajul în care *Iisus* trece “prin orașe și sate” în drumul său spre Ierusalim (Lc 13, 22) ilustrează modul în care pelerinul poartă cu el mesajul Regatului și invitația la o viață transformată⁵.

Fiecare întâlnire dobândește o greutate simbolică. În conversațiile sale cu discipolii, în parabolele și miracolele sale, devine vizibil un model de viață itinerantă: o existență lipsită de atașamente materiale, alimentată de

⁴ Cercetătorii biblici numesc această secțiune din Luca 9, 51 - 19,48 “Raportul de călătorie” (*der Reisebericht*) deoarece este o etapă lungă și decisivă în micronarațiunea lukanică. A se vedea: Jean-NOËL ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ, L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Paris: Seuil, 1989). În această secțiune, indicatorii de călătorie apar frecvent și în mod repetat (9,51, 53; 13,22, 33; 17,11; 18:31; 19,11, 28), împreună cu unele referiri la Iisus ca fiind “pe drum” (9:56, 57; 10:38; 14:25). Acest raport de călătorie este compus dintr-o introducere și trei episoade. În introducere, sunt tematizate urmarea necondiționată a lui Iisus și misiunea de predicare a apostolilor (Lc 9:51-10:42). Primul episod are emfaticul *καὶ ἐγένετο* din 11:1 ca indicator al tranziției. Aici, Iisus insistă ca ucenicii săi să își pună încrederea în Tatăl și în împărăție și avertizează cu privire la dușmănia inevitabilă cu lumea (11:1-13:21). Al doilea episod anunță venirea lui Iisus ca o oportunitate pentru reconciliere (13,22-17,10). În cele din urmă, al treilea și ultimul episod al raportului de călătorie evidențiază lucrarea lui Iisus ca vizită a lui Dumnezeu la poporul său. Raportul se încheie cu sosirea lui Iisus la Ierusalim (17:11-19:48).

⁵ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (9,51-14,35)*, CNT IIIa. Geneva: Labor et Fides, 1996, 382.

angajamentul de a vesti Evanghelia și de căutarea neobosită a prezenței lui Dumnezeu în realitatea cotidiană. Acest mod de viață contrastează cu stilul sedentar care, în acel context, era asociat cu securitatea, dependența de instituțiile stabilite și, adesea, lipsa de angajament față de transformarea socială și spirituală.

Episoadele de vindecare, discursurile despre Împărăție și confruntările cu practicile fariseice ilustrează faptul că mobilitatea lui *Iisus* nu a fost accidentală, ci mai degrabă a răspuns unui plan orchestrat de divinitate: itineranța lui Mesia este o invitație la desprinderea de aparențele superficiale și la intrarea într-o relație vie și dinamică cu Tatăl. În acest sens, experiența pelerinajului nu este configurată ca o simplă trecere fizică, ci ca un proces continuu de formare spirituală, articulat în fiecare cuvânt, în fiecare gest și în fiecare acțiune a Învățătorului.

O dimensiune crucială a pelerinajului lui *Iisus* rezidă în opoziția sa marcată față de structurile sedentare și față de rigiditatea sistemelor stabilite. Decizia de a merge pe jos mai degrabă decât de a se stabili într-o singură localitate se manifestă ca o respingere a formelor de putere bazate pe permanență și control. În narațiunea lucanică, acest conflict apare cu o forță deosebită în relația lui *Iisus* cu Templul din Ierusalim care, deși este centrul vieții religioase evreiești, apare în proeminența sa ca o entitate care și-a pierdut funcția salvatoare și a devenit un instrument de opresiune.

Confruntând practicile corupte și atitudinile ipocrite care dominau Templul, *Iisus* își arată clar intenția de a redefini modul în care trebuie trăită credința. Expulzarea schimbătorilor de bani și a comercianților din incinta sacră nu este doar un protest împotriva degradării cultului, ci și o revendicare a adevăratului spirit al pelerinajului: căutarea unei relații intime și directe cu Dumnezeu, fără intermediari și fără legăturile sistemului religios⁶. Această poziție critică se aliniază metaforei mersului pe jos ca act de eliberare, în măsura în care mersul înainte presupune o deșrădăcinare continuă de ceea ce provoacă opresiune și denaturează mesajul original al Creatorului.

În același mod, mobilitatea lui *Iisus* contrastează cu stabilitatea iluzorie care caracterizează sedentarismul. În timp ce orașele și structurile lor

⁶ Potrivit mai multor cercetători ai căutării lui Iisus istoric, Nazarineanul s-a confruntat cu rolul opresiv al templului în învățătura sa. Ei văd în scena expulzării dealerilor picătura care a umplut paharul în acest conflict. A se vedea: E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000), 91. Există o dezbatere importantă între cercetători cu privire la faptul dacă această scenă ar trebui considerată un act de purificare a templului sau mai degrabă un gest profetic cu privire la distrugerea acestuia. Cf. Daniel MARGUERAT, “Le projet de Jésus: une énigme non résolue”, în *Le Jésus de l'histoire*, ed. C. Focant et al. (Bruxelles: Lumen Vitae, 1997), 75-78; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press, 1985), 61-76; Meier, *Jew*, 2.473 n.97.

simbolizează instituționalizarea puterii, pelerinul întruchipează ideea de libertate întemeiată pe încrederea deplină în providența divină. Prin urmare, mersul pe jos nu este un semn de slăbiciune sau de abandon, ci manifestarea unei credințe hrănite de speranță și de capacitatea de a se adapta la diverse realități culturale și sociale. Această dualitate între mișcare și stabilitate invită la o reflecție profundă asupra naturii adevăratei puteri: una care nu este susținută de permanență sau de acumularea de resurse, ci de capacitatea de a transforma existența prin mărturia vie a Evangheliei.

Această paradigmă, care îl plasează pe Hristos în centrul identității pelerinului, se extinde în mod inerent la misiunea încredințată ulterior apostolilor în Faptele Apostolilor. Aceeași dinamică a dezrădăcinării voluntare, a mersului fără intenția de a se stabili într-un loc, este transmisă comunității ecleziale ca un mod de viață în care mărturia se realizează prin mobilitate și detașare. Astfel, modelul lui *Iisus* ca pelerin se configurează nu doar ca o aspirație personală, ci și ca o directivă comunitară pentru cei care doresc să trăiască și să proclame o Împărăție care transcende granițele fizice și limitele puterii temporale.

În cele din urmă, figura lui *Iisus* Hristos ca pelerin arhetipal este o componentă esențială a structurii teologice și narative din Luca-Fapte. Marșul său hotărât către Ierusalim, numeroasele sale întâlniri de-a lungul drumului și opoziția sa fermă față de structurile opresive constituie un exemplu care îndeamnă la reconfigurarea identității discipolului în termeni de mobilitate, detașare și angajament radical față de misiunea de evanghelizare. *Iisus*, prin disponibilitatea sa de a merge, se dezvăluie ca fiind paradigma călătoriei în comuniune cu Dumnezeu, învățând că plinătatea Regatului se găsește în pelerinajul continuu, în predarea necondiționată voinței divine și în transformarea fiecărui pas într-o experiență a iubirii răscumpărătoare.

În acest fel, discursul lucanic își provoacă cititorii să îmbrățișeze condiția de pelerini ai Evangheliei, capabili să abandoneze logica sedentarismului și să trăiască o experiență autentică de credință, marcată de mersul continuu, de incertitudinile drumului și de încrederea de nezdruccinat în providența Domnului. Prin urmare, imaginea lui *Iisus* ca arhetip al pelerinului reafirmă convingerea că adevărata transformare umană se făurește pe drum: în mers, în mărturia activă și în speranța constantă de a atinge în cele din urmă plinătatea Împărăției lui Dumnezeu⁷.

⁷ Despre opera lui Luca ca expresie a speranței lui Israel, vezi Karl LÖNING. *Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 47.

3. Mărturia apostolică: de la Ierusalim până la marginile pământului

Narațiunea lucanică, compusă din Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor, articulează o mărturie apostolică caracterizată prin extinderea sa de la centrul ancestral al credinței din Ierusalim până la limitele lumii cunoscute. Această traiectorie, departe de a fi o simplă succesiune de deplasări geografice, constituie emblema unei misiuni teologice și evanghelice care cheamă comunitatea credincioșilor să reîntrupeze spiritul “turmei mici” în pelerinaj continuu. Pentru a înțelege acest proces, este esențial să examinăm trei dimensiuni fundamentale: formarea și identitatea primei comunități de pelerini din Ierusalim, reevaluarea conceptului de “dispersie” (*diaspora*) ca strategie misionară și caracterul nomad al Cuvântului, reflectat în călătoriile apostolice care duc mesajul mântuirii în fiecare colț.

Originea mărturiei apostolice se găsește în prima comunitate creștină stabilită la Ierusalim. Luca prezintă această comunitate ca fiind formată nu din locuitorii nativi ai orașului, ci dintr-un grup eterogen, predominant galileeni, care l-au însoțit pe *Iisus* în timpul slujirii sale și s-au adunat în jurul învățaturii sale. Acest grup, a cărui identitate a fost forjată prin experiența comună de a lăsa în urmă siguranța căminului și de a porni pe calea Domnului, întruchipează “turma mică”, a cărei fragilitate și pasiune devin o metaforă a caracterului itinerant și a angajamentului față de mărturia evanghelică.

Relatarea din Faptele Apostolilor detaliază modul în care, începând de la Rusalii, această comunitate a fost transformată: ceea ce inițial ar fi putut fi perceput ca o dispersie involuntară cauzată de persecuție a fost reconfigurat într-o strategie deliberată de expansiune misionară. Acest lucru este exemplificat în fraza: “cei care fuseseră împrăștiați au plecat vestind cuvântul” (Fapte 8:4), în care dispersia capătă o nuanță pozitivă, interpretată nu ca o înfrângere, ci ca un mijloc eficient de a semăna sămânța Evangheliei în teritorii mai largi. Acest model de comunitate de credință se caracterizează astfel prin natura sa activă și tranzitorie; nu este definit de permanența într-un loc, ci de disponibilitatea de a abandona structurile stabilite pentru a trăi în conformitate cu chemarea Domnului de a depune mărturie în mijlocul unei lumi în continuă schimbare.

Una dintre cheile mărturiei apostolice în dipticul lui Luca constă în relectura conceptului de “dispersie” sau *diaspora*. Tradițional, cuvântul *diaspora* a fost interpretat în termeni peiorativi, asociat cu pierderea identității și cu exilul. Cu toate acestea, narațiunea lucanică subminează această perspectivă, prezentând dispersia ca o strategie ordonată de divinitate pentru propagarea Evangheliei. Utilizarea verbului grecesc διασπείρω, al cărui sens

original se referă la acțiunea de a împrăști sămânța, indică faptul că dispersarea primilor credincioși întruchipează o sămânță menită să germineze în noi câmpuri. În acest fel, ceea ce la prima vedere ar putea părea un semn de slăbiciune sau ruină este reconfigurat ca un semn de vitalitate și misiune: fiecare credincios dispersat poartă în sine potențialul de a da roade atunci când este plantat în “pământ bun”.

Această nouă interpretare misionară are implicații teologice profunde. Apostolii, în itineranța lor, nu replică pur și simplu tradițiile religioase stabilite; mai degrabă, ei transformă dispersia într-un instrument de exercitare a unei prezențe active în contexte în care cultura dominantă și structurile de putere nu mai pot conține mesajul eliberator al Evangheliei. În acest sens, dispersia devine un mijloc de rezistență împotriva sistemelor sedentare și opresive, simbolizând capacitatea Cuvântului de a transcende granițele geografice și culturale. Astfel, fiecare dislocare este transformată într-un act de credință care anunță venirea unei Împărății care se extinde dincolo de frontierele umane, dezvăluind universalitatea mesajului apostolic.

În narațiunea Faptele Apostolilor, devine evident faptul că misiunea bisericii primare s-a desfășurat printr-o reconfigurare continuă: ceea ce a început în Ierusalim a devenit un semn al expansiunii pe teritoriul Imperiului Roman, ajungând în regiuni îndepărtate precum Asia Mică și continentul european. Această expansiune, articulată prin diferite episoade misionare, ilustrează faptul că dispersia nu este un fenomen accidental, ci un element constitutiv al planului lui Dumnezeu, în care credința se reproduce și se reînnoiește prin prezența constantă a Cuvântului în spații noi.

Caracterul itinerant al mărturiei apostolice este întruchipat în mod viu de apostolii înșiși, care reprezintă imaginea “nomadului Cuvântului”. Acest model se manifestă cel mai clar în traseele misionare ale lui Pavel, al cărui itinerar din Ierusalim până la marginile lumii romane, așa cum este povestit în Faptele Apostolilor, reflectă perfect vocația de a renunța la toate posesiunile pământești în favoarea unui angajament de nezdruncinat față de misiunea de evanghelizare.

Pavel, ca și *Iisus*, apare ca un discipol care nu aparține niciunui loc fix, ci călătorește prin diverse teritorii pentru a ajunge atât la “pierduții” din Israel, cât și la națiuni. Această mobilitate este exprimată în episoade paradigmatiche precum viziunea din Troa și chemarea din Macedonia (Fapte 16,9-10), în care devine evidentă puterea transformatoare a unei invitații divine de a depăși granițele culturale și geografice. Apostolul se bazează pe propria sa experiență de viață, inclusiv pe profesia sa de fabricant de corturi, care subliniază atât condiția sa de călător, cât și detașarea sa de o viață sedentară,

pentru a demonstra că misiunea nu poate fi cuprinsă în siguranța permanenței, ci doar în dinamismul mișcării continue.

Prin urmare, funcția apostolică este configurată ca un exercițiu continuu de „a merge pretutindeni” pentru a vesti Evanghelia (a se vedea Fapte 13,4; 14,24; 15,3; 41; 18,23; 20,25)⁸. În fiecare deplasare se dezvăluie o formă reînnoită de conducere, inspirată de idealul păstorului rătăcitor, unul fără reședință fixă, dar care devine un custode spiritual, capabil să hrănească, să întărească și să ghideze comunitățile pe care le înființează. Itineranța apostolică dezvăluie, de asemenea, un caracter dual: pe de o parte, semnalează deschiderea către noi posibilități de comuniune transversală între culturi diverse; pe de altă parte, constituie o strategie deliberată de a contrasta cu rigiditatea mediilor urbane care simbolizează istoric puterea și opresiunea.

Mărturia apostolilor, pe măsură ce se deplasează din loc în loc, întruchipează convingerea că Evanghelia nu este limitată la o anumită localitate, ci este o forță vie și universală. Migrația bisericii primare de la Ierusalim la frontierele imperiale rezonază cu ideea că fiecare deplasare devine un eveniment sacru care contribuie la formarea unei lumi noi, o lume în care comunitatea credincioșilor este fondată pe încrederea în har și în providența divină.

4. Teme pastorale în Luca și în fapte

Narațiunea lucanică oferă o viziune teologică și eclezială în care temele pastorale constituie una dintre axele sale fundamentale. Această perspectivă ne permite să înțelegem modul în care imaginea păstorului, înțeleasă atât în sens figurat, cât și în aplicarea sa practică, străbate narațiunea și modelează identitatea comunității de credincioși. În acest sens, dipticul «Luca-Fapte» prezintă trei dimensiuni interconectate: evocarea imaginarului pastoral, funcționalitatea leadership-ului apostolic și promovarea unui spirit de detașare materială care caracterizează viața ucenicilor.

Încă din timpul Vechiului Testament, metafora păstorului a fost o resursă centrală în literatura biblică pentru a desemna grija, protecția și îndrumarea exercitate asupra poporului⁹. În «Luca-Fapte», continuitatea cu această

⁸ Comentatorii moderni sunt interesați în special să comenteze sintagma “a predica Împărăția” și neglijează importanța verbului “a trece” în acest verset. A se vedea, de exemplu, MARGUERAT, *Actes* 2, 236; Fitzmyer, *Hechos* 2, 374.

⁹ O mare tensiune între autoritățile statului și păstorii itineranți poate fi observată încă din primele relatări ale Bibliei. A se vedea fraza “pentru că orice păstor este detestabil pentru egipteni” din Gen 46:34 și comentariul lui Nicolas ABOU MRAD. “sifr al-takwyn.” *al-*

tradiție este evidentă, deoarece, deși termenul “păstor” (ποιμήν) apare explicit în contexte selectate, de exemplu, în scena păstorilor din Betleem, vocația pastorală este implicit prezentă în comportamentul și discursul lui *Iisus* și al discipolilor săi.

De-a lungul Evangheliei, *Iisus* manifestă un stil de conducere care merge dincolo de simpla transmitere de învățături; mersul său, apropierea sa de cei marginalizați și atitudinea sa de serviciu demonstrează trăsăturile asociate cu îngrijirea unei oi rătăcite. Această dispoziție se traduce prin acte de compasiune și atenție personalizată, aspecte esențiale care modelează relația dintre Păstorul cel Bun și turma sa. Acțiunea de “a ieși să caute oaia pierdută” (Lc 15,4-6) devine o paradigmă a slujirii milostive, în care liderul nu doar călăuzește, ci și însoțește și protejează, îndeplinind o sarcină formativă și reconciliatoare.

De asemenea, Faptele Apostolilor consolidează această imagine prin multiple episoade care evidențiază rolul apostolului de îngrijitor și constructor al comunității. Deși discursul apostolic din Noul Testament nu folosește în mod sistematic termenul “păstor” pentru a desemna toți liderii, funcția de “păstorire”, înțeleasă ca fiind îngrijirea, îndrumarea și consolidarea credinței, apare în mod explicit în îndemnurile și scrierile lui Pavel, unde liderii sunt îndemnați să “păstorească Biserica lui Dumnezeu” (Fapte 20,28). Această continuitate simbolică stabilește o punte între o tradiție antică de îngrijire și misiunea pastorală a bisericii primare, în care conducerea este exercitată cu umilință, dedicare și serviciu comun.

Conducerea apostolică în «Luca-Fapte» se articulează prin acțiunea și mărturia celor care, urmând exemplul lui *Iisus*, se întruchipează ca păstori autentici ai turmei. Narațiunea din Faptele Apostolilor arată că rolul liderului apostolic nu constă doar în transmiterea de doctrine, ci în asumarea unei responsabilități spirituale și de îngrijire care necesită vigilență, empatie și curaj. Astfel, apare un model în care apostolatul este înțeles ca exercitarea unui leadership pastoral oferit în mod voluntar și sacrificial.

În acest context, mărturia lui Pavel este paradigmatică. Itineranța sa, care l-a purtat pe teritorii vaste, de la Ierusalim și Antiohia până la frontierele imperiului, nu este rezultatul unei simple strategii misionare, ci al unei vocații care îl îndeamnă să aibă grijă de comunitățile emergente și să le consolideze. Îndemnul său adresat bătrânilor de a “păstori Biserica lui Dumnezeu, pe care El a dobândit-o cu sângele Său” (Fapte 20,28) sintetizează dimensiunea

tafsyr al-araby al-muâşir lil-kitâb al-muqaddas, editat de Andrea Zaki Stephanous, Dar Al Thaqa, 2018, 140.

pastorală a misiunii sale. Este o misiune în care liderul apostolic acționează aproape ca un păstor de oi, dispus să riște și să sufere alături de turma sa, întotdeauna pentru a se asigura că niciunul dintre membrii acesteia nu cade în eroare sau abandon.

Conducerea apostolică se configurează, de asemenea, ca un exercițiu relațional, subliniind importanța însoțirii continue și a consolidării comunității. Anunțarea cuvântului Domnului nu este suficientă: liderii trebuie să devină exemplare morale și spirituale, capabile să formeze legături autentice cu cei pe care îi slujesc. Acest ideal pastoral se reflectă în modul în care apostolii se mișcă pentru a-i aduna, a-i sfătui și a-i consola pe credincioși, arătând că succesul misiunii nu se măsoară prin numărul de predici, ci prin calitatea îngrijirii pastorale și a sprijinului reciproc stabilit în cadrul comunității.

O a treia temă cu relevanță pastorală din Dipticul Lucan este spiritul de detașare și renunțarea la bunurile materiale, un element care rezonază cu imaginea păstorului rătăcitor. Invitația de a lăsa totul pentru a-l urma pe *Iisus* este o constantă a narațiunii lucanice și constituie o chemare radicală în experiența credinței: detașarea de bunurile materiale se configurează ca un semn inconfundabil al încrederii în providența divină și al priorității acordate Împărăției lui Dumnezeu față de valorile pământești.

Porunca Învățătorului de a renunța la elementele de confort, așa cum se vede în instrucțiunile de a nu purta bagaje în exces sau în îndemnul de a împărți hainele (Lc 5,11; 3,11; 6,20), simbolizează necesitatea de a crea un spațiu interior în care dependența de Dumnezeu prevalează asupra atașamentelor lumești. Acest spirit de detașare, inerent conduitei pastorale, se exprimă în experiența comunității care, fiind în continuă mișcare, este nevoită să renunțe la posesiunile care ar putea consolida o identitate sedentară și opresivă. Departate de a reprezenta un act de sărăcie absolută, detașarea înseamnă eliberarea de legăturile puterii materiale, permițând adevăratei bogății, harului și comuniunii cu Cristos, să devină pilonul fundamental al vieții ecleziale.

Dimensiunea detașării este, de asemenea, legată de atitudinea de ospitalitate și generozitate care caracterizează pastorația în Faptele Apostolilor. Apostolii și primii ucenici sunt portretizați ca oameni dispuși să împartă puținul pe care îl au, într-un context în care bunăstarea colectivă primează în fața acumulării individuale. Acest model contrastează cu structurile de putere care privilegiază posesia și controlul, reafirmând că, pentru a fi adevărați păstori și îngrijitori ai turmei, este esențial să renunțăm la siguranța oferită de stabilitatea materială și să îmbrățișăm, în schimb, incertitudinea și solidaritatea care decurg din mersul alături de Domnul.

5. Paradigma eclezială a pelerinajului

Narațiunea lucanică, care cuprinde atât Evanghelia după Luca, cât și Faptele Apostolilor, propune un model eclezial al cărui fundament este înrădăcinat radical în pelerinaj. Această paradigmă transcende simpla experiență individuală a credinței pentru a deveni însăși identitatea comunității creștine, care se configurează ca o “turmă mică” care, în ciuda fragilității sale aparente, se dovedește dinamică și rezistentă în mijlocul contextelor opresive și în continuă schimbare. În acest sens, pelerinajul apare ca metafora supremă a unei biserici în mișcare, capabilă să depășească granițele și să obțină eliberarea prin mărturia Evangheliei.

Dipticul Lucan definește biserica primară prin imaginea “turmei mici”, o comunitate compusă în mare parte din cei care și-au lăsat rădăcinile în urmă pentru a-l urma pe *Iisus*. Această imagine evocă atât slăbiciunea, cât și puterea: slăbiciunea este exprimată în originile sale umile și circumstanțele precare, în timp ce puterea provine din pasiunea, fidelitatea și angajamentul său față de misiunea Evangheliei. Comunitatea, identificându-se ca un grup de pelerini, respinge noțiunea de înrădăcinare care caracterizează de obicei instituțiile sedentare; în schimb, ea devine un colectiv în tranzit permanent, ghidat întotdeauna de promisiunea unei întâlniri cu Dumnezeu.

Imaginea “turmei” subliniază ideea de comunitate în care fiecare membru este îngrijit cu o atenție deosebită, la fel cum un păstor veghează asupra fiecărei oi. Această paradigmă rezonază cu apelul apostolic la vigilență, protecție reciprocă și formare continuă. Astfel, biserica nu este definită în termeni de putere sau de acumulare de resurse, ci prin capacitatea de a împărtăși, de a însoți și de a avansa împreună spre plinătatea Regatului. “Mica turmă” se transformă astfel într-un simbol al speranței și al reînnoirii care invită la renunțarea la siguranța iluzorie a ordinii stabilite și la îmbrățișarea deplină a călăuzirii Duhului Sfânt.

Una dintre trăsăturile definitorii ale paradigmei ecleziale a pelerinajului este capacitatea comunității de a transcende orizonturile culturale și geografice. Luca-Fapte ilustrează progresiv modul în care biserica primară, născută în inima Ierusalimului, s-a extins până la cele mai îndepărtate colțuri ale lumii mediteraneene. Acest proces de “trecere a frontierelor” este prezentat nu doar ca o mișcare fizică, ci ca o strategie teologică și misionară în care dispersia este reconfigurată ca un act de multiplicare și mărturie universală.

Deplasarea primilor credincioși, uneori motivată de persecuție și alteori de un mandat divin, dezvăluie o nouă înțelegere a misiunii: comunitatea nu

se mulțumește să rămână într-un singur loc, ci se lansează în aventura de a se implica în alte culturi și de a planta sămânța Evangheliei în soluri diverse. Utilizarea deliberată a unor termeni precum διασπείρω (“a împrăști”) în Faptele Apostolilor dobândește conotații pozitive, evocând imaginea seminței care, odată semănată, culminează cu germinarea și rodirea. În acest fel, migrația bisericii primare este înțeleasă ca un mijloc eficient de depășire a barierelor culturale și de realizare a unei mai mari universalități.

Trecerea frontierelor devine, de asemenea, un proces de transformare și integrare. Apostolii, în interacțiunile lor cu comunitățile evreiești și neamurilor, demonstrează că Cuvântul lui Dumnezeu este capabil să se reconfigureze fără a-și pierde esența. Acest dinamism permite bisericii să adopte diverse expresii culturale și lingvistice fără a dilua mesajul central al Evangheliei. Din acest motiv, paradigma pelerinajului favorizează o viziune incluzivă: misiunea bisericii se extinde atât pe orizontală, cât și pe verticală, integrându-se în țesutul social și cultural al timpului și deschizând calea unei credințe care transcende limitele teritoriale.

Mărturia pelerinajului în cărțile lui Lucan este configurată ca un răspuns radical împotriva structurilor de putere sedentare și opresive. Mobilitatea comunității de credincioși nu este concepută ca un semn al dezrădăcinării sau al pierderii, ci ca o cale de eliberare. Viața în mișcare presupune renunțarea la legăturile materialismului și la sistemele de dominație care caracterizează societățile stabilite; este, în esență, un angajament față de libertatea care decurge din supunerea față de voința divină.

Experiența pelerinajului, abandonarea familiarului, călătoria prin ținuturi necunoscute și confruntarea cu provocări constante devine un catalizator pentru transformarea interioară care își găsește expresia exterioară în proclamarea Evangheliei. Libertatea experimentată în mers contrastează cu opresiunea sistemelor înrădăcinate, oferind comunității oportunitatea de a-și reconstrui relațiile și de a stabili o nouă ordine bazată pe dreptate și iubire. Astfel, paradigma eclezială a pelerinajului îndeamnă biserica să trăiască o credință care refuză să fie pasivă sau conformistă, ci mai degrabă provoacă structurile stabilite prin mărturia vitală și transformatoare a Cuvântului.

Modelul pelerinajului este articulat într-o praxis care respinge acumularea de bunuri și pledează pentru dependența radicală de providența divină. Rămânând dispuși la o mișcare constantă, membrii comunității evită stagnarea și se deschid posibilității de a experimenta o comuniune mai profundă și mai autentică cu Dumnezeu. Acest spirit de libertate contrastează cu sedentarismul, adesea asociat cu obsesia pentru teritoriu și consolidarea puterii. Prin urmare, eliberarea prin mișcare se manifestă ca o formă de

rezistență împotriva logicii opresive și ca temelia însăși pe care se construiește mărturia bisericii în lume.

Concluzii

Aprofundarea celor cinci dimensiuni explorate demonstrează că narațiunea lucanică constituie o propunere revoluționară care redefineste identitatea bisericii. În Luca-Fapte, pelerinajul nu este prezentat ca o simplă deplasare sau exil, ci ca o strategie intenționată și promițătoare, care invită comunitatea credincioșilor să trăiască în uniune cu Dumnezeu, adaptându-se și extinzându-se în cadrul unei lumi marcate de dinamism și provocări constante.

Analiza cadrului teologic al pelerinajului arată că apelul de a abandona familiarul își are originea într-o bogată tradiție biblică, în care figuri precum Avraam anticipează curajul de a urma vocea divină. Această moștenire culminează cu decizia deliberată a lui *Iisus* de a-și stabili cursul către Ierusalim, un act care nu este doar o mișcare fizică, ci și un manifest de credință și angajament față de planul de răscumpărare. În consecință, mișcarea lui Mesia este configurată ca piatra de temelie pe care comunitatea timpurie își întemeiază identitatea de “turmă mică”, înzestrată cu vulnerabilitate, dar în același timp cu vitalitate transformatoare.

Mărturia apostolică, care se extinde de la Ierusalim până la marginile lumii cunoscute, subliniază capacitatea bisericii de a transforma ceea ce ar putea fi perceput ca dispersie într-o strategie divină de expansiune. Itineranța apostolilor exemplifică modul în care mesajul evanghelic poate traversa granițele culturale și geografice, atingând astfel o universalitate care sfidează frontierele umane. În acest sens, mișcarea comunității se dezvăluie ca un act de eliberare de structurile opresive și sedentare, permițând credinței să se configureze ca o continuă devenire și ca o permanentă adaptare la noi contexte.

De asemenea, temele pastorale prezente în relatarea lucanică evidențiază importanța unui leadership fundamentat pe grijă și solidaritate, în care imaginea păstorului este reînnoită în fiecare act de compasiune și însoțire. Apostolii, întruchipând acest model pastoral, nu doar predică cuvântul, ci își dedică și viața consolidării turmei, demonstrând că leadership-ul creștin se bazează pe renunțarea materială și pe dedicarea totală serviciului comunitar.

În cele din urmă, paradigma eclezială a pelerinajului integrează toate aceste dimensiuni, propunând o biserică definită prin capacitatea sa de a rămâne în continuă mișcare, de a se adapta și de a-și extinde mărturia în fiecare colț al lumii. Această viziune sfidează logica sedentarismului și oferă

un model eclezial bazat pe transformare, deschidere culturală și angajament radical față de misiunea evanghelică.

În **concluzie**, reflecția asupra pelerinajului din dipticul Lucan dezvăluie o propunere cuprinzătoare care cheamă biserica contemporană să își reexamineze identitatea și misiunea. Mersul constant, renunțarea la valorile pământești și extinderea mărturiei evanghelice apar, în această paradigmă, ca fundamente ale unei credințe vii și transformatoare. Astfel, propunerea lucanică constituie o chemare la a trăi în mișcare cu Domnul, la a îmbrățișa incertitudinea drumului și la a transforma lumea prin mărturia radicală a turmei mici, mereu în pelerinaj continuu spre plinătatea Împărăției lui Dumnezeu.

Trad. din limba engleză de Pr. Conf. Dr. Alexandru-Corneliu Arion

**BISERICA ORTODOXĂ A GEORGIEI:
INFLUENȚE STRĂINE ȘI LEGĂTURILE EI
CU AUTORITĂȚILE STATALE**
(The Georgian Orthodox Church: External Influences
and Its Relations with State Authorities)

Prof. univ. dr. Gocha BARNOVI,
Decanul Facultății de Teologie,
Universitatea Sulkan-Saba Orbeliani, Georgia

Abstract: The Orthodox Church of Georgia is one of the oldest and most enduring institutions shaping Georgian national and cultural identity. Since the adoption of Christianity in the fourth century, the Church has served as a cornerstone of statehood and social cohesion, fusing faith with the national ideal. The traditional Byzantine model of *symphonia* between Church and state structured their relationship for centuries within a framework of mutual legitimization and support. The annexation of Georgia by the Russian Empire in the nineteenth century disrupted this balance. Following the abolition of the Church's autocephaly in 1811, the imperial government pursued a policy of Russification through religion, transforming the Church into an instrument of political assimilation. The subordination to Moscow, the removal of the Georgian Patriarchate, and the appointment of Russian exarchs curtailed ecclesiastical independence and inflicted deep wounds on the nation's spiritual and cultural memory. During the Soviet era, the Church was first suppressed and later co-opted as a vehicle of state policy. In 1943, Joseph Stalin restored the Church's autocephaly—not out of respect for religion, but as part of a broader strategy of ideological control and wartime mobilization. Throughout the Cold War, the Georgian Church, like others in the Soviet bloc, participated in international ecclesiastical dialogues under strict political supervision. After the restoration of state independence in 1991, the Orthodox Church regained its privileged position in public life. The 1995 Constitution affirmed the secular character of the state while recognizing the Church's historical role, and the 2002 Concordat formalized its privileges, including tax exemptions and state funding. Yet these privileges have also raised concerns about equality among religious communities and the neutrality of the state. Today, as Georgia pursues European integration, the Church stands at a critical juncture: it must reconcile its spiritual mission with democratic values and political independence, ensuring that religious authority serves the moral integrity of society without yielding to external or partisan influence.

Keywords: Autocephaly, Orthodox Church of Georgia, Russification, Church–State Relations, Georgian National Identity, Byzantine Model, Soviet Influence, Religious Freedom, Political Power, European Integration.

Teologia ortodoxă nu se adresează doar vieții personale a credinciosului și lucrării mântuirii sale. Caracterul privat al vieții omului nu înseamnă izolare de societate, ci, mai degrabă, de treburile statului. O înțelegere corectă a noțiunii de societate, a autorității statale și a caracterului privat al vieții omului ne ajută să percepem, mai bine, diferențele care există între ele. Mântuirea omului este o chestiune personală, dar acest lucru nu înseamnă că se limitează doar la sfera privată. [Sfinții]¹ Părinți ai Bisericii și, în general, scriitorii bisericești au interacționat întotdeauna cu epoca lor, care nu era doar creștină, ci și seculară. Orice fel de dialog, fie el despre teme religioase, sociale, politice sau culturale, constituie o modalitate de abordare privind mântuirea lumii. Dacă fiecare idee nouă este examinată, în contextul ei istoric, potrivit iubirii creștine, libertății și respectului reciproc, atunci devine mult mai ușoară înțelegerea corectă a învățăturii Bisericii despre sfârșitul lumii, după cum întocmai făceau și [Sfinții] Părinți ai Bisericii. Dialogul are, întotdeauna, o semnificație pozitivă, în orice epocă. Chiar și astăzi, dialogul Bisericii atât cu Statul, cât și cu alte religii, constituie, de fapt, un mecanism de siguranță. El protejează atât Biserica însăși, cât și celelalte minorități religioase. Acest lucru, în ansamblu, nu lasă loc fundamentalismului religios.

Atâta timp cât Biserica examinează ideile fiecărei epoci, în felul acesta, adică în contextul lor istoric, pe baza iubirii creștine, a egalității și a solidarității, se evită ispita unei guvernări teocratice. [Sfinții] Părinți ai Bisericii ne-au lăsat o tradiție pătrunsă de duhul iubirii evanghelice și al libertății în Hristos, care tradiție reprezintă singura cale pentru împlinirea misiunii pământești a Bisericii. Astfel, nu există confuzie între Biserică și politică, nici desființare a granițelor dintre ele, nici identificare a Bisericii cu opiniile vreunui partid politic. Și aceasta pentru că amestecul Bisericii cu puterea seculară și anularea principiului evanghelic, „dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu²”, are consecințe deosebit de negative, deoarece un astfel de fenomen constituie o deformare a caracterului eshatologic al Bisericii lui Hristos. Cuvintele lui Hristos, în ciuda diferitelor interpretări care au fost propuse, delimitează, în mod clar, domeniul lumesc de cel spiritual, fără ca, totuși, această delimitare să însemne izolarea absolută a celor două sfere.

¹ Am adăugat între paranteze drepte, cu acordul autorului, anumite completări, pentru o mai ușoară lecturare și înțelegere a textului. De altfel, autorul s-a folosit și el de paranteze drepte, pentru a pune titlurile lucrărilor citate în limba georgiană, prin transcrierea lor cu litere latine, redându-le, mai întâi, în limba engleză (n. trad.).

² Matei 22, 21.

În general, relațiile dintre Biserică și Stat reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai importante aspecte ale istoriei Creștinismului. Acestea s-au dezvoltat, în moduri diferite, și nu este surprinzător faptul că, nici astăzi, nu prezintă o formă unitară. Pentru Creștinism, Statul și Biserica sunt două entități depline, care pot să existe independent și, în același timp, să își împlinescă, în mod adecvat, propriile scopuri. Ambele realități dispun de toate mijloacele necesare, pentru atingerea obiectivelor lor unice, fără ca să depindă una de cealaltă, așa cum s-a petrecut, de pildă, în primele veacuri ale Creștinismului, când Biserica era interzisă și prigonită în Imperiul Roman.

Există, însă, un aspect caracteristic, care îi deosebește pe supușii-cetățenii Statului de membrii Bisericii: în timp ce relația Statului cu cetățenii săi are un caracter contractual, relația Bisericii cu membrii ei îi corespunde celei dintre părinte și copil. Statul se naște din cetățenii-supușii săi, în timp ce Biserica își naște membrii ei³.

Statul și Biserica, în ciuda diferențelor dintre ele și a unicității identităților lor, coexistă în aceeași totalitate socială, lucru care este dovedit prin numeroase exemple istorice⁴. Un exemplu clasic al relației dintre Stat și Biserică este modelul bizantin, care, în ciuda tensiunilor dintre ele, se caracteriza printr-o „simfonie” (un acord al puterilor). După cum reiese din izvoare, în pofida egalității celor două autorități, Biserica prelua, deoarece, în Bizanț, Dumnezeu era considerat izvorul puterii seculare. Împăratul era o figură aparte, nu ca păstor, ci ca membru al Bisericii. Acest lucru este confirmat de către cuvintele Sfântului Osie al Cordobei către Sfântul Împărat Constantin cel Mare: „nu interveni în treburile bisericești... Dumnezeu ți-a dăruit împărăția, iar nouă ne-a încredințat treburile bisericești”⁵. Aceasta dovedește că, în ciuda tensiunilor, cadrul instituțional și rolurile celor două autorități nu au fost niciodată desființate. Așa se petrecea în Bizanț.

Astăzi, schimbările importante din viziunile politice au redefinit, într-o anumită măsură, înțelegerea identității, a scopurilor și a funcțiilor Statului. În consecință, s-a schimbat și atitudinea lui față de Biserică, mai ales, în spațiul post-sovietic. În zilele noastre, principiul de bază al viziunilor politice se întemeiază pe puterea și suveranitatea poporului, lucru stabilit și consolidat

³ Cf. celor pe care le scrie Sfântul Apostol Pavel (*I Cor.* 4, 15): „căci eu v-am născut prin *Evanghelie* în Iisus Hristos».

⁴ Βλ. Φειδά, „Ἡ εὐθύνη τῆς Πολιτείας στὴ λειτουργία τῶν διακριτῶν ρόλων Ἐκκλησίας καὶ Κράτους”, disponibil on-line pe site-ul: https://myriobiblos.gr/texts/greek/vlasios_feidas1.html (accesat la 27.09.2025).

⁵ Sfântul ATANASIE cel Mare, *Despre cele săvârșite de către arieni* (*Περὶ τῶν γεγενημένων παρ' Ἀρειανῶν*, 44, în PG 25, col. 745 D.

prin constituțiile Statelor. În țările democratice, puterea provine de la popor și este responsabilă în fața lui. Cât privește politica din vremea contemporană, a dispărut concepția conform căreia puterea seculară provine de la Dumnezeu. În consecință, Statul este independent față de religie. Din această pricină, de la cetățeanul simplu nu se mai cere să își exprime public credința. Este interesant să remarcăm ce s-a întâmplat, din această perspectivă, după prăbușirea blocului comunist. S-a dovedit că religiozitatea oamenilor nu dispăruse; dimpotrivă, deși primise lovituri, a reapărut cu o nouă forță. În ciuda frământărilor istorice, legăturile spirituale ale Bisericii cu omul au ieșit din nou la iveală și încă mai puternice. Acest fapt a dus la nevoia de căutare a noi forme de relație între aceste două instituții. În epoca post-sovietică, responsabilitatea Statului față de Biserică, în general, cât privește protejarea dreptului individual la libertatea religioasă, se extinde la toate nivelurile, adică la autoritatea legislativă, executivă și judecătorească. Aceste [autorități] au obligația de a respecta declarațiile internaționale, precum și de a exprima, instituțional, moștenirea spirituală a fiecărei persoane sau națiuni. Ignorarea acestor drepturi și a manifestărilor lor creează probleme grave, pentru coeziunea socială a popoarelor. De aceea, este necesar ca provocările fiecărui prezent să fie îmbinate cu tradiția spirituală, astfel încât aceste procese să nu fie sacrificate scopurilor politice ale diferitelor partide.

Din istorie, se cunoaște că Biserica, fie de bunăvoie, fie fără voia ei, a fost, adesea, parte a unor intrigi politice și, uneori, chiar a unor reforme de stat. Schimbările politice din State au constituit, frecvent, un motiv pentru schimbări și în Biserică, mai ales după prăbușirea blocului sovietic. De altfel, în Statele post-sovietice, au fost semnalate anumite transformări în Bisericile lor⁶, în unele cazuri fundamentale, iar în altele superficiale. Cu toate acestea, merită remarcat faptul că, pretutindeni, ele s-au conturat ca instituții puternice. În țările Europei de Est, Biserica a dezvoltat un model particular de relație cu Statul. În mod similar și în Georgia, din deceniul anului 1990, încep procese asemănătoare. Guvernul a început, treptat, dar constant, să se îndrepte spre Europa, iar în *Constituția* din 1995 a fost recunoscut, în mod explicit, principiul libertății religioase, pe baza căruia s-a format un model laic al relației dintre Stat și Biserică⁷. Prin această *Constituție*, Georgia a ales modelul Statului

⁶ Autorul are în vedere Bisericile Ortodoxe locale, care au, în Statele respective, un statut aparte, după cum va și preciza, în rândurile următoare (n. trad.).

⁷ D. GEGENAVA, *The constitutional agreement as a legal form of church-state relations and its implementation in Georgia* [Konstitutsiuri Shetankhmeba, Rogorts Eklesia-Sakhelmtsiphos Urtiertobis Samartlebrivi Phorma da Misi Agsruleba Sakartveloshi], Tbilisi, 2016, pp. 106-107.

democratic. În consecință, libertatea religioasă a reprezentat una dintre prioritățile de bază, iar acest fapt a fost consfințit, constituțional, atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv⁸. În Statele membre ale Consiliului Europei, funcționează diferite modele de separare dintre Biserică și Stat⁹. Georgia a ales modelul colaborării. Acesta se sprijină pe principiul religiei predominante, conform căruia Statul recunoaște libertatea credinței și a exprimării religioase. Acest fapt nu înseamnă proclamarea unei religii oficiale de stat; totuși, o confesiune religioasă (în acest caz, Biserica Ortodoxă a Georgiei), din motive istorice și culturale, deține un statut special. Cu toate acestea, statutul privilegiat al Bisericii Ortodoxe nu înseamnă tratament preferențial sau discriminare în defavoarea altor confesiuni sau comunități religioase¹⁰.

În *Constituția* Georgiei, se menționează că Georgia este un Stat laic, ceea ce înseamnă că libertatea religioasă este, în mod explicit, garantată¹¹. Importanță deosebită o are laicizarea instituțională, prin care Statul și Biserica sunt separate, la nivel instituțional, iar legitimitatea unei instituții nu depinde de legitimitatea celeilalte, astfel încât acțiunea fiecăreia dintre ele este independentă¹². În orice caz, Georgia se numără printre țările care recunosc principiul separării dintre Biserică și Stat; cu toate acestea, ea îi acordă o importanță specială unei anumite religii, și anume, Bisericii Ortodoxe, datorită rolului ei în istoria țării¹³. Acest lucru este confirmat și consfințit prin *Constituția* din 1995. Din 1998, Statul a început finanțarea subvenționată a Bisericii Ortodoxe a Georgiei, având ca scop sprijinirea activității sale educaționale și misionare. Mai târziu, în 2002, președintele Georgiei de atunci, Eduard Șevardnadze [1992-2003]¹⁴, și patriarhul Georgiei, Ilie al II-lea¹⁵, au

⁸ L. IZORIA, K. KORKELIA, K. KUBLASHVILI, G. KHUBUA, *Comments on the Constitution of Georgia, fundamental human rights and freedoms* [Sakartvelos Konstitutsiis Komentarebi, Adamianis Dziritadi Uphlebani da Tavisuphleban], Tbilisi, 2005, p. 112; D. Gegenava, *Legal models of church-state relations and the Constitutional Agreement of Georgia* [Eklesia-Sakhelmtsiphos Urtiertobis Samartlebrivi Moderelbi da Sakartvelos Konstitutsiuri Shetankhmeba], Tbilisi, 2018, p. 99.

⁹ N. DOE, *Christian Law. Contemporary Principles*, New-York, 2013, p. 357.

¹⁰ GEGENAVA, *The constitutional agreement*, p. 102.

¹¹ GEGENAVA, *The constitutional agreement*, p. 108.

¹² G. Lursmanashvili, „Political Theology and Orthodoxy” [Politikuri Theologia da Martmadidebloba], în *Dialogue* 1/10 (2020, Tbilisi), p. 69.

¹³ GEGENAVA, *The constitutional agreement*, p. 112.

¹⁴ A trăit între anii 1928-2014 (n. trad.).

¹⁵ Sau Ilia al II-lea, născut la 4 ianuarie 1933, devenit patriarh al Bisericii Ortodoxe din Georgia la 25 decembrie 1977 (n. trad.).

semnat un acord constituțional¹⁶. Acordul prevedea cooperarea dintre Biserică și Stat, oferindu-i Bisericii numeroase privilegii, precum scutire de taxe și compensații pentru daunele din perioada sovietică, sub formă economică și materială. În cadrul acordului, s-a stabilit că Statul și Biserica sunt independente unul față de celălalt și cooperează spre folosul societății.

În Georgia, Ortodoxia este considerată, de secole, nu doar o dimensiune religioasă, ci și unul dintre pilonii cei mai importanți ai identității și culturii naționale. După primirea oficială a Creștinismului, în secolul al IV-lea, Biserica a jucat un rol important în dezvoltarea politică și culturală a țării. Ea nu a reprezentat doar o dimensiune spirituală, ci și un simbol de identitate și unitate națională, mai ales, în perioade în care Georgia se afla sub influența unor diferite Imperii. De aceea, eșecurile unei influențe politice asupra ei au devenit vizibile, în diferite faze ale istoriei. Creștinismul s-a răspândit în Georgia, încă din secolul I, și, în conformitate cu vechi izvoare georgiene, [acest fapt] are legătură cu Sfântul Apostol Andrei, Cel Întâi Chemat¹⁷. Mai târziu, creștinarea regiunii Kartli (în estul Georgiei) are legătură cu numele Sfintei Nina¹⁸, pe măsură ce Creștinismul s-a răspândit, treptat, în toată țara. Izvoare, precum cele de la Socrate, Sozomen și Teodoret al Cirului, ne dau informații privind aceste evenimente. Teodoret, în *Istoria sa bisericească*, scrie că, „la ivireni¹⁹ (georgieni), adevărul Creștinismului a fost transmis de către o femeie roabă, care a convins-o pe regină și, prin aceasta, și pe regele Ivirei ca ei să creadă în puterea lui Dumnezeu, pe Care ea Îl propovăduia, și să zidească o biserică în numele Lui. Ea i-a cerut, de asemenea, împăratului roman să le trimită preoți evlavioși”. Împăratul Constantin [cel Mare], „înflăcărat de evlavie”, a trimis în Iviria²⁰ misionari, „bărbați împodobiiți cu credință, înțelepciune și viață virtuoasă, vrednici de treapta arhierescă”²¹. Din

¹⁶ Resolution of the Parliament of Georgia „On the approval of the Constitutional Agreement between the State of Georgia and the Apostolic Autocephalous Orthodox Church of Georgia [«Sakartvelos Sakhelmtsiphosa da Sakartvelos Samotsikulo Avtokephaliur Martmadidebel Eklesias Shoris Konstitutsiuri Shetankhmebis Damtkitsebis Shesakheb», Sakartvelos Parlamentis Dadgenileba 22.10.2002]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/41626?publication=0> (accesat la 03.04.2025).

¹⁷ Cf. ORIGEN, *Comentarii la Facere*, în PG 12, col. 92; EUSEBIU al Cezareei, *Istoria bisericească*, în PG 20, col. 214; NICHIFOR Calist, *Istoria bisericească*, în PG 145, col. 860; Sfântul Epifanie, *Viața Sfântului Andrei*, în PG 120, col. 221; Sfântul NICHITA din Paflagonia, *Cuvinte sărbătorești și omiletice*, în PG 105, col. 64.

¹⁸ Cinstită la 14 ianuarie (n. trad.).

¹⁹ Sau iberieni (n. trad.).

²⁰ Denumită și Iberia, cunoscută, în zilele noastre, cu numele de Georgia (n. trad.).

²¹ SOCRATE, *Istoria bisericească*, în PG 67, col. 129-133; SOZOMEN, *Istoria bisericească*, în PG 67, col. 949; TEODORET al Cirului, *Ecclesiastical History*, I-XXV,

acea perioadă, Creștinismul devine religie de stat în Georgia, fapt de o importanță capitală pentru poporul georgian, deoarece a întărit și mai mult legăturile și relațiile Georgiei cu Europa, care începuseră deja din Antichitate. Creștinismul și valorile lui au exersat o mare influență asupra culturii și societății georgiene, deoarece au adus Georgia mai aproape de alte popoare și state creștine, punând-o în legătură cu ele, fapt care, într-o mare măsură, a definit și politica externă a țării, mai ales, cât privește lumea apuseană. Primii episcopi ai Iviriei nu au fost georgieni, ci greci. Nici primii [Sfinți] Mucenici creștini nu au fost georgieni după neam, ceea ce arată că respectivii desfășurau o operă misionară. De asemenea, organizarea administrativă inițială a Bisericii din Georgia nu se baza pe fenomenul naționalității, după cum a început să se petreacă din secolul al XIX-lea și în continuare, ci pe principiul teritorialității.

Interesant este și faptul că, în secolul al V-lea, în timpul regelui Vahtang [I] Gorgasali²², care a realizat o reformă bisericească și a împărțit, jurisdicțional, Biserica Georgiei în doisprezece Episcopii, Biserica Iviriei a urmat dogma Calcedonului²³, adică ramura Creștinismului care a fost acceptată de către partea apuseană a Creștinătății, și, de fapt, a fost respinsă dogma Monofizitismului, care fusese răspândit și instituționalizat în țara care a fost rivalul istoric și religios al Georgiei, cu alte cuvinte, în Persia. Este vorba despre un fapt extrem de semnificativ, care confirmă modul în care Biserica Georgiei, încă din primele secole, se afla într-o strânsă legătură cu lumea creștină apuseană și reprezenta o parte integrantă a ei; mai întâi, prin intermediul legăturilor strânse cu Constantinopolul și, ulterior, cu Roma.

Două dintre cele mai importante centre bisericești și educaționale georgiene au fost Mănăstirea Ivron²⁴ din Sfântul Munte și așezământul monahal georgian Pétrița (astăzi, Bačkovo²⁵).

Istoria Mănăstirii Ivron începe în 965, când două personalități georgiene de seamă, [Sfinții] Ioan și, fiul său, Eftimie²⁶ au vizitat Athosul. Prin activitatea lor, Mănăstirea Ivron s-a afirmat nu doar ca un principal centru

University of Michigan, 1843, pp. 74-75; apud M. TAMARATI, *L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome, 1910, pp. 175-178.

²² Cinstit ca Sfânt al Bisericii Ortodoxe din Georgia, la 30 noiembrie (n. trad.).

²³ Altfel spus, hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic (n. trad.).

²⁴ Traducând literar termenul, a ivirilor, iberilor sau ivirenilor (n. trad.).

²⁵ În Bulgaria (n. trad.).

²⁶ Sfântul Ioan Iviritul († c. 1002), cinstit la 12 iulie, este considerat întemeietorul Mănăstirii Ivron, iar fiul său, Sfântul Eftimie Iviritul († 1028), cinstit la 13 mai, i-a continuat lucrarea la Mănăstirea Ivron, remarcându-se, totodată, ca un traducător de seamă din limba greacă în cea georgiană (n. trad.).

bisericesc și monahal al georgienilor în Occident, ci și, în general, ca un important focar al culturii georgiene. Mai târziu, odată cu începerea activității [Sfântului] Gheorghe Athonitul²⁷, activitatea Mănăstirii a devenit și mai rodnică. Mănăstirea se bucura de sprijinul constant al Regatului Georgiei, iar lucrarea ei educativă a continuat și după epoca [Sfântului] Gheorghe.

Mănăstirea Pétrița a reprezentat unul dintre cele mai importante centre ale literaturii bisericești georgiene, mai ales, în secolele al XI-lea și al XII-lea. Acolo a fost creată o Școală de scriere bisericească²⁸, care, mai târziu, a devenit cunoscută sub numele de Școala de la Pétrița. Potrivit studiilor unor cercetători georgieni și străini²⁹, în această mănăstire a activat distinsul filosof și teolog georgian Ioan Petriș³⁰. Aceste realități istorice se regăsesc limpede și în lucrările istoricilor și personalităților bisericești din Europa³¹, fapt deosebit de important.

În timpul domniei regelui David al IV-lea al Georgiei³², în secolul al XI-lea, reformele, care au fost înfăptuite, reprezintă o dovadă clară a legăturii strânse dintre Stat și Biserică, precum și a faptului că regii georgieni au avut o conștientizare deplină a misiunii Bisericii în dezvoltarea Statului georgian. Întrunirea Sinodului de la Rúisi-Urbnisi³³, pe care l-a convocat el însuși,

²⁷ Sau Iviritul († 1065), cinstit la 27 iunie (n. trad.).

²⁸ Adică un *Scriptorium* (n. trad.).

²⁹ A. SHANIDZE, *The Georgian Monastery in Bulgaria and its Typikon* [Kartvelta Monasteri Bulgaretshi da Misi Tipikoni], Tbilisi, 1971, pp. 50-55; P. Zakaraia, *The Monastery of Bachkovo*, Tbilisi, 1984, pp. 134-140; P. GAUTIER, „Le typicon du sébaste Grégoire Pakourianos”, în *REB* 42 (1984), pp. 5-145; vezi on-line și site-ul: Byzantine Monastic Foundation Documents_Typikon of Gregory Pakourianos for the Monastery of the Mother of God Petritzonitissa in Backovo [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgglefindmkaj/https://macedonia.kroraia.com/tschilingirov/pakourianos_typikon_bachkovo.pdf (accesat la 03.04.2025)].

³⁰ Activ în secolele XI-XII, considerat fondatorul neoplatonismului georgian, fiind un intermediar între gândirea greacă neoplatonică și cultura creștină georgiană (n. trad.).

³¹ „Chronicon Iohannes BOCLARENSIS” [Wikisource 16, 2, 2021], în *Avtores Historiae Ecclesiasticae*, 1544, p. 324; B. HAMILTON, *Latin and Greek Monasticism in the Crusader States*, Cambridge University Press, 2020, p. 33; *Foedera, conventiones, litterae et cuiuscunque generis acta publica*, vol. III. Londini, pp. 414-415; vezi și Beka CHICHINADZE, „Some Unknown Sources of Georgian History” [Sakartvelos Istoriis Zogierti Utsnobi Tskaro], în *Dialogue* 2, Tbilisi, 2021, pp. 110-142; idem, „Relations between the Georgian and Roman Churches after the Great Schism” [Sakartvelos da Romis Eklesiis Urtiertobebi Didi Skizmis Shemdeg], în *Dialogue* 15 (6), Tbilisi, pp. 18-32.

³² Cinstit ca Sfânt al Bisericii Ortodoxe din Georgia, cu denumirea de Sfântul David Ziditorul (1073-1125), la 26 ianuarie (n. trad.).

³³ Data convocării Sinodului variază în perioada 1103-1105 (n. trad.).

confirmă că Biserica reprezenta un domeniu de influență al regelui. Deși scopul principal al acestui Sinod a fost eliminarea comportamentului păcătos și a abaterilor de la viața bisericească, care deveniseră frecvente în rândul clerului din acea perioadă, documentele, care au fost aprobate în timpul Sinodului, dovedesc că regele urmărea întărirea puterii regale în raport cu Biserica. David al IV-lea a consolidat legătura administrativă dintre Stat și Biserică, făcând-o pe aceasta din urmă supusă autorității statale. Înlăturarea clericilor nevrednici din Biserică a întărit și mai mult prestigiul și autoritatea puterii regale³⁴.

Legătura dintre Stat și Biserică, potrivit izvoarelor dreptului georgian, a rămas extrem de strânsă și în următoarele secole. A fost o asemenea legătură, încât textele dreptului georgian bisericesc sau civil constituiau o singură colecție și se aflau într-o deplină concordanță între ele³⁵. După cum observăm, Georgia reprezintă un caz special, în care identitatea națională și credința au fost atât de strâns legate între ele. Creștinismul a fost, întotdeauna, o sursă de inspirație și de întărire a ideii naționale și, invers, Statul i-a oferit, în mod constant, protecție Bisericii. Putem să spunem că, timp de secole, în Georgia a existat așa-numitul model bizantin al „simfoniei” dintre Biserică și Stat³⁶. Aproape în fiecare epocă din istoria georgiană, Biserica Ortodoxă a format și a influențat toate aspectele vieții sociale.

În secolul al XIX-lea, după anexarea Georgiei de către Rusia³⁷, începe cea mai întunecată și dificilă perioadă din istoria Bisericii Georgiene. Țarul rus declanșează persecuția Bisericii Georgiene, care începe cu abolirea autocefaliei³⁸. Patriarhului Georgiei i-au fost luate atribuțiile de conducere, fapt care a însemnat, de fapt, anularea autocefaliei. Rusia a urmat principiul

³⁴ Gegenava, *The constitutional agreement*, p. 92.

³⁵ Anania JAFARIDZE (Metropolitan), *Collection of Georgian Ecclesiastical Canons* [Sakartvelos Saeklesio Kanonebis Krebuli], Tbilisi, 2017, pp. 195-274.

³⁶ D. GEGENAVA, „Church-State Relations in Georgia: Legal Frames and General Overview”, în *Teka Komisji Prawniczej – OL PAN*, t. XI, 2018, pp. 121-122.

³⁷ Anexarea a început treptat, încă din 1801. După *Revoluția rusă* din 1917, Georgia a devenit un stat independent, sub protecție germană, fiind, însă cucerită și reanexată Rusiei de către Armata roșie, în 1921. În 1991, Georgia redevine o țară independentă (n. trad.).

³⁸ Obținută încă din secolul al V-lea, când împăratul Zenon (474-475, 476-491), în consens cu patriarhul Petru al Antiohiei, îi acordă Bisericii Georgiene autocefalia, episcopul de Mtskheta (capitala istorică a Georgiei) primind titlul de catholicos de Kartli (466). Ulterior, în 1010, catholicosul Bisericii Georgiene a fost ridicat la rang de patriarh, cu binecuvântarea Constantinopolului, întâiul ierarh al Bisericii Georgiene purtând, de atunci înainte, titlul de catholicos-patriarh al întregii Georgii (n. trad.).

„un Stat, o Biserică”. O asemenea abordare eronată încălca, de drept, canonul 34 apostolic, conform căruia „Biserica fiecărei națiuni trebuie să fie condusă de către propriul ei episcop”³⁹. Este firesc că nu ar fi permis cuceritorul existența unei Biserici independente, într-o țară în care relația dintre Biserică și Stat era atât de strânsă și unde, în momente critice pentru existența statală, Biserica constituia o purtătoare a ideii naționale. Prin desființarea autocefaliei, Biserica Georgiană a fost transformată într-o filială a sistemului birocratic rus. A urmat jefuirea și distrugerea bisericilor: între anii 1811-1906, rușii au închis aproximativ 800 de biserici și 15 mănăstiri în Georgia. Înainte de acest fapt, respectivele locuri sfinte fuseseră deja jefuite, adică manuscrise, cărți, obiecte bisericești, precum și proprietăți imobile și mobile în valoare de 220 de milioane de ruble, care au fost luate. Scopul majorității exarhilor, care au fost trimiși în Georgia, era rusificarea georgienilor, prin intermediul religiei. În consecință, pentru funcționarii ruși, Biserica funcționa ca un instrument de impunere a unei politici de asimilare. Imperiul Rus a fost deosebit de dușmănos față de clericii care i se opuneau politiciii sale imperiale. Ca rezultat, această situație și, în general, politica Rusiei, precum și îndelungata supunere a Bisericii Georgiene unei alte autorități bisericești, au lăsat o amprentă adâncă în viața și lucrarea clericilor georgieni, dar și în poziția însăși a Bisericii Georgiene, care, timp de secole, conform canoanelor Sinoadelor Ecumenice, funcționase în mod autonom și își administra episcopiile ei.

În fața acestei mari pierderi, putem să spunem că nici dominația perșilor sau a arabilor, nici cea a mongolilor sau a turcilor nu au provocat o asemenea pagubă în Biserica Georgiană, precum politica și poziția imperialistă a Rusiei. De pildă, „în perioada dominației mongole, Biserica se bucura de privilegii. Mongolii o scutiseră de impozite. Lăcașul din Metekhi, în Tbilisi, unul dintre cele mai mari lăcașuri, a fost construit tocmai în perioada dominației mongole”⁴⁰. Cu toate că Rusia nu a reușit să-și materializeze, pe deplin, planurile ei, totuși, politica ei a lăsat urme de neșters în viața Bisericii Georgiene, adică urme care au legătură, îndeosebi, cu influențele ruse, care, până și în zilele noastre, continuă să reprezinte o problemă gravă nu doar pentru Biserică, ci și pentru însuși Statul georgian.

La începutul secolului al XX-lea, a început activarea susținătorilor autocefaliei [Bisericii] Georgiei. În 1917, arhieriei georgieni au anunțat

³⁹ GEGENAVA, *Church-State Relations in Georgia*, pp. 121-122.

³⁹ Γ. ΠΑΛΛΗ, Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, Β', Ἀθηνῆσιν, 1853, p. 45.

⁴⁰ [Vezi] Sh. MESKHIA, *History of Tbilisi* [Tbilisis Istoria], Tbilisi, 1952.

restaurarea autocefaliei Bisericii Georgiene. Un an mai târziu, adică în 1918, a fost proclamată restabilirea independenței Georgiei, ca Stat. Caracteristic este faptul că restaurarea autocefaliei bisericești a precedat restaurarea independenței statale a Georgiei, constituind temelia ei spirituală⁴¹.

În 1921, după anexarea din nou a Georgiei de către Rusia, începe o nouă perioadă în viața Bisericii Georgiene. Ce se întâmplă, totuși, în perioada sovietică? Decidenții politicii religioase sovietice includeau o nouă abordare, care, pe de o parte, a fost ideologizată la nivel statal interior, iar pe de altă parte, servea la consolidarea influenței statale a Uniunii Sovietice, la nivel internațional. Pentru Stalin⁴², Biserica îndeplinea chiar aceste două funcții și, prin urmare, personalul ei era selectat din indivizi care fie cooperau cu serviciile de securitate ale Uniunii Sovietice, fie erau membrii direcți ai acestor [servicii], astfel încât să-i fie asigurat un grad ridicat de credibilitate și de consacrare lucrării de consolidare a Uniunii Sovietice, ca hegemonie mondială.

Acest fapt este important [de consemnat], deoarece legăturile strânse ale clericilor cu serviciile secrete rusești continuă să fie în vigoare, până în zilele noastre, și exercită un impact negativ asupra reputației Bisericii Georgiene. O astfel de atitudine față de clerici a început în 1943, când Stalin și-a dat seama că, în locul persecuției Bisericii, ar fi mai avantajos folosirea ei pentru scopurile lui imperiale, nu doar în politica internă, ci și în relațiile internaționale. Exact din acest motiv, în același an, adică în 1943, la porunca lui, Biserica Rusă a recunoscut autocefalia Bisericii Ortodoxe a Georgiei, ca independentă față de Patriarhia Moscovei. Această mișcare avea o motivație politică pentru Stalin; el cunoștea importanța Ortodoxiei pentru poporul georgian⁴³, lucru pe care l-a folosit politic, pentru a-și asigura sprijinul lui în război. Biserica Georgiei, într-adevăr, a prezentat Războiul al II-lea Mondial ca pe o luptă națională, în timpul căreia, însă, 300.000 de georgieni și-au pierdut viața. În ciuda mărimii sacrificiului, care, proporțional, a fost cea mai mare pierdere pentru un popor de doar patru milioane, Uniunea Sovietică, totuși, nu a oferit independență nici Bisericii, nici Statului⁴⁴.

După cum deja am menționat, Stalin avea obiective diferite și, de aceea, a creat „Comitetul pentru Afaceri Religioase”, pe care îl conducea un

⁴¹ K. PAVLIASHVILI, *The Georgian Orthodox Church in 1917-21* [Sakartvelos Martlmadidebeli Eklesia 1917-21 Tslebshi], Tbilisi, 2000, pp. 145-146.

⁴² Iosif Visarionovici Stalin (1878-1953), revoluționar bolșevic și președinte al URSS, în perioada 1924-1953 (n. trad.).

⁴³ De altfel, era georgian de origine (n. trad.).

⁴⁴ G. LURSMANASHVILI, „Orthodoxy and Nationalism in Georgia”, în *The Wheel* 17/18 (Spring/Summer 2019), p. 25.

președinte și reprezentanți din Republicile federale, care funcționau drept intermediari între Stat și Biserică⁴⁵. Această politică antireligioasă și ateistă nu a încetat nici după moartea lui Stalin. Trebuie doar menționat că, în Uniunea Sovietică, politica religioasă și, în general, atitudinea față de Biserică se schimba de la un conducător la altul, în funcție de factorii interni și externi care influențau politica externă⁴⁶.

Așadar, după epoca lui Stalin, li s-a dat Bisericilor Ortodoxe posibilitatea de a se integra în Consiliul Mondial al Bisericilor, astfel încât organele sovietice de siguranță să dobândească o mai mare influență nu doar în funcționarea Consiliului, ci și la un nivel mai larg⁴⁷. Acest lucru înseamnă că Biserica Ortodoxă (existau numai două Biserici Ortodoxe în Uniunea Sovietică, adică Biserica Rusiei și cea a Georgiei) era folosită ca instrument politic în legăturile internaționale. De fapt, la aceste întâlniri bisericești, clericii acționau ca purtători ai ideilor Partidului Comunist. Majoritatea delegaților, care au fost trimiși de către Uniunea Sovietică, erau spioni ai Comitetului pentru Siguranța Statală, printre ei [aflându-se] și clerici. Bisericile Ortodoxe din țările blocului sovietic urmau linia ideologiei sovietice. Clericii care se întorceau din asemenea misiuni internaționale, de obicei, depuneau rapoarte la guvernele propriilor țări. Un eveniment interesant este că, în deceniul anilor '60, autocefalia Bisericii Ortodoxe din Georgia nu era recunoscută de către majoritatea Bisericilor Ortodoxe din lume⁴⁸. Cu toate acestea, Biserica Georgiană a participat energic la întâlnirile bisericești internaționale. De fapt, Biserica Georgiei a fost o slujitoare tăcută a Kremlinului, ceea ce s-a observat, adesea, în ultimele decenii. Patriarhia Georgiei nu i s-a opus niciodată, la nivel internațional, Rusiei și intereselor sale bisericești⁴⁹.

Este cunoscut faptul că, în 1997, la cerința unor cercuri bisericești extremiste, Biserica Georgiei s-a retras din Consiliul Mondial al Bisericilor, fapt care, în realitate, a însemnat izolarea ei față de lumea creștină mai largă.

⁴⁵ Z. KINKADZE, *Religions in Georgia* [Religiebi Sakartveloshi], Tbilisi, 2008, p. 137.

⁴⁶ [Vezi] J. ANDERSON, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and the Successor States*, University of St Andrews, Scotland, 1994.

⁴⁷ S. F. JONES, „Soviet religious Policy and the Georgian Orthodox Apostolic Church from Khrushchev to Gorbachev”, în *Religion, State and Society: The Keston Journal*, 17(4), p. 298.

⁴⁸ S. VARDOSANIDZE, *Catholicos-Patriarch of All Georgia, His Holiness and Beatitude Ephraim II, 1960-72* [Sruliad Sakartvelos Katolikos Patriarki, Utsmindesi da Unetaresi Efraim II, 1960-72], Tbilisi, 2000, p. 9.

⁴⁹ B. MINDIASHVILI, *Church and Democracy: 30 Years of Transition* [Eklesia da Demokratia, Miktsev-Moktsevis 30 Tseli], Tbilisi, 2021, pp. 228-229.

Din contră, Biserica Ortodoxă a Georgiei a aderat la Consiliul Religiilor din CSI, care a fost organizat de către Rusia, un organism similar Comunității Statelor Independente (CSI)⁵⁰, la care participă uniuni religioase care nu-L recunosc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu. Fără de îndoială, acești pași izolaționiști ai Bisericii Georgiene sunt un rezultat al influenței rusești.

Din cauza acestei presiuni și influențe, în 2016, Biserica Georgiei nu a participat la Sfântul și Marele Sinod al Bisericilor Ortodoxe, care a avut loc în Creta, deși acest Sinod era în pregătire de peste cincizeci de ani⁵¹. În ciuda faptului că Biserica Georgiei a participat, regulat, la toate întâlnirile presinodale, cu doar nouă zile înainte de deschiderea Sinodului, Patriarhia Georgiei a anunțat decizia sa de a nu mai fi prezentă în Creta. Deși își dăduse deja consimțământul pentru participare, unul dintre argumente invocat ca pretext a fost dezacordul său față de acceptarea căsătoriilor mixte⁵². Însă, era evident că adevăratul motiv consta în influența Bisericii Ruse. Mai târziu, la 10 noiembrie 2017, a fost publicată o înregistrare audio, în care destui episcopi încercau să-l convingă pe patriarhul Georgiei să nu participe la Sinodul din Creta, invocând două argumente principale, precum că: a) Sinodul reprezintă un plan american; b) prin acest Sinod, s-ar fi întărit influența Vaticanului asupra Bisericilor Răsăritene⁵³.

O chestiune importantă, care indică gradul de influență al Rusiei asupra Bisericii Georgiei, o reprezintă subiectul autocefaliei Ucrainei. Deși este vorba despre un subiect amplu și complex, iar analiza lui detaliată nu constituie scopul prezentului referat, merită să fie menționat faptul că unitatea Creștinismului a fost pusă la încercare, de multe ori, de-a lungul istoriei. Una

⁵⁰ Înființată în 1991, la inițiativa Rusiei, Belarusiei și Ucrainei, aderând 8 dintre cele 15 Republici Federale ale fostei Uniuni Sovietice. Dintre aceste Republici, trei au părăsit Comunitatea: Georgia, în 2009; Ucraina, în 2018; Republica Moldova, în 2023 (n. trad.).

⁵¹ „„The Georgian Orthodox Church will not participate in the Council planned in Crete» - Ilia II's letter to the Ecumenical Patriarch [„„Sakartvelos Martlmadidebeli Eklesia Kretaze Dagegmil Krebashi Monatsileobas ar Miigebs» - Ilia Meoris Tserili Msofllo Patriarks]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://www.times.ge/archives/64811> (accesat la 30.03.2025).

⁵² „„Illia II calls on the Synod of Crete not to consider the issue of "mixed marriages"» [Ilia Meore Kretis Krebas Moutsodebs “Shereuli Kortsinebis” Sakitskhi ar Ganikhilos]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://tabula.ge/ge/news/587268-ilia-meore-kretis-krebas-moucodebs-shereuli> (accesat la 10.04.2025).

⁵³ MINDIASHVILI, *Church and Democracy*, p. 239; „Illia II will not go to Crete – he will pray at the Cathedral of the Holy Trinity for the unity of the Churches [Ilia Meore Kretaze ar Midis – Eklesiebis Ertobaze is Samebashi Ilotsebs]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://tabula.ge/ge/news/587103-ilia-meore-kretaze-ar-midis-eklesiebis?redir> (accesat la 25.03.2025).

dintre cele mai dificile perioade a început odată cu destrămarea Uniunii Sovietice, în secolul al XX-lea. Această nouă epocă a adus la suprafață multe probleme importante, iar una dintre ele este chestiunea autocefaliei Bisericilor [Ortodoxe] locale.

Conform dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, este cunoscut faptul că fiecare Biserică independentă (autocefală) este egală cu celelalte și, dintre aceste Biserici egale, Patriarhia Constantinopolului, ca „primul între egali”, are privilegiul onorific de a efectua toate acțiunile referitoare la acordarea autocefaliei Bisericilor, care îi adresează o astfel de cerere. Acest drept se bazează pe canoanele 12 al Sfinților Apostoli și 38 al Sinodului V-VI (Quinisext) Ecumenic, care se referă la principiile generale ale procedurii canonice. În realitate, ele exprimă principiul canonic pe care se întemeiază competența Patriarhiei Ecumenice, nu doar actul în sine, ci și procedura care este urmată pentru acordarea autocefaliei, provenind din tradiția bisericească. Dacă facem apel la istorie, vom vedea că toate tomosurile de autocefalie ale Bisericilor Ortodoxe au fost acordate de către Patriarhia Ecumenică, în urma cererii propriilor Biserici (Serbia, România, Bulgaria, Georgia, Grecia, Polonia, Albania, Cehia-Slovacia și Ucraina⁵⁴). Această procedură începe din anul 1590⁵⁵ și, de atunci, se repetă constant și consecvent, lucru care constituie o confirmare directă a consolidării unei tradiții care, potrivit canonului 91 al Sfântului Vasile cel Mare⁵⁶, se transformă, treptat, într-o normă juridică și într-un drept canonic. Care este baza acestei proceduri? Cererea adresată Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice. Cei care fac cererea pot fi puterea politică, poporul (neamul), Bisericile locale sau chiar însăși Patriarhia Ecumenică, din moment ce este vorba despre o chestiune care ține de jurisdicția ei canonică. În cele din urmă, acordarea tomosului de autocefalie este realizată de către Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice. Acest lucru înseamnă că procedura de acordare a unei autocefalii de către Patriarhia Ecumenică este pe deplin și canonic stabilită, neacceptându-se nicio îndoială [față de această procedură]. Cu toate acestea, în legătură cu această problemă, poziția majorității ierarhiei Bisericii din Georgia coincide, întru totul, nu doar cu retorica, ci și cu frazeologia Bisericii Ruse, care neagă jurisdicția Patriarhiei Ecumenice în problema autocefaliei Ucrainei,

⁵⁴ Toate aceste țări au făcut parte din teritoriul canonic al Patriarhiei Ecumenice (n. trad.).

⁵⁵ De fapt, din 1589, când Mitropolia Moscovei a fost ridicată la rang de Patriarhie, având ca teritoriu canonic întinderea Imperiului Rus (n. trad.).

⁵⁶ Γ. ΡΑΛΛΗ, Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, Δ', Αθηνῆσιν, 1854, pp. 283-284, 392.

considerând-o ca fiind propria ei responsabilitate bisericească. Drept dovadă, președintele de atunci al Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Moscovei, [Mitropolitul] Ilarion Alfeyev⁵⁷, a numit Biserica Ortodoxă Ucraineană o „structură bisericească”⁵⁸ [cu rezultatul că], în același mod, preotul Andrei Jagmaidze, directorul Birului de Presă al Patriarhiei Georgiei, precum și alți reprezentanți ai [acestei] Patriarhii folosesc aceeași terminologie⁵⁹. Este evident că, în această chestiune, Biserica Georgiei constituie o susținătoare ferventă a intereselor Rusiei.

Încă un alt exemplu clar al influențelor ruse este problema naționalismului și atitudinea Patriarhiei Georgiei, precum și percepția ei ciudată cu privire la această chestiune, care diferă radical de concepțiile primelor secole. În general, problema naționalismului nu este nici necunoscută, nici nouă pentru Ortodoxie. De-a lungul secolelor, drumul Ortodoxiei și cel al naționalismului s-au intersectat, de multe ori. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel⁶⁰ despre universalitatea creștinului nu trebuie, în niciun caz, să fie considerate ca o opoziție față de neamuri⁶¹. Istoria Georgiei arată din plin modul în care georgienii înțelegeau relația dintre naționalitate și Creștinism⁶². În mod caracteristic, din Evul Mediu și după aceea, Biserica Ortodoxă a Georgiei a jucat un rol important în formarea identității georgiene, potrivit căreia a fi georgian însemna a fi adept al orientării occidentale⁶³, așa cum s-a dovedit prin devotamentul [acestei Biserici] față de dogma de la Calcedon⁶⁴, pentru care patria și credința erau inseparabile⁶⁵. Din acea epocă și mai departe, naționalismul georgian a fost, în mare măsură, de orientare

⁵⁷ Actualmente, depus din treapta de ierarh, în 2024 (n. trad.).

⁵⁸ Fr. Andria JAGMAIDZE, „Those who do not unconditionally support the new structure of the Church of Ukraine are being accused of pro-Russian tendencies [Vints Ukrainis Eklesiis Akhal Strukturas Mkhars Upirobod Ar Utchers, Tsdiloben, Mat Prorusuli Gantskobebi Miatsebon]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://www.times.ge/archives/99129> (accesat la 23.03.2025).

⁵⁹ Fr. Aleksandre GALDAVA, „The issue of Ukraine cannot be resolved so easily [Ukrainis Tema ase Martivad Gadasatskveti Araa]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://www.facebook.com/watch/?v=549954872470885> (accesat la 15.03.2025).

⁶⁰ Gal. 3, 27-28.

⁶¹ LURSMANASHVILI, *Orthodoxy and Nationalism in Georgia*, p. 18.

⁶² Este vorba despre un subiect amplu, iar analiza lui depășește scopurile prezentului articol.

⁶³ Adică al orientării spre Creștinătatea autentică, identificată cu Ortodoxia (n. trad.).

⁶⁴ Cu alte cuvinte, față de dogmele stabilite la primele patru Sinoade Ecumenice, cu menționarea expresă a Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), dar și de continuitatea tradiției patristice, în secolele celorlalte Sinoade Ecumenice (n. trad.).

⁶⁵ LURSMANASHVILI, *Orthodoxy and Nationalism in Georgia*, p. 22.

occidentală. În secolul al XIX-lea, naționalismul renăscut în Georgia a fost, cât privește conținutul său, un fenomen antiimperialist și antirusesc, dar, în același timp, filo-occidental. Oricât de ciudat s-ar auzi, naționalismul pe care îl promovează[, în timpul din urmă,] Patriarhia Georgiei este de natură pur rusească. Naționalismul Patriarhiei este îndreptat împotriva Occidentului, dar are o atitudine pozitivă față de spațiul politic și religios rus. Principala caracteristică a naționalismului este antiimperialismul, însă, atitudinea Patriarhiei Georgiei față de sfera politică rusă este extrem de pozitivă. Acest lucru, desigur, se datorează faptului că Rusia este considerată un Stat de aceeași credință, lucru pe care nici Statul georgian, nici Biserica Ortodoxă a Georgiei nu au reușit, de două secole, să-l depășească. Începând cu deceniul anului 1960, când Biserica Georgiei a început să apară pe scena internațională, cu aprobarea Kremlinului, Patriarhia Georgiei a fost întotdeauna purtătoarea intereselor bisericești ruse, după cum reiese clar din evenimentele menționate mai sus⁶⁶.

Prin urmare, putem spune, cu certitudine, că ideologia Bisericii Georgiei este mai degrabă rusească decât europeană, deși, din punct de vedere istoric și tradițional, Biserica Georgiei a avut, întotdeauna, o orientare europeană. În timpul și după războiul din august 2008, Patriarhia și patriarhul au exercitat critici dure la adresa guvernului de atunci, în loc să-l sprijine. După război, patriarhul Georgiei a vizitat, de mai multe ori, Moscova și, personal, pe președintele [Vladimir] Putin⁶⁷, pe care nu s-a reținut să nu-l laude. El a subliniat, în mod special, credința comună dintre georgieni și ruși. În acea perioadă, cu sprijinul și protecția Patriarhiei Georgiei, erau organizate întâlniri cu experți, diplomați și jurnaliști ruși. Și toate acestea în timp ce președintele și guvernul Georgiei de atunci evitau, în mare parte, să critice Patriarhia, în timp ce patriarhul, după cum și alți ierarhi nu ezitau să-i critice, constant, atât pe președintele de atunci, cât și pe guvernul Georgiei⁶⁸.

Care este legătura Bisericii Ortodoxe a Georgiei cu fiecare dintre guvernele țării?

După destrămarea Uniunii Sovietice, dar și puțin înainte de acest eveniment, când mișcările de eliberare națională au început să capete amploare, Biserica, de vreme ce era prinsă în lanțurile securității de stat și a

⁶⁶ MINDIASHVILI, *Church and Democracy*, pp. 228-229.

⁶⁷ Actualul președinte al Rusiei, din 2012, după ce mai ocupase această funcție, în perioada 2000-2008 (n. trad.).

⁶⁸ MINDIASHVILI, *Church and Democracy*, pp. 223-224; „Controversy over the Patriarch due to a video spot [Dapirispireba Patriarkze Video-Rgolebis Gamo]”, disponibil on-line pe site-ul: <https://Civil.ge/ka/archives/147070> (accesat la 19.03.2025).

cărei covârșitoare majoritate a clericilor era colaboratoare a serviciilor de securitate, s-a aflat brusc în centrul tulburărilor politice ale vieții laice.

Biserica Ortodoxă a Georgiei a participat, de asemenea, la procesul de aderare al țării la diverse structuri europene, fapt care a dus și la implicarea ei treptată în procesele politice. Dincolo de faptul că rolul Bisericii a fost declarat ca fiind suprapartinic și deasupra politicii, Patriarhia Georgiei a menținut, întotdeauna, o poziție politică clară, care s-a manifestat încă de la primele alegeri multipartite din 1990, când au fost aleși în Parlament și clerici. Unul dintre aceștia, [diaconul] Rostom Lortkipanidze [1943-2023]⁶⁹, reprezenta Partidul Comunist al Georgiei. Din acel moment, Biserica Ortodoxă a Georgiei a început să se manifeste deschis, având o activitate politică. În timpul războiului din Tbilisi, în 1992, când grupuri înarmate răsturnau guvernul legitim al lui [Zviad] Gamsakhurdia [1939-1993], protoiereul Gheorghe Gamrekeli (astăzi Mitropolit de Kutaisi-Gaenati), care a apărut la televiziunea de stat, a adoptat o poziție politică clară. Această atitudine reflecta[, de fapt,] poziția Patriarhiei, după cum a fost formulată prin expresia „cine ridică sabia, de sabie va pieri”⁷⁰. Respectivetele cuvinte nu constituiau doar o acuzație împotriva guvernului legitim, ci aveau și un caracter de amenințare, în ciuda faptului că, prin însăși firea ei, Biserica este datoare să se abțină de la participarea activă la procesele politice. Acest lucru se reflectă clar și în cuvintele lui Hristos: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta”⁷¹.

Același duh se reflectă și în hotărârile Sfântului și Marelui Sinod din Creta, conform cărora Biserica nu intervine direct în politică, dar, în perioade de criză, este datoare să îndeplinească un rol de mediatore⁷², ceea ce, în conjunctura istorică respectivă, nu s-a petrecut. În cadrul tragic al evenimentelor din perioada 1993-1995, prestigiul Bisericii Ortodoxe a Georgiei a suferit o scădere vizibilă. Mai târziu, în timpul președinției lui Eduard Șevardnadze, prestigiul Bisericii a crescut spectaculos, fapt care este direct legat de sprijinul Statului. Fără acest sprijin, o ascensiune atât de rapidă a influenței Bisericii nu ar fi fost posibilă. Guvernul de atunci a întreprins orice acțiune posibilă pentru întărirea Bisericii, fapt care s-a realizat, mai ales, în detrimentul altor confesiuni religioase, care au fost considerabil restrânse.

⁶⁹ Fost actor, devenit secretar personal al patriarhului Ilie al II-lea (1979-1984) și diacon, din 1989 (n. trad.).

⁷⁰ Cf. Matei 26, 52 (n. trad.).

⁷¹ Ioan 18, 36.

⁷² *Μήνυμα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, Πρὸς τὸν Ὁρθόδοξο λαὸ καὶ κάθε ἄνθρωπο καλῆς θελήσεως*, 10 (*Mesajul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe către poporul ortodox și toți oamenii de bună voință*, 10).

Atunci, guvernul a început să acopere nevoile economice ale Bisericii Ortodoxe a Georgiei, oferindu-i o sumă fără precedent pentru acea perioadă, adică 2.000.000 de lari. Puțin mai târziu, Patriarhia Georgiei a început să formuleze declarații neobișnuite, conform cărora Ortodoxia era dator să capete un caracter politico-ideologic⁷³, iar constituirea unui Stat ortodox nu trebuia să fie democratică, ci monarhică. Într-un regim monarhic, Biserica și-ar asuma un rol ideologic⁷⁴. Dacă, în trecut, țara se unifica sub rege, prin identitatea sa culturală și prin Biserică, astăzi, potrivit acestei concepții, numai Biserica poartă rolul factorului unificator⁷⁵. În multe dintre discursurile și textele scrise ale patriarhului se evidențiază, cu claritate, atitudinea antioccidentală și antidemocratică. Desigur, o astfel de poziție se află în contradicție cu structura statală, care se bazează pe principii democratice. Este paradoxal faptul că Biserica i se opune democrației, din moment ce *Evangelia* constituie temelia valorilor democratice. Creștinismul, ca sistem cosmo-conceptual complet, propune, direct sau indirect, democrația ca instituție politică superioară și formă a existenței umane. Democrația nu este doar o ideologie sau o teorie; ea constituie, în principal, libertatea în acțiune, care funcționează chiar și acolo unde nu este recunoscută oficial, deoarece este o forță care se mișcă și se luptă în însăși istoria omenirii⁷⁶.

Implicarea deschisă a Patriarhiei Georgiei în procesele politice a fost inițiată înainte de semnarea acordului constituțional cu Statul. Începerea participării Patriarhiei la procesele politice, și anume, împotriva puterii legitime, constituie o confirmare a trădării principiilor democratice și a devotamentului față de pozițiile propuse. După răsturnarea guvernului condus de către Zviad Gamsakhurdia, Eduard Șevardnadze, care a venit în Georgia, a căutat să aibă

⁷³ *Announcements of the Patriarchate* [Sapatriarkos Utskebani], 12.03.2005.

⁷⁴ MINDIASHVILI, *Church and Democracy*, pp. 211-212.

⁷⁵ *Announcements of the Patriarchate* [Sapatriarkos Utskebani], 3-9.12.2004.

⁷⁶ Pentru fiecare creștin este cunoscut faptul că Biserica Ortodoxă seamănă mult cu o instituție democratică. Mai întâi de toate, forma ei sinodală de existență, conform căreia hotărârile nu sunt luate de către o singură persoană, ci se formează prin opinia mai multora. Încă din epoca apostolică, poporul participa la luarea tuturor deciziilor administrative. Participarea poporului este evidentă atât în Sinodul Apostolic, cât și în alegerea Sfinților Apostoli (de pildă, cazul Sfântului Apostol Matia). Structura Bisericii este, desigur, episcopocentrică, dar această episcopocentricitate este, în același timp, și sinodală, deoarece autoritatea supremă este Sinodul, altfel spus, corpul episcopilor, care conduce Biserica, în mod democratic. Episcopii sunt egali între ei. Libertatea care există în sistemul democratic și sinodal nu se face simțită doar la nivelul relațiilor dintre episcopi[, fiindcă, de pildă,] hotărârile Sinoadelor Ecumenice devin obligatorii pentru Biserică numai atunci când poporul recunoaște corectitudinea și valoarea lor.

legitimite, iar Patriarhia l-a ajutat enorm de mult, în legătură cu acest lucru. Imediat după sosirea lui în țară, el a mers direct la Catedrala din Sion, pentru a-l întâlni pe patriarh. La scurt timp după, în 1992, el a fost botezat acolo. Acest fapt a constituit un fel de punct simbolic pentru începutul unei apropieri atât de strânse între Stat și Biserică, încât, până și astăzi, este dificil să se distingă hotarele dintre ele. 1995 este anul în care Patriarhia a depășit definitiv problemele care existau cu susținătorii președintelui Zviad Gamsakhurdia. Astfel, au început noi relații cu Eduard Șevardnadze, care, adesea, îl numea pe patriarh „confrate”⁷⁷. [Această adresare se datora faptului că], în realitate, el a contribuit la ridicarea ierarhului Ilie pe tronul patriarhal, fapt care a fost confirmat prin aprobarea Kremlinului. Asemenea numiri erau obișnuite în URSS⁷⁸. Din acel moment și după, putem să spunem că a dispărut, parțial, confruntarea dintre puterea seculară și cea bisericească. În ciuda reconcilierii aparente, relațiile dintre Stat și Biserică, începând din deceniul anului 1990, au fost caracterizate de un dinamism complex, care, după cum s-a menționat și mai sus, a inclus elemente de putere, influență și dependență reciprocă. Conducerea Bisericii a început să-și întărească influența și siguranța ei. De fapt, începând cu cea de a doua jumătate a deceniului anului 1990, Patriarhia s-a transformat în cel de al doilea pol de putere în Georgia și, desigur, unul deosebit de influent. O mențiune specială trebuie făcută cu privire la participarea Bisericii în procesele electorale: înainte de alegerile parlamentare sau de orice alte alegeri, membrii clerului Bisericii Georgiene se manifestă deschis în campania preelectorală. În același timp, politicienii vizitează reședințele episcopale. Constituțional, Statul și Biserica sunt separate, dar, având în vedere că Biserica joacă un rol important în viața poporului georgian, ea se bucură de o mare încredere din partea cetățenilor. În consecință, pentru politicienii partidului aflat la guvernare nu este deosebit de dificil să asigure sprijinul Bisericii. Ierarhii Bisericii Georgiene îi acordă o atenție deosebită puterii politice și, mai ales, atunci când partidul de guvernământ se menține la putere. În astfel de cazuri, sprijinul Bisericii este evident.

În timpul vizitelor politicienilor partidului aflat la guvernare în diferite regiuni, pentru a-i întâlni pe alegători, de obicei, este prezent și episcopul local, sub pretextul că, pur și simplu, onorează instituțiile de stat. De fapt, însă, participarea clerului la campania electorală încalcă [ceea ce este numit] codul electoral,

⁷⁷ MINDIASHVILI, *Church and Democracy*, p. 202.

⁷⁸ Șevardnadze susține că întronizarea lui Ilie al II-lea, ca patriarh, a avut loc prin intervențiile sale personale {Shevardnadze claims that Ilia II's consecration as Patriarch happened through his efforts [Shevardnadze Amtkitsebs, rom Ilia II-is Patriarkad Kurtkheva Misi Mtsdelobit Mokhda], disponibil on-line pe site-ul: <https://www.facebook.com/watch/?v=713668889537491> (accesat la 19.04.2025)}.

conform căruia organizațiile religioase nu au dreptul să participe la lupta și propaganda pre-electorală. Nu vedem o imagine similară, atunci când este vorba despre întâlnirile reprezentanților opoziției cu alegătorii, lucru care indică, într-un mod clar, atitudinea materialistă a Patriarhiei Georgiei. Liderii religioși se folosesc de implicarea lor în politică, pentru a-și legitima acțiunile politice, prin intermediul prestigiului de care dispun. Ca urmare, este încălcat principiul dreptății și al egalității, [care constituie] o valoare creștină fundamentală. Interdicția participării clerului la activități politice și la ocuparea de funcții publice are rădăcini adânci în tradiția canonică a Bisericii și reflectă natura specifică a slujirii preotești. Expresia „nu sunt din lume, după cum nici Eu nu sunt din lume” provine din *Rugăciunea arhierescă* a Domnului (Ioan 17, 14-16), unde [Mântuitorul Iisus Hristos descrie natura misiunii] Ucenicilor Săi. Biserica, ca Trup al lui Hristos, este chemată să trăiască și să mărturisească în istorie și în societățile oamenilor, fără, însă, a se identifica cu structurile, ideologiile și puterile lumești. Această distincție protejează Biserica de asimilarea ei în ideologii sau oportuniste politice. Identificarea ei cu puterea seculară comportă riscul de a-și pierde caracterul profetic și eshatologic, transformându-se într-o instituție de putere și nu într-o comunitate a mântuirii. Tradiția canonică este foarte clară. [De menționat, în acest sens,] canoanele apostolice⁷⁹ 6 („Episcopul sau preotul⁸⁰ sau diaconul să nu-și asume griji lumești; iar dacă o face, să fie caterisit”) și 81 („Noi am zis că nu se cuvine ca episcopul sau preotul⁸¹ să se implice în administrații publice⁸², ci să se dedice nevoilor bisericești⁸³. Deci, sau să se supună ca să nu facă aceasta, sau să fie caterisit, căci nimeni nu poate sluji la doi domni, după povățuirea domnească”), care interzic, în mod expres, implicarea clericilor în chestiuni lumești de conducere sau de administrare⁸⁴ și subliniază că orice cleric, care încalcă această dispoziție, este caterisit⁸⁵. Comentatorii *Pidalionului*, precum Ioan Zonarás și Teodor Balsamón, accentuează că interdicția nu este doar de ordin liturgic, ci și spiritual: clericul trebuie să fie pe deplin devotat răspunderii sale pastorale și să nu se supună unor oportunități politice⁸⁶.

⁷⁹ Sau ale Sfinților Apostoli, după cum sunt cunoscute în tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe (n. trad.).

⁸⁰ Sau presbiterul (n. trad.).

⁸¹ Termen similar ca în nota de mai sus (n. trad.).

⁸² Sau, păstrând vechiul limbaj, în „ocârmuiri obștești” (n. trad.).

⁸³ Adică, păstrând același limbaj vechi, „să se hărăzească treburilor bisericești” (n. trad.).

⁸⁴ Πάλλη & Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Τερῶν Κανόνων*, Β', p. 9.

⁸⁵ Πάλλη & Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Τερῶν Κανόνων*, Β', pp. 104-105.

⁸⁶ *Πηδάλιον τῆς Ὀρθοδόξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἐκδ. Παπαδημητρίου, Αθήνα, 1896, pp. 8, 107.

Temeiul teologic al acestei interdicții se află în însăși natura Bisericii, ca Trup al lui Hristos, în care slujirea preoțească, așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare, constituie un „dar al lui Dumnezeu” și o „harismă”⁸⁷ dăruită de către Mântuitorul: „de la Mine, zice, ați primit vrednicia preoției”⁸⁸. [Așadar, preotul] are misiunea de a-l conduce pe credincios întru Împărăția cerească, căci, după cum însuși Domnul spune, „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta (Ioan 18, 36)”. Lucrarea Bisericii, ca Trup al lui Hristos, izvorăște din însăși natura ei și constă în adunarea întregului neam omenesc în Trupul ei, acolo unde sunt depășite toate felurile de granițe naționale, sociale și politice. Scopul ei fundamental este nu doar restabilirea relației omului cu Creatorul, ci și cu ceilalți oameni și cu întreaga zidire. Aceasta este conștiința Bisericii. De aceea și activitatea ei nu a fost niciodată determinată de relația cu vreun anumit sistem de stat; acest lucru îl dovedesc primele trei secole, când Biserica, în ciuda persecuțiilor dure din partea statului, își împlinea această misiune a sa primordială. Biserica nu avea nevoie de „Cezar”; ea putea să existe chiar și în mijlocul prigoanelor. Totuși, asumarea unor funcții politice introduce pericolul confuziei între cele două puteri, având drept consecință instrumentalizarea Bisericii în scopuri lumești, pierderea independenței spirituale a clerului și alterarea rolului pastoral, deoarece clericul va fi chemat să ia decizii pe baza unor criterii politice sau partinice.

Deosebit de îngrijorător și demn de atenție este un ultim punct [al prezentării mele, și anume,] chestiunea instituțiilor de învățământ superior creștin ortodox. Mai concret, ne referim la reglementarea juridică diferită și la tratamentul preferențial al Școlilor Teologice Ortodoxe Superioare. Înființarea unor astfel de instituții este posibilă doar sub jurisdicția Patriarhiei Georgiei sau sub forma unei persoane juridice separate de drept privat (articolul 9 din *Legea Georgiei „Despre Învățământul Superior”*). Spre deosebire de țările europene, unde standardele stabilite pentru Universitățile Romano-catolice includ și standardele europene, care sunt valabile în spațiul învățământului superior⁸⁹, în cazul instituțiilor de învățământ superior ale Bisericii Ortodoxe din Georgia, așa-numita „acordare a licenței de funcționare” este fictivă. Legislația nu prevede nici măcar o procedură formală pentru recunoașterea programelor de învățământ teologic creștin

⁸⁷ Πάλλη & Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Τερῶν Κανόνων*, Δ', pp. 278-282.

⁸⁸ Πάλλη & Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Τερῶν Κανόνων*, Δ', p. 369.

⁸⁹ *Ecclesiastical Institutions of Higher Education (Apostolic Constitution Veritatis gaudium)*, disponibil on-line pe site-ul: <http://www.educatio.va/content/cec/en/ecclesiastical-institutions-of-higher-education.html> (accesat la 10.07.2023).

ortodox⁹⁰. Aplicarea acestor programe nu presupune certificarea conformității cu standardele care au fost promulgate prin lege.

Până la modificările legislative din 2022, în afară de programele de doctorat și cele reglementate, era posibilă implementarea programelor educaționale fără acreditare, sub un regim de simplă autorizare. După modificările respective, este posibilă doar implementarea programelor acreditate. Cu toate acestea, programele teologice continuă să reprezinte o excepție, cu alte cuvinte, ele funcționează fără acreditare⁹¹. Privilegiile care i-au fost acordate Bisericii nu decurg din acordul constituțional, ca o obligație a Statului.

Aceste privilegii afectează negativ calitatea instituțiilor de învățământ superior, făcând imposibilă integrarea lor în spațiul european. Desigur, toate acestea au și un impact negativ asupra independenței Bisericii Ortodoxe a Georgiei, deoarece astfel de intervenții și privilegii politice, care, în realitate, nici măcar nu sunt privilegii, îi dăunează funcționării Bisericii, drept instituție independentă.

Este de la sine înțeles că pentru astfel de poziții, principiile democratice și liberale ale Occidentului ar fi inacceptabile pentru clerici și, în general, pentru Patriarhia Georgiei. Din nefericire, toate acestea se petrec în numele naționalismului georgian. În conformitate cu Patriarhia, Georgia este o țară în care georgianul și ortodoxul⁹² trebuie să dețină o poziție privilegiată, deoarece poporul georgian are o misiune religioasă specială înaintea întregii lumi, adică aceea de a propovădui Creștinismul. Această superioritate este evidentă la toate nivelurile. [De pildă,] clericii ortodocși nu sunt pedepsiți, se bucură de privilegii atât în domeniul economic, cât și în cel material, precum și de drepturi exclusive asupra utilizării spațiului public. Pentru Stat, faptul că Patriarhia caută, în mod constant, să fie cel de al doilea pol al puterii, nu a fost niciodată un lucru plăcut. Guvernul le oferă selectiv sprijin acelor clerici, în principal ierarhi, a căror viziune asupra lumii coincide cu cea a puterii aflate la conducere, altfel spus, cu agenda sa politică. Este vorba despre un patronaj al unor grupuri bisericești specifice. În astfel de relații, controlul formal al guvernelor asupra instituțiilor religioase devine mai ușor; ne referim la reglementări juridice și administrative care privesc gestionarea proprietății

⁹⁰ M. GORGODZE, *Church-State Cooperation in the Field of Higher Education. Collection, "Lado Chanturia 60"*, Tbilisi, 2023, pp. 305, 307-308.

⁹¹ GORGODZE, *Church-State Cooperation*, pp. 305-306.

⁹² Deci, în mentalul georgian, ca și în cel grecesc, după cum, până nu demult, și în cel românesc, se face identitatea dintre ființa neamului și credința lui, în speță, neamul georgian și credința creștină ortodoxă (n. trad.).

bisericești, responsabilitatea financiară și obligațiile fiscale, precum și, cel mai important, reglementarea educației religioase și a Școlilor de formare a clerului.

Aceste fapte, în primul rând, influențează dezvoltarea democratică a țării. Rolul deosebit istoric, pe care, realmente, îl are Biserica Ortodoxă a Georgiei, definește, totdeauna, formarea conștiinței colective a societății. Acest fapt, la rândul său, influențează situația legală a celorlalte minorități religioase, calitatea relației lor cu Statul, cu discursul public și politic, precum și, în ansamblu, atât viața religioasă, cât și pe cea politică a țării⁹³.

Concluzii

Rolul Bisericii Ortodoxe a Georgiei, ca o instituție cu o istorie de multe secole, este esențial în viața religioasă, culturală și politică a țării. El a devenit deosebit de important în perioada după Uniunea Sovietică, când [respectiva Biserică Ortodoxă] s-a afirmat ca o instituție cu o influență considerabilă în sfera publică. De-a lungul secolelor, Biserica Ortodoxă a Georgiei s-a remarcat pentru ambițiile ei cât privește spațiul european, fapt care a fost exprimat prin intermediul legăturilor ei strânse atât cu [Patriarhia de] Constantinopol, cât și cu lumea apuseană, în general.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin eforturile Regatului Kartli[-Kakheti]⁹⁴ de a proteja Georgia de incursiunile Persiei, țara a fost conectată, pentru o lungă perioadă de timp, cu Rusia, cu care împărtășea aceeași credință⁹⁵. Această alegere a lăsat o amprentă dăunătoare asupra statalității georgiene, care se afla, deja, într-un proces de slăbire. Legăturile istorice formate între Biserică și structurile de stat ale Rusiei continuă, până și astăzi, să influențeze poziția Bisericii Georgiene atât pe plan intern, cât și în relațiile sale internaționale. În ciuda faptului că Biserica reprezintă o instituție

⁹³ De exemplu, în 2013, când se discuta legea *Despre administrația locală*, însuși patriarhul a intervenit în [respectivul proces legislativ], într-o asemenea măsură, încât deputații mergeau la Patriarhie pentru consultări, vezi disponibil on-line pe site-ul: https://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/news/report_georgia_til_nett.pdf (accesat la 10.04.2025). La fel, în 2014, Patriarhia Georgiei a participat activ la dezbaterile din Parlamentul Georgiei privind legea *Despre eliminarea oricărei forme de discriminare*, [astfel încât] a exercitat o influență semnificativă asupra formulării finale a legii, vezi disponibil on-line pe site-ul: <http://netgazeti.ge/news/31009/> (accesat la 10.04.2025).

⁹⁴ Acest Regat, numit și Iberia sau Iveria caucaziană, a existat, ca entitate politică, din secolul al IV-lea înainte de Hristos și până în secolul al XVIII-lea, după Hristos, mai exact, până în 1762, când Regatele Kartli și Kakheti au fost unite, sub regele Erekle (Heraclie) al II-lea [1762-1798, fost al Regatului Kakheti (1744-1762)], formând Regatul Kartli-Kakheti, anexat, în 1801, de către Imperiul Rus (n. trad.).

⁹⁵ Adică credința creștină ortodoxă (n. trad.).

independentă, desfășurările politice din diferitele perioade arată că Statul rus și Biserica lui îi acordă o atenție strategică constantă Bisericii Georgiei, în cadrul extinderii proprii lor influențe internaționale.

Abolirea autocefaliei, în 1811, și îndelungatul proces al restaurării ei atestă, în mod clar, presiunea și dependența pe care le-au exercitat Biserica Rusă și cercurile politice ale Rusiei față de autocefalia Bisericii Georgiei. În epoca sovietică și post-sovietică, aceste influențe au dobândit noi forme, de un conținut ideologic, cultural și politic. Din această pricină, poziția Bisericii Georgiei față de Biserica Rusă și structurile ei politice reprezintă o chestiune cu o semnificație deosebit de importantă. În ciuda restaurării autocefaliei Bisericii Georgiene, cercetări și studii locale, care au fost realizate, de-a lungul timpului, confirmă influența clară și puternică a Patriarhiei Rusiei, fapt care se reflectă, într-o mare măsură, în retorica și pozițiile anumitor ierarhi, inclus fiind și patriarhul.

În realitatea contemporană, în care Georgia alege calea democratică, cu orientare spre valorile occidentale, poziția Bisericii Ortodoxe capătă o importanță deosebită. Apropierea sau distanțarea ei față de influențele bisericești și politice ruse se reflectă, adesea, în axa valorilor societății și în formularea agendei politice.

De o deosebită importanță sunt, de asemenea, relațiile dintre Biserică și autoritățile statale, care, adesea, poartă elemente de dependență reciprocă și de parțialitate. Aceste relații sunt, în mare parte, dinamice și determinate de către fiecare context politic. Merită să fie remarcat faptul că, în anumite cazuri, puterea Bisericii întărește însăși autoritatea [politică], fapt care exacerbează, încă și mai mult, conflictul potențial cu autoritățile Statului secular și ale guvernării democratice. Rolul Bisericii, ca instituție spirituală a neamului, depășește, frecvent, granițele pur religioase, influențând funcționarea instituțiilor statale, politica externă a țării și identitatea societății sale.

Prin urmare, considerăm că este necesar să dăm dovadă de precauție față de influențele rusești și să fie echilibrat rolul Bisericii în guvernarea Statului, astfel încât să fie asigurate atât interesele siguranței naționale, cât și acelea ale pluralismului social. Viitorul Bisericii va depinde de capacitatea ei de a-și menține independența atât față de influențele rusești, cât și față de desfășurările politice locale, sprijinindu-se, în primul rând, pe misiunea ei apostolică, reprezentând scopul Bisericii lui Hristos în lume, pe când, în același timp, ea își va consolida rolul ei responsabil față de societate, într-un cadru democratic.

Traducere din limba greacă și adnotări de Ion-Marian Croitoru

TÂLCUIRE FENOMENOLOGICĂ ȘI REFLECȚIE FILOSOFICO-TEOLOGICĂ ASUPRA «ZILEI ÎNTÂI» A SFÂNTULUI MITROPOLIT ANTIM IVIREANUL

(Phenomenological Philosophical-Theological Discourse of the Saint
Metropolitan's „First Day”)

Prof. univ. dr. Demiri JALAGHONIA

Institutul de Filosofie, Facultatea de Științe Umaniste,
Universitatea de Stat „Ivane Javakhishvili” din Tbilisi

Abstract: Saint Anthim the Iberian, a great theologian, a profound thinker, and a seeker of truth who aspired to the path of perfection. For him, the ultimate ideal is Christ and service to Him. Through the manifestation of spiritual resilience, stoicism, intellectual strength, and personal perfection, he offers a remarkable example of self-sacrifice in pursuit of embodying true ideals. With humility, Anthim's sermons offer a kind of moral admonition. Among them the central place is occupied by the sermon “That is what I said when I became Metropolitan”. It reveals the entire essence of the phenomenological approach to the problem of man.

Keywords: Anthim the Iberian, levels of knowledge of Biblical Truths, Christian Anthropology.

Antim Ivireanul este o personalitate remarcabilă nu doar în literatura teologică și spirituală românească, ci și în istoria creștinismului universal. În anul 1708, Antim a fost înălțat la cea mai înaltă treaptă ierarhică din Țara Românească, primind vrednicia de Mitropolit al Ungrovlahiei. Despre acest eveniment, un stareț avea să scrie cu cutremurată admirație:

„Un bărbat mare a sosit în patria Țării Românești; lumina a fost adusă de dumnezeiescul Antim, ierarhul Ungrovlahiei, fiu al înțelepteii seminții iviriene. Dumnezeu l-a înzestrat cu un izvor nesecat de înțelepciune, spre a săvârși fapte bune și a folosi oamenilor prin meșteșugul tiparului”¹.

Către apusul vieții sale pământești, Sfântul Antim Ivireanul avea să zidească Mănăstirea „Toți Sfinții” din București – astăzi cunoscută drept

¹ Cuvinte care îi aparțin cărturarului Georgian **Iosif**, contemporan cu Sfântul Antim Ivireanul. Acestea se regăsesc în Cuvânt de laudă dedicat ierarhului, scris în limba georgiană. Iosif îl elogia pe Antim ca pe un luminător al Țării Românești și un exponent al înțelepciunii iviriene (georgiene), punând accent pe activitatea sa culturală și duhovnicească, în special în domeniul tiparului și al educației religioase.

Mănăstirea Antim. Această sfântă ctitorie este mai mult decât o lucrare arhitectonică; ea este oglinda lăuntricului său, o veritabilă autobiografie spirituală în piatră și lemn. În acest locaș, se revelează filonul georgian al originilor sale, filtrat prin duhul isihast al Răsăritului ortodox. Biserica se înfățișează ca o pecete a sufletului său, o sinteză între înțelepciunea ancestrală a Caucazului și profunzimea duhovnicească a neamului românesc.

Ușa de stejar, de la intrarea principală, împreună cu podoabele georgiene săpate în piatră, sunt lucrate chiar de mâna sa, dovedind nu doar harul iconarului, ci și cel al meșterului cu duh profetic. Tot el a alcătuit *tipic(on)ul* mănăstirii și a afirmat autonomia acesteia față de influența Bisericii Grecești.

Această biserică rămâne o amprentă epocală a spiritualității românești, întrupând ascultarea, pocăința și iubirea de Dumnezeu. În tăcerea zidurilor sale, se aud ecourile gândirii teologice și filosofice ale Mitropolitului, în încercarea sa de a uni cele cerești cu cele pământești, de a transfigura materia prin lumină și rugăciune.

În fața noastră se află aproape întregul tezaur spiritual lăsat de Sfântul Antim Ivireanul: „Învățăturile”, „Didahiile”, „Îndreptările Bisericești”, corespondența, „Tipic(on)ul” și altele, toate lucrările sale fiind traduse și publicate în limba georgiană.

Dintre predicile sale, se remarcă în mod deosebit aceea intitulată „*Aceasta am spus când am fost făcut Mitropolit*” (Antim Ivireanul, 2016). Această cuvântare, rostită în „ziua întâi” a arhieriei sale, poartă o semnificație aparte, întrucât marchează asumarea slujirii sale ca păstor ales al poporului român.

Predica sa constituie o invitație la o analiză conceptuală profundă. Cu o rigoare filologică și duhovnicească rar întâlnită, Antim disecă fiecare nuanță, cu scopul de a face inteligibile pentru credincioși temeliile adânci ale credinței creștine. El spune:

„Și, temându-mă de Dumnezeu, să vă învăț și să vă duc pe calea adevărului. Totodată, și voi aveți datoria de a primi toate cele ce veți auzi de la mine fără fățarnicie, cu bună-credință, și a le face spre folosul sufletelor voastre. Să arătați, de asemenea, ascultare, căci, ascultându-mă pe mine, ascultați pe Hristos. Precum este scris în capitolul 10 din Evanghelia după Luca: «Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; și cel ce vă nesocotește pe voi, pe Mine Mă nesocotește și pe Cel ce M-a trimis» (Luca 10,16). Iar fericitul Pavel, în capitolul 13 al Epistolei către Evrei, zice: «Ascultați pe mai-marii voștri și vă supuneți lor, căci ei priveghează pentru sufletele voastre, ca unii care vor da socoteală, pentru ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, căci aceasta nu v-ar fi de folos» (Evrei 13,17). Și mă rog

bunătății Lui și iubirii Sale de oameni ca să-mi lumineze mintea, spre a putea propovădui cuvântul adevărului; să-mi întărească inima cu frica de Dumnezeu, ca să pot păstori turma Sa cea aleasă, grăitoare, răscumpărată din mâinile celui rău cu cinstitul Sânge al Său, precum Apostolul Petru zice: «Că știți că nu cu lucruri pieritoare, cu argint sau cu aur ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, moștenită de la părinți, ci cu Sângele scump al lui Hristos, ca al unui miel fără de prihană și fără de pată» (1 Petru 1,18-19)» (Antim Ivireanul, 2016: 9-10).

Să ne amintim că Sfinții Părinți disting trei niveluri ale înțelegerii adevărilor biblice, corespunzătoare structurii tripartite a ființei umane. Primul nivel este conținutul narativ al Sfintei Scripturi, adică sensul ei literal sau istoric, numit „*trupul*” – accesibil credincioșilor simpli. Al doilea nivel, legat de „*mintea*” și „*cuvântul*”, este denumit „*sufletul*” – înțeles de cei aflați într-o oarecare înălțare duhovnicească. Cel de-al treilea și cel mai înalt nivel de înțelegere este cel al *duhului*, adică al înțelegerii mistice, cuvântătoare, a Scripturii, accesibil doar celor desăvârșiți în viața duhovnicească (Ioan Scărarul, 1986: 396).

În predica sa de „zi întâi”, Antim se străduiește să facă accesibile aceste înțelesuri, nu prin simplificare, ci prin traducerea simbolică a tainei, astfel încât adevărul să poată fi primit, cu bucurie și teamă de Dumnezeu, de fiecare suflet.

Deplina rostire a adevărului divin este imposibilă în mod absolut, întrucât tainele sunt exprimate prin forme misterioase: simboluri, parabole, alegorii. Sensul adânc al Scripturii este ascuns în aceste forme, iar descifrarea lor nu e finalul înțelegerii, ci începutul unei noi adâncimi. Așadar, orice credincios – fie începător, fie înaintat – are nevoie de o tălmăcire, o „*traducere duhovnicească*” a acestor chipuri (Chelidze E., 1990: 60).

Învățăturile și lucrările didactice ale Sfântului Antim Ivireanul au menirea de a lumina adevărul și de a-i facilita înțelegerea, deschizând ochii spirituali ai credincioșilor prin intermediul învățăturii.

Stilul său este, în același timp, înalt și limpede, caracterizat de trăsături unice: un limbaj curgător, expresiv, viu și clar; simplitate și capacitatea de a formula gândurile cu impact; accentuarea conceptelor esențiale; gândire analitică; înălțare duhovnicească și insuflarea acelei „*temeri veșnice*” – frica de necunoscut care, prin har, conduce către Dumnezeu și care este în cele din urmă încununată cu iubirea divină.

Chiar în prima zi a întronizării sale ca Mitropolit, adresându-se turmei sale duhovnicești, Antim proclama:

„Ați păzit Ortodoxia curată și neîntinată, deși sunteți înconjuțați și apăsați de tirania neamurilor străine și suferiți nenumărate necazuri și pagube, care vin neconținut din partea celor ce stăpânesc cu silnicie această țară. Iar eu, deși nevrednic și cel mai mic dintre toți, asemenea lui David, cel mai tânăr dintre frații săi, Dumnezeu n-a privit la sărăcia mea și la străinătatea mea. Fie ca, împreună cu voi, să port toate suferințele pe care timpul și vremurile ni le vor aduce” (Antim Ivireanul, 2016).

Această predică inaugurală poate fi privită ca un plan de acțiune spiritual și pastoral al Mitropolitului Antim. În cuvintele sale se conturează clar esența omului și calea pe care acesta trebuie să o urmeze spre mântuire. Este o cuvântare ce proclamă posibilitatea reînnoirii duhovnicești a unui neam, a ieșirii sale din „robia babilonică” a păcatului, dar și a suferinței istorice. Astfel, *predica „zilei întâi”* devine temelia unei noi spiritualități și expresia unei suveranități românești renăscute. Antim își asumă rolul unui Moise al neamului românesc – mântuitor, călăuzitor, conducător spiritual, politic și intelectual. Cel mai important însă este faptul că el conștientizează, cu adâncime teologică, dimensiunea profetică a misiunii sale.

Această cuvântare este, în fond, un tratat teologico-filosofic care pătrunde în cele mai tainice straturi ale sufletului omenesc. Aduce cu sine o analiză a perspectivei Vechiului Testament în gândirea lui Antim, a dimensiunii mântuitoare a Împărăției lui Dumnezeu în Noul Testament, a grijii pentru mântuirea întregii umanități și a obstacolelor de pe calea ce duce spre comuniunea cu Dumnezeu.

Întrebarea centrală pe care o ridică predica este următoarea: *Ce este omul?*

Om, creație a lui Dumnezeu, făcut „după chipul și asemănarea” Lui. Potrivit lui Antim, omul trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu printr-o lucrare spirituală susținută.

După cum spune și Preafericitul Ilia II, Catolicos-Patriarh al întregii Georgii:

„Om, trebuie să simtă că este chip al lui Dumnezeu; trebuie să-și înțeleagă menirea, datoria și să-și afle locul. Fiecare ființă umană este cea mai mare creație a lui Dumnezeu și cea mai mare minune. Trebuie să vedem această măreție în noi înșine” (Ilia II, 1997).

Sfântul Antim caută să explice fenomenul căderii omului în păcat, începând cu greșala lui Adam și a Evei și ajungând până la păcatul nepăsător al geloziei lui Cain — nepocăit și ucigaș. Scopul acestui demers este inițierea unui proces de purificare lăuntrică, de pocăință, și deschiderea drumului către vindecarea sufletului. El afirmă:

„Credința în Dumnezeu și ascultarea de Biserică – acestea două sunt temelia și tăria Bisericii.”

În acest context, Antim Ivireanul se conturează drept un teolog de prim rang al antropologiei creștine. Predicile sale poartă o dinamică extraordinară a gândirii, solicitând o abordare hermeneutică și duhovnicească aprofundată.

În textele sale ulterioare, el explorează posibilitatea răscumpărării din rău și întoarcerea omului la starea de nevinovăție paradisiacă. Antim afirmă cu tărie că fiecare epocă a istoriei este marcată de o suferință generală: omul, atras de dorințele lumii, cade în păcat și înstrăinare. Venirea Mântuitorului este mijlocul prin care omul poate fi salvat și reînnoit, recâștigând ceea ce el numește „copilăria paradisiacă”.

Această etapă a umanității poate fi numită epoca pre-căderii. Așa cum afirmă Sf. Ioan Damaschin:

„L-a făcut pe om prin fire fără păcat și cu voință liberă. Spun ‘fără păcat’ nu pentru că nu putea păcătui — căci numai firea dumnezeiască nu poate păcătui —, ci pentru că firea sa nu avea în sine păcat. Avea însă libertatea alegerii: putea să rămână în bine și să sporească prin harul divin, sau putea să cadă, îndepărtându-se de acesta” (Sf. Ioan Damaschin, 2000: 361).

Misiunea esențială a lui Antim este aceea de a-i face pe credincioși să înțeleagă esența păcatului și a răului, așa cum îndeamnă și Apostolul Pavel, pentru ca oamenii să se întoarcă de la rău și să urmeze calea binelui.

În această predică, un element deosebit de important îl constituie analiza motivului pentru care, în Vechiul Testament, oameni simpli – păstori precum Moise, David, Samuel și întreaga ceată a profeților – au fost trimiși ca mântuitori ai omenirii.

„Știm că Mântuitorul Și-a ales ucenicii asemenea profeților de odinioară. Și ce a făcut? Nu a ales păstori ca propovăduitori ai Evangheliei, precum se întâmplase cu profeții, ci pescari și oameni ai mării, în mâinile și pe buzele cărora a încredințat propovăduirea Împărăției Cerurilor și împărțirea leacului sufletesc pentru vindecarea omenirii” (Antim Ivireanul, 2022:9).

Cine erau păstorii și cine erau pescarii? Sfântul Antim oferă o viziune teologică coerentă și o interpretare profundă. El pătrunde semnificația Crucii și puterea ei în raport cu neamurile străine. Această analiză era necesară pentru a demonstra esența credinței în Dumnezeu și importanța ascultării de Biserică.

Dumnezeu a voit întoarcerea tuturor oamenilor și călăuzirea lor pe calea mântuirii, pentru ca lumina divină să strălucească în toată lumea. După cum spune Apostolul Pavel, „la plinirea vremii”, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său

în lume, născut din Fecioară, ca venirea Sa să aducă toate neamurile la cunoașterea Adevărului.

În această predică, Antim analizează semnificația acestor personaje – păstori și pescari – cine au fost și ce roluri simbolice împlinesc în economia mântuirii.

Mântuitorul a ales în mod deliberat pescari ca predicatori ai Evangheliei. După cum am menționat, în Vechiul Testament, profeții erau în majoritate păstori. Isaia spune:

„Ca un păstor își paște turma, în brațele Sale adună mielușei, îi poartă la pieptul Său și călăuzește cu blândețe pe cele care alăptează” (Isaia 40,11).

Iar Hristos este Păstorul cel Bun:

„Eu sunt Păstorul cel bun” (Ioan 10, 14–15).

Domnul Iisus Hristos este singurul Păstor adevărat care conduce turma Sa, iar oile Sale Îi aud glasul și-L urmează. El le-a spus:

„Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni”, iar ei L-au urmat.

Domnul Hristos a chemat acești pescari, oameni simpli, pentru a deveni apostoli ai Săi, pescari de suflete omenești.

Minunile lui Iisus au stat la temelia simbolului peștelui, iar numele său grecesc – *Ichthys* (Ιχθύς) – a devenit un simbol tainic al credinței creștine. Tertulian observa cu tâlc:

„Noi suntem peștișori și Ichthys ne conduce; ne naștem în apă și ne mântuim doar rămânând în apă” (Tertullian, 1852, #1).

În cuvântul „pește” (*Ichthys*), creștinii din primele veacuri au concentrat întreaga esență a credinței lor.

O temă centrală a predicii este analiza voinței de putere — mai exact, modul în care puterea, atunci când este abuzată, corupe inima tiranilor și sufletul împăraților.

Antim identifică mijloacele de luptă împotriva acestei coruperi: rugăciunea și crucea, prin care harul Sfântului Duh se revarsă asupra celor smeriți și îi eliberează.

Om liber este mai aproape de starea sa originală, divină. Numai omul liber este cu adevărat persoană, adică creator, și doar în libertate își poate asuma credința cu adevărat. Libertatea și creația sunt daruri dumnezeiești.

Persoana liberă este o ființă creatoare care fundamentează credința pe rațiune luminată de har. Semnul principal al acestei puteri nu este sabia, ci puterea crucii. Așa cum spune *Sfântul Ioan Gură de Aur*:

„Crucea, care odinioară era simbolul rușinii și al chinului... a devenit începutul mântuirii noastre și izvorul a nenumărate binecuvântări. Prin ea,

noi, care eram părăsiți și osândiți, am fost primiți în rândul fraților noștri” (2012:68).

Prin cruce, firea omenească tinde spre viața îngerească și *nevinovăția este reasezată pe pământ.*

În timpul „robiei babilonice” a poporului român, Dumnezeu l-a trimis pe Sfântul Antim ca Mitropolit, păstor sufletesc al credincioșilor, dar și lider politic. În acest dublu rol, Antim face o afirmație deopotrivă metaforică și politico-teologică: poporul este înconjurat, oprimat și persecutat de puteri străine – referire transparentă la dominația otomană.

Predica sa se fundamentează pe patru piloni teologico-morali esențiali:

1. Credința în Dumnezeu și ascultarea față de Biserică;
2. Ascultarea cere o inimă curată, eliberată de ipocrizie și fățarnicie, așa cum arată Pilda vameșului și fariseului;
3. Luminarea minții prin harul Duhului Sfânt, care conduce omul la recunoașterea libertății lăuntrice;
4. Puterea și importanța rugăciunii.

Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază:

„Să ne îndreptăm mereu către Dumnezeu și să cerem toate de la El. Nu este nimic asemănător rugăciunii — ea face posibil ceea ce este imposibil, ușurează cele grele și aduce ordine în cele răvășite” (Ioan Gură de Aur, 2012:79).

Prin puterea rugăciunii, devine posibil ceea ce părea de neimaginat. În acest sens, părintele Alexandru Men spune:

„Omul are două patrii: una este pământul în care ne-am născut și am crescut, iar cealaltă este lumea misterioasă a sufletului, pe care n-o putem vedea cu ochii și nici auzi cu urechile, dar care, prin fire, ne aparține. Suntem oaspeți în această viață trecătoare, dar în același timp, suntem fii ai cerului și ai pământului” (Alexandru Men, 2012).

Biserica lui Hristos, care are ca scop binele și mântuirea omenirii, este adesea atacată și batjocorită de lume. Cu toate acestea, ea își continuă lucrarea cu neclintită tărie, chemând pe toți la pace și iubire. Această statornicie oferă mângâiere celor credincioși, căci ce putere omenească poate birui creștinismul, dacă douăzeci și unu de veacuri de istorie dau mărturie despre dăinuirea lui? Toate prigonirile au fost deja prorocite de Hristos, care a făgăduit:

„Nici porțile iadului nu o vor birui” — cu referire la Biserica Sa cea sfântă și sobornicească.

Predicile teologice ale lui Antim reprezintă un nou tip de discurs sacramental — un „cuvânt-rugăciune”, înrădăcinat în Tradiție dar pătruns de

ideile Luminilor. Gândirea sa politică se întemeiază pe noi grile conceptuale teologico-politice, în care spiritualul și socialul nu se opun, ci se iluminează reciproc.

Antim a fost un teolog profund, un gânditor riguros, un căutător al adevărului, mereu îndreptat către calea desăvârșirii. Idealul său suprem era Hristos și slujirea Lui. După cum s-a spus:

„*Sufletul omenesc este prin fire creștin*” (anima naturaliter christiana) (Tertulian – *Apologeticum*, cap. 17)

La înălțimea sufletului, omul se unește cu Hristos. În această unire, Antim a dobândit stabilitate interioară și cunoașterea de sine. El și-a descoperit adevărata identitate în profunzimea vieții duhovnicești.

Predicile sale nu par rostite dintr-un amvon înalt, ci din mijlocul poporului, în comuniune cu ascultătorii săi. Prin tâlcuiri înțelepte ale adevărilor evanghelice, Antim își conduce cu blândețe turma spre pocăință și convertire.

Aceste cuvântări poartă nu doar învățătura teologică profundă, ci și anatomia sufletului: cum poate omul dobândi o moștenire în Împărăția Cerurilor și ce sens are viața pământească. Predicile încep întotdeauna cu auto-mustrări, o spovedanie publică a propriei nevrednicii, care creează o atmosferă de rugăciune și pace.

Oile simt aceasta: cu ochii, cu urechile, cu inimile — ascultă glasul unui adevărat păstor și orator. Iar sufletele lor se deschid spre măreția lui Iisus Hristos.

Antim Ivireanul, prin rezistență spirituală, stoicism, forță intelectuală și desăvârșire personală, oferă un model remarcabil de jertfă pentru întruparea idealurilor autentice. Pentru omul rațional, pentru căutătorul de adevăr, Hristos este Idealul suprem.

Omul creează genialitate adevărată doar atunci când înțelege rațiunea divină a Făcătorului. Antim a pătruns această realitate dumnezeiască. Predicile sale sunt capodopere de formă și conținut, care dezvăluie gândurile ascunse ale Creatorului, transmise prin inspirație divină, inspirație care vine doar în clipe rare de iluminare asupra marilor spirite.

Astfel, Antim devine purtătorul unui umanism luminat, pe care nu doar l-a proclamat, ci l-a trăit până la capăt.

Bibliografie

1. Biblia. *Ediția Patriarhiei Georgiene*. Tbilisi, 1989.
2. Antim Ivireanul. *Iată ce am grăit când am fost ridicat Mitropolit*, în *Opere alese. Texte paralele trilingve: engleză, georgiană, română*. Tbilisi, 2022.
3. Sfântul Ioan Gură de Aur. *Viața și scrierile alese ale Sfântului Părinte Ioan Gură de Aur, Arhiepiscop al Constantinopolului*. Tbilisi, 2012.
4. Sfântul Ioan Scărarul. *Scara dumnezeiescului urcuș*. În *Calendarul Bisericii Georgiene*. Tbilisi, 1986.
5. Ilia II. *Predici*. Vol. II. Tbilisi, 1997.
6. Sfântul Ioan Damaschin. *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. Tbilisi, 2000.
7. Brachuli, I., Anastasia Zakariadze, V. Ramishvili și D. Jalaghonia. *Antim Ivireanul: un dialog georgiano-european*. Tbilisi, 2016.
8. Men, Alexander. *Cultura spirituală a lumii*. Tbilisi, 2012.
9. Chelidze, E. „Biblia și creștinismul.” *Școala și viața*, nr. 9 (1990). Tbilisi.

Trad. din limba engleză de pr. conf. dr. Alexandru-Corneliu Arion

TIPARUL CĂRȚILOR DE CULT ÎN LIMBA ROMÂNĂ, EXPRESIE A UNITĂȚII NAȚIONALE ȘI PREMISĂ A AUTOCEFALIEI BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

(The printing of liturgical books in the Romanian language as an
expression of national unity and the foundation of the autocephaly of
the Romanian Orthodox Church)

Pr. prof. univ. dr. habil. Ioan MOLDOVEANU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București

Abstract: With regard to the history of Romanian writing, it must be noted that it is of considerable antiquity, being attested in documents as early as the 12th century – an indication that the language was already fully formed by that time. Today, there should be no doubt that Romanian has been spoken in this region since ancient times, even though Church Slavonic came to be used in official state contexts as well as in ecclesiastical settings. A key piece of evidence demonstrating that Romanian was already a developed and functioning language when Slavonic was adopted in certain domains is the linguistic fact that no grammatically complete sentence – comprising both subject and predicate – can be constructed solely from words of Slavic origin, despite the fact that approximately one-sixth of the Romanian lexicon is derived from Slavic sources.

Keywords: tipar, tipografii, carte veche, manuscris, unire, autocefalie, literatură veche, Coresi.

Există fapte ale căror legături între ele ne scapă de obicei, dar ne dau totuși prilejul de a medita asupra lor. Obținerea Autocefaliei bisericești, la 1885, de către românii din Principatele Unite, Moldova și Muntenia, se află în directă legătură cu această primă Unire a lor (1859), așa cum obținerea binemeritată a statutului de Patriarhat, la 1925, se află în deplină legătură cu Marea Unire, de la 1918. Aceasta pentru că, așa cum spunea un istoric contemporan, *”aspirația spre unitatea culturală (și spirituală n.n.) și lucrarea conștientă în direcția realizării ei sunt permanente în cultura română, cel puțin din a doua jumătate a secolului XVI, nu cu mult după ce se încheiase procesul de unificare a marilor monarhii europene, din apus și din răsărit”*¹. Cu alte cuvinte, unitatea spiritual-cultural este consecința firească a unității ontologice a unui neam, deși diversitatea formațiunilor politice din

¹ Dan ZAMFIRESCU, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 56.

spațiul românesc părea să contrasteze cu aceasta. De fapt, ceea ce a produs apropierea politică a românilor din cele trei Principate a fost cultura patronată de Biserică, sau dacă nu patronată de aceasta, măcar susținută de oamenii Ei, ca în Transilvania. De aceea, denumim fenomenul drept unul spiritual-cultural, ci nu doar cultural, deși s-ar putea și așa, căci, să nu uităm, *cultură vine de la cult!*

Unitatea culturală a românilor a fost intuită chiar de Coresi, în Epilogul *"Psaltirii"* românești de la Brașov, din 1570: *"dacă văzui că mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi rumânii n-avem..."*². Aceleași cuvinte le folosea mitropolitul Teofil în Predoslovie *"Pravilei de la Govora"* (1640), pentru ca, tot atunci, faptul acestei unități asumate să capete contururi mult mai clare când marele Varlaam al Moldovei adresa prima sa tipăritură, *"Cazania"*, *"la toată seminția românească pretutindere ce se află pravoslavnici întru această limbă"*. Și că a circulat chiar *"la toată seminția"*³ înțelegem din faptul că, un an mai târziu, tipăritura mitropolitului moldovean era inclusă în *"Evanghelia învățătoare"* de la mănăstirea Dealu, iar amândouă treceau munții, pentru ca, la 1648, să apară *"Noul Testament de la Bălgrad"* (Alba Iulia), odată cu celebra declarație-reproș a autorului său, Simion Ștefan: *"au răsfirat rumânii printr-alte țări"*. Cu alte cuvinte, toată această acțiune de traducere, una concertată, trebuia să devină o replică la încercarea de rupere a comuniunii culturale a românilor transilvăneni cu cei de peste munți.

Așadar, *"unitatea culturii era apărută ca expresie a unității naționale. Era un act de voință a unității, nu numai de instinct, indiferent de forma sub care se manifesta. Căci atunci când, parțial, se va reuși să se rupă – prin Uniație – o parte din populația Transilvaniei, locul comunității de credință va fi luat imediat de conștiința militantă și mândria originii romane, comună tuturor"*⁴.

Or, imediat ce unitatea culturală și națională au devenit realități asumate, era inevitabil să nu se treacă la unitatea bisericească, pregătită, iată, îndelung prin acte culturale de primă mână ce stau în legătură cu începuturile tiparului la noi.

Începuturile scrisului la români sunt foarte vechi⁵. Evident că nu ne propunem aici să înfățișăm tot ce s-a scris, fie numai și în limba română, căci

² Ioan BIANU și Nerva HODOȘ, *Bibliografia Românească Veche, 1508-1830* (în continuare, *BRV*), vol. I, p. 55-56.

³ Numai în Transilvania s-au găsit peste 340 de exemplare ale *Cazaniei*! Și câte nu s-or mai fi pierdut?

⁴ Dan ZAMFIRESCU, *Contribuții...*, p. 57.

⁵ Ion COTEAN, *Structura și vechimea limbii romane de la origini pînă la 1860*, Editura Academiei, București, 1981; Ștefan BÎRSĂNESCU, *Pagini nescrise în istoria culturii*

au făcut-o învățați de renume precum Ioan Bianu și Nerva Hodoș⁶, Nicolae Iorga⁷, Nicolae Cartoian⁸, George Călinescu⁹, ori alți specialiști de maximă autoritate¹⁰, după ce interesul pentru cea dintâi carte tipărită a apărut prin Alexandru Odobescu, care, la 1860, descoperise trei exemplare din „Liturghierul” lui Macarie la mănăstirea Bistrița¹¹.

O să trecem totuși în revistă foarte pe scurt câteva repere care țin de începuturile scrisului, dar mai ales ale tiparului, cu precădere cel românesc, în ideea că un scris exclusiv românesc unitar avea să pregătească unitatea națională, dar și pe cea bisericească a românilor. Însă, la fel de bine era valabilă și reciprocă. Cele două mari evenimente din istoria românilor și a Bisericii lor, Autocefalia și înființarea Patriarhatului, au fost efectul, într-o mare măsură, acestei acțiuni de unificare a limbii prin tipar. Ori, aceasta se poate dovedi prin aceea circulația cărții tipărite, după cum de altfel s-a arătat în multe rânduri în literatura de specialitate.

O conștiință a unității din cele trei regiuni istorice ale românismului a existat mai mereu, iar aceasta s-a întărit prin circulația de carte.

În ceea ce privește strict scrisul românesc, trebuie spus că este foarte vechi, fiind atestat documentar de prin secolul al XII-lea¹², ceea ce înseamnă că limba era deja formată. Azi nu trebuie să se mai îndoiască nimeni că româna s-a vorbit aici din foarte vechi timpuri, chiar dacă slavona avea să fie folosită în spațiul oficial al puterii, dar și în acela al Bisericii. Dovada că

romanesti, sec. X-XVI, Editura Academiei, București, 1971; Ion GHEȚIE, *Istoria limbii române literare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978; Ion GHEȚIE, *Începuturile scrisului în limba română*, Editura Academiei, București, 1974; Ion GHEȚIE, Al. MAREȘ, *Originile scrisului în limba română*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985; *Istoria literaturii române*, vol. I, Editura Academiei, București, 1964; Ion GHEȚIE, Al. MAREȘ, *De când se scrie românește*, Univers enciclopedic, București, 2001; Mirela TEODORESCU, Ion GHEȚIE, *Manuscrisul de la Ieud*, Editura Academiei, București, 1977.

⁶ Vezi *BRV*, 3 vol., vol. I, 1898, vol. II, 1910, vol. III, 1912-1936; vol. IV (continuat de Dan Simonescu), 1944

⁷ *Istoria Literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I, București, 1901.

⁸ *Istoria Literaturii Române vechi*, București, vol. I, 1940, vol. II, 1942, vol. III, 1945.

⁹ *Istoria literaturii române*, București, ediția a doua, 1985.

¹⁰ Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române, I, Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, ediția a doua, București, 1970.

¹¹ Gabriel ȘTREMPEL, *500 de tipar românesc*, catalogul expoziției cu același nume, 2008, p. 1.

¹² Vasile OLTEAN, *Începuturile învățământului românesc în Șcheii Brașovului*, Brașov, 1985.

româna era deja formată și intrată în uz atunci când românii au adoptat pentru unele domenii limba slavonă, este aceea că din cuvinte de origine slavă nu se poate forma în limba română nici o propoziție cu subiect și predicat, chiar dacă 1/6 din lexicul românesc conține cuvinte de origine slavă. Aici trebuie spus că factorul slav a "alterat" și limbile vorbite la sud de Dunăre, precum greaca. Românii au adoptat slavona, mai cu seamă pentru spațiul bisericesc, nu în mod singular, ci pentru că aceasta se profila deja ca noua limbă a Bisericii, după cea a Bizanțului. Încă cu mult înainte de căderea Bizanțului, în refectoriile din mănăstirile Constantinopolului se traducea literatură patristică din greaca bizantină în slavonă. Se cunosc astfel de exemplare care au circulat și la noi¹³. Și să nu uităm că făcuse parte din programul expansionist al Bizanțului, în scopul creștinării și culturalizării, trimiterea fraților Chiril și Metodie, greci de origine slavă, la noile popoare cu care ei se înrudeau, deloc puține la număr. Iar prima Liturghie pentru slavi se va traduce la Roma. Așadar, slavona avea să devină pentru destulă vreme vehiculul literaturii patristice și pentru spațiul românesc. Românii însă nu vor vorbi mai puțină română. Apariția primei cărți românești a lui Coresi, "Evangelhilarul" de la Brașov, până la ultima carte românească a sa, "Evangeliei cu învățătură", de la 1581, era răspunsul la așteptările preoțimii române, cum aflăm din epilogul celei dintâi: "*Amu avutu jelanie pentru sfente cărți creștinești tetroevgl și amu scrisu aceaste sfente cărți de învățătură, să fie popilor rumânești să înțeleagă, să învețe Rumânii cine-su creștinii. Cumu grăiaște și sf-ntulu Pavelu ap-slu cătră Corinteani 14 capete: în sfânta besearecă mai bine e a grăi cinci cuvinte cu înțelesu decâtu 10 mie cuvinte neînțelease în limbă străină...*"¹⁴.

De la Coresi, tiparul în românește a intrat în linie dreaptă.

Atunci când apare tiparul românesc, nu înseamnă că se inventează limba, ci ea urma să se desăvâșească. Practic, tiparul a fost laboratorul în care s-au experimentat formele limbii române, până la momentul în care la anul 1688 ea ni se dezvăluia în forma ei cea mai completă. Se vede bine și azi că limba Bibliei de la București este una completă și doar evoluția firească și dinamica proprie fiecărei limbi a produs adaosuri lexicale. În ceea ce privește sintaxa, de la momentul 1688, limba n-a mai suferit modificări. În acest punct, am putea să etapizăm sau să periodizăm istoria tiparului românesc. Neîndoielnic,

¹³ Vezi Pr. Conf. Dr. Ioan MOLDOVEANU, *Opera Sfântului Vasile în cultura românească. Circulația copiilor grecești și a traducerilor slavo-române*, Catalog al Expoziției "Sf. Vasile cel Mare", Biblioteca Academiei Române, noiembrie 2009. vezi și Biblioteca Academiei Române, *500 de ani de tipar românesc*, Expoziție, București, 10 nov., 2008.

¹⁴ *BRV*, I, p. 44-45.

prima perioadă ce conține mult mai consistent tipar slavon pentru cartea românească, începe prin Macarie, la Dealu, și se încheie la Plumbuita.

Se distinge apoi o perioadă cu caracteristici proprii celor două Principate, Moldova și Țara Românească: în timp ce în Moldova s-a tipărit dintru început numai carte românească, dincolo, forma bilingvă a tiparului avea să se mențină încă (textul liturgic în slavă, iar îndrumările tipiconale în română). Aceasta este epoca lui Vasile Lupu și Matei Basarab. După aceștia, tiparul românesc va trece la o formă mult mai deplină, prin Dosoftei, în Moldova, și Antim Ivireanul, în Muntenia. O ultimă epocă, ce contează drept una de biruință deplină a românismului în tipar a fost cea a lui Chesarie și Filaret, când prin apariția Mineiilor de la Râmnic (1776-1780), limba română era definitiv intrată în cult. N-a mai rămas decât ca, la 1864, prin reformele lui Cuza să se introducă obligativitatea limbii române pentru cultul Bisericii.

Vom încerca în rândurile ce urmează să reconstituim evenimentele ce stau în legătură cu procesul tipăririi cărții bisericești la noi, nu fără a preciza că tiparul nu a îmbrăcat doar o haină cultică. Cartea tipărită în românește a fost destul de variată. Pe de-o parte este cartea liturgică, pe de alta este cartea cu conținut canonic (Pravilele), apoi aceea cu conținut duhovnicesc-misionar-pastoral (precum Răspunsul la Catehismul calvinesc sau diverse Acatiste) și, ceva mai târziu, traducerile din literatura patristică, dar acestea numai după ce limba română căpătase forma ei cea mai deplină, anume după 1688. De aici nu trebuie să se înțeleagă însă, că doar după această dată au început românii să traducă literatură patristică și filocalică. Sunt prea bine cunoscute manuscrisele lui Gavriil Uric, ce conțineau traduceri în slavonă ale unora dintre operele celor mai mari Părinți ai Bisericii (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ioan Scărarul ș.a.). La 1618, de la Varlaam, starețul Secului, ne-a rămas manuscrisul primei traduceri românești a ”Scării” Sf. Ioan Sinaitul.

Și tot așa s-a întâmplat și cu textele Filocaliei, care apar pentru prima oară în Europa în limba română. Era meritul Școlii paisiene de la Dragomirna și mai apoi de la Neamț și Secu. *Filocalia de la Dragomirna*¹⁵ este un volum

¹⁵ *Cuvinte, rugăciuni și învățături pentru călugări ale lui: Simeon Noul Teolog, Varsanufie, Vasile cel Mare, Dorotei, Evagrie, Grigorie Sinaitul, Nil de la Soroca, Simeon al Tesalonicului, Nichifor din Singurătate, Nil de la Soroca (Sorski), Filotei Sinaitul, Nil Sinaitul, Filimon Pustnicul, Isaac Sirul, Isaia Pustnicul, Amon, Casian Râmleanul, Damaschin Studitul Ioan Hrisostom, traducere de Rafail monahul, Mănăstirea Neamț, 1769, mss. 2597 BAR, 313 f. (scris la m-reă Neamț de Rafail monahul de la Hurezi). Pentru mai multe amănunte, a se vedea studiul subsemnatului *Circulația operelor palamite în spațiul românesc*, în ”*Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Iustinian Patriarhul din București*”, București, 2002, p. 563-579.*

unitar și, deși *netipărit*, cum era cel de la Veneția, al lui Nicodim Aghioritul (1782), sau cel care apare o sută de ani mai târziu sub îndrumarea lui Teofan Zăvorâtul, la Moscova (1877), în limba rusă, rămâne totuși prima Filocalie tradusă într-o limbă modernă¹⁶.

Despre calitatea superioară a traducerilor românești și despre excelența cunoaștere a limbilor greacă și slavonă de către traducătorii Școlii paisiene ne vorbește însuși Paisie Velicikovski într-o scrisoare către Teodosie, egumen al schitului Poiana Mărului. Scrisoarea este practic un program al școlii amintite ce avea în vedere lucrul despre care tocmai vorbim și anume munca de traducere în românește a literaturii patristice bizantine. Să ascultăm ce spune:

*”Când ne-am așezat noi în mănăstirea Dragomirna, am început să ne gândim în tot felul cum să mă apuc de îndreptarea cărților patristice slavone, sau mai bine de o nouă traducere a scrierilor Sf. Părinți din limba greacă veche. Cu toate acestea am întâmpinat nu puține piedici în calea acestui lucru. Întâia piedică fu aceea că traducătorul cărților trebuia să fie pe deplin cunoscător, nu numai al gramaticii și ortografiei ambelor limbi, ci și al științelor mai înalte, cum sunt retorica și filosofia, dar în sfârșit și **teologia să nu o fi atins numai cu degetul**. Eu însumi, deși petrecusem în tinerețea mea patru ani la școala din Kiev, dar învățasem acolo numai în parte gramatica limbii latine, iar urmarea mai departe fu întreruptă de gândul călugăriei. Și apoi și acele puține cunoștințe pe care le dobândisem în acea vreme cu timpul s-au irosit... A doua piedică fu neiscușința mea în ale ortografiei... A treia piedică era că nu aveam dicționarele trebuitoare... A patra fu aceea că eu cunoșteam foarte puține cuvinte vechi grecești și stăpâneam foarte puțin această limbă. A cincea piedică constă în aceea că vechea limbă greacă întrece toate celelalte limbi din lume prin înțelepciunea, frumusețea, profunzimea, bogăția și abundența zicătorilor și expresiilor, așa încât chiar și grecii din naștere și perfecți în cultură te miră de pot să pătrundă toată profunzimea ei. A șasea piedică era aceea că și prea mărita*

¹⁶ Ulterior apariției Filocaliei lui Nicodim Aghioritul, apare în manuscris, la 1804, în mănăstirea Neamț, o altă *Filocalie românească*, puțin mai voluminoasă decât cea greacă. Apăreau traduse acum prefața și scurtele introduceri ale lui Nicodim, iar în plus unele texte noi (Marcu Pustnicul): *Miscelaneu de literatură monahală* cuprinzând scrieri ale lui Vasile cel Mare, Ioan Scărarul, Evagrie Ponticul, Atanasie cel Mare, Marcu Pustnicul, Teodor Studitul, Efrem Sirul, Diadoh al Foticeei, Casian Râmleanul, Ioan Carpatiul, Nil Pustnicul, Maxim Mărturisitorul, Nil Sinaitul, Nichita Stitahtul, Grigorie Sianitul, Calist patriarhul Țarigradului, Filotei Sinaitul, Simeon arhiep. Tesalonicului, tradus de Rafail monahul, mănăstirea Neamț, 1804, în *mss. 1455 BAR*, 502 f.

noastră limbă slavă, care, după părerea mea, întrece multe limbi în frumusețe...eu o știam în așa de mică măsură... Lucrarea mea - zice Cuviosul în continuare - am început-o în chipul următor: ...am luat ca fir conducător pentru mine traducerea cărților Sf. Părinți din limba greacă veche în cea moldoveanească, făcută de iubiții noștri frați, ieromonahul Macarie și dascălul Ilarion, oameni învățați și experienți în traducerea de cărți...”¹⁷.

Am ținut să cităm acest text căci se vede foarte bine care au fost motivele pentru care la noi întârzie destul de mult tiparul în limba vorbită de popor. Așa se justifică și ezitățile mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei care spune *”nice am vrut, nice am cutezat”* a traduce textele liturgice în românește¹⁸. Însă nu aceasta a fost poziția oficială a Bisericii, căci Teodosie e cu totul un caz izolat prin afirmația sa. Ceea ce nu a cutezat Teodosie, a cutezat Dosoftei. Este foarte adevărat că textele liturgice ale Bisericii impuneau nu numai excepționale calități de filolog, ci – de ce să nu o spunem – ceva ce ține de Revelație. Trebuia găsit sensul unei traduceri în așa măsură încât să nu se sacrifice teologia textului (*să nu se atingă teologia doar cu degetul*) din considerente și de estetică literară. Nu greșim când spunem că asupra traducătorului de texte sfinte trebuia să se afle Duhul Sfânt, așa cum asupra pictorului de icoane se pogoară aceeași inspirație sfântă¹⁹. Nu este vorba doar de *talentul* artistului, ci și de *talantul* lui! Așadar, numai un poet ca Dosoftei putea să cuteze și *”să găsească în limba română acele valențe sacre, de poezie și incantație, care au dat Liturghiei valori egale cu cele avute în așa-zisele limbi sacre”*²⁰. Până azi, traduceri inițiale nu au trebuit să-i fie aduse prea multe îmbunătățiri. Așijderea s-a întâmplat și în cazul textelor Mineiilor, începute de Mitrofan, continuate de Damaschin și definitivitate de Chesarie și Filaret. Iar în ceea ce privește Biblia, textul de la 1688 reprezintă împlinirea limbii române, atât din punct de vedere lingvistic, cât și spiritual. Aici, *”litera care nu ucide”* și *”Duhul care face viu”* își găsesc definitiva coexistență.

¹⁷ Serghe CETFERICOV, *Paisie, starețul mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, trad. de patriarhul Nicodim, Neamț, 1933, p. 189-191. Vezi și N.A. URSU, *Școala de traducători români din obștea stareșului Paisie de la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț*, în vol. “Românii în reînnoirea isihastă”, Trinitas, Iași, 1997, p. 39- 82.

¹⁸ BRV, I, p. 224-225 și 234, la I. GHEȚIE, *Începuturile scrisului...*, p. 89 și Dr. Antonie PLĂMĂDEALĂ, episcopul Buzăului, *Dascăli de cuget și simțire românească*, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 77.

¹⁹ Numai în Ortodoxie se vorbește de icoanele nefăcute de mână – *αχειροποίητος*. Sensul acesta este: icoana nu este făcută niciodată de mână omului, ci artistul este însuși Duhul.

²⁰ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 78.

Tiparul românesc debutează în prima jumătate a secolului XVI prin Filip Moldoveanu, cu toate că românește se scria de multă vreme. Așa avem cel mai vechi text păstrat prin Scrisoarea lui Neacșu din Câmpulung, de la 1521. Este însă un document "răzleț", dar și ulterior primelor traduceri românești cunoscute. Ne referim la textele rotacizante din Maramureș (*Codicele Voronețean*, *Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea Voronețeană*, *Psaltirea Hurmuzachi* și *Catehismul Marțian*), ale căror date sau autori nu le cunoaștem, dar putem intui, o dată cu învățatul ierarh Antonie Plămădeală, că "*Scriptura era cunoscută, se citea, se traducea, se explica în românește, în vorbă și în scris*"²¹. De altfel, textele acestea ne-au parvenit în formă finită, adică sunt o aducere la zi a unor texte mai vechi, căci limba lor este clară, nu se dibuie²². Așadar, este imposibil să credem că, până la apariția slavonei, românii n-au avut mijloace de comunicare, gândindu-ne, dincolo de orice expuneri savante, că este imposibil ca un popor să nu dorească să se exprime în propria-i limbă²³.

Atunci când mijloacele tehnice au permis-o, românii și-au expus limba în cărți tipărite. Filip Moldoveanu (numit în documente Maler, adică Pictor), pripășit la Sibiu de prin părțile Siretului, tipărea pentru prima oară în

²¹ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 67; cf. Prof. Cornel RĂDULESCU, *Primele traduceri românești ale cărților de ritual – sec. XVI-XVIII*, în "GB", 1975, nr. 3-4, p. 349-354; vezi și în "GB", 1975, nr. 5-6, p. 566-590; nr. 7-8, p. 779-805; nr. 9-10, p. 1028-1037. Eminescu spunea și el că "limba era deja formată de secole", când a venit la noi slavona (vezi Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 67).

²² Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 73. Autorii celei de-a doua ediții a *Istoriei Literaturii române*, vol. I, Edit. Academiei RSR, București, 1970, p. 291 (Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN și Al. PIRU) remarcă că: "*Diaconul Coresi a avut conștiința însemnătății operei sale. El s-a apucat să corecteze limba manuscriselor românești utilizate. Nu a recurs la textul slavon ca să îndrepte greșelile de traducere; ceea ce voia el, era să facă din cărțile sale un instrument de răspândire a limbii românești, care să fie înțeleasă de toți: aceasta înseamnă existența unei preocupări pentru limba literară*".

²³ Faptul era recunoscut și de A. LAMBRIOR, *Îndreptariu*, în "Convorbiri Literare", XV, 1881, p. 127, apud I. GHEȚIE, *Începutul scrisului...*, p. 9; la fel gândeau A. XENOPOL, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. V, Iași, 1896, p. 190, Al. ROSETI, *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII*, București, 1968, p. 468, Damian P. BOGDAN, *Glosarul cuvintelor românești din documentele slavo-române*, București, 1946, 271 p., Gh. MIHĂILĂ, *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X – începutul sec. XV)*, Edit. Enciclopedică, București, 1974, 348 p., Ștefan CIOBANU, *Începuturile scrisului în limba românească*, București, 1941, p. 29/9, cf. Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 68.

românește două cărți: un ”*Catehism*” (1544) din care nu s-a mai găsit niciun exemplar²⁴ și un ”*Tetraevanghel slavo-român*” (1551-53).

Sibiului îi va urma Brașovul²⁵, centrul fizic al țării, dar și al culturii scrise și tipărite, prin aceea că se va pune un nou început tiparului românesc prin Coresi. Vreme de 15 ani (între 1557-1582), Coresi, împreună cu ucenicii săi²⁶, a tipărit nu mai puțin de 35 de cărți, în română (*Catehism*, 1559, *Evanghelie*, 1560, *Liturghier*, *Apostol*, 1565-1566, *Pravila*, 1570, *Psaltirea*, 1570, *Liturghier*, 1570, *Cazania I*, 1567-1568 și *Cazania II*, 1581) și slavonă ceea ce-l situează printre cei mai mari tipografi din Europa. O a treia categorie de cărți tipărite de Coresi au constituit-o cele bilingve, slavo-române (*Psaltirea*, 1577), în scriere juxta-lineară, adică între rândurile slavone intercalându-se rândurile în traducere românească. Acesta ar fi procesul evolutiv firesc prin care slavona a fost înlocuită de română²⁷. Oricum, rolul lui Coresi a fost de maximă însemnătate, iar principiul după care s-a condus a fost: ”*întru besearecă, mai vârtos cinci cuvinte cu înțelesul meu să grăiesc, ca și alalți să învâț, decât un întunearec de cuvinte neînțelese, într-alte limbi*”. Și iarăși, important este că tipăriturile coresiene s-au răspândit în toate provinciile românești, solidificând sentimentul de unitate, precum spune și Iorga:

”*marele merit al acestor cărți e poate acesta că trecând hotarele, au adunat sufletește, prin viața culturală, pe toți românii laolaltă. Prin ele, mai mult decât prin vechile manuscrise, care circulau greu și se copiau puțin, nedesăvârșit, s-a întemeiat o viață literară, comună tuturor românilor...*”²⁸.

²⁴ Tipărirea acestuia este mai presus de orice îndoială, că s-a păstrat o notiță contemporană printre actele contabile ale Sibiului în care se pomenește faptul că s-au achitat doi florini unui oarecare Magister Phillipus pentru munca de tipărire a Catehismului valah, vezi, Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii...*, vol. I, p. 57; Dan SIMONESCU, Gheorghe BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, Editura Demiurg, 1994, p. 19.

²⁵ Nu insistăm aici asupra cronologiei tipăriturilor coresiene, căci s-a scris mult pe această temă, și nici asupra genealogiei, încă destul de misterioasă a marelui tipograf. O sinteză în acest sens face și Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Edit. IBMBOR, București, 1992.

²⁶ Dobre, Iane, Voicu, Mihai au ostenit la traduceri, devenind promotorii învățturii în limba română, ei activând și în complexul de la Șcheii Brașovului, iar Călin, Lorinț, Lavrentie, Șerban (fiul său), Marian ș.a au ajutat la tipărire, ei înșiși întemeiând mai târziu tipografii.

²⁷ PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, p. 22. Din totalul de 35, 23 sunt slavone, iar din celelalte 12, trei sunt cu text interliniar, iar nouă în românește.

²⁸ Cf. Gh. CARDAS, *Istoria literaturii românești*, București, 1939, p. 103, *apud* Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 82. O părere similară a fost împărtășită de nume mari precum Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii...*, I, 1940, p. 23, cf. Gala GALACTION, *Biblia românească*, în ”BOR”, LXI, 4-6, 1943, p. 182-183; G. IVAȘCU, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 103; Ovid DENSUȘIANU, *Istoria limbii*

Epoca coresiană s-a încheiat odată cu tipărirea de către fiul său, Șerban diiacul, a "Paliei de la Orăștie" (1582), monument de deosebită importanță literară, nu numai prin efortul făcut de a se traduce nu din "limba jidovească, grecească și sârbească pre limba română", ci din maghiară și latină, ceea ce a și imprimat particularități ce reies dintr-o astfel de încercare, ci și prin aceea că pentru prima oară în scrisul românesc, numele nostru etnic se pronunță **români**, și nu **rumâni**. Din perspectiva pe care o urmărim, aceea a unității noastre pe toate planurile, faptul are o semnificație aparte prin aceea că "Cineva a vrut să proclame originea românilor, care se trag din romani. Acest semn de cultură provine de la Șerban, fiul lui Coresi și are, într-o carte tipărită sub stăpânire străină²⁹, un înțeles patriotic"³⁰.

De aici înainte, tiparul pentru români avea să se mute, deși nu cu totul, în Țara Românească, unde începuse de altfel, la 1508, pentru aproape 80 de ani. Ultima carte cunoscută aici, un *Tetraevanghel* slavon, fusese tipărită la 1582 de către un meșter Lavrentie, la București, mai precis la Plumbuita. De atunci, până la reapariția tiparului în această provincie dunăreană a trecut mai bine de jumătate de secol. La 1635, sub îndelunga și prolifică domnie a lui Matei Basarab, Câmpulungul devenea sediul noii tipografii trimise de Petru Movilă al Kievului. După numai doi ani, încă o tipografie se năștea la Govora. În 1644, tipografia de la Govora s-a mutat la Târgoviște (1644-1652), mai întâi la Dealu, coborând apoi în incinta mitropoliei, în oraș. Îndreptările de rigoare le făcea aici cumnatul domnului, Udriște Năsturel. De altfel, tipografiile din Țara Românească și Moldova aveau atributul de tipografii domnești, adică erau puse sub directă îndrumare a Domniei.

Printre tipăriturile românești ce ne-au rămas de la Govora se numără "Pravila" de la 1640/1, la a cărei traducere din slavonă lucrase Mihail Moxalie de la Bistrița. Nu era vorba decât de o compilație de legiuri canonice

române, vol. II, București, 1961, p. 15; Adela BECLEANU IANCU, *Geneza culturologiei românești*, Iași, 1974, p. 109; Stela TOMA, în "Introducere" la *Coresi, Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, Editura Academiei RSR, București, 1976, p. 7-8; Al. HANȚĂ, *Ideea de patrie în literatura română*, București, 1976, p. 57. Și tot aici trebuie să facem remarcat faptul că răspândirea tipăriturilor coresiene a avut așa amploare, încât însuși domnitorul Petru Șchiopul al Moldovei avea în biblioteca sa cărți coresiene, vezi Dan SIMONESCU, *Puncte de vedere pentru aprecierea literaturii române religioase medievale*, în "GB", XVII, 1958, nr. 4, p. 348.

²⁹ Cu toate că a fost patronată de Mihail Tordași, episcopul impus de calvini românilor din Transilvania, Palia nu s-a abătut de la tiparul ortodox - vezi Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române*, p. 295.

³⁰ Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române*, p. 295.

și civile aflate într-un manuscris din țară, iar Introducerea era tradusă după un Nomocanon tipărit de Petru Movilă, la Kiev, în 1629³¹.

Nevoia unei legislații complete se făcea din ce în ce mai simțită, așa încât vedem că o Pravilă se va izvedi și din Moldova, la 1646, căci și acolo începuse epoca Tiparului. Arhitectul și mentorul acestei acțiuni era însuși mitropolitul Varlaam, ce avea să secondeze atât de fericit pe marele domn Vasile Lupu, căruia, de altfel, îi și aparținea inițiativa tipăririi acesteia. Traducerea se făcuse după o colecție de legiuri ale unui penalist italian, Prosper Farinacius, precum și după autori de legislație ce reglementa relațiile de tip feudal.

Ambele Pravile, cea munteană și cea moldoveană, au premers Marii Pravile de la 1652, tipărită la Târgoviște, care reprezintă o prelucrare a textului Vasilian (a și rămas în istorie cu numele domnului), căruia i s-au adăugat texte traduse din grecește³².

Ne-am referit la acestea pentru a arăta că interesul, în acest secol, nu se arată doar către literatura de tip strict bisericesc, ci s-a înțeles, odată cu introducerea tiparului, că plaja de preocupări se poate oricând lărgi, iar circulația ideilor, concepțiilor de orice natură (teologice, juridice, pur literare) devenea un fapt ce se impunea.

De aceea, spuneam mai înainte, marele Varlaam nu și-a intitulat prima tipăritură, apărută, în 1643, în tipografia de la Trei Ierarhi, ”Carte moldovenească de învățătură”, ci ”*Carte românească...*”, cunoscută în mod curent sub numele de ”*Cazanie*”, pe care domnul o prezenta drept ”*dar limbii românești*”. Circulația acesteia a fost una fără precedent în tot spațiul locuit de români (nu numai strict în cele trei Principate).

Următoarea carte pe care o va da românii, dar în special preoților a fost ”*Șapte Taine a Besearicii*” (1644), un îndrumar extrem de necesar, ca și celelalte care vor mai urma.

A treia sa tipăritură, ”*Răspuns la Catehismul calvinesc*” (1645, tipărită, se pare, la Dealu)³³, avea să-l consacre pe Varlaam drept primul polemist în teologia

³¹ Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române*, p. 324.

³² Ultima Pravilă românească dinainte de perioada fanariotă este lucrarea mitropolitului Antim Ivireanul, ”*Capete de poruncă*”, tipărită la Târgoviște, în 1714, și care conține reglementări cu privire la modul redactării testamentelor, foilor de zestre, la căsătoriile dintre țigani și români, despre preoțirea rumânilor proveniți dintre cei dezrobiți ș.a. – Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române*, p. 325.

³³ Cf. Al. ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU (comitet de redacție), *Istoria Literaturii române*, p. 345.

românească, după cum, tot așa, ar putea fi și primul traducător de literatură patristică în românește, manuscrisul "Scării" Sf. Ioan Sianitul, rodul muncii sale la Secu (1618), rămânând din păcate netipărit. Cum netipărit a rămas și "*Paraclisul Născătoarei de Dumnezeu*" (1645), tot în urma efortului marelui mitropolit.

Taote acestea au făcut ca numele său să se înscrie în "*pomelnicul ctitorilor limbii românești*", cum frumos sugerează regretatul ierarh învățat, Antonie Plămădeală³⁴.

În ceea ce privește ultima sa tipăritură, suntem datori să arătăm că ea a beneficiat de colaborarea lui Udriște Năsturel, în biblioteca căruia găsisese mitropolitul cartea, iar ceea ce a reieșit a fost un produs literar în care s-a renunțat la particularismele moldovenești, găsindu-se norme noi pentru limba literară³⁵. Iar acest "produs" se adresa transilvănenilor. Credem că avem în față cel mai bun exemplu care ne ajută să înțelegem maniera în care limba apare ca unitară, devenind premiză a unității naționale și bisericești.

În toată această "afacere" națională, am denumi-o noi, un rol mare l-a jucat și Petru Movilă, căruia îi datorăm nu numai cea mai importantă expunere a Credinței ortodoxe, în Sinodul de la Iași (1642), desigur cu concursul aceluiași Varlaam, dar firește și cu al domnului Vasile Lupu, ci, în primul rând, trimiterea de material tipografic ambelor Principate. Ele au fost într-o vreme principalele mijloace de răspândire a informației, ceea ce am numi azi *mass-media*, având o așa semnificație culturală pe care o înțelegem din "*Psaltirea*" de la 1673, apărută în Țara Românească, loc în care tipografia este considerată "*mai scumpă decât toate comorile pământului*"³⁶. Și acestea au constituit mijloace de apropiere culturală, până la unitate.

Așa vom vedea cum "*Noul Testament de la Bălgrad*" (1648) și "*Psaltirea*" (1651) vor beneficia de aceste roade ale uniformizării limbii, până într-acolo încât ele se vor constitui în rezultate aproape finite ale limbii literare. Cronica sau critica de care beneficiază, în principal, "Noul Testament" și cele 23 Predoslovii³⁷ ale sale în "Istoriile Literaturii române" este întotdeauna una

³⁴ *Dascăli de cuget...*, p. 87.

³⁵ "Este evident că prin asemenea opere de colaborare și prin renunțarea treptată la particularitățile lingvistice regionale norma supradialectală a limbii române s-a impus tot mai mult, devenind la un moment dat o necesitate" – *Ist. Literaturii...*, ediția Academiei², 1970, p. 346.

³⁶ Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968, p. 32, cf. PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 90.

³⁷ În mai toate tratatele sunt semnalate numai două Predoslovii, cele de la început. Cel care le-a analizat pe toate, pentru prima oară, a fost Gabriel ȚEPELEA, *Studii de istorie și limbă literară*, București, 1970, cf. Simonescu, Buluță, *op. cit.*, p. 31-32.

superlativă, fiind considerată ”marea carte a veacului...monument literar cu consecințe considerabile asupra limbii române și mișcării culturale din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea”³⁸. Încercarea de a îmbogății și mai ales de a uniformiza limba a rămas una izbutită, conform cu principiul enunțat de însuși autorul traducerii: ”Bine știm, că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni cari împlă în toate țările, așa și cuvintele acelea sunt bune carele le înțeleg toți”³⁹, principiu care milita pentru crearea unei limbi comune-unitare, proprie unui neam unitar.

Traducerea este opera unui grup mai extins de învățați care au comparat mai multe versiuni, au adoptat o ”tehnoredactare” internațională prin aceea că au numerotat versetele⁴⁰, au inserat numeroase glose marginale în care explică pe înțelesul tuturor grecismele, latinismele și slavonismele, cuvintele ebraice sau maghiare, căci s-a folosit și o traducere maghiară, arhaismele, sinonimele, rezultând un fond lexical la care se vor raporta toate lucrările ulterioare, precum Biblia de la 1688⁴¹.

De aici înainte, limba nu avea decât să se perfecționeze în stil și expunere, iar pentru aceasta, un alt om al Bisericii, providențial dintr-o atare perspectivă, a fost Sfântul mitropolit Dosoftei, consacrat drept primul poet român, prin versificarea Psalmilor (1673). Așadar, cu Dosoftei, aveam să trecem la o perioadă de mai multă siguranță literară, până la performanță poetică: în Psaltirea sa în versuri ”a reușit să mlădieze limba română pentru unele moduri de exprimare, până atunci neexperimentate, de o necontestată frumusețe”⁴².

³⁸ Simonescu, Buluță, *op. cit.*, p. 31.

³⁹ *Ist. Literaturii...*, ediția Academiei², 1970, p. 350-351.

⁴⁰ În legătură cu aranjarea textelor nou-testamentare, trebuie să facem remarcă și faptul că la 1682, sub Teodosie al Ungrovlahiei, când domn era patronul proiectului de la 1688, Șerban Cantacuzino, apărea ”Evanghelia” românească redactată în ordinea citirii pericopelor, începând cu Duminica Învierii, iar la 1683 apărea ”Apostolul”, așezat într-o manieră similară. Cu siguranță că la aceasta contribuise ”Noul Testament” al mitropolitului Ștefan.

⁴¹ Simonescu, Buluță, *op. cit.*, p. 32. Iată o apreciere foarte interesantă, din perspectiva pe care o analizăm, anume a comuniunii culturale și unității național-bisericești: ”*Textul Predosloviei* (cele de-a doua, n.n.), inițial menit să explice munca traducătorului și natura lucrării, capătă noi investiții ale căror implicații pun în lumină adevăruri de mare valoare pentru eforturile momentului și ale viitorului, reliefând comunitatea lingvistică, etnografică și teritorială a românilor, artificialitatea răsfirării lor politice în țări diferite, funcția morală, civilizatoare a literaturii” – Al. Hanță, *Ideea de patrie*, p. 39, cf. Plămădeală, *op. cit.*, p. 93.

⁴² *Istoria Literaturii Române*, vol. I, Edit. Academiei RSR, ediția I, 1962, p. 349. George Ivașcu, una dintre cele mai mari autorități în domeniu, pe drept cuvânt spunea că opera lui constituie ”actul de naștere al poeziei culte românești vrednică de acest nume” – *Istoria Literaturii Române*, vol. I, București, 1969, p. 200.

Dosoftei dădea Bisericii sale, pentru prima oară, *"Sf. Liturghie"* în limba poporului, în 1679, repetată în 1683, însoțită fiind și de un *"Molitfelnic mic"*. Va tipări apoi, pe rând, tot în românește, un *"Octoih"* (1683) și *"Viața și petrecerea sfinților"* (Iași, 1682-1686), asta ca să nu enumerăm decât ceea ce ni se pare absolut esențial pentru demersul nostru. Aceasta din urmă va constitui baza pentru încercările ulterioare de alcătuire a Mineiilor, ale lui Mitrofan, ucenic al lui Dosoftei, Damaschin, Chesarie și Filaret.

Oricum, numele marelui ierarh rămâne indiscutabil legat de această etapă evolutivă a limbii, dar mai rămâne legat și de aceea că este primul cărturar care, din motive patriotice, a introdus în calendarul său din *"Viața sfinților"* și nume ale nevoitorilor români. Într-un fel, el pune bazele istoriografiei și, totodată, ale aghiografiei românești, prin aceea că este primul care ne semnalează, faptul încreștinării noastre prin predica Sf. Apostoli Andrei și Filip, cunoscând, fără îndoială textele istorice cu care putea argumenta aceasta.

Aceste informații istorice, împreună cu ceea ce va constitui monumentul limbii literare românești, prin excelență, anume Biblia de la București, vor pune la îndemâna românilor datele necesare argumentării unei istorii comune, exprimată acum într-o limbă a cărei unitate nu mai era o problemă.

Biblia de la București aduna în sine eforturile de până atunci ale cărturarilor Bisericii și nu numai. Textul Vechiului Testament avea la bază o traducere făcută de spătarul Nicolae Milescu, și de a cărei diortosire nu era străin Dosoftei al Moldovei, iar pentru Noul Testament se folosise ediția de la Bălgrad a mitropolitului Ștefan. Evident că ea a putut fi perfectibilă și chiar a căpătat o ediție mai modernă prin Samuil Micu, la 1795, la Blaj.

Însă, *"prin amploarea textului, prin circulația mare pe care a avut-o pe întreg teritoriul de limbă românească și prin prestigiul de care s-a bucurat, Biblia de la București a contribuit la impunerea graiului muntenesc ca bază a limbii literare. Principalele versiuni românești ulterioare ale Bibliei (Samuil Micu, Șaguna, Galaction-Radu) au folosit, într-o măsură mai mare sau mai mică, textul Bibliei lui Șerban Cantacuzino, demonstrând astfel caracterul ei de moment fundamental în istoria limbii literare române, una pentru toți români"*⁴³.

De acum, limba română era capabilă să exprime orice și va putea fi înțeleasă de toți românii. Iar prin eforturile lui Mitrofan, Antim Ivireanul, Damaschin, Chesarie și Filaret, sau în Ardeal, datorită reprezentanților Școlii Ardelene, limba română va căpăta caracter național definitiv și nu va mai fi

⁴³ Ist. Literaturii..., ediția 1970², vol. I, p. 423.

decât un pas până la înfăptuirea Unirii politice și bisericești, consecință firescă a unității cultural-lingvistice.

Astfel, Mitrofan avea să tipărească, la 1691, *”Pravoslavnica Mărturisire”* a lui Petru Movilă, în premieră în limba română⁴⁴. În 1698, tipărea *”Mineiele”*, cu specificul că slujbele erau în slavonă, iar textele sinaxarelor din acestea, în română, preluate după *”Viețile Sfinților”* a lui Dosoftei.

În aceeași epocă a început să activeze și Antim Ivireanul, cel căruia Iorga îi atribuia definitivă pătrundere a Liturghiei în limba română. În timpul lui, tipografiile au funcționat la Snagov, București și Rîmnic, în paralel cu cea de la Buzău de care era răspunzător Mitrofan și, iar după el, Damaschin. Dintre acestea, tipografia rămniceană a supraviețuit cel mai mult (întemeiată de Antim, la 1705, a rezistat până la 1825). Cărțile tipărite aici *”au desăvârșit acțiunea de înlocuire a limbii slave, folosită în Biserică de veacuri, cu limba română. Această înlocuire era legată nu numai de textul citit, dar mai ales de textul și ritualul cântat psaltic. Se cerea o atentă și justă distribuție redacțională a textului în pagină, care nu putea fi realizat decât de clerici experimentați”*⁴⁵. Printre acești clerici s-au aflat Lavrentie ”diortositor”, Rafail de la Hurezi, Chesarie și Filaret.

Din cum arată azi textele, se vede munca lor a fost una inspirată, ca altădată scrierile marilor Părinți ai Bisericii, căci modul în care sunt cadențate conform cu regulile impuse de cele opt glasuri ale muzicii psaltice dau un rezultat pe care, azi, grecii moderni se tem că nu-l vor putea obține, dacă și-ar traduce aceste texte în limba nouă, cunoscut fiind faptul că Biserica greacă a rămas încremenită în limba veche, neînțeleasă acum de nimeni, așijderea românilor care nu înțelegeau slavona în care slujeau. Putem afirma cu toată responsabilitatea și în cunoștință de cauză că rezultatul a fost și rămâne de excepție, un lucru care trebuie respectat, măcar pentru efortul de secole prin care s-a cizelat o limbă care să permită atari construcții. Și tot aici semnalăm faptul că intuiția creatorilor limbii literare, dar mai ales liturgice românești, nu este deloc departe de rezultatul pe care l-au avut Sf. Părinți creatori de texte sfinte și melos bizantin. Așa cum pentru atunci, nimeni nu se îndoiește că ei au creat sub aripa inspirației sfinte, de ce să nu credem că același lucru se va fi întâmplat și în cazul traducătorilor de texte sfinte și celor care le-au potrivit cu formulele glasurilor bizantine. Este aici punctul în care putem afirma cu certitudine că **suntem singurul popor ortodox care își cântă**

⁴⁴ Ea cunoscuse mai multe ediții, dintre care primele apăreau la Amsterdam, în 1646, în greacă, respectiv latină. Apoi s-a tipărit în diverse limbi europene.

⁴⁵ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 37.

textele liturgice în limba înțeleasă de popor! Or, aceasta se datorează exclusiv celor pe care i-am enumerat până acum și alții despre care o să amintim în continuare. Poate că vreodată, Biserica îi va canoniza pe toți aceștia, cum de altfel a făcut-o, binemeritat, în cazul lui Varlaam, Dosoftei, Antim Ivireanul, Grigore Dascălul. Dar câți nu mai sunt! Mitrofan, Damaschin, Ghesarie, Filaret, ucenicii lui Paisie nu sunt cu nimic mai prejos decât cei enumerați mai înainte.

Până la aceștia din urmă, să nu uităm că Antim Ivireanul, printre cele aproximativ 65 de cărți tipărite sub îndrumarea sa, dintre care îndeajuns de multe românești, ne-a lăsat și prima colecție de predici, ”Didahiile”, într-o română care azi poate fi înțeleasă de orice român fără dificultate.

El a creat un curent înspre introducerea definitivă a limbii românești în cult, așa încât îl vedem pe urmașul său la Râmnic, pe Damaschin, fost al Buzăului, traducând ceea ce mai rămăsese netradus, și anume textele Mineiilor, Triodului, Penticostarului, Ceaslovului. Din păcate, n-a apucat să tipărească prea mult din ceea ce a tradus, faptul fiind împlinit de ucenicii săi, Inochentie, Climent, Grigorie și Lavrentie.

Dar cei mai de seamă urmași ai săi, traducători și tipăritori, au fost Chesarie și Filaret, odată cu care cărțile de cult vor apare cu totul definitiv în românește. Cele 12 Mineie lipseau pentru a se întregi colecția cărților cultice în româna curentă, lucru realizat între 1776-1780. Mineiele sunt importante și prin Predosloviile lor, având ceva din paginile de cronică ale lui Dosoftei, cuprinzând adevărate pagini de istorie referitoare la originea daco-romană a românilor, la bizantini și la legăturile noastre culturale cu Bizanțul⁴⁶. Dar mai mult decât atât este faptul că autorii prefețelor, înșiși episcopii, nu făceau altceva decât să dea glas aspirațiilor celor care luptaseră pentru dobândirea autonomiei⁴⁷ și să constate cu bucurie că tocmai se încheiase o pace cu împărăția otomană, fapt ce asigura o oarecare liniște (era vorba despre tratatul de la Kuciu-Kainargi, 1774)⁴⁸. Mineiele mai cuprindeau un mic tratat de periodizare a istoriei a Țării Românești, care chiar dacă nu este foarte exactă, rămâne valoroasă ca primă încercare în această direcție. Într-o altă prefață se încearcă tratarea chestiunii timpului, aducându-ne în vedere faptul că fixarea cronologiei creștine se datora lui Dionisie Exiguus⁴⁹.

⁴⁶ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 37.

⁴⁷ Al. DUȚU, *Coordonate...*, p. 137, cf. PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 100.

⁴⁸ Vezi *BRV*, II, p. 216.

⁴⁹ *BRV*, p. 226, 231-232.

Pentru toate acestea, Iorga denumește epoca, pe bună dreptate, după numele lui Chesarie.

Un discipol al lui Chesarie a fost Grigorie Râmnicăeanu, erudit iluminist, cum îl caracterizează Dan Simonescu⁵⁰, autor de prefete și îngrijitor de ediții. Era primul istoric al tiparului românesc, care în Prefața *”Antologhionului”* din 1786 elogiază pe toți aceia care au jucat un rol în această direcție, numindu-i *”patrioți ai limbii”*⁵¹.

În prefața *”Triodului”* din 1798, același Grigorie face dovada însușirii unor cunoștințe care făceau din oamenii de cultură români europeni lipsiți de complexe: *”Țara Românească care se socotește de mathimatici la treapta 47 a meridianului și a 45 a Ecuatorului, se află într-o aleasă parte a Evropei, trage un aer sănătos și subțire se vecinește și cu neamuri care se laudă și se răsfășă în științe filosoficești, toate acestea mijloace lesnicioase de a ridica și pe fiii patriei acesteia la treptele laudelor de multe științe ale celorlalți evropeni”*⁵².

Grigorie Râmnicăeanu (c. 1763 - c. 1828), în aceeași prefață la *”Triodul”* din 1798 mai răspunde la o chestiune care parcă și azi face vogă printre sferetodocti: de ce românii nu făcuseră aceleași *”fapte minunate ale minții”* ca și vecinii lor din vest. A găsit răspunsul în concentrarea românilor asupra vieții *”interioare”*. Românii, concluziona el, erau un popor religios, calitate ce îi ajutase în mod negreșit să supraviețuiască. Țara lor fusese adesea câmp de bătaie și mai suferiseră și alte calamități, dar în ciuda căii pe care apucaseră, nu erau mai puțin europeni⁵³. La anul în care el scria aceste rânduri cultura română era practic formată, chiar dacă mai târziu decât la alții, lucru ce contrazice părerea lui Lovinescu că *”Ortodoxia ne-a impus o limbă liturgică și un alfabet străin, fără a ne ajuta să creăm o cultură și o artă națională”*⁵⁴. Aserțiunea sa, precum și a altora care au crezut întocmai până acum, iat-o contrazisă de fapte. Cultura la români, la sfârșitul secolului XVIII, sub aspectele ei imediate, limbă, carte, arte, era pe deplin românească.

Aici trebuie să mai semnalăm o teză cu care nu putem fi de acord, conform căreia cultura română, cel puțin în Ardeal, s-ar datora exclusiv Școlii Ardelene. Nimeni nu contestă meritele acestui curent de latinizare a culturii noastre, tot așa cum nimeni nu contestă meritele celor care au promovat cultura românească în

⁵⁰ În SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 38.

⁵¹ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 38.

⁵² SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 38.

⁵³ *BRV*, vol. II, p. 406-408, cf. Keith HITCHINS, *Românii, 1774-1866*, ed. Humanitas, Buc., 1996, p. 149-150.

⁵⁴ *Istoria civilizației moderne*, apud Catherine DURANDIN, *Istoria Românilor*, Inst. European, Buc., 1998, p. 16.

acele timpuri, în Ardeal. Însă de aici și până la a se pune neputința împlinirii culturii românești pe seama Ortodoxiei, ori împlinirea ei numai pe seama Școlii Ardelene este un drum lung. Trebuie să cunoască toată lumea, și nu mă îndoiesc că lumea culturală cunoaște faptul că nu era posibil să se producă cultură într-un areal în care însăși nația care ar fi trebuit să o producă nu era recunoscută ca existând în acel spațiu. Concret, cum să te exprimi când nu ești recunoscut ca nație, ori când credința pe care o ai este cel mult tolerată? Acesta este și motivul pentru care, după o rezistență îndelungată, mulți dintre românii ardeleni au sfârșit prin a adopta uniaticismul, ca mijloc prin care să se poată face auziți. Numai uniți fiind cu Roma, autoritățile le-ar fi recunoscut demersurile. Așa au apărut un Gh. Șincai, un Petru Maior, un Sextil Pușcariu, un Simion Bărnuțiu și atâția alții care în epocă au purtat stindardul culturii române în Ardeal. Toate acestea le-au realizat cu mare efort românii uniți cu Roma, până mai ieri ortodocși. Au avut de ales: ori ortodocși și în imposibilitate de a se exprima, ori uniți și cu puțința de a pune pe tapet problemele nației lor. Dar este important de subliniat că erau aceiași români, cu o aceeași calitate spirituală care, dacă ar fi rămas ortodocși, nu le-ar mai fi fost recunoscută. Dar problema se mai poate judeca și sub alt aspect: Școala ardeleană reprezintă Iluminismul Ortodox, și nu pe cel greco-catolic. Este foarte adevărat că acei corifei uzau de armele, posibilitățile și performanțele catolice pe tărâm cultural, dar cu scopul împlinirii Ortodoxiei⁵⁵.

Chiar și cu piedici, scrisul românesc a găsit căi de a se afirma. La 1797, la Sibiu se tipărea "Gramatica" lui Radu Tempea, la 10 ani după ce la Râmnic, Ienăchiță Văcărescu a tipărit prima "Gramatică" românească⁵⁶.

În acel secol, la Blaj, se hotărâse înființarea unei biblioteci (1738), ale cărei cărți au intrat în circuitul public odată cu deschiderea școlii de acolo, la 1754. Profesorii Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore au înzestrat încă biblioteca, așa încât aceasta încorporase spre sfârșitul secolului toate cărțile importante din Țara Românească și Moldova. Alături de Râmnic, tipografia care luase ființă la Blaj avea să devină principalul furnizor de carte românească⁵⁷.

⁵⁵ "Unirea (uniația, n.n.) cu forța sublinia legătura de interes lumești dintre noua confesiune și stat, desacralizând-o. Ieșea în evidență că religia "stăpânilor" este un mijloc de înrobire și înstrăinare a țăranilor români» sau «anumiți istorici au făcut din ea (din "unire") însăși cauza apariției "Școlii ardelene", uitând sau sforțându-se să uite că actul "Unirii" ca atare a fost determinat nu de o opțiune religioasă, ci reprezintă tocmai calea găsită de firava intelectualitate românească de la sfârșitul sec. XVIII pentru ușurarea asupririi naționale în condițiile propagandei catolice a noilor ocupanți ai Transilvaniei" - vezi Ion LUNGU, Școala Ardeleană, Edit. Viitorul Românesc, Buc., 1995, p. 50, vezi și pp. 62-63, 75-76, 78 ș.a.

⁵⁶ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 39-41.

⁵⁷ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 43-44.

Însă ceea ce a sprijinit ideea de comuniune națională a fost circulația cărții sau, mai bine zis, maniera în care ideea surprinsă pe hârtie a putut să circule în cele trei Provincii, dar și în afara lor, la românii din diversele regiuni excentrice țării. Despre acest fapt a vorbit îndeajuns Pr. Prof. Acad. Mircea Păcurariu⁵⁸, arătând cum a circulat cartea românească, din Transilvania în celelalte două Principate și invers, fapt pe care am încercat să-l surprindem și noi aici. De asemenea, un studiu privind circulația cărților în spațiul Transilvaniei nordice, cărți amintite de noi aici ca fiind dintre cele mai importante din perspectiva studiată în studiul de față, a fost elaborat, lămurind această chestiune, de Florian Dudaș⁵⁹.

*”Țările Române au avut un rol prioritar în răspândirea și susținerea culturii, în special a celei teologice, în țările din sudul Dunării, unde opresiunea otomană a fost mai dură”*⁶⁰, așa încât găsim în Bulgaria și Grecia sau Muntele Athos tipărituri coresiene, dar și din cele care au urmat epocii coresiene. De pildă, ni se spune că în *”Catalogul cărților tipărite din biblioteca Olimpiotissa de la Atena”* (1964) volumele tipărite în greacă în diversele orașe ale Principatelor dunărene formează principalul fond al bibliotecii⁶¹. Într-o lucrare de-a noastră⁶² am arătat cum manuscrisele de la Athos erau aduse sub diverse forme în Țările Române și se întorceau înapoi, de multe ori, sub formă de carte tipărită. Și evident că exemplele pot continua. Oricum, bine spunea învățatul nostru ierarh, Antonie Plămădeală: *”Răspândirea manuscriselor și cărților tipărite la Iași, Brașov sau Râmnic, în toate provinciile românești, cu mare repeziciune e un alt argument că românii căutau fără deosebire, din cele mai vechi timpuri, hrană sufletească pe tot teritoriul locuit de români, înainte de unirea politică și pe când mulți dinafară âncercau să-i convingă că sunt națiuni diferite. Solidaritatea între țările românești s-a manifestat dincolo de granițele politice, în numele unității de la început”*⁶³.

⁵⁸ *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în sec. XVI-XVIII*, Sibiu, 1968.

⁵⁹ *Carte vechi românească în Bihor, sec. XVI-XVII*, (catalog), Oradea, 1977; Fl. DUDAȘ, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1983; Fl. DUDAȘ, *Vechi cărți românești călătoare*, București, 1987.

⁶⁰ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 51.

⁶¹ SIMONESCU, BULUȚĂ, *Scurtă Istorie a cărții românești*, p. 51.

⁶² *Contribuții la istoria relațiilor dintre Țările Române și Muntele Athos (1650-1863)*, Editura IBMBOR, București, 2002.

⁶³ *Op. cit.*, p. 131.

Clericii au fost aceia care au cultivat sentimentul național al unității și tot ei au pregătit unirea și independența, dar și neatârarea Bisericii lor, mai ales atunci când, pentru prima oară se afirma în *"Pravila cea Mare"*, de la Târgoviște (1652) că *"Biserica românească nu se pleacă nice ohrideanului, nice țarigrădeanului"*, fapt pe care-l vom mai auzi și de la Dimitrie Cantemir în *"Descrierea Moldovei"*⁶⁴.

Nu mai încap azi nicio îndoială că acțiunea de introducere a limbii române în spațiul oficial a fost una concertată, susținută consecvent de oamenii Bisericii. Rolul lor a fost determinant în progresul limbii și culturii românești, efortul spre afirmarea unității de limbă și neam fiind cel mai vizibil⁶⁵. Faptul e întărit și de marele P. P. Panaitescu: *"Biserica și mănăstirile au ținut neamul românesc în fața încercărilor de destrămare ale stăpânirii catolice străine din Transilvania. Biserica Ortodoxă Română din Transilvania, cea populară și cea cnezială, au păstrat coeziunea românilor față de străini. Ortodoxia a fost nu numai o doctrină teologică, ci și semnul unei unități culturale legate de feudalismul răsăritean. Ea a reprezentat și din punct de vedere popular, o solidaritate de luptă împotriva cotropitorii păgânului turci și tătari, o apărare a civilizației specifice orientului european"*⁶⁶.

Aici s-a croit un creștinism cu specific românesc, ceea ce n-a mai reușit nicio altă nație ortodoxă. Este evident un act de voință națională, politică și bisericească, ce nu putea avea ca efect decât obținerea autonomiei și autocefaliei Bisericii.

Pentru a încheia, mi se par foarte potrivite cuvintele cărturarului ierarh pe care l-am citat în atâtea rânduri:

"Românii au dat creștinismului o formă românească, de aceea, la noi, în întreaga istorie, contradicțiile între spiritual și secular au fost inexistente.

Avem un stil propriu în arhitectură, prezent în construcția bisericilor, dar și în construcția caselor.

Avem o muzică a noastră, o pictură, o sculptură, în piatră și în lemn.

*Avem în Biserică Limba noastră"*⁶⁷.

⁶⁴ București, ediția 1973, p. 339.

⁶⁵ PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 151.

⁶⁶ *Introducere la istoria culturii românești*, Ed. Științifică, București, 1969, pp. 330, 332-333, 336.

⁶⁷ PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget...*, p. 153.

SFINȚENIA PĂMÂNTULUI ROMÂNESC

(The Holiness of the Romanian Land)

Pr. prof. univ. dr. Emil JURCAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba-Iulia

Abstract, I have tried in this work to present the typology of Romanian Orthodox spirituality. There are a multitude of saints who can make up a purely Romanian calendar. I have briefly presented spiritual personalities with holy life and thought, who are the emblems of an authentic Christian experience, lovers of liturgy and the sacred word. Finally, I have mentioned a name, quite forgotten by the ecclesiastical institution, but who was a mountain of prayer of the heart and of living in asceticism, Father Arsenie Praja. Perhaps someday, posterity will give him the place he deserves in the calendar of Romanian holiness.

Keywords, spirituality, persecution, monasticism, liturgy, asceticism.

Am cunoscut oameni sfinți, deși nu știam nimic pe atunci despre asta. Se simțea starea de bucurie pe care o emanau și mă simțeam bine în preajma lor, fără să îmi dau seama că bucuria aceasta era de fapt starea lor de sfințenie. Sfântul este un om bucuros, vesel de ceea ce el simte și trăiește iar veselia lui este contaminantă. Veselia lui nu este o stare comică pe care și-o impune ci este starea frumosului divin pe care el o simte și o transmite. Ea vine din liniștea rugăciunii, din taina liturghiei și al slujirii de orice fel, pentru că toate acestea nu sunt rituri, ci stări de întâlnire cu Dumnezeu.

Sfântul nu te face să râzi, ci îți dă din seninul lui. Este un alt tip de zâmbet, decât cel care vine din glume și hăhăieli ieftine. De fapt, chipul lui este un zâmbet, venit de dincolo de lumea aceasta a falsității. El zâmbește iar zâmbetul lui este venit din întâlnirea lui cu Dumnezeu. Pentru noi este greu de înțeles dar pentru el este normalul vieții. Sfântul chiar vorbește cu Dumnezeu în rugăciune, nu face un monolog ritualistic. Pentru el Dumnezeu este un Tu, aflat în fața lui, în dialog real cu el. Starea aceasta de dialog și întâlnire se vede pe fața lui și pe aceasta o transmite atunci când ești alături sau în fața lui.

Apoi omul sfințit cu viață sfântă are o aură de har. Aura o vedem în pictura iconografică, în jurul capului dar ea este mult mai mare. Aura de har îi înconjoară tot corpul și ființa lui. Apropiat de el, îi simți, dacă ești pregătit, această aură, acest har care îți înmoaie ființa și te face mai ascultător și mai lipsit de orgolii. Personalitatea ta se umple de pace și de lumină și parcă orice

disjunctie din viața ta a dispărut. Nu mai poți fi rău sau ranchiunos în preajma lui, căci tot ce înseamnă stare de rău se transformă în bine, în liniște sau isihie și în calm. Iubirea lui te învăluie și pe tine prin simpla ta prezență lângă el, cu deschidere sinceră. Chiar și natura se schimbă în preajma sfântului, căci animalul, spre deosebire de omul păcătos și încăpățânat, simte sfințenia și are un comportament paradisiac în prezența ei.

Puterea cuvintelor sfântului este foarte mare, chiar dacă la o analiză filologică par cuvinte simple. Evident că în gura unui profan, aceste cuvinte nu realizează acea cuantă harică și transfiguratoare. Ele nu au forța metanoetică decât în gura sfântului căci primesc o mare încărcătură de har, de energie divină care schimbă mintea, gândirea și pornirea omului. Cuvintele sfântului devin *logosiatice*, adică cuvinte pline de har și de putere iar omul care le primește simte puterea divină din ele. De aceea, contactul cu sfântul aduce schimbare. Omul care ajunge lângă el se simte ca și cum ar urca pe Tabor, se umezește de lumină și nu mai poate fi la fel ca înainte.

Sfântul nu este un *deștept* nici măcar un *om cult*. El a depășit de mult cele două expresii, care sunt cel mult niște calificative pe orizontala competiției inter-umane. Pe această orizontalitate, oamenii concurează între ei în materie de cultură, de cărți citite sau de expresii memorate și apoi redată. Mai nou am observat că „deșteptii zilei” se afirmă prin expresivitatea lor alambicată cu aspect de neologisme sau savantlăcuri intelectualiste, așa încât oamenii care le citesc sau le ascultă cuvintele să se simtă inferiori față de muntele lor de cultură pe care îl afișează. Sfântul nu este un *deștept* sau un *intelectualist cu ifose filologice*. El este un *înțelept*, un om al logosului divin pe care îl trăiește. Înțelepciunea lui depășește cadrele acestei lumi competitive, căci proiecția lui este în transcendent, un transcendent pe care îl trăiește în fiecare zi. El nu se compară cu alții ci doar cu sine și în fiecare zi dorește să se depășească pe sine, într-o mare smerenie. Deșteptii se privesc între ei, sfântul se privește pe sine și cerul.

Apoi sfântul își asumă viața ca pe un dar fără a fi un mofturos al valorilor sau un cârcotaș al neîmplinirilor. El nu cere, ci mulțumește pentru ceea ce a primit. Omul orizontal cu pretenții de a fi deșteptul zilei, este cârcotaș, permanent nemulțumit și într-o competiție illogică cu ceilalți. De aceea, astăzi vedem topuri orizontale (Forbes, top 300 cei mai bogați oameni etc), deoarece acești oameni nu au nici o perspectivă a veșniciei. Lipsa perspectivei **veșniciei autentice**¹ îi face pe acești potențați ai zilei să fie atât de nefericiți în taina și

¹ Am subliniat acest autentic, căci mulți vorbesc despre veșnicie dar se tem foarte de moarte și de încheierea vieții de aici.

în sufletul lor. Sfântul este fericit, de fapt fericirea este definirea ființei lui, căci pentru el nu este competiție cu ceilalți și nici dorința de mai mult. Fericirea lui provine din mulțumirea lui. Zilnic mulțumește și pentru că termenul de mulțumire este redat în limba greacă prin *ευχαριστικός*, sfântul este omul euharistic. Toată mulțumirea lui pleacă așadar de la potir, de la sfânta Euharistie pe care o trăiește ca pe o liturghie de după liturghie. Mai concret, euharistia primită lucrează în el și îi conferă această stare de zâmbet și de fericire, de împlinire sufletească și de atingere a stării de transcendență. Fără potir nu este sfințenie. Poate fi cel mult o stare morală frumoasă, o fericire (de aceea îi mai numim „fericiți”) dar Sfânta Liturghie și taina Potirului îi face pe oameni sfinți. Sfinții ascezei puteau trăi fără de mâncare săptămâni întregi dar nu fără Euharistie. Coborau din asceza lor duminică de duminică pentru a primi Taina Potirului apoi reveneau în asceză. Sfinții nu pot fără de Hristos. Din păcate, lumea epigonilor (măcar de am fi epigoni) nu mai are nevoie de Hristos. Și-a făcut o mulțime de zei, ai lumii empirice și hedoniste pe care mintea superficială îi adoră, știind bine că dincolo de acest proces se află decepția și deznădejdea.

Sfântul, în forma sa autentică, tace. Vorbește doar atunci când cuvintele lui devine forme paradigmale. Tăcerea lui este totuși un dialog dar la un alt nivel. Dialogul tăcut al sfinților reprezintă stare de comuniune paradisiacă, în care omul vorbea cu Dumnezeu prin ființialitatea lui. Dialogul cu Dumnezeu depășea filologia cuvintelor și devenea o comuniune prin prezență și nu printr-o limbă sacră. Prin aceasta se desființează ipoteza unei limbi sacre (greaca, latina, ebraica) pe care omenirea ar fi vorbit-o în rai. Glosolalia era de fapt limba Duhului Sfânt prin care oamenii înțelegeau mesajul dincolo de cuvinte. Este o transmitere de la suflet la suflet nu de la gură la gură. Evident că nu toți puteau înțelege această limbă, doar cei care aveau această deschidere în Duh și care simțeau chemarea spre credință. Era o limbă care depășea verbalitatea popoarelor, de aceea o înțeleg toți fără nevoia de traducător. Ea se adresa sufletului nu minții umane. Sfântul vorbește prea rar dar transmite foarte mult. Pentru el se cere acea expresie „cine are urechi de auzit să audă”.

Pentru omul sfânt **pământul este o revelație**, ca și întreaga creație. Peste tot el vede lucrarea lui Dumnezeu și urmele pașilor Lui. De aceea, creația nu este opozitorie lui, ci dimpotrivă îi recunoaște dominația harică cu care el a fost înzestrat în rai, când omul era stăpânul creației iar creația îl recunoștea ca domn și protector. Nu mai există natură contrară lui și ca atare orice animal simte starea lui paradisiacă și o respectă, supunându-se sfântului. Nu sunt legende acele supuneri ale leului sau ursului în fața sfântului. Astăzi se fac

unele măscăriciuni cu șerpi sau urși dresați dar pentru sfânt era o normalitate ca să vorbească haric cu natura. Pentru el totul era paradisiac iar natura simțea acest paradis și intra în acest mediu. Sfântul schimbă lumea, nu invers.

Moștenim gena asceților și simțim ca neam că avem nevoie de a căuta sfințenia în locuri retrase. De fapt, nu sunt locuri retrase cât mai ales locuri neprofanate. Munți, peșteri, păduri, tot ceea ce era curat devenea locul ascezei. Iar asceza sfințea totul, deoarece ascetul este un pnevματοfor. Retragera lor nu era fuga de lume, căci ei ducea lumea cu ei, ci sfințirea lumii în colțurile retrase, pentru a forma insule de paradis, ca în momentul în care cineva se apropia de ele să simtă o altă stare. Insule de paradis înseamnă de fapt recuperarea pământului paradisiac. Lumea astăzi îl satanizează, în demonizează prin vicii și păcate, maculând neutralitatea lui. De aceea, pământul se răzbună sau își revarsă negativitatea pe care noi i-am indus-o. calamitățile nu vin din cer ci de la noi, căci noi am vlăguit puterea creației de a se regenera și de a se echilibra. Am tăiat pădurile și ne mirăm de inundații, pentru că pământul nu mai are acel strat de vegetație ca să sugă apa din ploaie și care apoi se revarsă șuvoi peste oameni. Asta ca să dau doar un exemplu. Apoi am distrus familia și ne mirăm că nu mai avem acei tineri ascultători și morali, ci foarte mulți dezaxați, drogați și fără sens în viață. Nu sunt ei de vină ci faptul că am acceptat (unii au dorit) să se distrugă familia, să devenim 1 sau 2 (părinte sau element de cuplu), fără sacralitatea acestei legături iar copiii au crescut în această ambianță cvasi-demonică de indiferență și tensiune, căutându-și la rândul lor liniștea și starea de ambianță în momentul drogului. Acești copii vor fi o viață întreagă niște asistați sociali, căci nu vor mai fi oameni cu vise și țeluri, ci doar epave, îngrijite în centre sau azile, oameni neoameni, distruși de noi cei care nu am păstrat iubirea familiei lor. Și asta pentru că cineva ne-a spus că aceasta este linia bruxelleză a noii Europe (fără familie ci doar cupluri, părinte 1 și 2).

Gena asceților trebuie recuperată. Chiar dacă cei care o caută și o doresc sunt tot mai puțini, modelul lui Ilie ne stă în față. Nu erau mai mult de șapte mii de bărbați care nu și-au plecat genunchiul în fața lui Baal și Astarta. Erau așadar o infimă minoritate și totuși au reușit prin Ilie să se întoarcă la adevăratul Dumnezeu. Revenirea la conștiința autentică creștină. Am tot vorbit de ea și cred că am rămas un singuratic care însă visez la ea. Cineva îmi spunea că sunt doar vise ireale. Marile lucrări s-au realizat din vise considerate ireale. Visul devenit rugăciune se împlinește dacă este sincer. Fără această conștiință creștină nu vom avea decât o orizontalitate cuantificată prin materia efemeră și fără profunzime. Adică vom trăi într-o permanentă competiție fără sens, într-o concurență a cardurilor și cam atât. Se vor umple site-urile de socializare cu nimicul fotografiat în locuri exotice, cum

mâncăruri care nu atrag pe nimeni dar arată frumos. Poate fi asta un reper, un model sau un *Richtung* de viață? Da, pentru cei care nu au decât viața de aici și nu mai simt verticalitatea spre veșnicie. Ori tocmai aceasta este misiunea unei Bisericii autentice, să îl facă pe om să își recapete simțul veșniciei.

Ca să ne redescoperim această genă și această chemare spre veșnicie, ar fi bine să ne redescoperim măcar acei sfinți pe care i-am avut sau încă îi mai avem și care îi avem atât de aproape. M-am bucurat că Sfântul Sinod a decis să fie canonizați o parte din sfinții contemporani. De fapt, canonizarea înseamnă nimic mai mult decât recunoașterea a ceea ce Dumnezeu a făcut de mult, starea de sfânt. Dumnezeu este cel care face sfânt și dă această stare omului care s-a nevoit în viața lui. Cu alte cuvinte, nu omul se face sfânt ci doar Dumnezeu. De aceea, nu putem judeca pe nimeni căci nu știm care este relația lui cu Dumnezeu în taina sufletului lui. Deci Sinodul doar recunoaște ceea ce Dumnezeu a făcut deja, a oferit starea de sfânt. Acum, cât de repede o recunoaște, asta este o altă problemă, dar sfântul rămâne sfânt în fața lui Dumnezeu și nu depinde el de noi ca să fie sfânt.

Apoi mai este ceva, sfinții noștri sunt cu miile și așteaptă să le recunoaștem sfințenia. Avem atâția sfinți încât putem face un calendar doar din sfinții țării. Și nu putem să îi canonizăm doar pe cifre de cântar (câte doi pe mitropolie), căci sunt mult mai mulți. Am spus de multe ori că avem nevoie de Pateric și Matericon românesc nou. Cândva regretatul părinte Ioanichie Bălan scria cartea Patericul românesc și Convorbiri duhovnicești, el, scriind în perioada comunistă, a redat doar ceea ce i s-a dat voie să scrie. Aceste cărți ar trebuie refăcute, însă cu dorința de a scoate adevărul aghiografic la iveală. Sunt sfinții care își așteaptă recunoașterea noastră și punerea lor în calendar. Sunt ai noștri. Uneori am impresia că nu știm să ne apreciem valorile și sfințenia. Vorba unuia, în Grecia, nici nu așteaptă să se răcească bine trupul că deja îl și pun în lista canonibililor. Noi ne codim, ne gândim, să nu supărăm cumva minoritățile să nu fim acuzați de antisemitism etc și lăsăm sfințenia ascunsă, considerând că așa i-am împăcat pe toți. Da, doar pe Dumnezeu nu, căci îi lăsăm sfinții pe mai departe în uitare și în pământ. Și atunci când ne gândim să îi canonizăm ni se cere să nu fie mai mult de doi pe mitropolie, de parcă sfințenia ar fi la kilogram².

² Îmi vine să râd căci expresia asta mă duce la o altă formulă consacrată în care se administrau furaje prin formula „pe cap de vacă furajată”. Sună urât dar cam așa o înțeleg, de vreme ce numărăm și cuantificăm cifra sfințeniei pe care o recunoaștem pe moment (anul centenarului). Mă întreb dacă erau mai mult de 2 pe mitropolie, nu mai aveam centenar al Biserica Ortodoxă Română valabil? Uneori am impresia că nu vrem ca sfinții să ne adumbrească personalitatea. Păcat.

Dacă am merge prin toate mănăstirile prin cimitirele lor (le-am numit locul sfinților) am găsi atâtea dovezi de sfințenie. Poate că nu au fost sfinții noștri atât de „sfătoși” (în a da sfaturi fie și duhovnicești) ca alții, dar au avut acea trăire autentică, plină de iubire dar și de jertfă. Sfinții noștri nu au scris cărți și nu au dat sfaturi, căci unii și nu puțini, au scris cu sângele lor pe pereții temnițelor comuniste. Cărților lor au fost jertfa lor. Trăirea lor a fost tainică și mult mai profundă. Au fugit de lume și totuși lumea s-a folosit de prezența lor. Nu au fost deloc mediatizați și nu li s-a făcut publicitate. Dimpotrivă, regimul de tristă și urât-mirositoare amintire (comunismul românesc) a încercat să îi acopere cu uitarea. Iar părintele Ioanichie a scris doar cât a fost lăsat să scrie. Este timpul să îi completăm lucrarea și să descoperim acești sfinți ai pământului nostru căci prin ei am fost binecuvântați să rămânem români. Este nevoie să îi întrebăm pe cei bătrâni care încă mai știu despre sfinții cimitirelor. Când acești călugări/călugărițe în vârstă nu vor mai fi, vom pierde această sursă directă de informație despre viața și sfințenia lor. Ne pierdem sfinți și vom importa în altă parte de o calitate mult mai slabă față de ceea ce am avut pe aceste meleaguri.

Am întâlnit chipuri de sfinți care m-au marcat. Nu voi insista să îi descriu pe toți, dar am rămas marcat de chipul lor.

Pe părintele profesor, sfântul **Dumitru Stăniloae** l-am întâlnit o singură dată dar mi-a fost suficient. Am văzut un munte de om, deși puțin încovoiat de timp și trudă, stând la masa lui de birou unde scria acele uimitoare expresii ale teologiei ortodoxe, devenind un simbol al Ortodoxiei nu doar pentru români. L-am văzut cum își scria gândurile într-o fluiditate atât de naturală. Scria așa cum respira, așa putea spune că teologia curgea din el, ca dintr-un izvor curat. Am avut impresia că teologia lui nu era a lui, ci îi venea ca o permanentă inspirație, tăcută, profundă și plină de har. Stăniloae nu vorbea, el șoptea, așa cum și rugăciunile îi erau șoapte. Șoapta lui era atât de profundă încât devenea teologie în orice expresie. Își trăia Taborul în scrisul lui și la masa lui de birou. Iar lângă el stătea îngerul lui păzitor, Maria, soția care l-a înțeles și l-a ajutat toată viața ei. Ca să crezi o atare teologie ai nevoie de un înger. De fapt de mai mulți, unul să te inspire, altul să îți grijească trupul pentru a putea crea. Maria îi spunea cuiva (pe atunci un tânăr student la Facultatea de inginerie căi ferate, Ioan Andreicuț) că nu l-a deranjat pe părintele Dumitru decât atunci când trebuia să mănânce ca să nu lucreze înfometat, deoarece uita de el când se apuca de scris.

L-am cunoscut pe părintele **Nicolae Steinhardt**, omul care m-a învățat, fără să îmi spună, cum să îl salut pe Dumnezeu. Eu doar l-am văzut pe el cum îl salută pe Dumnezeu. Eram un copil alături de el, prin acel București de

odinioară, în care oamenii mergeau și pe jos. În acea aglomerație, în acel timp comunist, bătrânelul s-a oprit pe trotuar în fața bisericii Colțea, și-a scos pălăria, a pus-o la piept, a făcut o cruce mare și încă una și încă una. Apoi cu privirea spre biserică a început să șoptească ceva. Lumea trecea în sus și în jos pe lângă el, dar părintele Nicolae era în altă lume, era pe Taborul lui de vorbă cu Hristos. Nu îl mai interesa nimic. Pe fața lui strălucea lumina. Îi șoptea ceva lui Dumnezeu cu fața spre cer și plin de isihie. Nu știu ce dar îl simțeam într-o altă lume, ieșit din vulgaritatea stradală.

L-am cunoscut pe preasfințitul **Iustinian Chira**. Un om sfânt. Stăteam eu, un mânz de copil, în primii ani de seminar, pe altarul de vară de la mănăstirea Rohia și îl priveam cum predica. Era un om mărunț la trup dar cu o privire care părea a fi venit sau dăruit din cer. Omul acesta nu privea și fulgera oamenii cu ochii lui. Avea un punct roșu într-un colț al unui ochi și parcă totul lua foc în momentele în care vorbea despre Maica Domnului. Se vedea că o iubea mult căci predicile lui despre ea îl făceau să țipe spre cer. Oamenii nu se mai mișcau din loc, stând unii lipiți de alții. Ploua sau era cald, nimeni nu se mișca. Când ploua le spunea părintele episcop că este aghiasma cerului peste ei, iar oamenii își închideau umbrelele ca să primească aghiasma. Când era soare era zâmbetul Maicii Domnului care le râdea din cer iar oamenii își ridicau fața spre cer ca să îi zâmbească și ei Măicuței Sfinte. Acel „Nu lăsa, Măicuță, să pierim pe cale” era mai mult decât o pricească în cinstea ei. Era strigătul umanității spre ea, ca să avem drumul veșniciei cu chipul ei în fața noastră. Poporul se ușura în acest cântec-mărturisire, deși perioada era comunistă și foarte supravegheată de securitate. Om sfânt care vorbea sfinților anonimi. Pentru că eu așa cred că cimitirele noastre sunt pline de sfinți anonimi, căci orice om care ajunge în rai este un sfânt. De aceea, trebuie să ne grăbim să îi descoperim pe acest sfinți și să ne refacem calendarul nostru, bazat pe fapte real, pe trăiri reale, cunoscute și nu pe aghiografii romanțate, în care „capul tăiat sărea de trei ori în sus de la pământ, în numele Sfintei Treimi”. Noi avem sfinți cu adevărat trăitori iar viața lor este cunoscută, nu romanțată pusă, de parcă ar fi legendele Olimpului³. Și timpul

³ Am fost acum câteva săptămâni la mănăstirea Frăsinei, căci nu mai fusesem de peste 40 de ani. Nu o mai cunoșteam dar m-a recunoscut un părinte bătrân, care o lungă perioadă de timp a slujit la mănăstirea Râmeț (părintele Ioachim). I-am cerut părintelui să îmi arate locul cimitirului. Era o grădină retrasă cu o biserică mică și veche iar pe lângă ea cruci de piatră simple, cu numele viețuitorilor cunoscuți. M-a întrebat de ce vreau să merg acolo. I-am răspuns: „vreau să văd locul sfinților de la Frăsinei”. Apoi am mers singur, trecând printr-o livadă cu iarbă, cu vite și tăurași, unul mai cuminte decât celălalt. Parcă și ei simțeau locul sfinților. Era o mică grădină a raiului.

trece și nu îi mai avem pe acei bătrâni care încă își mai aduc aminte de ei. Ori viața sfinților se prezintă prin expresia vorbită și trăită, nu prin acte de cancelarie sau arheologie istorică. Arheologii pot găsi doar oase, despre sfinți însă trebuie să se cunoască prin tradiția vorbită și trăită.

Toată viața am stat și am admirat aceste chipuri pe care mulți le-au cunoscut dar de cele mai multe ori am trecut indiferenți pe lângă ele. Chipuri de sfinți și trăitori care chiar se roagă pentru noi. Cu ceva timp în urmă, după Conciliul II Vatican s-a purces la o analiză a calendarului, luându-se fiecare sfânt în parte. Mare a fost mirarea că foarte mulți nici nu ar fi existat real, ci erau niște legende care au devenit aghiografii. Sper să nu fie și în cazul Ortodoxiei, dar pentru ca să fim siguri de asta, ar trebui găsiți și canonizați sfinții despre care știm realmente că au fost și au trăit ca experiențe de viață sfântă pilduitoare.

Voi mai da un singur exemplu. Acum câteva zile, pe 25 iunie, a fost prăznuirea unor sfinți căsătoriți Petru și Fevronia, din marea Rusie. Este drept că au trăit înainte ca Rusia să devină mare, prin sec XIII-lea după Hristos. Doi cneji căsătoriți cu viață sfântă. Eu mi-am adus aminte de chipurile a doi sfinți (necanonizați și nu știu dacă vor fi) din zilele noastre. Doar pe ea o cunosc, căci era maică la mănăstirea Dintr-un Lemn, maica Achilina. Fusesse căsătorită prin părțile județului Olt și după câțiva ani în care nu au avut copii, dar era foarte evlavioși cei doi au dăruit casa lor la cea mai săracă rudenie și au merg fiecare la mănăstire, maica la Dintr-un lemn iar părintele la Frăsinei. Îmi povestea regretata maică Filofteia, care cunoștea bine cazul, că părintele mai venea din când în când să o vadă pe fosta lui soție. Nu intra în chilia ei, ci venea cu rata (autobuzul) și stăteau de povești în curte până când revenea autobuzul să îl ducă înapoi la Frăsinei. Era o iubire care venea din cer spre cer. Eu am cunoscut-o pe această maică, bătrână, care nu mai avea nici o icoană din cele frumoase căci pe toate le dăduse cadou și își lipea icoane din vechile calendare. Le prindea cu pioane pe perete. Simplă, curată, sfântă, stă cuminte în cimitirul mănăstirii Dintr-un lemn, așteptând ca cineva să îi scrie viața și să o recunoască (canonizeze) ca sfântă. Oricum este sfântă în lumea lui Dumnezeu. Și sunt atâția sfinți care stau liniștiți în lumea lui Dumnezeu indiferent dacă noi le vom recunoaște sfințenia sau nu. Avem sfinți pentru două calendare, dar trebuie găsiți și recunoscuți ca sfinți. Așa numesc eu canonizarea, recunoașterea sfințeniei, nu proclamarea ei de către Sfântul Sinod. Sunt acele modele tainice care citite cu răbdare din paterice neromânțate dar autentice, pot schimba o conștiință a neamului.

În fine, ultimul sfânt pe care îl voi expune pe scurt aici este **Arsenie Praja**. Repet acest lucru, poate nimeni niciodată nu îl va canoniza, ca și în

cazul lui Nil Dorobanțu sau Ioan de la Recea. Dar Dumnezeu de mult i-a primit în veșnicia Lui și le-a dat starea de sfânt și sfințenie. Rămâne însă starea noastră de oameni circumspecți care vrem să nu supărăm oameni, chiar dacă Îl neglijăm pe Dumnezeu. Pe părintele Arsenie, oamenii locului din Apuseni îl cunoșteau sub numele de *călugărul Aurel*, un om smerit dar profund, văzător cu duhul, cum spuneau și credeau sătenii din Poșaga, unde el venea la schitul de lângă valea cu același nume. Sfințenia se simte în smerenie, dar și în fermitatea cu care este trăită credința. Bunicii mei, buna Nastasie și moșu Simeon, îi erau apropiați, ca unii care mergeau duminică de duminică cei aproape 7 km până la schit. Îl aveau la suflet și ei pe el și el pe ei, formându-se o legătură de credință și trăire astfel încât călugărul Aurel poposea des la casa bunicii, în drumul lui de la Râmeț la schitul Poșaga. Astăzi dacă am experimenta un astfel de drum cred că am intra în categoria celor care își riscă viața într-o adrenalină a nebuniei. De ce spun asta? Pentru că sunt zeci de kilometri pe cărări de munte, cu posibilitatea reală de a întâlni fiare sălbatice și alte pericole. Și totul pe jos.

Mergea călugărul Aurel pe jos desculț, noaptea, iar dacă părintele de la mănăstire (ieromonahul Ghedeon Bunescu) îi cerea să nu meargă noaptea prin pădure că este periculos, el răspundea că Maica Domnului îi luminează calea și el merge ca ziua pe poteci. Era omul care se simțea în sfințenie și în taina Maicii Domnului. Venea uneori pe la bunicii mei și se scutura pe tălpile goale de zăpadă ca să nu aducă nea pe acele preșuri țărănești, simple. A făcut pușcărie peste un an în temnițele securiste pentru o acuză fără susținere, că era de partea Șușmanilor, cei care luptaseră împotriva comunismului în munții Apuseni. Acuza mincinoase, dar care l-au costat pe bunul părinte ani de temniță, prin care și astăzi, cei care se opun credinței și Bisericii Ortodoxe Române, pot să îl acuze de legionarism (total fals, căci părintele cred că nici nu văzuse vreunul pe cărările dintre Râmeț și Poșaga). Dar propaganda anti-creștină se bazează pe un argument forte comprimat în formula „acuză, acuză, acuză, chiar dacă este fals, că poate până la urmă tot te va crede cineva”. Și cu siguranță că vor fi mulți care îl vor acuza iar asta va duce la teama sinodalilor de a-l recunoaște sfânt, ca să nu supere detractorii. Dar sfințenia nu ține de noi, muritorii.

Am avut o experiență inedită cu acest om al lui Dumnezeu. Nu l-am cunoscut personal, căci eram în pânțele mamei mele care s-a întâlnit cu el. Părintele o cunoștea căci mama mergea des la schitul Poșaga. Era însărcinată cu mine iar părintele i-a spus „tu, Chia, (prescurtarea de la Paraschiva) vei naște un slujitor al lui Dumnezeu. Va fi un om mare”. Mama i-a răspuns: „părinte, numai să fie sănătos și întreg la minte, în rest ce va vrea Domnul”.

Aceste lucruri mi le-a spus mama târziu, când eram deja profesor la facultate și un om împlinit. După ani și ani, i-am căutat mormântul. Prima dată am crezut că este la un schit în munți, schitul Bunescu (credeam că este dat numele după călugărul cu care el trăia în schitul Poșaga, părintele Ghedeon Bunescu, dar era un alt Bunescu acel ctitor). Dar nu era acolo. În fine, am aflat că este la schitul Crasna. Drumul este foarte greoi, plin de bolovani și nu poți ajunge cu orice mașină. Poate ca autoritățile să facă ceva dacă mai au un pic de credință, ca oamenii măcar să îi atingă crucea și să se vindece de neputințe și de tristeți. La Poșaga i-a rămas chilia de piatră, realmente lespezi de piatră puse unele peste altele sub formă de masă și pat. Nu știe nimeni cum și dacă dormea sau doar se sprijinea într-o permanentă rugăciune. Oameni și locuri sfinte.

Am încercat să prezint aceste chipuri pentru a ne da seama de starea de sfințenie care există în pământul nostru. Avem atâtea chipuri de sfinți pe care doar călugării sau maicile în vârstă le mai știu dar în curând îi vor uita. Este așadar nevoie ca în fiecare episcopie să fie realizate paterice și matericoane cu aceste nume și chipuri pentru a ne întocmi calendarul neamului și al istoriei. Am fi atunci memoria vie a spiritualității neamului, într-o perioadă în care toată Europa vrea să ne uităm rădăcinile. Am fi cea mai autentică carte de istorie spirituală a neamului și un exemplu pentru cei care mai doresc să caute exemple.

Spuneam cândva un vis pe care mi-l doream împlinit tocmai pentru a arăta aceste țări ce înseamnă o Biserică Ortodoxă a conștiinței românești. Citisem cu satisfacție că în piciorul sfintei mese a Catedralei Mântuirii Neamului sunt puse zeci de mii de nume cu eroii neamului. Da, este un lucru de laudă și de bucurie. Dar, pentru cei care oricum nu vor să vadă decât negativele din Biserică, asta nu înseamnă nimic. Eu mi-aș fi dorit ceva mai mult, în biserică să fie puse mici bucați din osemintele tuturor sfinților români care să fie tămâiate la fiecare slujbă iar oamenii să îi aibă acolo pe toți sfinții spre închinare și ajutor. Este taina sfințeniei din biserică spre lume. Dar mai este ceva, în fața catedralei aș propune un alt altar, unde să fie puse oseminte ale eroilor istoriei (câte se mai găsesc) din toate timpurile. Un mormânt sacru al istoriei neamului. Nu doar a soldatului necunoscut (după model francez) ci o Walhala a istoriei neamului nostru. Acolo să ardă candelile permanente și după fiecare liturghie un preot să cădească acest altar al istoriei și să le spună o scurtă rugăciune. Ar mai putea cineva să blameze Biserica Ortodoxă Română de ceva? Suntem locul unde în fiecare zi ne rugăm pentru istoria țării (poporul român de pretutindeni, mai marii orașelor și satelor, conducătorii țării, eroii neamului, toți cei vii sau adormiți cu tot neamul lor). Mai este vreo

instituție care să îi amintească zilnic pe toți românii din toate timpurile și din prezent? Nu este. Atunci în fața Biserica Ortodoxă Română ori taci și te pleci cuviincios ori pleci căci jignești istoria și tot ceea ce înseamnă România.

Sunt doar gânduri și am dorit să mi le exprim în simplitatea unei analize. Fug de teologia cuvintelor sofisticate, căci am văzut că este un curent al teologilor siderali, care utilizează sofisticări teologice, însă fără seva trăirii, ci doar de dragul pamfletarismului actual ceea ce nu aduce nici o evidențiere pozitivă a Bisericii noastre. Nu suntem o locație de ceartă pe cuvinte, ci suntem toposul veșniciei, a raiului pe pământ prin care oamenii își capătă sens și orientare.

REDUCȚIONISMUL ETIC ȘI ALIENARE SOCIALĂ, CA FACTORI DE SUBMINARE A SISTEMULUI ORTODOX DE VALORI

(Ethical Reductionism and Social Alienation as Factors undermining the
Orthodox Value System)

Pr. prof. univ. dr. habil. Nicolae BRÎNZEĂ

Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte,
Departamentul Teologie Ortodoxă,
Universitatea Națională de Știință și Tehnologie Politehnica București,
Centrul Universitar Pitești

Abstract: Modul în care reducționismul etic și alienarea socială acționează în societatea contemporană, ca factori de subminare a sistemului ortodox de valori, reprezintă un semnal de alarmă pentru Misiunea Bisericii Ortodoxe în societatea contemporană. Atenția trebuie bine orientată spre definirea termenilor, a conceptelor de bază care să genereze o analiză pertinentă privind impactul lor asupra vieții morale și spirituale, din perspectiva teologiei ortodoxe.

Printr-o analiză teologică și patristică, lucrarea arată cum pierderea sensului existențial și criza valorilor rezultată din aceste fenomene pot fi contracarate prin redescoperirea rădăcinilor duhovnicești, a teonomiei (ordinea divină) și a ethosului filantropic al tradiției ortodoxe. De asemenea, sunt discutate implicațiile acestor provocări pentru pastorația și misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea actuală, subliniindu-se necesitatea unei reînnoite mărturii creștine care să răspundă alienării și relativismului moral din societatea contemporană. De aceea subliniez necesitatea reafirmării ethosului misionar ortodox bazat pe iubire și comuniune, ca răspuns la aceste fenomene.

Keywords: valori ortodoxe, etică, morală, reducționism, alienare socială, secularizare, comuniune

Epoca contemporană se caracterizează printr-un proces accentuat de *secularizare*, în care dimensiunea spirituală a vieții este frecvent marginalizată. Acest fenomen a condus la ceea ce numim drept *reducție etică* – adică tendința de a desprinde etica de fundamentele sale transcendente și de a o limita la simple convenții sociale sau imperative individuale autonome. În absența reperelor absolute oferite de dreapta credință, normele morale devin fluctuante și relative. Celebrul avertisment dostoevskian potrivit căruia „dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis”¹ se dovedește elocvent – sugerând că eliminarea lui

¹ Feodor Mihailovici DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, (Iași: Editura Polirom, 2017), 673.

Dumnezeu din sfera publică și privată subminează însăși posibilitatea unei morale solide, deschizând calea relativismului și nihilismului. În același timp, prin secularizare s-a urmărit emanciparea omului de sub autoritatea religioasă, ceea ce a orientat societatea predominant către valori pământești. De exemplu, iluminismul – motor al secularizării – a pus în circulație idei pozitive precum drepturile omului și afirmarea națiunii, însă *marea problemă* este că procesul secularizării „a orientat ființa umană mai mult către lumea de aici decât către cea spirituală”². Cu alte cuvinte, secularizarea a produs o mutație de accent: de la perspectiva *teonomă* (centrată pe legea lui Dumnezeu) la o perspectivă *autonomă* (centrată exclusiv pe voința și rațiunea³ umană).

În paralel, lumea modernă cunoaște fenomenul tot mai acut al *alienării sociale*. Individualismul promovat de cultura seculară, dezvoltarea tehnologică rapidă și consumerismul materialist au erodat coeziunea comunităților tradiționale. Legăturile interumane autentice slăbesc pe fondul accentuării preocupării de sine și al înlocuirii interacțiunilor față către față cu relații virtuale mediate digital. Sociologii și teologii constată că omul contemporan, deși înconjurat de mijloace de comunicare, se simte tot mai singur și dezorientat într-o *aglomerare solitară*. Acest paradox al însingurării în masă se traduce prin fragmentarea comuniunii: familia se dezintegrează, comunitatea parohială își pierde din membri, iar solidaritatea socială scade. Așa se ajunge la ceea ce putem numi o criză a comuniunii – o *înstrăinare* a omului de semenii săi și, în ultimă instanță, de Dumnezeu.

Cele două tendințe – reduționismul etic și alienarea socială – acționează sinergic ca factori de subminare a sistemului ortodox de valori. Ortodoxia este clădită pe o viziune hristocentrică, în care adevărul dogmatic, viața liturgică și etica practică formează un tot unitar. Dacă morala este ruptă de transcendent și redusă la utilitarism sau la simple preferințe personale, atunci virtuți creștine precum *sfințenia* (trăirea conform voii lui Dumnezeu) și *iubirea* își pierd sensul. Iar dacă legăturile comunitare sunt destrămate de individualism și secularizare, valori precum *comuniunea* eclezială și *filantropia* (dragostea activă față de aproapele) sunt grav compromise. Nu întâmplător, într-o lume saturată de teorii și ideologii efemere, credința ortodoxă tradițională este adesea percepută ca „învechită și demodată”⁴, tocmai pentru că refuză să-și relativizeze principiile

² Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993), 66.

³ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, (București: Editura Antet, 2003), 36.

⁴ Radu TEODORESCU, *Ortodoxia existențială într-o lume a super-teoriilor, super-ideologiilor și super-doctrinelor*, (Cugir: Curs Facultatea „1 Decembrie” din Alba-Iulia, 2025), 41.

și pune accent pe realități spirituale pe care mentalitatea seculară le ignoră. Această coliziune între ethosul ortodox și spiritul secular contemporan ridică provocări majore pentru Biserică. De pildă, un studiu doctoral realizat în cadrul învățământului teologic românesc a analizat în detaliu reducționismul etic și alienarea socială ca factori ce subminează valorile ortodoxe⁵ – semn al relevanței și acuității acestor teme.

Reducționismul etic – morală fără transcendență

În esență, *reducționismul etic* desemnează abordarea care reduce morala la simple convenții sau principii raționale autonome, rupând-o de fundamentul ei religios și spiritual. Mai întâi, să clarificăm termenii: *etica* și *morală*. În limbajul comun ei sunt adesea folosiți interschimbabil, însă există o distincție importantă. Un autor contemporan explică astfel diferența: „Comparativ cu morala (de la cuvântul latin *mos*, *mores* – moravuri), etica este o cercetare sistematică de ordin secund, dar nu secundar, asupra judecăților de existență și valoare [...] cu privire la conduita umană”⁶. Cu alte cuvinte, morala reprezintă ansamblul normelor concrete de comportament, în timp ce etica este reflecția teoretică asupra acestor norme și asupra fundamentelor binelui și răului. Modernitatea a suprapus însă cei doi termeni, vorbind despre o *etică seculară* care de fapt încearcă să înlocuiască morala tradițională.

În societatea secularizată, această distincție dintre morală și etică tinde să se estompeze, să ducă la antinomii enciclopedice⁷, iar morala este concepută exclusiv în termeni seculari, autonomi. S-a trecut de la *teonomie* (legea lui Dumnezeu ca reper suprem al moralei) la *autonomie* (omul ca propriul său legiuitor moral). Morala devine *sterilă* din punct de vedere duhovnicesc, fiind redusă la conformism social sau la calcul utilitar, lipsit de armonie⁸. Mai mult, fără un criteriu absolut (precum poruncile divine)⁹, ea devine arbitrară și imprecisă: ceea ce ieri era considerat imoral poate deveni acceptabil azi, în funcție de consensul societal. Sfântul Apostol Pavel avertizează asupra consecințelor îndepărtării omului de

⁵ Gheorghe SABĂU, *Reducționismul etic și alienare socială...*, teză doctorat, 2025, (manuscris), 5.

⁶ Teodor VIDAM, *Introducere în filosofia moralei*, (Cluj-Napoca: Editura Inter-Tonic, 1994), 12.

⁷ Ion BĂTLAN, *Dialectica și antidialectica la primii filozofi greci*, (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987), 51-72.

⁸ Ion BĂTLAN, *Dialectica și antidialectica la primii filozofi greci*, (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987), 51-72.

⁹ Nicolae Răzvan STAN, *Demnitatea și libertatea persoanei umane: abordare interdisciplinară*, (Craiova: Editura Universitaria Editura Mitropolia Olteniei, 2016), 18.

legea lui Dumnezeu: „fiindcă, deși au cunoscut pe Dumnezeu, nu L-au proslăvit ca Dumnezeu [...], ci s-au dat la gânduri deșarte [...] Drept aceea și Dumnezeu i-a lăsat pradă necurăției [...] fiindcă au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună” (Romani 1:21-25). Acest tablou paulin surprinde degradarea morală ce însoțește negarea lui Dumnezeu: mintea se întunecă, adevărul este relativizat, iar patimile iau locul virtuților. Reducționismul etic se află tocmai la rădăcina acestei stări – el începe prin a afirma că omul nu are nevoie de Dumnezeu pentru a discerne binele, și sfârșește prin a justifica răul ca pe un *nou bine*, în funcție de interesele sau dorințele individuale. Când se proclamă că „omul este măsura tuturor lucrurilor”¹⁰ (pantón, métron anthrópos), inevitabil fiecare își va face propria „măsură” morală, generând un haos axiologic.

Prin contrast, creștinismul ortodox afirmă că binele autentic este obiectiv și își are izvorul în Dumnezeu – „Nimeni nu este bun, decât numai unul Dumnezeu” (Luca 18:19). Așadar, omul nu își poate stabili singur și arbitrar criteriile binelui fără a cădea în iluzie. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază că „morală creștină nu poate fi separată de viața spirituală și de dogmă; ea nu este un cod abstract de reguli, ci expresia trăirii în Hristos și a lucrării Duhului Sfânt în om”¹¹. Orice încercare de a formula o etică pur rațională, autonomă, în afara credinței, va sfârși prin a minimaliza exigența sfințeniei și prin a acomoda păcatul. Creștinismul nu poate fi redus la un moralism superficial, la fel cum – nota un teolog – „dogma nu este doctrinalism, iar morală nu este eticism, ci ele sunt viață, participare la Dumnezeu”¹². Cu alte cuvinte, binele creștin este mai mult decât conformarea la niște reguli – este împlinirea vocației personale de unire cu Dumnezeu.

S-a observat, de către critici ortodocși ai modernității, că secularizarea eticii duce în cele din urmă la „moartea omului spiritual” (Facerea 6:48; Deuteronom 32:48-52). Cuviosul Sfânt Iustin Popovici, de pildă, caracteriza umanismul european drept „întronizarea omului în locul Dumnezeu-Omului Hristos”¹³, arătând că atunci când omul se absolutizează pe sine (ca *om-zeu*), el de fapt se dezumanizează, căzând pradă nihilismului, deznădejdiei și nu mai are demnitate¹⁴. Tot astfel, gânditori creștini ruși precum Feodor Mihailovici

¹⁰ ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Ediția a II-a, revăzută și adăugată, (București: Editura Humanitas, 2007), 364.

¹¹ Sfântul Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003), 14.

¹² Mirel BĂNICĂ, *Locul celui alt – Ortodoxia în modernitate*, (București: Editura Paideia, 2007), 121.

¹³ Sfântul IUSTIN Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, (Bacău: Editura Bunavestire, 2005), 118.

¹⁴ Aharon BARAK, *Human dignity, The constitutional value and the constitutional right*, (Cambridge: Cambridge University Press, U.K., 2015), 17.

Dostoievski sau Nikolai Berdiaev au avertizat că emanciparea morală de sub autoritatea divină nu va aduce fericirea promisă, ci o mare criză a spiritului. „Libertatea fără Dumnezeu este robie față de diavol”¹⁵, spunea în acest sens Sfântul Filaret al Moscovei, parafrazându-l pe Sfântul Nectarie: „cel ce se supune păcatului, rob este păcatului, iar cel ce nu iubește binele, adică pe Iisus Hristos, acela nu ține poruncile, și libertate întru acela nu este”¹⁶.

Pe scurt, reducționismul etic privește omul *doar* ca pe un agent rațional-terestru, ignorând faptul că adevărata lui menire este *îndumnezeirea*. Din această perspectivă îngustă, noțiuni fundamentale pentru ethosul ortodox – precum păcatul, virtutea, pocăința sau sfințenia – își pierd sensul sau sunt redefinite secular. Păcatul devine simplu *comportament deviant* (dar îngăduit) față de normele sociale, virtutea este redusă la *etică civică*, iar sfințenia nici nu mai intră în discuție. Reducționismul etic pavează astfel drumul către o societate în care *totul este permis*, dar nimic nu mai are sens. Este un climat propice alienării și disperării, despre care vom vorbi în capitolul următor.

Alienarea socială – criza comuniunii într-o lume a individualismului

Omul este, prin natura sa, o ființă socială și relațională. Pentru Ortodoxie, această caracteristică are un fundament teologic: persoana umană este creată după chipul unui Dumnezeu treimic, adică al unei existențe în comuniune de iubire. Prin urmare, vocația omului este aceea de a trăi în relație de iubire cu ceilalți și cu Dumnezeu. Modernitatea, însă, prin accentul său exacerbat pe individ și autonomie, a generat un fenomen pe care îl numim alienare socială – o înstrăinare a omului de semenii, de comunitate și, în ultimă instanță, de sine însuși.

Alienarea socială are multiple cauze și fațete în lumea contemporană. Una dintre cauzele majore este individualismul promovat de filosofia liberală modernă. Încă de la Renaștere și Iluminism, s-a pus accentul pe individ, pe drepturile și libertățile sale, ceea ce desigur are aspecte pozitive. Însă, dus la extrem și rupt de responsabilitate, individualismul erodează spiritul comunitar. Omul devine tot mai concentrat asupra propriei persoane, considerându-se autosuficient. „Eu” primează absolut, iar „noi” devine un concept vag. Coeziunea familiei și a comunității scade pe măsură ce fiecare își urmărește interesul propriu. Se ajunge astfel la ceea ce un gânditor a numit *societatea indivizilor*, în care oamenii trăiesc unii lângă alții, dar nu împreună.

¹⁵ Sfântul FILARET al Moscovei, *Predici și Cuvântări alese*, traducere de Vasile Mihoc, (Iași: Editura Doxologia, 2008), 45.

¹⁶ Sfântul NECTARIE de la Eghina, *Zece cuvântări bisericești la Postul Mare. Despre îngrijirea sufletului*, Traducere Laura Enache, (Iași: Editura Doxologia, 2008), 138-139.

Legăturile tradiționale – de familie, de vecinătate, de parohie – slăbesc și chiar dispar în multe contexte urbane moderne. Individul alienat se trezește într-o mulțime anonimă, fără sprijin moral și afectiv autentic.

Un alt factor al alienării este tehnologia comunicării moderne. Paradoxal, deși mijloacele de comunicare (internet, rețele sociale, smartphone-uri) proliferază, calitatea și profunzimea comunicării interumane scad. Oamenii petrec ore în șir pe platforme virtuale „sociale”, însă experimentează adesea o și mai mare singurătate. Comunicarea virtuală nu poate înlocui prezența vie a celuilalt. Mai mult, mediul online încurajează adesea relații superficiale, construite pe aparență, și grupări în funcție de interese efemere, în locul comunităților profunde. Un teolog contemporan observa că mulți își „suplinesc nevoia de relație interumană [...] cu o cyber-relație, cu un cineva sau ceva depersonalizat, transformat în cod numeric [...], un simulacru de viață din care Dumnezeu lipsește”¹⁷. Cu alte cuvinte, tehnologia oferă iluzia conexiunii, dar nu și esența ei. Cyber-relațiile nu implică responsabilitate reciprocă, nu cer dăruire și sacrificiu, așa cum o fac relațiile reale de familie sau prietenie. Astfel, omul *conectat* digital riscă să devină, de fapt, tot mai deconectat sufletește de cei din jur.

La aceasta se adaugă și materialismul practic al societății de consum. Când valorile supreme devin bunăstarea materială, succesul financiar și confortul, relațiile interumane tind să fie instrumentalizate. Oamenii ajung să se privească unii pe alții prin prisma utilității: colaboratori într-un sistem economic, competitori pe piața muncii sau simple mijloace pentru atingerea propriilor scopuri. Filozofia consumeristă, focalizată pe *a avea* în detrimentul lui *a fi*, generează inevitabil alienare: persoanele sunt evaluate după funcție sau avere, nu după unicitatea lor spirituală. Acolo unde domină materialismul, prietenia dezinteresată, întrajutorarea sinceră și comuniunea în idealuri devin rarități. În schimb, se instalează fragmentarea socială: fiecare cu treburile lui, cu plăcerile lui, cu ecranele lui – într-o proximitate fizică, dar o distanță sufletească.

Consecințele alienării sociale sunt profunde. În plan psihologic, se manifestă prin sentimentul de *izolare* și *lipsă de sens*. Numeroase studii actuale vorbesc despre o *epidemie de singurătate* în societățile dezvoltate, corelată cu depresie și anxietate crescândă. Omul se simte alienat nu doar de alții, dar și de el însuși, pierzând simțul identității într-o lume percepută ca ostilă sau indiferentă. În plan moral, alienarea erodează solidaritatea și compasiunea: dacă nu mă simt legat de ceilalți printr-un țesut comunitar, devin indiferent la suferința sau nevoile lor. Se confirmă cuvintele

¹⁷ Iulian NISTEA, *Globalizarea și implicațiile ei în viața religios-morală*, 2002 (eseu online), secțiunea II: <https://www.nistea.com/eseuri/radu-trifon/>.

Mântuitorului despre vremurile de pe urmă: „din pricina înmulțirii fărădelegii, iubirea multora se va răci” (Matei 24:12). Frigul sufletesc al indiferenței este poate cel mai tragic simptom al alienării: oamenii nu-și mai pasă unii de alții. Iar fără iubire, societatea se dezintegrează în indivizi izolați.

Perspectiva ortodoxă asupra acestor fenomene critică nu atât progresul tehnologic sau ideea de drepturi individuale – care în sine pot fi bune – cât mai ales absolutizarea lor și decuplarea de aspectul spiritual. De aceea, soluția pe care Ortodoxia o propune alienării sociale nu este întoarcerea la un comunitarism sufocant sau negarea personalității individuale, ci transformarea persoanei și a societății prin iubire și comuniune în Hristos. Sfântul Dumitru Stăniloae distinge între *persoană* și *indiviz*: persoana se realizează în comuniune și dăruire, pe când individul încearcă să se autosatisfacă izolat, ajungând la nefericire. „Nu este bucurie într-o viață izolată și separată de semenii. [...] Acest fel de singurătate este cea mai grea și mai mare nefericire dintre toate. Fericea¹⁸ stă în comuniune, în a ști că nu ești singur, că îi pasă cuiva de tine”¹⁹, afirmă el. Această constatare confirmă și experiența curentă: omul are nevoie să fie parte dintr-o familie, dintr-o rețea de iubire, altminteri sufletul său se usucă.

Biserica, în mod ideal, oferă antidotul cel mai puternic la alienare: comuniunea euharistică și comunitatea eclesială. În Biserică, oamenii devin frați și surori, membri ai trupului lui Hristos, solidarizându-se unii cu alții. Acolo unde viața bisericească este vie, alienarea este depășită – bătrânii nu sunt singuri, tinerii își găsesc sens și prieteni, familiile se susțin reciproc, bogații îi ajută pe săraci, toți laolaltă se roagă „cu o inimă și cu un gând”. Scopul pastorației creștine este tocmai refacerea acestei țesături comunitare, începând de la parohie. Astfel, alienarea socială poate fi vindecată prin redescoperirea persoanei în locul individului. Părinții Bisericii spuneau: *Unus Christianus, nullus Christianus* – „un creștin singuratic nu este (pe deplin) creștin”. Numai împreună, în comuniune, ne putem realiza ca persoane după chipul Persoanelor divine din Sfânta Treime.

Rezultă de aici că alienarea socială subminează direct valorile ortodoxe ale comuniunii și iubirii de aproapele. În capitolul următor vom examina mai îndeaproape impactul acestor fenomene – reducăționismul etic și alienarea – asupra principalelor coordonate ale ethosului ortodox: comuniunea eclesială, sfințenia vieții, ascultarea de Dumnezeu (teonomia) și spiritul filantropic.

¹⁸ Alexandru ȚICLEA, *Retorica*, ediția a III-a, revăzută și adăugită, (București: Editura Universul Juridic, 2010), 48.

¹⁹ Sfântul Dumitru STĂNILOAE – (interviu) *Persoana și individul – două entități diferite*, în „Revista Teologică”, nr. 3/1993, 13-14.

Vom vedea totodată cum tradiția ortodoxă oferă puncte de sprijin și căi de rezistență în fața acestor forțe dizolvante.

Reducționismul etic, prin secularizarea compasiunii (transformarea ei eventual într-o filantropie seculară organizată birocratic) și alienarea socială, prin răcirea dragostei, lovesc puternic în practica filantropiei creștine. Răspunsul ortodox constă în *reactivarea conștiinței euharistice*: a înțelege că suntem cu toții membri ai acelui Trup și că nu putem suferi unul fără celălalt. Liturgia ne învață permanent această lecție, când îi pomenim pe toți – vii și adormiți, bogați și săraci – aducând darurile pentru întreaga lume. De la această conștiință liturgică trebuie să pornească și acțiunea filantropică concretă și întreită²⁰.

Concluzii

Secolul XXI ne înfățișează imaginea unei umanități aflate la răscruce: pe de o parte, triumfătoare din punct de vedere tehnologic și al cunoașterii științifice; pe de altă parte, tulburată de crize morale și existențiale fără precedent. Reducționismul etic – tendința de a goli etica de sacru și absolut, transformând-o într-un joc al convențiilor schimbătoare – a lăsat omul fără busolă interioară. Alienarea socială – amplificată de individualism²¹, de noile tehnologii și de spiritul materialist – l-a lăsat fără căldura aproapelui. Împreună, aceste fenomene amenință să *submineze sistemul ortodox de valori*, care se întemeiază pe comuniune (cu Dumnezeu și cu aproapele), pe sfințenie, pe teonomie și filantropie.

Analiza noastră coerentă²² a evidențiat că aceste valori²³ nu sunt simple norme abstracte, ci condiții de posibilitate ale împlinirii umane. Fără comuniune, omul se dezintegrează social și psihologic; fără sfințenie și teonomie, el decade moral și pierde sensul vieții; fără filantropie, se abrutizează în egoism iar praxisul²⁴ dispare. Observația nu este doar teoretică, ci verificată în simptomele societății contemporane (epidemii de singurătate, depresie, violență, cinism). Prin contrast, Ortodoxia – fidelă Evangheliei lui Hristos – reprezintă o contra-cultură a *comuniunii întru adevăr și iubire*.

²⁰ Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, (București: Editura Humanitas, 2006), 63.

²¹ John STUART MILL, *Despre libertate, Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Ediția a III-a, (București, Editura Humanitas, 2005), 17.

²² Hayden WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), 5.

²³ Alexandru TĂNASE, *Introducere în filozofia culturii*, (București: Editura Științifică, 1968), 117.

²⁴ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, (București: Editura Anastasia, 1993), 232.

Modelul de om pe care îl propune (și îl realizează în sfinți) este exact contrariul omului unilateral propus de ideologiile reduționiste: nu „omul economic” sau „omul autarhic”, ci omul personal, relațional, deschis către cer și semenii, capabil de jertfă și animat de nădejde.

Prin urmare, soluțiile la criza actuală nu pot fi decât înnoirea spirituală și reancorarea în aceste valori ortodoxe perene. Biserica Ortodoxă are de împlinit o dublă lucrare: *intern*, să-și hrănească fiii cu autenticitatea experienței duhovnicești, făcând din comunitățile sale icoane vii ale Împărăției lui Dumnezeu; *în exterior*, să dialogheze cu lumea, oferind – cu smerenie, dar și cu fermitate – alternativa unui mod de viață plin de sens. Nu este o misiune ușoară, mai cu seamă într-o ambianță adesea ostilă religioasă. Însă Biserica a trecut prin atâtea epoci de persecuție și de secularizare, ieșind întărită. Forța ei stă nu în mijloace omenești, ci în puterea Duhului Sfânt. „Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor” (Matei 28:20) – această asigurare dată de Hristos ucenicilor la înălțarea Sa rămâne temelia încrederii noastre. Se cuvine să subliniem că, deși criticăm *reduționismul etic* și *alienarea socială*, nu respingem *persoanele* afectate de aceste fenomene, ci le compătimim și le invităm spre ceva mai bun. Biserica nu este un club al desăvârșiților, ci un spital duhovnicesc pentru toți răniții. Or, astăzi, întreaga societate este rănită de aceste ideologii și tendințe. Medicamentul pe care îl propune Ortodoxia nu este altul decât Hristos – *Calea, Adevărul și Viața* (Ioan 14:6). În El, morala își regăsește profunzimea, societatea își regăsește unitatea, iar omul își regăsește identitatea și menirea.

Privind înainte, pastoral, Biserica Ortodoxă va continua să insiste pe formarea conștiinței morale (prin cateheză și exemplu), pe revitalizarea comunităților și a familiei (inclusiv prin inițiative social-pastorale), pe dialogul cu tinerii în limbajul înțelegerii lor, precum și pe implicarea activă în problemele lumii (ecologie, sărăcie, injustiție), însă mereu din perspectiva valorilor evanghelice bazate pe iubire²⁵. Ortodocșii trebuie să devină ei înșiși modele de viață echilibrată și virtuoasă în societate – „*scrisori vii*” ale lui Hristos (cf. II Corinteni 3:3). Așa se va risipi neîncrederea sau prejudecata lumii față de creștinism, și se va aprinde dorul multora de a cunoaște credința străbună.

În încheiere, constatăm că, deși reduționismul etic și alienarea socială constituie amenințări reale la adresa ethosului ortodox, ele pot deveni – paradoxal – și *prilej de revigorare* spirituală. Criza obligă la clarificare: Biserica e constrânsă să redescopere cu și mai mare luciditate bogăția

²⁵ Sfântul Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005), 25.

propriilor valori și să le trăiască fără compromis. Iar omul, simțindu-se golit de sens în afara credinței, devine poate mai receptiv la chemarea lui Dumnezeu. Se cuvine să ne amintim cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul” (Romani 5:20). Chiar în mijlocul secularizării, harul lui Dumnezeu lucrează convertiri, renașteri, întoarceri la credință. Să nu uităm că prima comunitate creștină a înflorit într-o lume păgână și depravată moral – totuși, prin viețuirea lor sfântă și iubitoare, creștinii au transfigurat Imperiul Roman. Așadar, nici contextul de azi nu este lipsit de speranță: *același Duh Sfânt* este prezent și gata să lucreze și astăzi minuni de înnoire sufletească.

Patriarhul Daniel al României a evidențiat nevoia „redescoperirii legăturii profunde dintre libertate și sfințenie”²⁶ în lumea de azi. Libertatea decuplată de sfințenie (și deci de Dumnezeu) degenerază în libertinaj, în *abuz de libertate*. O vedem în multele „libertăți” clamate astăzi care sunt de fapt patimi legitimize: „libertatea” de a vicia (prin alcool, droguri), „libertatea” sexuală promiscuă, „libertatea” de a profana valorile sacre sub pretextul libertății de expresie ș.a.m.d. Omul care se crede absolut autonom ajunge invariabil să fie dominat de idoli săi interiori sau exteriori (instincte, ideologii, puterea statului, opinia maselor ș.a.). „Cine face păcatul este rob al păcatului” (Ioan 8:34) – cuvântul Domnului rămâne valabil. Biserica Ortodoxă, păstrătoarea „adevărului care face liber” (Ioan 8:32), are datoria de a-l mărturisi cu curaj și dragoste. Prin aceasta, ea se opune reducăționismului (proclamând plinătatea adevărului) și alienării (zidind punți de iubire). În locul omului redus și izolat, Ortodoxia propune *Omul deplin în Hristos, înduhovnicit și în comuniune* – singura antidot la criza lumii contemporane. Încredințați cu autoritate²⁷ de făgăduința scripturistică a Domnului că Biserica va birui porțile iadului (Matei 16:18), să lucrăm fiecare, acolo unde suntem, la zidirea acestui model viu. Prin efortul cumulat al clericilor și mirenilor, al bătrânilor și tinerilor, Ortodoxia poate răspunde provocărilor vremii și poate oferi omului rătăcit al zilelor noastre busola către *acasă*, către Casa Tatălui unde îl așteaptă iubirea ce nu trece niciodată.

²⁶ P.F. DANIEL, *Cuvânt la sărbătoarea Sfinților Martiri Brâncoveni*, (București: Editura Trinitas, 2014), 35.

²⁷ N. Tom WRIGHT, *Scriptura și autoritatea lui Dumnezeu*, trad. Ioan Ică Jr., (Sibiu: Deisis, 2016), 35.

SFANTUL MARTURISITOR CUVIOSUL ARSENIE DE LA MĂNĂSTIREA PRISLOP UN ISIHAST AL VREMURILOR DE ACUM. PORTRET DUHOVNICESC

(St Confessor, Venerable Arsenie of Prislop Monastery, a Contemporary
Hesychast: A Spiritual Portrait)

Pr. prof. univ. dr. habil. Vasile VLAD

Facultatea de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Abstract: Approaching the life, work, and thinking of Father Arsenie Boca is a complex and particularly difficult, yet necessary, undertaking. Many books have been published about the life, miracles, and thinking of the Reverend Arsenie, with astonishing print runs. They have been distributed widely among believers, creating an image of the Father that is as confusing as it is contradictory. Father Arsenie's hesychastic image is marked by the philocalic spirit that he lived fully and that he wanted to imprint on monastic life at Sâmbăta de Sus and then at Prislop Monastery. Through Father Arsenie, monastic life in Transylvania sought its authentic Orthodox roots at a time when the Romanian Orthodox Church was confronted with the atheistic communist ideology that had been imposed on Romanian society since the beginning of the 20th century. Father Arsenie's theological writings, together with the Philokalia translated by Saint Dumitru Stăniloae, represent the resistance of authentic Orthodox spirituality and Romanian monasticism against the "non licet esse vos" of Romanian society.

Keywords: the life, work, and theological thought of Father Arsenie, renowned authors on Father Arsenie, the holiness and hesychasm of Father Arsenie, the monasteries of Sâmbăta de Sus and Prislop

Abordarea vieții, activității și gândirii Părintelui Arsenie Boca reprezintă un demers pe cât de complex și deosebit de dificil, pe de necesar. Despre viața, minunile și gândirea Cuviosului Arsenie au apărut foarte multe titluri de carte în tiraje uimitoare. Ele au fost răspândite pretutindeni în rândul credincioșilor reușind să creeze un chip al Părintelui pe cât de confuz pe atât de contradictoriu. Conform acestor „vieți” și „învățăături” părintele Arsenie ar putea fi considerat deopotrivă de „legitim” fie un sfânt ortodox, fie un gânditor religios sincretist care amesteca în discursul său nedinstinct idei antropozofice, teozofice, budiste, practici magice, pe care le întrețesa pe fondul creștinismului ortodox. Din aceste considerente se impune identificarea și decantarea persoanei și gândirii autentice ale părintelui

Arsenie Boca spre a fi deosebite de „arsenisme” sau proiecțiile subiective ale diverșilor autori. Studiul de față își propune tocmai acest lucru.

1. O biografie isihastă

Părintele Arsenie Boca s-a născut la 29 septembrie 10 în Vața de sus, cătunul Bujoara, județul Hunedoara din părinții Iosif Petru Boca și Creștina Popa. Tatăl, greco-catolic, era originar din Brad/Hunedoara, iar mama, ortodoxă, era din Vața de sus, Hunedoara. A fost botezat, conform Matricolei parohiale din Vața de Sus, în credința ortodoxă primind numele de Zian-Vălean¹. Pentru a putea urma cursurile școlii primare a fost încredințat familiei Ana Boca din Brad, sora tatălui. Fiul acesteia, învățătorul Vasile Crușin l-a luat pe tânărul Zian la Buteni/Arad unde a urmat în particular clasele primare². Copilăria și adolescența i-au fost marcate de două evenimente majore: divorțul părinților din 1922 și moartea tatălui din 1926, bolnav de tuberculoză. În 1922 copilul Zian a fost înscris la Liceul „Avram Iancu” din Brad pe care l-a absolvit ca șef de promoție în 1929. Tot atunci, în 1929, deși și-ar fi dorit să urmeze școala de aviație, din pricina sărăciei s-a înscris la Academia Teologică din Sibiu. Retrospectiv, părintele Arsenie, a înțeles că traseul vieții sale corespundea *vocației* sale profunde (încă din timpul liceului, își amintea Părintele, „mi se remarcă o anumită înclinație spre singurătate și spre problemele de religie, chiar peste puterile mele de atunci. Așa, de pildă, am o carte a lui Emanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii*, iscălită Boca Zian clasa a IV a de liceu (...). Drept aceea, a biruit înclinația contemplativă sau speculativă”³) și *Proniei Dumnezeiești* (divorțul părinților, moartea prematură la doar 45 de ani a tatălui și sărăcia materială) care i-au deschis drumul spre viața monastică de mai târziu. În 1933 a finalizat cursurile la Academia din Sibiu obținând „absolutoriul” cu lucrarea *Încercări asupra vieții duhovnicești*⁴. Mai târziu, prin 1947/1948, și-a completat studiile teologice la București, susținând examenele specifice de diferență și

¹ Iovu MIHUȚ, copilăria Părintelui Arsenie Boca- documentară, Arad, Editura Icona, 2012, pp. 40-45. Zian Boca a mai avut o soră, Viorela-Minca, născută la 22 martie 1913, care a fost botezată tot în credința creștină ortodoxă, dar care a murit în același an la 12 octombrie, *Ibidem*, p. 74.

² Iovu MIHUȚ, copilăria Părintelui Arsenie Boca- documentară, Arad, Editura Icona, 2012, p. 37.

³ *Autobiografie, 1945*, conform ACNSAS, Fond Penal, Dosar 13928, f. 17; notele de arhivă aparțin domnului Nicolae Petcu Adrian al cărui manuscris l-am folosit. Întrucât paginile din mss sunt arbitrare nu le-am mai citat. Însă cercetarea arhivelor aparține în exclusivitate domnului Nicolae Adrian Petcu.

⁴ *Autobiografie, 1945*, conform ACNSAS, Fond Penal, Dosar 13928, f. 18.

echivalarea lucrării de licență obținută la Sibiu⁵. Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan îl prețuia mult pe tânărul Boca Zian drept care l-a hirotonit în 11 septembrie 1936 ca diacon celibatar pe seama Catedralei mitropolitane din Sibiu⁶. Același ierarh, cunoscându-i înclinația și talentul spre pictură, i-a oferit o bursă pentru a urma cursurile Academiei de Arte Frumoase din București, secția Arte Decorative; pe care a absolvit-o în iulie 1938⁷. În timpul studiilor era cunoscut ca „unul dintre cele mai distinse elemente ale *secțiunii decorative* și ca un deosebit factor de stimulare pentru colegii săi și un exemplu vădit de sânguință, talent și pricepere”⁸. Fiind remarcat de profesorul Costin Petrescu, tânărul Boca Zian a fost primit între ucenicii din atelierul acestuia și, ulterior, cooptat în echipa de pictori care au zugrăvit scena intrării domnitorului Mihai Viteazul din ansamblu pictural al Ateneului Român. În perioada studiilor de la București diaconul Zian a fost nelipsit de la cursurile de Teologie Mistică a lui Nichifor Crainic, a cărui perspectivă teologică (mistică și patristică) îl va marca pentru întreaga viață, și cele de Antropologie susținute de profesorul Francisc Reiner de la Facultatea de Medicină, căruia îi datorează fundamentele medicale în abordarea teologică a condiției umane. Tot Mitropolitului Nicolae Bălan, părintele Arsenie îi datorează și posibilitatea apropierii de duhul părinților athoniți. În 18 noiembrie 1938 vrednicul ierarh solicita Sfintei Chinotite din muntele Athos primirea lui Zian Boca în mediul athonit „ca să învețe toată rânduiala duhovnicească, precum și meșteșugul artei bizantine, așa cum se păstrează acestea în sfintele mănăstiri ale Sfântului Munte Athos și pe acestea să le aducă în Sfânta Mănăstire a fericitului nostru domn (Constantin Brâncoveanu n. n.). Călduros, vă rog deci să binevoiți a-l primi și rândui în mănăstirea în care știți că poate să studieze mai bine arta bizantină și poate să ducă o viață călugărească superioară. Vă rugăm, de asemenea, a vă îngriji să-i dați și un părinte duhovnicesc în mănăstirea respectivă”⁹. Diaconul Zian a petrecut în Sfântul Munte din martie până în 8 iunie 1939¹⁰ viețuind în Chilia

⁵ În acest sens Părintele Arsenie scria Mitropolitului Nicolae Bălan: „simțind trebuința aprofundării cunoștințelor de teologie, spre a servi mai bine țintele Mănăstirii, în noua ei ctitorie, cu smerenie Vă rog să binevoiți a încuviința continuarea studiilor teologice, începând cu echivalarea diplomei de licență, obținută la Academia Andreiana din Sibiu, din 1933”, Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar III-56, 1947.

⁶ Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar I-200, 1936, f. nenumărată.

⁷ Conform Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar III-345, 1937, f. nenumărată.

⁸ Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar III-303, 1934, f. nenumărată.

⁹ Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar III-728, 1938, f. nenumărată.

¹⁰ *Autobiografie, 1945*, ACNSAS, Fond Penal, Dosar 13928, f. 20.

românească *Sfântul Ipatie* de pe teritoriul Mănăstirii Vatoped fiind povățuit de duhovnicul Antipa Dinescu de la Chilia *Sfântul Ioan Botezătorul* și având strânse legături cu părinții Teodosie Domnaru, Dometie Trihenea și Ghenadie Cornășan de la Sfântul Ipatie. Din Sfântul Munte s-a întors cu fragmente din Filocalia grecească, prin care marele profesor Sfântul Dumitru Stăniloae va face debutul Filocaliei în limba română. Mitropolitul Nicolae Bălan l-a trimis apoi, în perioada octombrie-decembrie 1939, la Chișinău și București pentru a deprinde arta poleirii icoanelor¹¹. Vocația monahală a diaconului celibatar Zian-Vălean și-a găsit împlinirea în 3 mai 1940 de Izvorul Tămăduirii la Mănăstirea Brâncovenilor când arhieriei Nicolae Bălan al Sibiului și Nicolae Colan al Clujului au săvârșit slujba de tundere în monahism dându-i numele de Arsenie¹². Petrecând apoi într-o dăruire monastică totală în rugăciune și studiul picturii bisericești¹³ Părintele Arsenie și Mănăstirea Sâmbăta de Sus încep a fi căutate de credincioșii din întreaga țară. Se înfiripa o renaștere duhovnicească despre care Sfântul Dumitru Stăniloae scria: „mișcarea religioasă pe care a trezit-o în jurul mănăstirii de la Sâmbăta de Sus, pe cele mai autentice baze ale tradiției ortodoxe și cu mijloacele cele mai curate duhovnicești, ale învățăturii stăruitoare și ale dragostei de suflete”¹⁴; „despre viața părintelui Arsenie nu este necesar să vorbim, căci asprimea ei este cunoscută și nu vrem să supărăm lăudându-l. Cuvântul său pornește din neclintirea de stâncă a celui ce nu se târguiește și nu se clatină ca trestia bătută de vânt, ci este întreg cum îi este vorba: curat, opus oricărei patimi și oricărui gând de mândrie. Programul Părintelui Arsenie? Prin ceea ce a făcut din sine și prin ceea ce propovăduiește este o vie restaurare a celui mai autentic duh ortodox. La noi credeau mulți că tradiția răsăriteană, cu duhul ei de înfrânare, e prin definiție ceva pasiv, lipsit de forță. Cine vrea să vadă gâlgâitul vieții celei mai cuceritoare și forța cea mai copleșitoare, n-are decât să meargă la Sâmbăta de Sus. (...) Părintele Arsenie arată cât de mult se poate înflăcăra prin trăire tot tezaurul dogmaticii și al disciplinei răsăritene. (...) Ținem doar să mai accentuăm importanța națională, pe care o are lucrarea de acolo. Peste neamul nostru s-a abătut, ca un adevărat flagel, obișnuința avorturilor. Nimic nu poate zăgăzui revărsarea lui. Statul ca entitate impersonală îl combate. Dar organele lui îl practică și îl promovează. Numai o zguduire religioasă a

¹¹ Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar III-728, 1938, f. nenumerotată.

¹² Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar I-200, 1936, f. nenumerotată; Arhiva Mănăstirii Brâncoveanu, *Registrul tunderii în monahism*, f. 1.

¹³ Conform Grigorie MARCU, în *Revista teologică*, nr. 9-10/1940, p. 525.

¹⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Prefață*, la ediția I a Filocaliei II, 1947, Sibiu.

conștiințelor poate ajuta aici. Părintele Arsenie a identificat aici o mare racilă și a pus fierul roșu pe ea. Se cunosc deja numeroase cazuri de familii care, trezite la conștiința acestui păcat, s-au recules cu hotărâre. E de așteptat ca această trezire să treacă de la om la om și să putem înregistra nu peste mult timp efecte remarcabile”¹⁵. Pentru a sprijini această restaurare duhovnicească a poporului român ce avea loc la Sâmbăta, mitropolitul Nicolae Bălan l-a hirotonit pe tânărul ierodiacon Arsenie Boca întru ieromonah. Aceasta se întâmpla în ziua de 10 aprilie 1942 de Praznicul Izvorului Tămăduirii. Faima duhovnicească a Părintelui Arsenie ajunsese și în rândul puterii de stat (a vremii). Astfel în 1942 la Praznicul Pogorării Duhului Sfânt, Părintele a fost căutat de mareșalul Ion Antonescu și soția lui și mai apoi de Principesa Elena care locuia în castelul din Bran. Aceasta scria în 19 aprilie 1946 mitropolitului Nicolae Bălan: „ieri, având câteva ceasuri libere, am dat o goană la Sâmbăta, pe care doream de mult să o văd. (...) Am auzit o parte dintr-una din predicile Părintelui Arsenie, care mi-a făcut cea mai adâncă impresie și m-a ajutat cumva să regăsesc ceva din echilibrul sufletesc pe care, în vâltorile zilelor, îl cam pierdusem. A rămas încântată de acest loc așa plin de pace în care ați adus atâta frumusețe! E ceva cu totul minunat! Ca rugămintă, să îngăduiți Părintelui Arsenie să vină pentru câteva zile aici spre a ne ajuta cu cuvântul lui propovăduitor, la o colonie de fete, eleve și studente, refugiate și oropsite de soartă a căror durere vrem să oțelim pentru un viitor mai luminos, căci toată durerea și lacrimile de azi nu ne pot lăsa unde ne-am găsit (...). Sunt sigură că cuvintele atât de măsurate și întemeiate ale Părintelui Arsenie ar da mult rod în astfel de suflete; vom fi un grup destul de restrâns, cam 40 de fete. Vă rog foarte mult să ne faceți acest mare bine”¹⁶. Potrivit mărturiei pe care avea să o dea în ancheta Securității, în 1955, aflăm că la Bran, Părintele ținea „predici cu caracter religios în fața Domniței Ileana și a unor doamne care compuneau anturajul ei. (...) La predicile susținute de mine mai veneau surorile din spital, medici și farmaciști. Tot la Castelul Bran a venit și Regina Elena, care cred că era însoțită de doamnele de onoare. Am cunoscut-o și pe Regina Elena personal, am avut discuții personale cu ea, însă foarte puțin, discuții care s-au rezumat la starea sănătății ei. (...) Alte preocupări pe care le aveam la Castelul Bran, în afară de predici, tălmăceam anumite părți din Scriptură și răspundeam la diferite întrebări care mi se puneau în legătură cu

¹⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român (1942-1993)*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2012, pp. 435-438.

¹⁶ Biblioteca Mitropolitană din Sibiu, Fond Nicolae Bălan, în 1022.

credința”¹⁷. Ulterior, la 27 iunie 1947, părintele Arsenie a participat la slujba de sfințire a bisericii ridicate la Bran, la inițiativa principesei Ileana, pentru a adăposti Inima Reginei Maria, adusă de la Balcic. Instalarea la putere a ideologiei comuniste, după 23 august 1944, însemnat în mod obligatoriu urmărirea și arestarea Părintelui Arsenie: „e limpede că între comunism și creștinism e o profundă neliniște, avea să scrie părintele Arsenie, mai târziu, după anii 1968. Cele două convingeri sunt în cea mai ascutită contradicție. E imposibil ca secera odată aruncată pe pământ (Apocalipsă 14,16) să nu secere țarina aceasta, adică lumea. (...) Nu se poate o revoluție socială de așa proporții să nu aibă de făcut și cel mai aspru examen creștinilor. Examenele venite din vreme în vreme asupra creștinilor regenerau Creștinismul. Creștinismul nu e numai o învățătură sau numai o religie – legătură cu Dumnezeu de departe – ci este o trăire nemijlocită a lui Dumnezeu, a lui Iisus Hristos, o trăire a Duhului Sfânt. Când creștinul e pus la probele muceniciei, îndată simte că nu e singur, și, adeseori, în loc de dureri, are bucuria negrăită a sfintei prezențe a lui Dumnezeu”¹⁸. Întrucât puterea atee instalată la conducerea țării invoca prin Constituția Republicii Populare Române în Articolul 27/84 că „libertatea conștiinței și libertatea religioasă sunt garantate de Stat, iar cultele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber, dacă ritualul și practica lor nu sunt contrare Constituției, securității publice și bunelor moravuri”¹⁹, Părintele Arsenie trebuia înlăturat din viața publică printr-o învinuire politică. Astfel securitatea a răspândit zvonul că părintele Arsenie simpatiza cu Mișcarea Legionară și că ar fi avut legături cu liderul pe proscris al acesteia Nicolae Pătrașcu. Cunoscând acestea, și intențiile din spatele acestor zvonuri Părintele declara în 10 iunie 1948 la sediul Siguranței din Făgăraș: „Am auzit că nu toți pelerinii sunt cuminți. Drept aceea am cerut verbal, în repetate rânduri, Domnului comandant al Legiunii de Jandarmi Făgăraș, post fix de control, care să cruțe Mănăstirea de implicații într-un domeniu neîngăduit (...) întrucât preotul trebuie să rămână preot, dar nici certării cu stăpânirea să nu poată abuza de îngăduința creștină”²⁰. Cu toate acestea în ziua de 17 iulie 1945, în vreme ce predica la Paraclisul Mănăstirii

¹⁷ ACNSAS Fond Informativ, Dosar 2637, vol. 2, ff. 40-41.

¹⁸ Daniil STOENESCU, *Părintele Arsenie – „Omul îmbrăcat în haine de in” și „Îngerul cu cădelniță de aur” (Iezechiel 9,3; 10,2 și 6; Apocalipsă 8,1-6*, Editura Charisma, Sinaia, 2008, p. 367, 370-371.

¹⁹ Daniil STOENESCU, *Părintele Arsenie – „Omul îmbrăcat în haine de in” și „Îngerul cu cădelniță de aur” (Iezechiel 9,3; 10,2 și 6; Apocalipsă 8,1-6*, Editura Charisma, Sinaia, 2008, p. 368.

²⁰ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, f. 125.

Bistrița, Părintele Arsenie a fost arestat de însuși ministrul cultelor, preotul Constantin Burducea, sub acuzația că este un „legionar periculos”. A fost ridicat și trimis spre anchetare la din Râmnicu-Vâlcea apoi la Siguranța din București, de unde va fi eliberat la 30 iulie 1945 din ordinul Ministerului Afacerilor Interne, după intervenția preotului Ioan Marina pe lângă Gheorghe Gheorghiu-Dej, pe atunci Ministru al Transporturilor în Guvernul condus de doctor Petru Groza²¹. Revenit la Sâmbăta, părintele Arsenie a păstrat aceeași atitudine duhovnicească și aceeași distanță față de orice orientare politică. „Nimănui nu știu să dau alte sfaturi decât cele duhovnicești. Și așa sunt arătat că pe aici trec și se adăpostesc legionari, țărani sau alții, care sunt certați cu stăpânirea. Am fost anchetat în această privință și am răspuns că eu nu fac politică de niciun fel. Ca slujitor al lui Hristos oricine vine la mine și îmi cere să-i arăt calea spre Hristos sunt obligat să-i arăt calea care duce la mântuire”²². În ciuda acestui fapt Părintele a fost arestat a doua oară sub aceeași acuzație în legătură cu legionarii. Între 7 și 16 iunie 1948 a fost anchetat la sediul siguranței din Făgăraș. Între altele, Părintele scria în declarația dată la Siguranță în 10 iunie 1948 următoarele: „în trecut și în prezent n-am fost înscris în nicio formație politică, n-am activat în niciun fel și nici nu am cotizat ca simpatizant. Dovadă că n-am făcut parte nici dintre simpatizanții legionari pot să spun că, deși amator de cărți, n-am cumpărat și n-am citit nicio publicație legionară. M-am consacrat exclusiv propovăduirii religiei. Un preot stă de vorbă cu orice fel de oameni. Poziția mea preotească față de ei a fost următoarea: m-am silit din toate puterile să-i depolitizez, înțelegând prin aceasta a-i determina să arunce pistolul, răzburarea, conspirația, subversivitatea, jurământul, reacționismul tacit sau manifest de stăpânirea constituită. Cred că mulți m-au înțeles și, lepădând pozițiile greșite, au revenit la creștinismul care nu se ceartă cu stăpânirea. Unii văd că m-au mințit și m-au adus în fața răspunderii. Așa de pildă, știind că, în linie generală, stăpânirea a făcut o înțelegere cu legionarii, am îngăduit chiar printre frații Mănăstirii doi inși: Grigorie Gladcov și Gheorghe Apostol. Că au fost legionari am știut, dar că Gheorghe Apostol e urmărit politic, asta nu am știut. (...) În conștiință, nu mă simt nici vinovat de atitudinea creștină ce le-am cerut, dacă au venit să mi se spovedească, nici implicat în ședințele ascunse ce le-or fi ținut, cu totul fără știrea mea”²³. Anchetarea Părintelui Arsenie s-a continuat la Brașov de unde în septembrie 1948 a fost eliberat la

²¹ ACNSAS, Fond Penal, Dosar 13928, f. 1.

²² ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, f. 233.

²³ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. II, ff. 124-126.

intervenția Mitropolitului Nicolae Bălan. Înaltul ierarh îi va încredința Părintelui ascultarea de a se muta în redobândita (de la greco-catolici) mănăstire Prislop de lângă Hațeg pentru reorganizarea vieții monahale de acolo și pentru a face misiune în parohiile și mănăstirile unite din Ardeal spre aducerea lor în matca Bisericii pe care o părăsiseră cu două secole în urmă. La 16 iulie 1949 episcopul de Arad Andrei Magieru (județul Hunedoara a trecut din componența Mitropoliei Sibiului sub jurisdicția Episcopiei Aradului în februarie 1949) a făcut o vizită canonică la mănăstirea Prislop, prilej cu care l-a hirotosit pe Părintele Arsenie în treapta de protosinghel. Părintele intenționa să adune la Prislop o obște de călugări – scop în care la 14 septembrie 1949 erau tunși în monarhism pentru/la Prislop teologii Leonida Plămădeală și Stelian Manolache care sunt care au primit numele de Antonie și Dometie – încercare ce i-a fost zădărnicită întrucât monahul Antonie a fugit de la Prislop în 20 ianuarie 1950 pentru a evita arestarea, iar părintele Dometie va pleca la Mănăstirea Râmeț după câțiva ani (1952). Situația creată l-a determinat pe Părintele Arsenie să inițieze, începând cu 11 aprilie 1950, constituirea unei obști de monahii, cea dintâi stareță fiind Julieta Constantinescu, viitoarea Maică Zamfira²⁴. În scurtă vreme Prislopul a cunoscut o renaștere duhovnicească similară cu cea de la Sâmbăta, iar baza materială a Mănăstirii a sporit: „nu este zi în care această Mănăstire să nu fie cercetată, raportează unul dintre informatorii și urmăritorii Părintelui, și Părintele Arsenie să nu fie căutat de pelerini din toate regiunile țării. Astăzi mănăstirea Prislopului este cea mai căutată și cercetată din Ardeal și Banat și aceasta se datorează numai faptului că la această mănăstire este stareț Arsenie de la Sâmbăta, a cărui faimă de sfânt începe să fie peste tot cunoscută”²⁵. Informatorii poliției politice îl urmăreau îndeaproape pe Părintele Arsenie găsindu-i vina de a influența mistic masele de muncitori și țărani care îl căutau pentru sfat și pentru rugăciune: „răpește prețiosul din al oamenilor muncii, se scrie într-un raport de urmărire, pentru a se duce la el cu câte o durere sufletească sau trupească de a fi vindecați. Astfel, prin naivitatea lor de țărani-muncitori sunt încă și azi pătrunși de acest spirit mistic și se lasă influențați de acest călugăr escroc, care duce o intensă propagandă asupra religiei în rândul oamenilor reduși din punct de vedere ideologic și științific. Propunerea noastră a fost făcută în raportul anterior din 5 noiembrie 1949, de a fi mutat de la mănăstirea Prislop la altă mănăstire unde nu este tot unde nu este

²⁴ Mihai PLĂMĂDEALĂ și Adrian PETCU, *Mitropolitul Antonie Plămădeală. Detalii biografice*, partea I, (1948- 1956), Sibiu, Editura Andreiană, 2011, pp. 59-67.

²⁵ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, Vol. III, ff. 12-13.

cunoscut de populație, ca în felul acesta să fie remediate toate aceste acte ce dăunează regimului nostru de democrație în drum spre socialism”²⁶. Părintelui Arsenie i s-a întocmit un nou dosar cu mai multe capete de acuzare: fost simpatizant și membru al Mișcării Legionare; „afluența populației din ce în ce mai mare”; faima de „om sfânt și făcător de minuni”; propagandă mistică religioasă în care spune despre sine că posedă puteri supraomenești, ș.a.. În consecință autoritățile au emis Decizia MAI, numărul 150, din 14 octombrie 1950, prin care Părintele Arsenie a fost condamnat la detenție administrativă de 12 luni. Arestarea s-a făcut în dimineața zilei de 16 ianuarie 1951 de către „un grup de 10 oameni din partea autorității”²⁷ fiind dus la Canal pentru a-și ispăși pedeapsa. Acolo a prestat muncă forțată în coloniile de la Cernavodă și Saligny. Părintele Dometie²⁸, maica Zamfira²⁹, obștea monahală a

²⁶ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. III, f. 8.

²⁷ Părintele Dometie nota: „nu s-a prezentat nici un ordin. Procedul a fost brutal. Au intrat în chiliile surorilor vorbind foarte necuviincios, toate acestea fără nici o motivare”, Arhivele Mitropoliei Ardealului, Dosar III-213, 1958, f. 396.

²⁸ „De două luni de zile așteptăm ajutorul mai marilor noștri. (...) Ne-am adunat aici, în ctitoria Sfântului Nicodim, ca să reaprindem Ortodoxia. Eram trei teologi conștienți de creștinismul și misiunea noastră. Pe maicile și surorile mănăstirii le creștem cu același creștinism luminat și izbutisem să facem să se simtă fața Ortodoxiei între uniți (uniați n.n.). Voiam, încetul cu încetul, să închegăm un stil de viață călugărească. (...) Așteptăm de la Înaltpreasfinția Voastră măsuri părintești. Dacă nu ni le puteți da, suntem hotărâți să urmăm pe ucenicii Sfinților din Sinaxar: ne ducem unde este duhovnicul”, Scrisoarea Părintelui Dometie adresată la 11 martie 1951 patriarhului Justinian, conform ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. 3, ff. 16-17v.

²⁹ La 18 ianuarie 1951 maica Zamfira a fost primită în audiență de către Patriarhul Justinian în legătură cu arestarea Părintelui Arsenie. Un funcționar al Patriarhiei nota: „în ziua de 18 ianuarie 1951 am fost chemat la Patriarhie, unde în cabinetul preotului N. Cazacu (secretarul personal al Patriarhului Justinian) am întâlnit-o pe maica stareță Zamfira de la Prislop-Hunedoara. Ea, în baza îndrumărilor primite de la Înaltpreasfințitul Patriarh, mi-a relatat cazul arestării lui Arsenie, urmând ca eu să fac demersuri la Ministerul Cultelor și la Președintele Consiliului de Miniștri, pentru a i se lămuri situația lui Arsenie, fiindcă, felul în care a fost el arestat, era socotit de Patriarh, provocator. (...) Securitatea avusese planul să-l ridice noaptea fără să ia seama credincioșii de prin satele vecine. S-a întâmplat însă ca vehiculele de transport ale securității să se defecteze și la venire și la plecare, așa încât Arsenie a fost văzut de locuitorii comunei Silvaș și de alții, cum era transportat într-o căruță de către oamenii Securității în dimineața zilei de 17 ianuarie curent (18 ianuarie n.n.). Faptul că, vehicule Securității s-au defectat, a fost interpretat ca un semn miraculos, ca un fel de minune ce s-a făcut pentru Sfântul Arsenie. Toată populația din împrejur, luând la cunoștință de lucrul acesta, a început a-l slăvi și mai mult pe Arsenie și și-a manifestat indignarea pentru arestarea lui”, ANIC, Fond Ministerul Cultelor și Artelor, Dosar III, 1978, ff. 173-174.

Prislopului, delegații de credincioși din părțile Hațegului și Făgărașului³⁰ au cerut insistent autorităților bisericești centrale să intervină pentru eliberarea Părintelui Arsenie. Aceasta se va întâmpla la 20 martie 1952. Apoi, vreme de trei ani Părintele a fost ținut sub o strictă supraveghere iar contactul său cu credincioșii era drastic limitat și verificat atât de Securitate cât și de conducerea Mănăstirii care încerca să evite o nouă arestare. Totuși aceasta nu a putut fi ocolită. În 19 septembrie 1955 Părintele Arsenie a fost arestat din nou de Securitate, în mănăstirea Prislop, iar maica Zamfira, în aceeași zi, ridicată de la cooperativa meșteșugărească din Hațeg. Părintele a fost anchetat aducându-i-se mai multe învinuiri: relațiile cu legionarii și cu foștii Partizani din Făgăraș; ascunderea și protecția oferită fugarilor Leonida Plămădeală, Nicolae Bordașiu și Nichifor Crainic (pe care în perioada noiembrie 1944 - martie 1945 îl ascunsese la Mănăstirea Sâmbăta³¹). A fost închis la penitenciarele din Jilava și Oradea (din 17 decembrie 1955) de unde a fost eliberat prin Decizia Tribunalului Militar din Oradea la 7 aprilie 1956. În 8 aprilie 1956 părintele Arsenie a revenit la Prislop. Întrucât din 1952 Părintele Dometie fusese transferat ca duhovnic la Mănăstirea Afteia-Cioara/ județul Alba, Părintele Arsenie alături de maica Zamfira Constantinescu au organizat viața duhovnicească a celor 17 maici și 17 surori ale Mănăstirii. Toți credincioșii care mergeau la Prislop erau legitimați și înregistrați căutându-se astfel izolarea Părintelui Arsenie³². Contextul politic al anilor 1958-1959 a însemnat masive arestări în rândul celor mai aleși slujitori ai Bisericii. Așa se face că în ziua de 14 mai 1959 Inspectorul general al Departamentului Cultelor din România, care se afla la Arad, a impus episcopului Andrei Magieru Decizia 2407/1959 în care se stipula: „potrivit deciziilor date în Sfântul Sinod, privitor la îndepărtarea din mănăstiri a viețuitorilor, care prin activitatea lor dăunează intereselor bisericești, decidem: ieromonahul Arsenie Boca, duhovnic la Mănăstirea de maici Prislop, să părăsească îndată localul susnumitei mănăstiri. Numitul va ieși din mănăstire fără rasă, urmând ca Episcopia noastră să-i pună la dispoziție suma de bani necesară pentru a achiziționa un costum civil. Cu executarea prezentei deciziuni se încredințează vicarul nostru eparhial”³³. O Decizie similară s-a emis, cu numărul 2408/1959 și pentru maica Zamfira Constantinescu care împreună cu Părintele erau socotiți „răi cetățeni”. În aceeași zi de 14 mai 1959

³⁰ ANIC, Fond Ministerul Cultelor și Artelor, Dosar III, 1978, ff. 173-174.

³¹ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, ff. 348-351.

³² Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, ff. 63, 69-70.

³³ Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, f. 463.

Episcopia a trimis sub o altă semnătură decât a episcopului Magieru o Adresă-Decizie cu același conținut (îndepărtarea din mănăstire a Părintelui Arsenie și a Maicii Zamfira) către Miliția regională din Deva. În Adresă se solicita intervenția puterii seculare „ca sus numiții să fie înlăturați din mănăstire încă în cursul zilei de azi”³⁴. Deciziile pomenite mai sus au fost duse destinatarilor la Prislop de către vicarul eparhial Petru Vancu și funcționarul Departamentului de Culte Gheorghe Nenciu. Sub presiunea și în prezența acestora în ziua de 17 mai 1959 Părintele Arsenie și Maica Zamfira au plecat din Mănăstirea Prislop³⁵. Mănăstirea avea să împărtășească aceeași soartă. La 21 septembrie 1959 zece maici au primit ordinul de a se muta la Mănăstirea Gai/Arad³⁶; în 13 octombrie 1959 maicile care au refuzat să plece au fost suspendate din funcțiile pe care le ocupau în mănăstire, iar în 22-23 octombrie 1959 acestea au plecat din Prislop. La 1 august 1960 postul de duhovnic de la Mănăstirea Prislop a fost transformat în cel de paznic³⁷ pentru care Departamentul Cultelor a numit o persoană însărcinată să păzească Mănăstirea pentru ca în cele din urmă Prislopul să fie închis în septembrie 1960. Autoritățile atee ale vremii au interzis Părintelui Arsenie se mai îmbrace haina monahală și se mai poartă chipul călugăresc precum și locuirea într-o chinovie mănăstirească. Conducerea bisericească arădeană a fost obligată de puterea de stat să mențină oprirea Părintele Arsenie de-a mai sluji la altar ca preot. În lume Părintele trebuia să apară îmbrăcat „la costum”, să fie „bărbierit”, iar agenții Securității îi înregistrau zilnic orice deplasare, întâlnire și dialog. Prin august 1959 părintele Arsenie lucra în echipa de pictori la biserica „Sfântul Elefterie” din București, iar din 14 februarie 1961 Patriarhul Iustinian I-a angajat în postul de pictor șablonist la Institutul Biblic Atelier. Nu i s-a aprobat de către instituțiile de stat abilitate cererea pentru un buletin de București, motiv pentru care în „notele informative” se spune că „nu are buletin de București, locuind ca flotanț” (între iulie 1962 și octombrie 1963), sau „clandestin în București” fără „domiciliu stabil” (martie 1963), „fără forme legale” (august 1962), „fără viza definitivă” (mai 1964)³⁸. În București părintele Arsenie a locuit inițial (1962) pe strada Litovoi Voievod, nr. 23, într-o casă foarte modestă a mamei maicii Zamfira, apoi pe strada Gheorghe Paloș nr. 24 (azi Artur Gorovei, Sectorul 5, București), iar din 1963

³⁴ Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, f. 460.

³⁵ Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, f. 449.

³⁶ Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, f. 455.

³⁷ Arhiva Arhiepiscopiei Ardealului, Dosar III-317, 1949, f. 399.

³⁸ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, ff. 29, 152, 195, 215.

preotul Virgil Runceanu (tatăl fostei monahii Teofana) ajutat și de mama maicii Zamfira au cumpărat, în 1963 februarie, parterul locuinței din strada Țiglina nr. 24 unde părintele Arsenie avea propria cameră, simplă, în care se aflau o masă de lucru, o bibliotecă și o ladă de lemn drept pat. În această locuință între 1963-1968 părintele Arsenie a petrecut aceeași viață ascetică de la Sâmbăta și de la Prislop, împlinind pravila de rugăciune, de priveghere și de aspre postiri. În mijlocul cetății călugărul Arsenie, dezbrăcat de haină monahală, a adâncit cugetarea teologică și a scris meditații duhovnicești, adunate astăzi în volumele *Scrieri* și *Practica vieții monahale*. În 1968 a fost nevoit să se mute, împreună cu maica Zamfira, în casa de pe Strada Dr. Mihai Petrini din cartierul Cotroceni. Securitatea îl urmărea fără încetare deoarece credea că întreține, cu foștii călugări și călugărițe scoși din mănăstiri, un curent contrarevoluționar subteran³⁹. O notă informativă din ianuarie 1966 surprinde chipul de monah în lume, fără ținută exterioară, a părintelui Arsenie: „se simte bine și are de lucru destul; dă mulțumire și slavă lui Dumnezeu pentru toate și are încredere în mila cerească și este ascultător față de toți. Că fără doar și poate toate sunt rânduite de Dumnezeu, numai spre binele nostru, și că răul există doar între noi, provine de la noi, oamenii, care ne abatem de la Legea divină cu voie și fără de voie, cu știință sau neștiință, sau mai bine-zis din neatenție și patimi. Legea divină însemnează în primul rând iubire, pace, ascultare și dăruire, curățenie îngerească, activitate, muncă fără preget și toate cele ce decurg din acestea în supunerea deplină față de conducerea spirituală și cea de stat, ca în fața lui Dumnezeu. Tot ce este în afară de aceste principii de viață este neascultare, răzvrătire, păcat, răul, care aduc după sine pedeapsa și toate cele în legătură cu ea. Sursa îl întreabă: „ai de gând să rămâi numai aici cu icoanele și cu Sfinții?” Arsenie Boca răspunde că se simte foarte fericit cu sfinții pe care îi pictează și că autoritatea spirituală (Patriarhul), dacă nu vrea să-i dea o altă însărcinare, pe care a avut-o în trecut și pe care fie vorba între noi, nu depinde de mine să o doresc, înseamnă, că nu are trebuință de mine sau că nu corespund vederilor sale (ale Patriarhului) și, deci, este bine și trebuie să

³⁹ „Prin anul 1963 și a cumpărat o casă din contribuția la amândoi. Din această cauză, prin de cunoștințele lor din biserică se consideră că sunt căsătoriți, lucruri ce nu este însă adevărat, fiindcă nu au forme legate de căsătorie”, ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, f. 317; Apoi chiar unii duhovnici, aflați în serviciu în Administrația patriarhală, precum părintele Sofian Boghiu, în 1965, susțineau că părintele Arsenie nu este căsătorit. La fel se spunea în anul 1976 în urma unei verificări a U.M. 0672 din Ministerul de Interne, când părintele și Maica Zamfira domiciliau în locuința din strada Dr. Petrini, conform ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2710, f. 7 și ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, f. 103.

mă simt fericit în situația în care mă aflu”⁴⁰. Așadar, în viziunea Părintelui Arsenie, Pronia Dumnezeiască este atât de reală și atotcuprinzătoare încât are în vedere nu doar locul și poziția noastră în lume ci și trezirea impulsului în inima și conștiințele noastre ale tuturor a celor ce ne sunt de folos nouă și celor încredințați nouă! În felul acesta seninătatea și liniștea conștiinței, care fac cu putință rugăciunea curată, nu se tulbură în niciun chip.

În anul 1967 autoritățile de la București au decis declararea anului 1967 ca an al turismului internațional. Lucrul acesta a facilitat redeschiderea și repopularea cu viețuitori a mănăstirilor. Părintele Arsenie a fost oprit de către Patriarhul Justinian să se reîntoarcă la Prislop⁴¹ atât în 1967 cât și în 1976 când Prislopul a fost deschis și refăcut ca mănăstire. A îndrumat însă de la distanță obștea condusă de monarhia Apolinaria și duhovnicul Zaharia Nicodim, ucenici ai Părintelui Arsenie. După ce a finalizat pictura de la Drăgănescu, Părintele Arsenie a ieșit la pensie în 1984 moment din care și-a lăsat barbă și a viețuit după toată rânduiala călugărească (mai puțin slujirea la Altar) în casa-schit de la Sinaia achiziționată de fostele maici în frunte cu monahia Zamfira. Era în continuare în atenția Securității, iar într-una din notele informative se spunea că „duce o viață retrasă, nu primește și nu face vizite, fiind bolnav. Nu întreține relații cu foștii legionari ori elemente suspecte”⁴². În perioada octombrie-decembrie 1988 a stat la Prislop dăruind obștii și părintelui Daniil, viitorul Episcop de Vârșeț, cele din urmă povețe⁴³. După revenirea la Sinaia, în 17 decembrie 1988, starea de sănătate i s-a înrăutățit – două paralizii una facială și cealaltă la piciorul stâng – fiind imobilizat la pat și apoi spitalizat la București. În aprilie 1989, Ofițerul de Securitate care îl supraveghea l-a vizitat la Sinaia consemnând mai apoi: „am constatat că Boca Zian-Vălean este paralizat și imobilizat la pat. Am încercat să discut cu el, însă cu greu am putut comunica deoarece are o pareză facială și abia se poate percepe ce vrea să spună. Pe de altă parte fiind suferind cu inima, este protejat pentru a nu se

⁴⁰ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, f. 41.

⁴¹ „La 24 februarie 1967 potrivit informatorului „Giar”, Părintele Arsenie ar fi fost în audiență la Patriarhul Justinian și l-ar fi întrebat dacă este adevărat ce se aude, că se vor întoarce în mănăstire călugării îndepărtați de aici, la care Patriarhul a întrebat dacă vrea să-l părăsească și să meargă la mănăstire. Acesta a spus că ar dori să meargă la aceeași mănăstire la care a fost, Prislop. I s-a răspuns că va trebui să meargă nu acolo unde vrea el, ci acolo unde va găsi de cuviință Biserica”, ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, f. 26.

⁴² ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2710, f. 4.

⁴³ Daniil Stoenescu, *Părintele Arsenie – „Omul îmbrăcat în haine de in” și „Îngerul cu cădelniță de aur” (Iezechiel 9,3; 10,2 și 6; Apocalipsă 8,1-6*, Editura Charisma, Sinaia, 2008, pp. 106-107.

expune la eforturi fizice și emoții. În discuțiile purtate cu îngrijitoarea sa, aceasta are relatat că Boca Zian-Vălean nu primește vizite și se află sub supravegherea ei permanentă”⁴⁴. În 29 septembrie 1989 (nimic întâmplător, ziua de naștere a părintelui Arsenie), Securitatea din Sinaia a aprobat scoaterea Părintelui Arsenie din „supravegherea informativă și rămânerea lui în evidențele de securitate”⁴⁵. La 28 noiembrie 1989, la Sinaia, Părintele Arsenie a trecut hotarul vieții pământești, iar la 4 noiembrie a fost înmormântat în veșminte preoțești la Mănăstirea Prislop.

2. Alte mărturii despre chipul de isihast al Sfântului Cuviosul Mărturisitor Arsenie

Elementele relatate din viața și activitatea Părintelui Arsenie duc înspre un chip duhovnicesc de excepție. Contemporanii care l-au cunoscut își amintesc de chipul de isihast al Părintelui Arsenie. Astfel profesorul Spiridon Căndea de la Academia Teologică din Sibiu își amintea, în 1964, de petrecerea Părintelui Arsenie la Sâmbăta de Sus următoarele: „ducând o viață extrem de severă și supunându-se unei asceze riguroase, s-a impus atenției tuturor călugărilor și credincioșilor care mergeau la mănăstire. El mânca foarte puțin și numai legume, numai post; el dormea pe jos pe podele și se ruga neconținut, stând ceasuri întregi în genunchi la rugăciune. A început apoi să predice și să spovedească credincioșii care veneau la el. Atât în predică, cât și în spovedanie era sever, aspru cu greșelile, cu păcatele oamenilor. A fost extremist, era riguros și exagerat în pretenții de viață curată, de post, de rugăciune, de înfrânare, de spiritualism. Pentru sine a început să scobească în stânca muntelui, la înălțimi mari o celulă, unde să se retragă și să trăiască izolat de lume. Construcția fizică puțin rezistentă, el a fost întotdeauna slab, palid, anemic, s-a îmbolnăvit de piept. Medicii i-au interzis postul și i-au recomandat hrană și odihnă. Faima lui de călugăr riguros de om a lui Dumnezeu, mersese până la marginea țării. Lumea venea nebună spre el”⁴⁶.

Nichifor Crainic scria în 1955: „Arsenie Boca este un călugăr de o reală valoare spirituală, care s-a făcut foarte cunoscut în părțile ardelene, prin viața lui personală riguros morală, prin predicile lui de o mare putere de influență asupra sufletelor și printr-o pătrunzătoare artă de a lămuri stările psihologiei religioase și de a da sfaturi duhovnicești. În scurtă vreme, mănăstirea Sâmbăta de Sus a ajuns un loc de pelerinaje religioase, sute și mii de oameni venind să-

⁴⁴ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2710, f. 18 și 18v.

⁴⁵ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2710, f. 20.

⁴⁶ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. I, ff. 161-162.

l asculte pe Părintele Arsenie. Mișcarea de la Sâmbăta avea un caracter pur religios, fără niciun fel de amestec politic”⁴⁷. În 1943 Sfântul Dumitru Stăniloae scria: „pe pajiștea Mănăstirii (Sâmbăta de Sus n. n.) și prin încăperile ei se află zilnic 200-300 de ființe omenești îngenunchate pe sub streășina ei în rugăciune și scuturându-și trecutul de păcate a căror povară nu mai pot suporta. Mulți dintre ei, venind de la sute de kilometri, stau acolo câte două până la câte cinci săptămâni, hrănindu-se atât de bine și de întremați (duhovnicește n. n.), încât nu le-ar mai veni să plece, iar dacă pleacă, se întorc la scurte intervale. (...) Dar ceea ce te covârșește lângă acești oameni este încordarea cu care așteaptă să le vină rândul la mărturisirea păcatelor, când fiecare știe că Părintele va sta numai cu el patru-cinci ore în convorbire intimă purificându-i toate măruntaiele sufletului și toate colțurile trecutului de petele chinuitoare ale păcatului. Te înduioșează să-i auzi pe sărmanii, alergând în întâmpinarea Părintelui cu strigătul: Părinte, dar de mine când vezi, că nu mai pot purta povara pe mine?”⁴⁸

Părintele Nicolae Streza, un alt martor al chipului duhovnicesc al Părintelui Arsenie Boca, descrie modul de viață al acestuia și chilia în care locuia: „seara, pe la orele zece, Părintele a apărut, iar noi îl așteptam. Ne-am dus cu Părintele și ne gândeam ce vom vedea. Dar iată ce am văzut: o cameră cam de patru pe patru metri cu o fereastră spre munți; dimineața am văzut acest lucru. Atunci nu era lumină electrică la mănăstire. Părintele a aprins o lampă de petrol ca să vedem. În chilie era următoarele obiecte de mobilier: într-un colț un dulap, pentru haine, vopsit alb; lângă el un cuier, pentru reverenzile călugărești, care atârnavă; în dreapta ferestrei o masă simplă de lemn de brad învelită cu o față de masă albă, pe care erau așezate câteva cărți, probabil că una era Biblia; o cruce cu postament și îmi pare că ceva de scris. Pe pereți erau doar vreo două icoane. Ne uitam după pat, dar nu am văzut. Ce am văzut: pe latura dreaptă a camerei, care mai avea două scaune tot din lemn, simple, pe lângă perete, am văzut întinsă peste niște scânduri, o cuvertură, o pătură, de prin părțile noastre. Altceva nu am văzut, nici covoare, dar podeaua de scândură de brad era foarte curată”⁴⁹.

Lidia Stăniloae își amintește că în vreme ce petrecea la Sâmbăta Părintele Arsenie ducea o viață aspră de monah: „pleca dimineața la pădure, având cu el o scândurică pe care îngenunchea la rugăciune și medita îndelung”⁵⁰.

⁴⁷ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. II, ff. 85 și 85v.

⁴⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român (1942-1993)*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2012, pp. 435-436.

⁴⁹ Nicolae STREZA, *Mărturii despre părintele Arsenie Boca*, Editura Credința strămoșească, 2005, pp. 80-81.

⁵⁰ Lidia STĂNILOAE, *Lumina faptei din lumina cuvântului. Împreună cu tatăl meu Dumitru Stăniloae*, ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 2010, p. 141.

Academicianul și Profesorul Universitar Nichifor Crainic (1889-1972) îl numește pe Părintele Arsenie *zugrav de suflete, precum și pictor care a realizat o pictură transfigurată din care iradiază lumina Raiului*: „ceea ce am admirat la Sfinția Ta e că nu te-ai lăsat. Din zugrav de suflete, fericite să se modeleze după Domnul tuturor, iată-te zugrav de biserici, adică al celor ce poartă pe chipurile lor cuvioase reflexul desăvârșirii Fiului lui Dumnezeu. E o mare mângâiere, acum când nu mai ai prilejul să desăvârșești pe aspiranți, să poți mângâia cu penelul pe cei desăvârșiți pentru a-i da pildă pe zidurile sacre. Mica biserică de la Drăgănescu are norocul să simtă pe zidurile ei zugrăvite predicile fierbinți, pe care miile de oameni le ascultau la Sâmbăta de Sus. (...) Pictura sacră e istoria în imagini a vieții Mântuitorului și a celor transfigurați de El. Adică imaginea Raiului. Sfinția Ta ai înțeles să faci o pictură transfigurată în nuanțe clare și deschise, paradisiace, pentru a sugera lumea feerică de dincolo. Biserica de la Drăgănescu iradiază lumina Raiului”⁵¹.

Mitropolitul Antonie Plămădeală l-a numit pe părintele Arsenie *mentor spiritual al întregii Transilvanii și a multora de dincolo de hotarele munților; un om de o mare suprafață intelectuală*: „am avut relații cu părintele Arsenie Boca la acea vreme stareț la Mănăstirea Brâncoveanu, care era mentor spiritual al întregii Transilvanii și chiar de dincolo de hotarele munților. (...) Atunci am avut revelația omului care era, revelația psihologului, a profetului, chiar dacă nu un profet în accepțiunea biblică a cuvântului, dar un om care, folosindu-se de mijloacele psihologiei, putea, dintr-un răspuns la o întrebare a sa, să deducă mai mult decât voia cel care dădea răspunsul, întrucât întrebarea pe care ți-o pune el după aceea se părea că era profetică; dar, de fapt, era dedusă de el din răspunsul celui cu care stătea de vorbă. Era un om de o mare suprafață intelectuală, de aceea a adunat lume multă aici, ca în primele zile ale creștinismului. Eu l-am asemănat de multe ori, sigur, nu cu Mântuitorul, că ar fi fost o blasfemie, dar cam cu Ioan Botezătorul, care, prin predica lui, aduna mulțimea la el la Iordan”⁵².

Părintele profesor dr. Teodor Bodogae îl considera pe părintele Arsenie *pictor ce a exprimat în linii și culori adevăruri vii și luminoase ale vieții harice*: „cine vrea să se convingă că în urma acestor studii părintele Arsenie

⁵¹ Nichifor CRAINIC, *Scrisoare către Părintele Arsenie Boca*, în vol. «Cărarea împărăției», ediția a V-a Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 2006, p. 331.

⁵² *Amintirile Mitropolitului Antonie Plămădeală. Convorbiri cu Dragoș Șeuleanu și Carmen Dumitru*, București, 1999, fragment reprodus în volumul *Părintele Arsenie Boca un om mai presus de oameni. Mărturii*, vol. 4, ediție îngrijită de Natalia Corlean, Editura Agaton, Făgăraș, 2011, p. 40.

n-a pus în fresca de pe pereții bisericilor la care a pictat doar scene și compoziție creștine remarcabile, ci a sesizat, în linii și culori, adevăruri vii și luminoase ale vieții harice, cum puține s-au realizat la noi, acela n-are decât să cerceteze pictura bisericească din Drăgănescu ca să nu mai vorbim de tot atâtea lucrări de coloristică și de modelaj cunoscute atât la Sâmbăta cât și la Prislop. Nu trebuie uitate nici coperțile minunate ale primelor patru volume ale *Filocaliei* și ale *Vieții în Hristos*”.

Sfântul Părinte Ilie Cleopa de la Sihăstria (1912-1998) îl numea pe Părintele Arsenie *izvor curat din care se adapă oile lui Hristos*: „de multă vreme vestea Preacucernicieii voastre mi-a umplut sufletul de bucurie auzind că sunteți un izvor curat din care se adapă oile lui Hristos cele însetate de apa vieții. Mult am dorit și eu însetatul să mă adap din acest izvor al cuvintelor pline de înțelepciune ale Preacucernicieii voastre; (...) citind-o (scrisoarea părintelui Arsenie n. n.) am văzut acolo smerita înțelepciune și duhovniceasca dragoste, strâns legate și formând lanțul de aur al drepteii socoteli”⁵³.

Petre Guran (istoric, bizantinolog) mărturisește despre Părintele Arsenie că este *un sfânt după rețetele antice; un sfânt taumaturg, cum sunt pomeniți cei din Antichitate*: „(Părintele Arsenie n. n.) s-a bucurat din timpul vieții de o aură de sfințenie, de un nimb de putere spirituală, dar mai cu seamă de o latentă subversivitate față de regimul comunist, pe care regimul a perceput-o ca atare. În acest sens este un sfânt după rețetele antice, în care canonizarea continuă prestigiul de care s-a bucurat din timpul vieții. Sfântul își continuă viața prin mormânt, moaște sau icoană fără ca ceea ce numim noi moarte să constituie o cenzură, ci, dimpotrivă, o metamorfozare sau o proslăvire”. (...) Părintele Arsenie este un sfânt taumaturg, cum sunt pomeniți cei din Antichitate, cu puteri care sunt cunoscute în hagiografia creștină, dar poate mai puțin obișnuite în lumea noastră raționalistă...”⁵⁴.

Teodor Baconschi (teolog, diplomat, scriitor) îl numește pe Părintele Arsenie *un martir al lui Hristos în modernitatea diabolică a comunismului ateu*: „Părintele Arsenie Boca e un martir al lui Hristos în modernitatea diabolică a comunismului ateu. Chiar dacă multora nu le-a convenit eroismul său duhovnicesc, e limpede că el s-a manifestat din plin, continuu și fără urmă de spectacol fals: a fost o vocație înaltă, perpetuă, autentică și radioasă, pe

⁵³ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar 2637, vol. III, ff. 176 și 248.

⁵⁴ Petru GURAN, «Cazul Părintelui Arsenie Boca este un exemplu de Biserică vie, este un sfânt după rețetele antice», în vol. *Altfel despre părintele Arsenie Boca în convorbiri realizate de Marius Vasileanu*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 35, 42.

care avem datoria morală de a o fixa în memoria colectivă a generațiilor următoare”⁵⁵.

Sever Voinescu (jurist, publicist) scria despre Părintele Arsenie că *fenomenul național al adorației Părintelui Arsenie nu se poate explica altfel decât în termenii lucrării lui Dumnezeu*: „când avem, în mod constant (...) sute de mii de credincioși care i se roagă, îl simt aproape, îl cinstesc, îi caută îndrumarea și adevărul, fără ca undeva, cineva să organizeze vreo propagandă anume pentru așa ceva, nu poți să nu privești pe Cer, oricât de *analist* ai fi”. (...) „În plus, extraordinara sa carismă duhovnicească, harul său pregnant nu a pălit niciodată. Și totuși, chiar și așa, fenomenul național al adorației lui Arsenie Boca nu se poate explica altfel decât în termenii lucrării lui Dumnezeu”⁵⁶.

3. Concluzii

Chipul de isihast al Părintelui Arsenie este marcat de duhul filocalic pe care acesta îl trăia deplin și pe care voia să-l imprime vieții monahale de la Sâmbăta de Sus apoi de la Mănăstirea Prislop. Prin părintele Arsenie viața monahală din Ardeal își căuta rădăcinile autentice ortodoxe într-o vreme în care Biserica Ortodoxă Română era confruntată cu ideologia comunistă atee care se impunea societății românești începând cu secolul al XX-lea. Scrierile teologice ale Părintelui Arsenie sunt, alături de Filocalia tradusă de Sfântul Părinte Dumitru Stăniloae, rezistența spiritualității ortodoxe autentice și a monahismului românesc ce se confrunta cu „non licet esse vos” din societatea românească. Chipul de isihast propus de părintele Arsenie este cel rezultat din dimensiunea liturgică, mistică și dogmatică pe care Sfântul Arsenie le-a dimensionat din plin în viața și scrierile sale.

⁵⁵ Teodor BACONSCHI, în vol. *Altfel despre părintele Arsenie Boca în convorbiri realizate de Marius Vasileanu*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, p. 118.

⁵⁶ Sever VOINESCU, «Fenomenul Arsenie Boca – *Santo subito*», în vol. *Altfel despre părintele Arsenie Boca în convorbiri realizate de Marius Vasileanu*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 253, 256.

DE LA PROCLAMAREA BISERICII AUTOCEFALE A ROMÂNIEI (1885) LA RIDICAREA ÎN RANGUL DE PATRIARHIE (1925): PREMISE ISTORICE ȘI CANONICE

**(From the Proclamation of the Autocephalous Church of Romania [1885] to Its
Elevation to Patriarchate [1925]: Historical and Canonical Premises)**

Prof. univ. dr. Ioan PANAIOTÓPULOS,
Departamentul de Teologie, Facultatea de Teologie
Universitatea de Stat și Capodistriană a Atenelor, Grecia

Abstract: The Church and the State, as two complete forms of social organization, each exercise a mission that is, on the one hand, different, and on the other hand, complementary. The purpose of the Church is the salvation of man, integrating him into the Body of Christ through Baptism, Chrismation, and the Divine Eucharist. The State has the duty to care for social cohesion, justice, and the good order of public life, according to natural and divine law. In the first Christian centuries, the Church and the State coexisted as distinct authorities. Nevertheless, the Greco-Roman world allowed an organic cooperation between the two. In the Byzantine period, this relationship took the form of a “cooperation”, that is, a collaboration between the Empire and the Priesthood, in a spirit of mutual respect and distinction of competences. Even so, Byzantine history experienced moments of conflict, such as during the reign of the iconoclast emperor Leo VI, who proclaimed that “I am both emperor and priest”, leading this conflict to the extreme form of caesaropapism, which caused a deep crisis in the relations between Church and State, until their restoration through the Triumph of Orthodoxy (843). The historical evolution of the Orthodox Church of Romania constitutes a characteristic example of the way in which national development was closely linked with ecclesiastical “emancipation”. This Church, having a decisive role in the formation of Romanian national identity, was at first subject to the spiritual jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. Through long efforts and in the context of a national consciousness coming to the surface, this Church succeeded in being proclaimed autocephalous, in 1885, and, subsequently, was elevated to the rank of Patriarchate, in 1925.

Keywords: Church, State, Empire, Priesthood, cooperation, symphonia, autocephaly, Ecumenical Patriarchate, Orthodox Church of Romania, Romanian Patriarchate.

Introducere

Autocefalia (αὐτοκεφαλία), ca termen, provine din cuvintele grecești „αὐτός¹” și „κεφαλή²”, însemnând „cap de sine” sau, metaforic, „conducere de sine”³, și desemnează entitatea bisericească în care episcopul întâistătător nu i se supune, ierarhic, unui alt episcop de rang mai înalt. Acest principiu al cărmuirii bisericești de sine reprezintă o temelie a organizării Bisericii Ortodoxe, așa cum reiese încă din primele secole ale vieții bisericești, confirmat și prin canoanele Sinoadelor Ecumenice. Evoluția istorică a Bisericii Ortodoxe din România constituie un exemplu caracteristic al modului în care dezvoltarea națională a fost strâns legată de „emanciparea” bisericească. Această Biserică, având un rol decisiv în formarea identității naționale românești, i se supunea, la începuturi, jurisdicției spirituale a Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol. Prin eforturi îndelungate și în contextul unei conștiințe naționale care ieșea la suprafață, [respectiva Biserică] a reușit să fie proclamată autocefală, în anul 1885, și, în continuare, să fie ridicată la rangul de Patriarhie, în anul 1925.

Prezentul referat țintește să examineze, în detaliu, premisele istorice și canonice, care au îngăduit această evoluție, concentrându-se asupra mobilității bisericești dintre anii 1885-1925. Cursul paralel al independenței naționale și al autonomiei bisericești, cunoscut în cadrul tradiției ortodoxe, este evidențiat, cu claritate, în cazul României și reprezintă un exemplu semnificativ al influenței reciproce dintre parametrii politici și bisericești. Necesitatea pentru o Biserică identificată, din punct de vedere național, și independentă față de autorități bisericești străine este profund legată de cultivarea unei conștiințe naționale și de voința politică a unei autodeterminări. În această privință, rolul Patriarhiei Ecumenice, ca istorica Biserică Mamă, și evoluția relației sale cu noile Biserici înființate reprezintă un capitol crucial, care merită să fie examinat, cu sârguință, sub lumina principiilor canonice și a datelor istorice.

¹ Pronume demonstrativ, αὐτός,-ή,-όν (acesta, aceasta), dar și cu valoare de pronume personal, persoana a III-a (el, ea), singular și plural, dar și de pronume reflexiv (sine), forma de acuzativ, persoana a III-a, toate genurile și numerele, uneori, precedat și de prepoziții (n. trad.).

² Înseamnă „cap” (n. trad.).

³ Am pus între paranteze drepte, având acordul autorului, completări de sensuri, nuanțări, mici explicații, pentru o mai bună înțelegere a expunerii (n. trad.).

I. Rolurile distincte dintre Biserică și Stat

Biserica lui Hristos, ca un organism divino-uman și trup tainic, de la început a înțeles că lumea, din perspectivă bisericească, nu este respinsă, ci este asumată, este transformată și Îi este oferită lui Dumnezeu, prin Hristos. Din această perspectivă, se dezvoltă și viziunea teologică a relațiilor dintre Biserică și Stat, ca două societăți întregite, dintre care fiecare își are originea de la Dumnezeu, având o misiune distinctă. Prin Hristos, întreaga umanitate este recapitulată, iar prin Biserică, privită ca Trupul istoric al lui Hristos, lumea este preluată în manifestările ei (culturale, sociale, naționale) și este transformată. Viața liturgică a Bisericii acționează ca o forță de transcendere a diviziunilor seculare, cultivând unitatea cea în Hristos a neamului omenesc.

Biserica și Statul, ca două forme întregite de organizare socială, exercită o misiune, pe de o parte, diferită, iar pe de altă parte, complementară. Biserica are drept scop mântuirea omului, integrându-l în Trupul lui Hristos prin Botez, Mirungere și Dumnezeiasca Împărtășanie. Statul are datoria să se îngrijească de coeziunea socială, de justiție și de buna ordine a vieții publice, conform dreptului natural și divin. În primele secole creștine, Biserica și Statul au coexistat, ca autorități distincte. Totuși, lumea greco-romană a îngăduit o conlucrare organică între cele două. În perioada bizantină, această relație a luat forma unei „conlucrări”, adică a unei colaborări între Împărăție și Preoție, în duh de respect reciproc și de distingere a competențelor. *Novela* a VI-a a împăratului Iustinian (535) reprezintă o formulare clasică a teologiei „conlucrării”, din moment ce Împărăția și Preoția sunt recunoscute, ca două daruri dumnezeiești, conlucrătoare pentru buna cărmuire și buna credință a poporului. Împăratul este dator să respecte canoanele Bisericii, iar patriarhul amintește adevărul și exercită, în Hristos, o cercetare profetică.

Tradiția Bisericii, după cum este exprimată de către Sfinții Părinți (Atanasie, Vasile, Ioan Gură de Aur), făcea o distincție clară între puterea imperială și cea preoțească. Sfântul Atanasie cel Mare, de pildă, scria că „altele sunt condițiile Împărăției și altele cele ale Preoției”. Cu toate acestea, istoria bizantină a cunoscut momente de conflict, precum în timpul împăratului iconomah Leon al VI-lea [886-912], care a proclamat că „împărat sunt și preot”, conducând [respectivul conflict] la forma extremă a cezaropapismului, care formă a provocat o criză profundă în relațiile dintre Biserică și Stat, până la restaurarea lor, prin triumful Ortodoxiei (843).

Împotriva acestei deviații, Sfântul Fotie [cel Mare], luminat ierarh și înțelept jurist instituțional, a readus viziunea iustiniană, prin [lucrarea legislativă]

Epanagoga (Ἐπαναγωγή, adică *Readucere*), în care sunt definite, cu claritate, rolurile de patriarh și de împărat. [În *Titlurile* sau *Capitolele* al II-lea și al III-lea], el formulează, în mod expres, principiul respectului reciproc și al delimitării instituționale distinctive. Biserica și Statul, când coexistă, într-un duh de conlucrare adevărată, contribuie, fiecare în parte, la mântuirea spirituală a poporului lui Dumnezeu. Statul, respectând Biserica, primește autoritate morală și sprijin spiritual; iar Biserica, în discreție, dar nu în rivalitate, își exercită harisma ei profetică, slujindu-i, prin adevăr, pe oameni, care sunt[, în același timp,] membrii ai Statului și ai Trupului lui Hristos.

II. Cadrul istoric al proclamării Bisericii autocefale a României (1885)

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Principatele de lângă Dunăre ale Moldovei și ale Valahiei⁴ traversau o fază de profunde schimbări politice. Unirea celor două Principate, sub conducerea principelui Alexandru Ioan Cuza [1859-1862, † 1873], în 1859, a constituit prilejul pentru integrarea regiunii geografice într-un stat românesc unitar, care avea drept obiectiv obținerea deplinei independențe politice și naționale. Rezultatul victorios pentru Rusia al Războiului ruso-turc din 1877-1878 a pecetluit independența statală a României [1877], fapt care a întărit, ulterior, dorința și pentru autonomie bisericească. Prezența credinței creștine pe teritoriile României de astăzi datează din primele secole ale istoriei bisericești, fapt certificat prin mărturii arheologice și filologice. Încă din secolul al XIV-lea, fuseseră înființate scaune mitropolitane în Valahia (1359) și Moldova (1401), supuse jurisdicției spirituale a Patriarhiei Ecumenice. Însă, din 1865, s-a procedat unilateral la alegerea ierarhului Nifon [Rusailă] ca mitropolit [primat]⁵, trecându-se peste procedura consacrată de alegere și de aprobare din partea Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol.

Principele Cuza a jucat un rol cheie în consolidarea emancipării bisericești, înfruntând, uneori, reacții din partea Sfintei Marii Biserici a lui Hristos. În mod paralel, mitropoliții Nifon al Ungrovlahiei și Calinic al Moldov[ahiei]⁶, au sprijinit, cu tărie, dorința pentru autocefalie

⁴ Adică Principatul Țării Românești (n. trad.).

⁵ Fost mitropolit la Ungrovlahiei (1850-1865) și mitropolit primat al României (1865-1875) (n. trad.).

⁶ Mitropolit al Moldovei (1865-1875), devenit mitropolit primat al Ungrovlahiei (1875-1886) (n. trad.).

bisericească, invocând argumente istorice și teologice. Cooperarea dintre conducerea politică și cea bisericească s-a dovedit decisivă pentru promovarea dezideratului. Statul român urmărea să aibă o Biserică națională, „independentă de influențe bisericești externe”, în timp ce Biserica a valorificat conjunctura politică favorabilă spre o consolidare a autonomizării ei instituționale. Merită să fie consemnat faptul că, înainte de 1885, exista deja un grad de autocărmuire bisericească interioară, care se proiecta, ca indiciu, în favoarea necesității unei recunoașteri oficiale a autocefaliei. *Actul sinodal* din 1882, semnat de către toți ierarhii Regatului ortodox al României și pecetluit oficial, concentra date istorice și teologice privind sprijinirea dezideratului.

III. Dispozițiile canonice ale Bisericii Ortodoxe privind autocefalia

Fundamentarea canonică a autocefaliei, în cadrul Bisericii Ortodoxe, se raportează la canonul 34 apostolic, care stabilește că cel dintâi episcop al fiecărui neam este dator să se înțeleagă cu ceilalți episcopi și să nu le facă pe cele mai de seamă fără încuviințarea lor. *Principiul sinodalității* și al cărmuirii colective reprezintă un nucleu central al eclesiologiei [creștine ortodoxe] și cu ea are legătură, din punct de vedere istoric, recunoașterea Bisericilor autocefale. În plus, canoanele Sinoadelor Ecumenice oferă un cadru eclesiologic solid pentru obținerea autocefaliei. Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431) a recunoscut autonomia bisericească a Ciprului; Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451) a soluționat chestiuni de jurisdicție între scaune episcopale, stabilind limitele eparhiilor bisericești și recunoscând necesitatea recunoașterii locale, consacrand funcționarea deplină a instituției patriarhale. În cadrul dreptului canonic, autocefalia înseamnă cărmuirea bisericească de sine; posibilitatea fiecărei Biserici locale de a-și alege întâistătătorul ei, de a se cărmui într-un mod de sine stătător în chestiunile interne și de a-și reglementa grija pastorală fără influențe externe. Însă, autocefalia nu înseamnă izolaționism[, iar] menținerea comuniunii euharistice cu celelalte Biserici Ortodoxe locale, la nivel dogmatic, liturgic și canonic, rămâne o premisă necesară a eclesiologiei ortodoxe.

În vremurile moderne, procedura de acordare a unei autocefalii a provocat controverse, mai ales, cât privește cine are competența de a acorda statutul în discuție. Patriarhia Ecumenică susține că deține, ca Biserică Mamă, privilegiul acordării unei autocefalii, după recunoașterea respectivă și aprobarea sinodală. Din contră, Biserica Ortodoxă Rusă a procedat, uneori, la acordări de autocefalie unilaterală, provocând controverse (așa cum a făcut, anticanonic, în 1949). Cu toate acestea, [în a doua jumătate a secolului al

XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea], se observă înființarea de noi Biserici autocefale, în spațiul Peninsulei Haemus⁷: Biserica Greciei (1850), Biserica Sârbă (1879), [Biserica] Bulgară (1945). Aceste cazuri reflectă o mișcare mai largă a legăturii neatârării bisericești cu emanciparea națională. Supunerea autocefaliei unor date istorice și canonice este incontestabilă; însă, interpretarea și aplicarea ei rămân subiecte de discuții. Recunoașterea de către Biserica Mamă și comuniunea cu celelalte Biserici Ortodoxe locale reprezintă temelie a legitimității canonice. Cazul României scoate în evidență importanța recunoașterii finale a autocefaliei de către Patriarhia Ecumenică, fapt care a fost realizat în 1885. Fără [această recunoaștere], situația bisericească [din România] ar fi rămas îndoielnică, în cadrul lumii ortodoxe.

IV. Perioada dintre 1885 și ridicarea la rang de Patriarhie

După recunoașterea oficială a autocefaliei Bisericii Ortodoxe din România de către Patriarhia Ecumenică, în 1885, a urmat o perioadă de stabilizare a noului statut bisericesc. Biserica a dobândit un complex de autonomie, cât privește cârmuirea internă, ierarhia și alegerea întâistătorului ei, rămânând, totuși, în comuniune cu Patriarhia Ecumenică și celelalte Biserici Ortodoxe [locale]. Coincidența obținerii autocefaliei cu dobândirea independenței statale au acționat, în mod contrar, ca un factor de întărire, deoarece instituția bisericească a căpătat prestigiu și influență, în cadrul societății naționale, pe când Statul a fost întărit moral de legitimitatea eclesiastică.

Desigur, sfârșitul Primului Război Mondial și unirea Transilvaniei, a Basarabiei și a Bucovinei cu Statul român [1918] au evidențiat noi nevoi de funcționare organizatorică. Biserica Română a fost chemată să integreze noile eparhii în sistemul ei administrativ, confruntându-se cu probleme practice de bună funcționare, de disciplină și de bună rânduială bisericească. În acest cadru, prin extinderea granițelor Statului român și ale Bisericii, s-a deschis discuția despre ridicarea Bisericii autocefale a României la rang de Patriarhie. Funcționarea stabilă timp de patruzeci de ani și maturitatea instituțională au constituit dovezi concrete de competență, de experiență instituțională și de coerență sinodală.

⁷ Denumită, ulterior, Balcanică, termen care datează din 1808, însă, este considerat inexact, deoarece face referire la un masiv muntos, care nu acoperă decât o mică parte a suprafeței respectivei Peninsule (n. trad.).

V. Premisele istorice și canonice ale ridicării la rang de Patriarhie

Ridicarea Bisericii Ortodoxe a României la rang de Patriarhie, în 1925, reflectă o evoluție firească și o maturizare a instituției bisericești, ca răspuns la noua realitate geopolitică națională, și, în general, critică, pe care o crease impunerea bolșevicilor în Imperiul Rus, altădată, puternic. Lărgirea teritoriului bisericesc, creșterea populației, rolul Bisericii cât privește păstrarea identității naționale, în timpul dominației străine, dar și nevoia unei promovări bisericești internaționale au contribuit ca factori decisivi. Din punct de vedere bisericesc, înființarea unei Patriarhi este strâns legată de importanța bisericească, de autoritatea spirituală și de receptarea sinodală a unei Biserici locale. Deși nu există o definiție canonică clară privind criteriile ridicării la rang de Patriarhie, practica istorică arată, pe deplin, că prestigiul bisericesc, promovarea spirituală, dar și unanimitatea celorlalte Biserici Ortodoxe [locale] reprezintă criterii de bază.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din România, ținând cont de noile circumstanțe, a hotărât, în 1925, ridicarea [respectivei Biserici] la rang de Patriarhie și consacrarea unui patriarh, validând maturitatea bisericească și noua ei poziție în lumea ortodoxă. Faptul că mitropolitul Valahiei purta, din vechime, titlul de exarh patriarhal a fost considerat ca bază istorică pentru ridicarea [respectivă]. În realitate, acordarea titlului de patriarh reprezintă o recunoaștere simbolică a rolului, a tradiției, a experienței bisericești și a autorității Bisericii din România, în cadrul Statului unit și independent. Din punct de vedere eclesiologic, integrarea deplină a noii Patriarhii în lumea ortodoxă se realizează prin recunoașterea de către celelalte Patriarhii și Bisericii autocefale, ratificându-se, în felul acesta, legitimitatea canonică.

VI. Recunoașterea Patriarhiei României de către celelalte Patriarhii ortodoxe și Biserici autocefale

După hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din România pentru ridicarea ei la rang de Patriarhie, a urmat procedura bisericească pentru a fi obținută recunoașterea de către Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, dar și de către celelalte Patriarhii și Bisericii Ortodoxe autocefale.

Patriarhia Ecumenică, fiind Întâiul Scaun și Biserica Mamă, a asumat, după cum se cuvine, inițiativa privind recunoașterea bisericească. În iulie 1925, ea a recunoscut, oficial, Patriarhia României și a comunicat această hotărâre, prin enciclică, către toate Bisericile Ortodoxe [locale]. Această recunoaștere a constituit un pas decisiv de consolidare a validității canonice a noii Patriarhii, integrată, de acum înainte, în trupul Ortodoxiei răsăritene, ca

una dintre cele nouă Patriarhii. Acceptarea de către celelalte Biserici [Ortodoxe locale] a fost concretizată prin alte enciclice, atestându-se consensul comunității ortodoxe. Actul în discuție de recunoaștere de către Patriarhia Ecumenică, percepută, din punct de vedere istoric și eclesiologic, drept autoritate principală a ratificării canonice, a consolidat semnificativ autoritatea morală a Bisericii României, făcând-o, oficial, părtașă a conștiinței panortodoxe.

VII. Dificultăți organizatorice

Calea spre autocefalia Bisericii din România nu a fost lipsită de adversități. Proclamarea unilaterală inițială din 1865 a provocat o reacție intensă din partea Patriarhiei Ecumenice, prin patriarhul Sofronie⁸, care a semnalat ca fiind necanonic actul în discuție și a respins emanciparea bisericească. Au urmat îndelungate tratative între conducerea bisericească și politică a României și Patriarhia Ecumenică, astfel că, în cele din urmă, acestea au condus, în anul 1885, la recunoașterea oficială a autocefaliei, în timpul patriarhului ecumenic Ioachim al IV-lea [1884-1887], care a dat dovadă de un spirit de conciliere.

În schimb, ridicarea la rang de Patriarhie, în anul 1925, a venit, relativ, în mod lin. Acest lucru s-a datorat, în parte, funcționării statornice a Bisericii autocefale, timp de patru decenii, dar și stabilității geopolitice a Statului român deja unitar. Cu toate acestea, au apărut probleme din cauza implicării Statului în chestiunile bisericești, fapte care au provocat, uneori, tensiuni cât privește echilibrul forțelor. Calea îndelungată spre neatârnamarea bisericească, încununată cu recunoașterea demnității patriarhale, demonstrează, în mod incontestabil, că transformarea instituțională în cadrul tradiției ortodoxe revendică perseverență canonică, argumentare teologică și maturitate bisericească.

Înainte de 1885, Biserica Ortodoxă din România era formată din două Mitropolii de bază, Mitropolia Ungrovlahiei și Mitropolia Moldo[vlahiei]. Fiecare dintre ele avea propria conducere bisericească și i se supunea, administrativ, Patriarhiei Ecumenice. În anul 1864, în contextul eforturilor de unificare bisericească, a fost organizat și un Sfânt Sinod unitar pentru cele două Principate. Acest act a reprezentat un preludiu al proclamării ulterioare a autocefaliei și a consolidat un nou tip de conștiință bisericească internă, într-un cadru național unitar. Autocefalia i-a îngăduit Bisericii [Ortodoxe din România] să-și traseze

⁸ Este vorba despre patriarhul Sofronie al III-lea (1863-1866) (n. trad.).

propriul curs organizațional și disciplinar, cu privire la *neatârnairea față de influențe externe*. Reorganizarea administrativă a fost prelungită, încă mai mult, după recunoașterea Patriarhiei, în anul 1925. În acel an, a fost înființat Oficiul Patriarhal, iar Sfântul Sinod a devenit organul administrativ suprem. Integrarea noilor eparhii bisericești (precum cea a Transilvaniei și cea Basarabiei) a impus o restructurare a hotarelor Episcopioilor și o reconstrucție a funcției sinodale. Centralizarea administrației bisericești, sub un patriarh, reflecta noua poziție a Bisericii, în cadrul unui neam unificat, ca nucleu spiritual al lui. Din punct de vedere bisericesc, calea [Bisericii Ortodoxe locale din România] spre autocefalie a condus la un cadru canonic stabil, care a culminat prin ridicarea ei la rang de Patriarhie.

Concluzii

Parcursul eclesiastic al Bisericii Ortodoxe din România de la proclamarea autocefaliei, în 1885, până la ridicarea ei la rang de Patriarhie, în 1925, reprezintă o componentă a regulii comune de emancipare bisericească și dezvoltare națională.

Independența statală și unificarea națională au creat mediul politic propice, pentru a fi exprimată, și din punct de vedere bisericesc, nevoia unei identități. Conducerea bisericească a înțeles că neatârnairea instituțională constituie nu doar o necesitate practică, ci și un imperativ teologic profund. Un rol central l-au avut persoane, precum principele Alexandru Ioan Cuza și mitropoliții Nifon și Calinic, care au sprijinit, cu consecvență, emanciparea bisericească.

Coerența internă a Bisericii, gestionarea corectă a rânduielilor canonice și maturitatea bisericească au fost factori decisivi. Recunoașterea de către Patriarhia Ecumenică a pecetluit legitimitatea canonică și a integrat Biserica României, pe deplin, în comunitatea panortodoxă. Ipostasul ei bisericesc contemporan i se datorează, în multe, acestui demers istoric, care ilustrează relația strânsă dintre Biserică și neam, în orizontul tradiției ortodoxe.

Traducere din limba greacă și adnotări de Ion-Marian Croitoru

ÎNVĂȚĂȚURA PATRISTICĂ DESPRE PARTICIPAREA CREȘȚINULUI LA RĂZBOI*

(Patristic Doctrine regarding the Christian's involvement in Warfare)

Prof. univ. dr. Miltiade VĂNȚOS,
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, Grecia

Abstract: The article discusses the ethical acceptability of Christian participation in war from an Orthodox perspective, based primarily on two patristic references: one from St. Athanasius the Great and another from St. Basil the Great. St. Athanasius' passage suggests that while murder is generally prohibited, it may be lawful and praiseworthy in the context of war. Some interpretations see this as accepting Christian participation in war as a morally acceptable and virtuous act. Others argue that this passage reflects the view of the state rather than that of the Church. St. Basil's passage, on the other hand, is more systematic and takes the form of a canon. It distinguishes killing in war from other forms of murder and suggests a three-year abstinence from the Eucharist as a mild penance. Interpretations of this canon vary, with some seeing it as justifying some wars as moral goods and others seeing it as a lesser evil. The article concludes by discussing the similarities between the two patristic passages, such as the distinction between killing in war and other forms of murder, the milder approach to war-related killing, and the emphasis on forgiveness as a means of spiritual healing. It suggests that the Orthodox ethical perspective tends to see Christian participation in war as a necessary or lesser evil rather than a morally good act and emphasises the need for repentance and forgiveness because of the inability to fully follow the teachings of the Gospel in the context of war.

Keywords: War, patristic teaching, killing, penance, forgiveness, healing, St. Athanasius the Great, St. Basil the Great, Christian ethics.

1. Introducere

Războiul este, de fapt, un fenomen obișnuit din istoria umanității, care este observat, cu aproximație, în toate perioadele. Deși istoria consemnează

* Acest text reprezintă o versiune condensată și ușor prelucrată a următorului articol: Miltiadis Vantsos, Kristina Mantasavili, „Is the participation of the Christian in war ethically acceptable? An orthodox approach on the basis of two patristic references”, în Myriam WIJLENS, Vladimir SHMALIY, Simone SINN (edit.), *Churches and Moral Discernment*, Volume 2: *Learning from History*, Faith and Order Paper No. 229, Geneva, 2021, pp. 190-203.

toate activitățile umane, printre care și anumite reușite strălucitoare ale spiritului omenesc, războiul deține, totdeauna, o poziție de excepție în ea, nu doar pentru faptul că este un fenomen aproape diacronic, ci, mai ales, deoarece însăși istoria și împărțirea ei în perioade este modelată de sfârșitul [unui război sau altul]¹. În acest sens, cunoscuta maximă a lui Heraclit, „războiul este tatăl tuturor, regele tuturor”², pare că este logică. Din contră, pentru Biserică, tatăl tuturor nu este altcineva decât Dumnezeuul dragostei și al păcii³. Războiul este considerat, din punct de vedere creștin, o consecință tragică a păcatului și a căderii omului, care a fost creat pentru ca să trăiască în iubire și pace, nicidecum pentru a lipsi de viață pe semenul său⁴. Câteva dintre cauzele principale ale războiului pot să fie căutate în pofta nesățioasă a oamenilor și a neamurilor pentru putere și dominație, în lăcomie și în incapacitatea de rezolvare a diferendelor într-un spirit de dreptate și respect. După cum scrie Sfântul Ioan Gură de Aur, „nimic nu provoacă un atât de mare conflict și război, decât dorința exagerată pentru bunurile materiale prezente, după cum și dorința de slavă, bani sau plăceri”⁵.

Hristos dezaproabă fiecare formă de violență și nu se limitează la cunoscuta poruncă a *Decalogului* „să nu ucizi”, pe care o completează cu porunca de a nu răsplăti cineva o faptă rea sau o nedreptate, pe care o suferă, cu aceeași măsură, ci să o rabde cu iubire și să acorde iertare⁶. Așadar, războiul reprezintă o încălcare a poruncii lui Hristos privind evitarea violenței, chiar și pentru un dușman, din moment ce El însuși învață: „iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi; binecuvântați pe cei ce vă blestemă, rugați-vă pentru cei ce vă fac necazuri”⁷.

Cu toate acestea, deși viziunea morală asupra războiului, din punct de vedere creștin, este clară și ușor de înțeles, de vreme ce războiul este complet contrar ethosului creștin, viziunea privind participarea creștinilor la el se arată

¹ Am adăugat între paranteze drepte, cu acordul autorului, diferite nuanțări sau completări de sens, pentru o lecturarea mai ușoară și pe înțeles a textului (n. trad.).

² „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς” (Ηράκλειτος, *Περὶ φύσεως*, 53 DK, 44B, 29).

³ „Deci, fraților, bucurați-vă! Desăvârșiți-vă, mângâiați-vă, fiți uniți în cuget, trăiți în pace și Dumnezeuul dragostei și al păcii va fi cu voi” (*II Cor.* 13, 11).

⁴ Γεώργιος ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗΣ, *Χριστιανική Ηθική*, vol. II, Ἁγιὸν Ὁρὸς, Καρυές, ³2015, p. 494; Valerie Karras, „‘Their hands are not clean’: Basil the Great on war and the christian state”, în *The Wheel* 12 (2018), p. 10.

⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *La Psalmul 119*, 3, în *PG* 55, col. 343.

⁶ *Matei* 5, 38-46.

⁷ *Luca* 6, 27-28.

a fi dificilă și complicată. În primele secole, creștinii au avut posibilitatea să se țină departe de războaiele Imperiului Roman. Totuși, odată cu răspândirea Creștinismului și înființarea Imperiului Roman de Răsărit, participarea creștinilor la război a devenit necesară pentru statul roman, care avea nevoie să-și apere granițele și, în general, să servească interesele lui economice și geopolitice. Dar și creștinii înșiși ajung să fie chemați să-și ocrotească propria lor viață sau pe cea a propriilor persoane dragi, libertatea, să-și protejeze pământul și avutul lor, luptând cu dușmanii. De aceea, nu este întâmplător faptul că, începând din această perioadă, Sfinții Părinți ai Bisericii își formulează pozițiile lor privind războiul și participarea creștinilor la el.

În prezentul referat, ne vom limita la examinarea a două pasaje patristice, care sunt considerate de o mare importanță, nu doar pentru faptul că provin de la doi Sfinți Părinți corifei, cărora tradiția bisericească le-a atribuit apelativul de „cel Mare”, dar și deoarece conținutul [respectivelor pasaje] a fost universal acceptat de către conștiința Bisericii, fapt care este atestat, în modul cel mai oficial, prin recunoașterea [respectivelor pasaje] de către Sinodul Quinisext, drept canoane ale Bisericii. Datorită acestui fapt se înțelege bine influența pe care au exercitat-o în gândirea patristică ulterioară, dar și asupra teologiei ortodoxe, în general⁸. Cu toate acestea, în ciuda acceptării lor foarte largi, nu au fost, totdeauna, interpretate în același mod, dimpotrivă, au fost, mai degrabă, folosite pentru întărirea punctului de vedere că participarea credinciosului la război este acceptată moral, ca o faptă virtuoasă, cât și a punctului de vedere că [respectiva participare] este tolerată, ca un rău mai mic și necesar. Vom prezenta, pe scurt, aceste poziții, pentru a ajunge la concluzii.

2. Viziunea Sfântului Atanasie cel Mare

În *Epistola* lui către monahul Amun, Sfântul Atanasie cel Mare, după ce formulează punctul de vedere că orice a creat Dumnezeu este folositor, curat

⁸ Însă, pe lângă autoritatea lor, drept canoane, și importanța lor în formularea poziției Bisericii, cele două pasaje au, foarte probabil, legătură între ele, deoarece se observă că Sfântul Vasile cel Mare cunoștea respectivul pasaj al Sfântului Atanasie cel Mare. Raportarea lui la punctul de vedere al Sfinților Părinți anteriori, precum că omorârea în război diferă de alte forme de ucidere, reprezintă un indiciu puternic că el cunoștea poziția Sfântului Atanasie cel Mare, pe care, probabil, ar fi dorit să o completeze, vezi John A. MCGUCKIN, „St. Basil's Guidance on War and Repentance”, în *In Communion*, <https://incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/>; idem, „Non-Violence and Peace Traditions in Early and Eastern Christianity”, în K. K. KURIAKOSE (edit.), *Religion, Terrorism, and Globalization: Nonviolence: A New Agenda*, Ed. Nova Science Press, New York, 2006, pp. 196–197; Valerie KARRAS, „‘Their hands are not clean’: Basil the Great on war and the Christian state”, în *op. cit.*, pp. 8-9.

și nu conține nimic rău, aduce explicația conform căreia o faptă este evaluată moral, în funcție de relevanța și scopul pentru care este realizată. De exemplu, el menționează uciderea, care, deși nu este permisă, este considerată legitimă și vrednică de laudă, atunci când este înfăptuită în contextul războiului, motiv pentru care sunt și ridicate monumente, spre cinstirea celor căzuți. Și concluzionează că aceeași faptă, care nu este îngăduită sub anumite condiții, poate să fie iertată sub alte premise. Formularea exactă a Sfântului Părinte este în felul următor: „Nu este îngăduit ca cineva să ucidă, dar în război a-i combate pe adversari este și legal, și vrednic de laudă. De aceea, așadar, cei ce se disting în război, sunt considerați vrednici de mari onoruri și se ridică coloane pentru ei, care proclamă isprăvile lor. Astfel, același lucru, într-un caz și la un moment dat, nu este îngăduit, iar, în alt caz și la un moment potrivit, este dezlegat și s-a iertat”⁹.

Anumiți teologi și cercetători [creștini] ortodocși susțin punctul de vedere că Sfântul Atanasie cel Mare acceptă participarea la război, ca pe o faptă, în mod moral, permisă și laudabilă¹⁰. Pe baza acestei înțelegeri, se susține că refuzul de participare la război, care se face dintr-o preferință a interesului personal față de cel colectiv, reprezintă o faptă anticreștină¹¹. Însă, alți teologi nu acceptă interpretarea de mai sus, consemnând că Sfântul Atanasie cel Mare se referă la viziunea Statului și nu a Bisericii¹². În sprijinul acestei poziții, se subliniază faptul că uciderea inamicului în război este caracterizată

⁹ Sfântul ATANASIE cel Mare, *Epistolă către Amun cel ce sihăstrește* (Ἐπιστολή πρὸς Ἀμμὸν μονάζοντα), în PG 26,1173 B: „οἷον φονεῦειν οὐκ ἔξεστιν, ἀλλ’ ἐν πολέμῳ ἀναιρεῖν τοὺς ἀντιπάλους, καὶ ἔννομον καὶ ἐπαίνου ἄξιον. Οὕτω γοῦν καὶ τιμῶν μεγάλων οἱ κατὰ πόλεμον ἀριστεύσαντες ἀξιοῦνται καὶ στήλαι τούτων ἐγείρονται, κηρύττουσαι τὰ κατορθώματα. Ὡστε τὸ αὐτό, κατὰ τι μὲν καὶ κατὰ καιρόν, οὐκ ἔξεστι, κατὰ τι δὲ καὶ εὐκαιρῶς, ἀφίεται τε καὶ συγκεχώρηται”.

¹⁰ Alexander WEBSTER, „Justifiable War as a ‘Lesser Good’ in Eastern Orthodox Moral Tradition”, în *St Vladimir’s Theological Quarterly* 47, 1 (2003), pp. 25-27; Αθηνά Κόλια - Δερμιτζάκη, *Ο βυζαντινός ‘ιερός πόλεμος’. Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*, Αθήνα, 1991, p. 129; Marian SIMION, „Just War Theory and Orthodox Christianity”, în *Revista Teologică* 92, 4 (2010), pp. 120-121.

¹¹ Βασίλειος ΑΝΤΩΝΙΑΔΗΣ, *Εγχειρίδιον κατὰ Χριστόν Ηθικής*, τόμ. Β’, Κωνσταντινούπολη, 1927, p. 137. Această părere a [autorului citat] nu-l conduce, totuși, la concluzia că uciderea inamicului în război reprezintă o faptă bună și virtuoasă. După cum consemnează, într-un alt punct (*ibidem*, pp. 132-133), această faptă constituie un rău mai mic, care este impus de nevoia circumstanțelor, fie cât privește păzirea unor bunuri valoroase, fie spre evitarea unor suferințe ireparabile.

¹² ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗΣ, *Χριστιανική Ηθική*, II, pp. 497-498; John McGuckin, „St. Basil’s Guidance on War and Repentance”, în *In Communion*, <https://incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/>.

ca o faptă legală, care arată acordul cu imperativele Statului, și nu ca o faptă creștină sau morală, iar cât privește monumentele care sunt ridicate în onoarea celor căzuți în război, se confirmă faptul că evaluarea războiului privește viziunea Statului, din moment ce el este cel care ridică asemenea monumente, și nu pe cea a Bisericii¹³. Importantă este, în opinia noastră, concluzia că uciderea în război se iartă. De fapt, prin folosirea celor două verbe, având un conținut asemănător („este dezlegat și s-a iertat”), i se dă emfază iertării creștinului care ucide în război. În mod indirect, totuși, așa este evaluată, din punct de vedere moral, această faptă, de vreme ce iertarea se acordă pentru un păcat în urma pocăinței. Dacă fapta a fost, pentru Sfântul Atanasie cel Mare, conformă cu morala creștină și lăudabilă, nu ar fi necesară pocăința pentru ea. Prin urmare, considerăm că, la început, este proiectată viziunea Statului, pentru care participarea la război este vrednică de laudă și motiv pentru ridicarea de monumente, în timp ce, ulterior, este proiectată viziunea Bisericii, prin care se acordă iertare pentru faptă.

3. Viziunea Sfântului Vasile cel Mare

În *Epistola* lui către [episcopul] Amfilohie de Iconiu, Sfântul Vasile cel Mare analizează problema războiului, prin canonul 13, care este intitulat *Despre cei ce ucid în războaie*. În contradicție, așadar, cu citatul Sfântului Atanasie cel Mare, în care referirea la război este ocazională și are forma unui exemplu, Sfântul Vasile cel Mare își formulează poziția sistematic și sub forma unui canon. În acest canon, Sfântul Vasile cel Mare distinge uciderea, care se face în război, de alte forme de ucidere, deoarece înțelege nevoia de apărare pentru buna credință și pentru cuviință. El adaugă, totuși, ca sfat, reținerea timp de trei ani de la Taina Dumnezeieștii Euharistii¹⁴, cu justificarea că cel ce a ucis în război nu are mâinile curate, adică el a săvârșit ceva rău. Formularea exactă a Sfântului Părinte este următoarea: „Uciderile din războaie Părinții noștri nu le-au socotit între ucideri, după cum mi se pare, dându-le iertare celor ce luptă pentru cuviință și buna credință. Însă, poate că este bine să-i sfătuim, deoarece sunt necurați cu mâinile, să se rețină de la împărtășire doar trei ani”¹⁵.

¹³ ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ Αραμπατζόγλου, (Μητροπολίτης Ηλιουπόλεως), *Πόλεμοι, κοινωνία, Χριστιανισμός και ο μεταπολεμικός κόσμος της ειρήνης*, Ισταμπούλ, 1945, pp. 120-121.

¹⁴ Adică să nu se împărtășească (n. trad.).

¹⁵ Sfântul VASILE CEL Mare, *Epistola I canonică către Amfilohie de Iconiu* (Ἐπιστολὴ κανονικὴ Α΄ πρὸς Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου), în Yves Courtonne, *Saint Basil, Lettres*, vol. II, p. 113; vezi și Γ. Πάλλης, Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, vol. IV, Αθήνα, 1854, p. 131: „Τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ

Deși canonul este clar, cât privește conținutul lui, receptarea lui nu se face în același mod, atât în perioada bizantină, cât și de către teologia ortodoxă contemporană.

Ioan Zonarás, unul dintre interpreții corifei ai canoanelor din perioada bizantină, caracterizează pedeapsa propusă a privării de la împărtășanie, timp de trei ani, drept „inoportună”, adică neplăcută și intolerabilă. El își explică punctul de vedere, semnalând faptul că soldații care luptă, adesea, ei ajung să fie privați, pe viață, de participarea la Dumnezeiasca Euharistie, de vreme ce, în repetate rânduri, războaiele se succed unul după altul, la intervale scurte de timp. Așadar, este vorba despre o pedeapsă care poate să fie pentru creștini „un iad insuportabil”. În mod paralel, el se distanțează indirect de motivația care este adăugată în canon, și anume, că cei ce ucid în război nu au mâinile lor curate, întrebându-se, de ce să fie considerate mâinile lor necurate, din moment ce ei ocrotesc Statul și pe frați, astfel încât aceștia din urmă să nu ajungă robi. El amintește, în acest coerență, punctul de vedere al Sfântului Vasile cel Mare, precum că ei se apără pentru ocrotirea bunei credințe și a cuviinței, observând că, dacă dușmanii vor învinge, în cele din urmă, nu vor fi salvate nici buna credință, nici cuviința¹⁶. De fapt, el consideră că deși acest canon nu a fost niciodată aplicat în practică, [totuși,] a fost valorificat de către Biserică, atunci când împăratul Nichifor Focás¹⁷ a cerut ca cei ce au căzut în război să fie cinstiți ca martiri. După cum notează Ioan Zonarás, conducătorii Bisericii nu i-au dat răspuns solicitării lui, aducând înainte argumentul că nu este posibil ca să fie cinstiți războinicii morți ca martiri, de vreme ce canonul Sfântului Vasile cel Mare impune o pedeapsă de privare de la împărtășire, timp de trei ani, pentru participarea lor la război¹⁸.

În opoziție cu interpretarea lui Ioan Zonarás, alți hermeneuți consideră epitimia prevăzută ca fiind foarte blândă, din moment ce ucigașul în război nu este îndepărtat din Biserică, nici nu este retrogradat în clasa

ἐλογίσαντο, ἐμοὶ δοκεῖ συγγνώμην δίδόντες τοῖς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις. Τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν, ὥς τὰς χεῖρας μὴ καθαρούς, τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι”.

¹⁶ Πάλλης & Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, II, pp. 131-132. După cum observă Gheorghe Pulis, cei trei interpreți corifei ai canoanelor, Ioan Zonarás, Teodor Balsamón și Aristin, au interpretat canonul Sfântului Vasile cel Mare într-un mod care slăbește semnificația canonică a interdicției (Γεώργιος Πουλής, *Η άσκηση βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο*, Θεσσαλονίκη, ²1990, p. 72). Pentru punctele de vedere ale lui Teodor Balsamón și Aristin vezi Πάλλης & Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, II, pp. 132-134.

¹⁷ Cunoscute ca Nichifor al II-lea (963-969), în istoria Imperiului Roman de Răsărit (n. trad.).

¹⁸ Πάλλης & Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, II, pp. 131-132.

catehumenilor. Epitimia lipsei de trei ani de la împărtășire este considerată mică, mai ales, atunci când este comparată cu epitimia analoagă de douăzeci de ani, care se impune, în caz de ucidere¹⁹. Blândețea pedepsei este considerată că atestă încuviințarea Sfântului Părinte față de necesitatea apărării creștinilor, pentru a-și păstra credința, patria, dar și onoarea, precum și siguranța concetățeanului lor slab. Însă, dacă participarea la război este inevitabilă, iar, din punct de vedere moral, acceptată apărarea credinței și a patriei, atunci de ce să nu fie considerată uciderea dușmanului ca o faptă bună? În mod evident, prin pedeapsa blândă, Sfântul Vasile cel Mare dorește să-i transmită societății mesajul că războiul și violența nu sunt compatibile cu *Sfânta Evanghelie*, precum și că nu reprezintă parte a Împărăției Cerurilor, care este trăită, liturgic, în Dumnezeiasca Euharistie, ci parte a lumii prezente, care este dominată de lăcomia oamenilor. Prin urmare, el îl acceptă în biserică²⁰ pe războinicul care se întoarce de la luptă, dar stabilește [ca acesta din urmă] să se țină la distanță de Dumnezeiasca Euharistie, pentru un interval de timp relativ mic, astfel încât să se pocăiască și, apoi, să revină la [Dumnezeiasca Împărtășanie]²¹.

Conform unei alte interpretări, cheia hermeneutică pentru înțelegerea frazei „deoarece sunt necurați cu mâinile”, precum și, în general, a spiritului canonului, se află în utilizarea termenului „ucidere” pentru fiecare formă de luare a vieții. În timp ce limba greacă deține multe opțiuni de termeni pentru uciderea de oameni (ἀνθρωποκτονία), Sfântul Vasile cel Mare se referă la ucidere (φόνος), deși distinge cu claritate uciderea din război de alte forme ale ei, sugerând că, chiar dacă cineva se apără și protejează cu lupta lui viețile semenilor săi, lipsiți de apărare, omorârea dușmanului rămâne o formă de ucidere, care îl face să fie necurat cu mâinile. În felul acesta și războinicul care se întoarce de la apărarea bunei credințe și a cuviinței nu are mâini curate. Totuși, în același timp, Sfântul Părinte nu ignoră, nici nu subestimează cauzele care conduc la un război de apărare, motiv pentru care și propune o pedeapsă foarte blândă, în mod special când este comparată cu pedepsele similare pentru alte forme de ucideri²².

¹⁹ WEBSTER, *Justifiable War*, pp. 27-29.

²⁰ Adică în lăcașul de cult (n. trad.).

²¹ McGuckin, *St. Basil's Guidance on War*, pp. 27-29.

²² KARRAS, *Their hands are not clean*, p. 9.

4. Concluzii

Deși cele două pasaje patristice nu se identifică referitor la conținutul lor și au fost interpretate, după cum am văzut, în moduri diferite, ele au, din punctul nostru de vedere, asemănări multe și importante:

a) În ambele pasaje se distinge, în mod clar, uciderea care se înfăptuiește în război de celelalte forme de ucidere. De fapt, invocarea de către Sfântul Vasile cel Mare a punctului de vedere al Sfinților Părinți anteriori dezvăluie că el acceptă această distincție, ca învățătură patristică, pe care o urmează și o completează;

b) Abordarea mai blândă a uciderii în război este justificată, de asemenea, în ambele pasaje. Sfântul Atanasie cel Mare promovează, ca motiv, datorita creștinului față de Stat, de aceea și caracterizează fapta cercetată ca fiind legală și vrednică de laudă, iar Sfântul Vasile cel Mare promovează caracterul ei de apărare și nevoia de ocrotire a bunei credințe și a cuviinței. Cu alte cuvinte, este vorba despre formulări care sunt în armonie între ele, deoarece participarea la războiul de apărare reprezenta pentru cetățeanul Imperiului Bizantin atât o datorie față de Stat, cât și o faptă de ocrotire a bunei credințe și a cuviinței;

c) În ambele texte patristice, se face referință la iertarea care i se acordă celui ce a ucis în război. Prin această [iertare], se arată viziunea asupra uciderii, ca păcat, și, concomitent, se recunoaște dificultatea evitării lui, care face ca uciderea să fie considerată o faptă, care poate să fie iertată. Uciderea în război, deși se distinge față de celelalte ucideri, nu este lăudată, ci este considerată un păcat, motiv pentru care și cei doi Sfinți Părinți consemnează nevoia de acordare a iertării. Sfântul Vasile cel Mare leagă iertarea de epitimia²³ lipsei de împărtășire pentru trei ani, pe când Sfântul Atanasie cel Mare dă emfază iertării, prin folosirea a două cuvinte sinonime (dezlegare și iertare), fără să facă referință la epitimie. Și în cele două cazuri, totuși, este comună viziunea asupra uciderii în război, ca faptă păcătoasă, care poate să fie iertată, deoarece sunt de înțeles pricinile care conduc la săvârșirea ei.

Omorârea dușmanului nu este conformă cu învățătura lui Hristos, Care îl cheamă pe om să-l iubească pe dușmanul său și să-și întoarcă celălalt obraz, atunci când primește o palmă. Pe de altă parte, este de înțeles dorința creștinului de a-și ocroti patria, credința și pe aproapele său neputincios, apărându-se în fața invadatorului. Cei doi Sfinți Părinți ai Bisericii, prin poziția pe care o iau, insistă asupra exactității învățăturii evanghelice, dar nu

²³ Sau canonul (n. trad.).

ignoră nici neputința omului privind aplicarea ei, pe care neputință arată că o înțelege²⁴. Scopul lor nu este, după a noastră opinie, de a propune o soluție de compromis, care să echilibreze între ținerea poruncilor lui Hristos și datoria față de patrie, nici de a-l pedepsi pe ucigaș pentru păcatul lui, ci de a scoate în evidență învățătura creștină despre dragostea față de aproapele, chiar și față de dușman, și, în același timp, de a-l ajuta pe credinciosul care nu reușește să o aplice, pentru a se vindeca duhovnicește de greutatea păcatului și de experiența dureroasă a războiului, care molipsește viața duhovnicească.

Este cunoscut faptul că un mare procentaj de războinici prezintă simptome ale stresului post-traumatic (Post-Traumatic Stress Disorder), cum sunt tulburări în somn, pierdere a interesului pentru domenii din viața cotidiană, agresivitate, anxietate și depresie, în timp ce, adesea, trăiește sentimente de vinovăție, stimă scăzută de sine și înstrăinare față de semenii²⁵. Aceste efecte influențează intens relația omului cu familia, cu prietenii și, în general, cu mediul social din jurul său, motiv pentru care [acel procentaj de războinici] are nevoie și de terapie. Conceptul iertării, care este subliniat și în cele două texte patristice, are drept obiectiv vindecarea duhovnicească a omului și restaurarea legăturii lui cu Dumnezeu și cu aproapele. Chiar dacă participarea la război pare să fie, în unele cazuri, necesară, în mod tragic, și nu reprezintă o exprimare a vreunei uri sau răutăți, ea continuă[, totuși,] să fie asociată cu provocarea morții, cu fapte de violență, și să conducă la văduvie, la pierderea părinților, la handicap, la traume psihice, la lipsa de acoperiș, la privarea de bunuri și încă la multe alte consecințe negative²⁶. Din acest motiv, Sfinții Părinți fac apel la conștientizarea păcatului și la pocăință, care conduce la iertare, la vindecare și, în cele din urmă, la mântuire. De altfel, percepția creștină a păcii nu se limitează, pur și simplu, la absența unui război, ci la cultivarea vieții duhovnicești, care duce la pace interioară și la conciliere cu Dumnezeu și aproapele.

²⁴ Participarea creștinului la război și omorârea dușmanilor pare, adesea, necesară și nu reprezintă, realmente, o alegere cu voie, motiv pentru care și Hugo Tristram Engelhardt caracterizează [această faptă] drept un păcat involuntar [sau fără de voie] (involuntary sin), vezi Hugo Tristram Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, pp. 325-326.

²⁵ Aristotle PAPANIKOLAOU, „The Ascetics of War. The Undoing and Redoing of Virtue”, în *The Wheel* 12 (2018), pp. 44-50, mai ales pp. 45-47.

²⁶ De aceea, din punct de vedere al învățăturii creștine ortodoxe, nu este acceptată teoria „războiului de drept”, vezi Philip LeMasters, „Orthodox Perspectives on Peace, War and Violence”, în *The Ecumenical Review* 63, 1 (2011), pp. 56-57; Stanley Harakas, „No Just War in the Fathers”, disponibil în <https://incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/>.

Pe baza celor de mai sus, considerăm că viziunea asupra participării creștinului la război, ca un rău necesar sau minor, exprimă abordarea moralei creștine ortodoxe. Din moment ce uciderea în război dezvăluie o neputință de ținere a cuvântului evanghelic și reprezintă o faptă care revendică pocăință și iertare, nu este adecvat să fie caracterizată ca o faptă bună. Cu toate acestea, viziunea asupra uciderii, ca fiind rea, întărește mesajul evanghelic cât îl privește pe om, care este un mesaj de nerăspundere a răului cu rău, de dragoste dezinteresată față de aproapele și de pace pe pământ. Și, ca pace, nu se înțelege, pur și simplu, absența unui război, ci cultivarea vieții duhovnicești, care duce la pacea interioară, la concilierea cu Dumnezeu și la participarea la harul Sfântului Duh²⁷.

Traducere din limba greacă și adnotări de Ion-Marian Croitoru

²⁷ John Chrysavgis (edit.), *In the world, yet not of the world: social and global initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Fordham University Press, New York, 2010, p. 144; Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική*, II, pp. 230-232. Nici

NARAȚIUNE CREȘTINĂ DESPRE POCAINȚA ÎN ZORII ILUMINISMULUI – SFÂNTUL ANTIM IVIREANUL

(Christian Narration on Repentance in Early Enlightenment – Saint
Anthem the Iberian)

Prof. univ. dr. Anastasia ZAKARIADZE,
Centrul de Cercetare Științifică „Sfântul Antim Ivireanul”,
Institutul de Filosofie, Facultatea de Științe Umaniste,
Universitatea de Stat „Ivane Javakhishvili” din Tbilisi, Georgia

Abstract: The Holy Hierarch Saint Anthem the Iberian, at the beginning of the Early Enlightenment, strove for a harmonious synthesis of knowledge and faith – a program he successfully implemented in his works. Through both his pastoral and theoretical activities, Saint Anthem contributed significantly to the protection and dissemination of traditional Christian values. This contribution has earned his heritage national and international importance. Among the many themes in his legacy, one concept stands out: repentance. In his works, Saint Anthem places repentance at the center of his Christian narration, a key theme that underpins his theological and pastoral writings.

Keywords: Saint Anthem the Iberian, repentance, Early Enlightenment.

Pocăința este una dintre pietrele de temelie ale eticii creștine și o temă fundamentală a credinței. Ea întruchipează întoarcerea de la păcat și regăsirea drumului spre Dumnezeu.

În lumea noastră modernă, adesea marcată de însingurare și rătăcire, pocăința se înfățișează ca un leac tainic și puternic. Ea permite ființei umane să rupă zidurile înstrăinării născute din păcat și să revină la o existență autentică – nu una a unui individ izolat, ci a unui suflet viu, părtaș al unei realități mistice mai mari: Trupul tainic al lui Hristos.

Conceptul de pocăință este adânc înrădăcinat în Sfintele Scripturi, atât în Vechiul cât și în Noul Testament. În Vechiul Testament, cuvântul ebraic *teshuvah* înseamnă „întoarcere”, evocând chemarea profeților de a reveni la Dumnezeu. Aceștia vestesc nu doar judecata pentru păcat, ci și făgăduința milei divine.

Un astfel de glas profetic răsună în cartea lui Iezechiel 18:30-32:

„Pocăiți-vă! Întoarceți-vă de la toate fărădelegile voastre, și păcatul nu vă va fi spre pieire. Lepădați fărădelegile voastre și faceți-vă o inimă nouă și un duh nou!”

Această chemare, profundă și veche, răsună și în scrierile Sfântului Antim Ivireanul. În opera sa, pocăința nu este tratată ca o simplă obligație morală, ci ca o trezire a inimii, o mișcare lăuntrică de recunoaștere a abisului păcatului și de dor spre lumina lui Dumnezeu. Pentru el, pocăința este o formă de restaurare a ființei, o reconfigurare spirituală ce înalță omul din prăbușirea egoismului în comuniunea iubirii divine.

În contextul Iluminismului timpuriu, când rațiunea începea să revendice întâietatea absolută, Sfântul Antim oferă un altfel de „luminare”: o lumină care izvorăște nu din calcule și demonstrații, ci din curățirea inimii și din smerita întoarcere spre Adevăr. În acest sens, el anticipează o critică a raționalismului rece și afirmă superioritatea înțelepciunii duhovnicești, care se naște din pocăință și se desăvârșește în iubire.

Pocăința, în gândirea sa, este o scară duhovnicească. Fiecare treaptă este o lepădare de sine, o eliberare de lanțurile patimilor și o urcare spre asemănarea cu Dumnezeu. Într-o epocă în care omul începea să se proclame stăpân absolut al cunoașterii, Antim reafirmă cu profunzime teologică că adevărata cunoaștere este întâlnirea cu Cel Viu, iar această întâlnire începe întotdeauna cu lacrima pocăinței.

Mai mult decât o temă teologică, pocăința este, pentru Antim, un drum existențial. Ea nu este rezervată doar celor pierduți, ci este respirația continuă a sufletului care dorește sfințenia. Într-o lume modernă care adesea confundă libertatea cu fuga de responsabilitate, pocăința devine un act de profundă libertate interioară: alegerea conștientă de a trăi în Adevăr, în lumină, în comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți.

Astfel, vocea lui Antim nu se pierde în veacuri, ci răsună ca o chemare vie: în fiecare generație, omul trebuie să învețe din nou să se pocăiască, să se întoarcă din risipirea de sine și să se regăsească în iubirea Tatălui. Pocăința este începutul reînnoirii, este învierea personală, este zorul unei noi creații.

Sfântul Ioan Botezătorul a accentuat pocăința ca o condiție esențială pentru venirea lui Hristos, botezând oamenii ca semn al unei reînnoite angajări față de Dumnezeu. Însuși Hristos, la începutul activității Sale publice, rostește cu gravitate și speranță: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Matei 4:17). Această chemare nu este doar un avertisment în fața judecății iminente, ci o invitație deschisă la transformarea interioară prin harul iubitor al lui Dumnezeu.

În zorii Iluminismului timpuriu, mai mulți teologi apuseni au aprofundat sensul și dimensiunile pocăinței, accentuând relația acesteia cu voința liberă, responsabilitatea personală și harul divin. Dintre aceștia, se remarcă în mod deosebit:

John Wesley (1703–1791), cleric și fondator al mișcării metodiste, considera pocăința drept prima etapă în procesul sfințirii. Pentru Wesley, pocăința nu era un simplu episod emoțional, ci o angajare practică și profundă pentru o viață dreaptă. Ea precede certitudinea mântuirii și cuprinde trei dimensiuni fundamentale:

1. **Conștiința păcatului** – o cunoaștere adâncă a propriei căderi morale;
2. **Întoarcerea către Hristos** – căutarea iertării prin credință;
3. **Transformarea continuă** – o viață trăită în sfințenie, susținută de harul lui Dumnezeu.

Jonathan Edwards (1703–1758), filosof și teolog american, figură majoră a Primului Mare Trezirii Spirituale, înțelegea pocăința ca un rod al harului suveran. Într-o lume marcată de păcat, omul nu poate ajunge singur la pocăință – ea este lucrarea Duhului Sfânt. În predica sa celebră *Păcătoși în mâinile unui Dumnezeu mânios*, Edwards avertiza asupra pericolelor păcatului nemărturisit, dar totodată scotea la lumină mila infinită a lui Dumnezeu. Pentru el, pocăința autentică nu izvorăște doar din frica de judecată, ci din contemplarea frumuseții lui Hristos și dorul de dreptatea Sa: „Un creștin adevărat nu se pocăiește doar din teamă, ci pentru că a văzut frumusețea lui Hristos și dorește neprihănirea Lui.”

Blaise Pascal (1623–1662), matematician și gânditor teologic francez, integra pocăința în tensiunea profundă dintre rațiune și credință. În *Cugetările sale* (*Pensées*), Pascal susținea că, deși omul este înzestrat cu rațiune, mântuirea sa depinde în cele din urmă de harul divin. Faima lui se leagă de reflecția: „Omul nu este nici înger, nici fiară, și nenorocirea este că cel care vrea să fie înger, devine fiară.” În acest cadru, pocăința nu este doar un răspuns emoțional, ci un act de recunoaștere lucidă a propriei fragilități și o supunere conștientă față de adevărul divin.

În acest context, Sfântul Ierarh Antim Ivireanul se arată ca un exemplu luminos al sintezei dintre Ierusalim și Atena — dintre credință și rațiune. În viața și gândirea sa, el a întrupat convingerea profundă că știința și credința nu sunt adversare, ci tovarășe de drum în căutarea adevărului. Cu precizie intelectuală și profunzime spirituală, Sfântul Antim a cultivat ceea ce am putea numi o armonie sacră între cunoaștere și revelație, ideal pe care l-a întrupat cu claritate atât în lucrarea sa pastorală, cât și în cea teoretică. Prin această dublă mărturie, el s-a făcut păzitor și transmitător al valorilor creștine tradiționale — o moștenire care depășește granițele naționale și capătă o semnificație universală.

În centrul operei Sfântului Antim se află o temă de o importanță perenă pentru creștinism: **pocăința**. Departate de a fi o noțiune marginală, pocăința

este axa în jurul căreia gravitează reflecția sa teologică¹. Angajamentul său față de această temă este exprimat cel mai clar în tratatul intitulat *Scurtă învățătură despre pocăință și folos sufletesc*², un text ce îmbină rigoarea didactică cu un simț acut al urgenței spirituale. Narațiunea pocăinței străbate și alte predici ale sale — *Cuvânt la Duminica Iertării, La slujba Duminicii Floriilor, Despre modestie la slujba de Florii* — precum și în corespondența cu clerul și credincioșii Bisericii din Șcheii Brașovului³.

În *Scurtă învățătură despre pocăință*, Sfântul Antim înalță pocăința la rangul de taină dumnezeiască. Dintre multele daruri revărsate asupra omului de Domnul nostru Iisus Hristos, el scrie că pocăința este un mijloc sacru de reînnoire:

„Ne-a dăruit-o ca să ne putem lepăda de toate izvoarele răului — vrăjmașul sufletului omenesc, Diavolul. Și, păcătuiind, să ne putem întoarce la nevinovăție și să ne eliberăm de chinurile veșnice prin pocăință.” (p. 164)

Reflectând asupra motivelor pentru care sufletul creștin cade adesea pradă patimilor trupești, devine înrobitor păcatului și riscă despărțirea veșnică de Dumnezeu, Sfântul identifică o rădăcină profundă și tulburătoare: neștiința. El constată cu durere:

„Căci nu ne place să citim și să învățăm; nu ne place să ascultăm de dascălii și învățătorii noștri care ne îndrumă în cuvântul lui Dumnezeu, în poruncile Lui și în credință și care ne arată calea mântuirii.” (p. 165)

El continuă cu o imagine puternică a orbirii spirituale:

„Dacă cineva nu învață de la alții care au această cunoaștere, el se aseamănă cu animalele și fiarele care nu știu ce fac, pentru că nu au rațiune. Este ca un orb care nu vede lumina soarelui, neștiind unde merge și ce îl așteaptă, căzând adesea în gropi și prăpăstii și pierind; mintea omului care nu cunoaște lumea cea adevărată – lumina cea adevărată – este asemenea. Un astfel de orb pierde noblețea divină și libertatea de a se conduce pe sine, devenind rob patimilor sale.” (p. 195)

¹ Cercetători români și georgieni – Gabriel Ștrempel, Arhimandritul Mihail Stanciu și prof. V. Ramishvili – au abordat această problemă, însă nu există încă un studiu dedicat în limba engleză.

² În nota introductivă, Sfântul Antim menționează că această scurtă „Învățătură despre pocăință” a fost tipărită în forma actuală în anul 1705, pe vremea Înălțimii Sale, Voievodul Constantin Brâncoveanu Basarab, prin donația nobilului și cinstului fost vistier Șerban Cantacuzino și cu rugăciunile și binecuvântarea Înaltpreasfințitului Mitropolit Teodosie și ale evlaviosului Episcop al Râmnicului, Preasfințitul Antim.

³ Mențiuni speciale se găsesc mai ales în a doua și a treia scrisoare, datate 2 decembrie 1709 și 20 octombrie 1710.

Aici, Sfântul Antim nu doar avertizează asupra pericolelor neștiinței duhovnicești; el conturează o antropologie teologică în care adevărata cunoaștere – *gnosis* – este inseparabilă de pocăință. Pentru el, pocăința nu este un simplu sentiment de regret, ci o reorientare radicală a sufletului spre lumina sa originară. Este totodată întoarcere și urcuș, mărturisire și înviere.

Pentru Sfântul Antim, ignoranța este intrinsec legată de rușine. „Neștiința este rușinoasă”, scrie el, iar păcatele de moarte își au izvorul în această lipsă de cunoaștere. Cu minuțiozitate pastorală, el enumeră păcatele vieții omenești care aduc sufletului o boală mortală și îl cufundă într-o stare de ticăloșie spirituală.

Narațiunea pocăinței la Sfântul Antim este structurată în două părți distincte. În prima parte, el explică ce este pocăința, cum se dobândește și ce acțiuni sunt necesare pentru omul care caută iertarea lui Dumnezeu. În a doua parte, el oferă îndrumări precise despre cum trebuie să se desfășoare Taina Spovedaniei, precum și despre rolul duhovnicului în ghidarea penitentului pe calea mântuirii.

În această expunere detaliată, Sfântul Antim identifică trei pași esențiali în dobândirea unei pocăințe adevărate:

1. **Părerea de rău a inimii** – o durere sinceră și profundă pentru propriile păcate;
2. **Mărturisirea păcatelor** – recunoașterea vinovăției în fața unui povățuitor duhovnicesc;
3. **Împlinirea canonului pocăinței** – acțiuni concrete, menite să realinieze voința omului cu voia lui Dumnezeu.

Acești trei pași sunt indispensabili pentru cel care dorește să-și mântuiască sufletul. Sfântul Antim afirmă cu fermitate că, dacă lipsește oricare dintre aceștia, adevărata pocăință nu se împlinește.

Un aspect profund al narațiunii sale este chemarea adresată fiecărui om de a gândi limpede, de a medita adânc asupra faptelor sale și asupra urmărilor lor, în lumina veșniciei.

Este demn de remarcat faptul că unul dintre cei mai influenți teologi ortodocși contemporani, Mitropolitul **Ioannis Zizioulas**, oferă o viziune asupra pocăinței care rezonază profund cu învățătura Sfântului Antim. Opera sa confirmă vitalitatea și relevanța durabilă a temelor centrale abordate de ierarhul ivirean.

Zizioulas propune o înțelegere rafinată a pocăinței, care transcende cadrul juridic și individualist. Pentru el, pocăința este profund înrădăcinată în natura relațională a existenței umane și în realitatea eclesială a Bisericii. Două

dimensiuni esențiale definesc perspectiva sa: **restabilirea comuniunii și transformarea persoanei.**

El subliniază că persoana umană este definită prin relaționare – cu Dumnezeu și cu ceilalți. Păcatul este, în esență, o ruptură a acestei comuniuni. Pocăința devine, așadar, procesul de restaurare a relației frânte cu Dumnezeu și, implicit, cu întreaga comunitate. Este o întoarcere la comuniunea originară, cea care reflectă adevărata noastră identitate de ființe create după chipul lui Dumnezeu.

Pentru Zizioulas, adevărata pocăință nu se reduce la mărturisirea greșelii sau la simpla remușcare. Ea este o **transformare profundă** care reorientează întreaga ființă. Prin această metanoia, omul își redobândește identitatea în viața divină – un proces care se armonizează cu învățătura ortodoxă despre **îndumnezeire** (*theosis*). Pocăința devine o **călătorie dinamică de vindecare și reînnoire**, prin care omul este continuu reformat și reintegrat în starea sa firească de comuniune și libertate.

Mai mult decât atât, Zizioulas scoate în evidență dimensiunea profund **comunitară** a pocăinței. În viața Bisericii, pocăința se trăiește prin Sfintele Taine – mai ales Spovedania și Euharistia – care devin mijloace de reintrare în viața divină și comunitară. Astfel, rânduiala liturgică a Bisericii are un rol esențial în susținerea și cultivarea inimii pocăite, demonstrând că pocăința nu este doar un act intim și individual, ci unul profund **eclezial**, înrădăcinat în comuniunea întregii adunări a credincioșilor.

Pentru Sfântul Ierarh, pocăința nu este doar o simplă expresie a regretului sau a mâhnirii, ci întruchipează o transformare profundă a inimii, a minții și a sufletului – „o întoarcere a omului de la rău la bine, de la diavol la Dumnezeu, prin virtute, râvnă și libertatea voinței”.

Esența tainei pocăinței se exprimă prin mărturisirea cuvântului, căința sinceră a inimii și conformarea vieții cu legea divină. Scopul acestei taine este curățirea omului de păcate și redeschiderea sufletului către harul lui Dumnezeu. Prin pocăință, credinciosul se reangajează față de adevărul dumnezeiesc, trecând printr-o metamorfoză care îi reînnoiește și îi restabilește adevărata ființialitate.

Pentru Sfântul Antim, dimensiunea comunitară a pocăinței este deosebit de clară. El înțelege pocăința ca fiind axa centrală prin care pot fi confruntate frământările libertății umane și ale conștiinței. Într-un sens mai larg, pocăința este drumul întoarcerii către sânul Tatălui. Din acest motiv, el acordă o importanță aparte pocăinței, văzând în ea calea de ieșire din condiția spirituală decăzută a omenirii.

Concluzie

Pocăința, așa cum o conturează Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, nu este doar o practică morală sau o disciplină spirituală izolată, ci este însăși inima reînnoirii omului în Dumnezeu. Într-o epocă de început a Luminilor, în care rațiunea începea să revendice autonomia față de revelație, Antim propune o sinteză vie între înțelepciune și credință, între gândirea luminată și lumina harului.

Prin lucrarea sa pastorală și teologică, el oferă nu doar o învățătură despre pocăință, ci o chemare profetică la trezirea conștiinței umane, la redescoperirea comuniunii cu Dumnezeu și cu aproapele. În această cheie, pocăința devine actul prin care omul recuperează sensul, restabilește chipul pierdut și se întoarce nu în izolare, ci în comuniune — în Biserică, în Trupul lui Hristos.

Astfel, moștenirea Sfântului Antim rămâne vie nu doar în cărțile sale, ci în posibilitatea reală pe care o oferă fiecărei generații de a regăsi, prin pocăință, drumul spre Dumnezeu ca act de libertate, iubire și transfigurare.

Bibliografie

1. Antim Ivireanul. *Lucrări alese*. Ediție trilingvă. Tbilisi: Logos, 2022.
2. Sfântul Antim Ivireanul. *Scrieri*. Ediția a 2-a, revizuită de Arhim. Mihail Stanciu și acad. Gabriel Ștrempel. București: Basilica, 2016.
3. ——. *Scrisori*. Lucrare publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; ediție îngrijită de Arhim. Mihail Stanciu și acad. Gabriel Ștrempel. București: Basilica, 2016.
4. Ștrempel, Gabriel. *Antim Ivireanul*. București: Editura Academiei Române, 1997.
5. ——. „Introducere la volumul *Antim Ivireanul. Omilii*.” București: Basilica, 2010.

Trad. din limba engleză de Pr. Conf. Dr. Alexandru-Corneliu Arion

OMUL ÎN TENSIUNEA DINTRE ABSENȚĂ ȘI SPERANȚĂ

(Man between Emptiness and Hope)

Prof. univ. dr. Valerian RAMISHVILI

Director Departamentul de Filosofie Teoretică, Facultatea de Litere,
Universitatea de Stat „Ivane Javakhishvili” din Tbilisi, Georgia

Abstract: Heidegger opposed the intolerability of emptiness to the expectation of God. Heidegger says "my philosophy is the expectation of God". This means that the present situation requires an appropriate form of philosophical thinking. Heidegger is not talking about a new religion, he believes that a renaissance of Christian faith must take place, based on the new forms of philosophical and theological thinking about God, which will carry out the spiritual preparation of man for an encounter with God. It prepares us a readiness for the appearance of a God, or the absence of a God.

Keywords: Christianity, Heidegger, emptiness, faith, Hope as expectation.

Introducere. Poetica golului: despre absență, ființă și nostalgia metafizicului

Gândirea apuseană, în marșul ei prin istorie, a privit metafizica ba ca pe o pornire irepresibilă a minții (Kant), ba ca pe o boală a spiritului (Nietzsche). Între tendință și patologie, metafizica s-a stins în tăcerea unei lumi care și-a evacuat *centrul*. Modelul lumii moderne este un cerc în care mijlocul a fost smuls: în locul Ființei, a rămas un gol, iar acel gol, inițial spațiu sacru, devine acum simptom. „Moartea lui Dumnezeu” a însemnat nu doar o retragere a divinității, ci o *eviscerare a conștiinței*: conștiința pură a lui Kant cedează locul unei conștiințe goale, lipsită de amprenta sacralului, de nostalgie, de întrebarea însăși. Golul nu mai este un concept. Este o realitate trăită. Este chipul însingurat al modernității. Omul nu mai înțelege pentru ce trăiește – iar sensul, odinioară lumină, a fost absorbit de vid. „Ne aflăm în fața unui gol care trebuie umplut” – nu doar în mod psihologic, ci ontologic.

Vedem biserici goale, nu doar în ziduri, ci în suflete. Vedem credința risipită, amintiri ale unor convingeri care nu mai au trup. Vedem cum secularizarea nu doar că a înlocuit, ci a golit. Și atunci ne întrebăm: mai credem în Dumnezeu – sau credem în ecoul unui Dumnezeu plecat? Ce fel de dumnezei s-au instalat în locul Celui plecat? Putem fi religioși în afara templului? Sau am devenit vag spirituali, fără rădăcini, alergând după o

lumină pe care am uitat s-o definim? Totul se schimbă. Dar întrebarea esențială persistă: ce vine după gol? Ce poate, ce ar trebui să vină ¹?

Existențial, epistemologic și ontologic, nu este îngăduit ca omul să se obișnuiască cu vidul. Nu poate rămâne în lipsă fără să se dezintegreze. Vidul nu este doar o absență: este o rană. Pentru omul modern, acest gol e insuportabil – nu pentru că ar cere neapărat religie, ci pentru că trăiește dureros absența Ființei. Când Dumnezeu apare sub forma a ceva străin, invizibil, fără chip și fără cuvânt, omul se teme. Nu pentru că Dumnezeu ar fi prea mult, ci pentru că e prea puțin prezent.

A gândi Ființa, a contempla Absența, a răspunde la gol nu mai este un exercițiu metafizic, ci o urgență umană.

Vidul ca sete de ființă: poem metafizic al singurătății postmoderne

Omul postmodern încearcă să umple golul existențial cu mitologia de consum, dar nu reușește nici să-l umple, nici să-i înțeleagă natura. Astăzi, atitudinea față de acest vid metafizic, perceput ca inexplicabil și inaccesibil, generează un sentiment de insuportabilitate și de inimaginabil. Este „celălalt” care nu poate fi imaginat, iar tocmai această inimaginabilitate devine insuportabilă. Nimicul heideggerian s-a transformat într-un vid ontologic. În viața omului modern, metafizicul se manifestă ca un sentiment de intoleranță, o expresie a nostalgiei pentru transcendență.

Omul are sentimentul că el și lumea în care trăiește au fost abandonate. În locul libertății, el conștientizează paradoxurile și imperfecțiunile propriei existențe. Trăirea acestei lumi naște un sentiment acut de lipsă de sens. El nu își poate imagina ce anume ar putea umple golul sau ce ar putea lua locul acestuia. Nu cunoaște calea de întoarcere și nu are o viziune asupra viitorului dincolo de vid.

Pentru omul contemporan, ceea ce este cu adevărat insuportabil este tocmai inimaginabilitatea viitorului uman. Conștient de propria finitudine, el se întreabă ce consecințe implică acest gol. Ce ar putea sau ar trebui să-l înlocuiască? Două realități existențiale îl obligă să privească dincolo de gol: moartea – și transcendența morții – care îl forțează să iasă din cadrul vieții cotidiene și să simtă cu toată ființa sa inevitabilitatea sfârșitului, inaccesibilitatea sensului și durerea cauzată de absența unei plenitudini. Pe de altă parte, omul reflectează la fenomene precum puritatea, demnitatea, conștiința, reverența și pocăința – expresii ale unei prezențe divine latente în lume.

¹ SEIDEL S. Nach der Leere Versuch über die Religiosität der Zukunft

O persoană poate adopta multiple atitudini față de un spațiu gol: poate nega existența acestuia, îl poate considera irevocabil vid, poate respinge ideea unui posibil „proprietar” al golului și chiar poate percepe încercarea de a-l gândi drept o formă de alienare. Totodată, o persoană poate păstra o atitudine de așteptare – o deschidere către posibilitatea ca acest gol să fie locuit de o prezență. Pe această temelie, existența umană este impregnată de o așteptare a lui Dumnezeu. Omul caută o nouă cale către Dumnezeu sau încearcă, în mod tainic, să se pregătească pentru o nouă manifestare a Lui.

Vidul nu este doar un concept teoretic, ci devine o realitate spirituală esențială. El a produs o criză a speranței. Golul creat în ființa umană și în lume nu a putut fi umplut de știință, capitalism sau umanism. Acestea, deși au generat transformări remarcabile, sunt expresii ale unei gândiri fundamentate pe o atitudine anti-metafizică și anti-teologică. Ele i-au promis omului satisfacerea tuturor nevoilor sale în cadrul acestei lumi, cu scopul de a-i spori confortul și calitatea vieții. Și într-adevăr, au realizat progrese semnificative: capitalismul a acoperit nevoile materiale, umanismul a extins granițele libertății, iar știința a furnizat unelte practice pentru înțelegerea și dominarea realității.

Însă aceste ideologii au modificat radical statutul lumii. Lumea nu mai este percepută ca un spațiu de trecere, ca o cale a vieții în care creștinul este chemat să se desăvârșească spiritual, ci ca un spațiu al libertății și al plăcerii. Omul este încurajat să trăiască plenar această lume, să se desfete în ea, asistat de știință (prin cunoaștere aplicabilă), de capitalism (prin logica producției și consumului) și de umanism (prin garantarea libertăților individuale și drepturilor). Totuși, această paradigmă seculară a eșuat în a răspunde întrebărilor fundamentale ale existenței: Ce este moartea? Ce se află dincolo de ea? Care este sensul vieții umane?

Secularismul și valorile sale nu reușesc să ofere omului o cale viabilă de înțelegere a propriei condiții. Evoluția istorică a arătat limpede ceea ce Evanghelia afirmase demult: „Omul nu trăiește numai cu pâine” (Matei 4,4). Vidul, rămas în structura profundă a ființei, tulbură mintea și sufletul omului. Este paradoxal și profund faptul că tocmai *ceea ce a fost declarat inexistent de gândirea științifică este ceea ce neliniștește atât de profund sufletul uman*. Acest vid nu este doar o lipsă în lume, ci mai ales o ruptură lăuntrică, un gol suflesc.

Omul modern trăiește în grabă, într-o cursă frenetică după experiență, consum, după vizibilitate. Viața cotidiană nu îi mai lasă timp pentru reflecție asupra sinelui și a condiției sale existențiale. În locul introspecției, el experimentează singurătatea și vidul. Iar pentru a fugi de acest gol și de

propria singurătate, recurge la forme diverse de uitare de sine: *hiperactivismul social*, căutarea plăcerilor senzoriale, evaziunea în adicții. Dependența de droguri, de exemplu, poate fi interpretată drept o formă extremă de uitare de sine – o tentativă de a fugi de frica existențială, de complexitatea vieții și de responsabilitatea propriei libertăți.

Omul modern trăiește o nostalgie tainică, adesea inconștientă, pentru Dumnezeu. Această nostalgie nu este exprimată întotdeauna în forme religioase explicite, dar se manifestă în momentele de singurătate radicală ale existenței – în clipele în care omul nu mai are pe nimeni cu care să vorbească despre cele mai intime, rușinoase și sacre adevăruri ale ființei sale. Este singurătatea existențială, acea stare în care omul rostește, chiar dacă în tăcere: „*Nu mă părăsi, Doamne!*”

În astfel de momente, omul percepe că nu există nimeni care să-i aline suferința sau să-i răspundă din adâncul unei prezențe vii. El descoperă că nu mai are pe nimeni care să-i asculte spovedania sufletului, să-i ofere iertare, sau măcar să-i împărtășească durerea. Rămâne singur cu lumea și cu sine, în fața unor realități precum suferința, moartea și destinul personal – momente în care nicio altă ființă umană nu îl poate înlocui. Heidegger descria această confruntare cu moartea ca fiind întâlnirea cu „cea mai unică și de neegalat posibilitate” a existenței.

Chiar și atunci când vorbește cu sine, omul dialoghează, de fapt, cu propria conștiință – locul în care, în mod tainic, Dumnezeu rămâne prezent. În conștiință, omul regăsește demnitatea sa ontologică, ghidul interior al adevărului, o prezență ce nu poate fi redusă la procese biologice sau psihologice.

Cu toate acestea, omul postmodern se simte părăsit de Dumnezeu. Însă uită că relația cu Dumnezeu este una bilaterală – nu doar Dumnezeu poate fi uitat de om, ci și omul poate uita de Dumnezeu. Slăbirea credinței, relativizarea valorilor, schimbarea priorităților au adâncit această ruptură și au accentuat sentimentul de izolare spirituală.

Gândirea postmodernă, în încercarea sa de a elibera omul de toate limitele, a sfârșit prin a-l desprinde de însăși definiția sa ontologică: aceea de ființă creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Negând transcendența, omul a sfârșit prin a se nega pe sine. Iar experimentul radical al libertății – înțeleasă ca autonomie absolută – l-a transformat pe om într-un proiect instabil, rupt de rădăcinile sale metafizice.

În acest context, omul nu mai este văzut nici ca chip al lui Dumnezeu, nici ca ființă spirituală. Știința a redus omul la funcții biologice sau cognitive, iar în epoca digitalizării, chiar și *inteligenta* sa este pusă în competiție cu

inteligenta artificială. În acest peisaj, omul nu mai are credință în Dumnezeu și nici „metafizica speranței” care l-ar putea susține în fața golului existențial.

Ce anume îl poate readuce pe om la credință? Poate fi o catastrofă globală, o prăbușire civilizațională care să reactiveze întrebările esențiale. Sau poate o renaștere spirituală, o reconfigurare profundă a gândirii umane, capabilă să regăsească esența teologică a persoanei și să reabiliteze sensul. Numai apariția unei noi speranțe, care să transcendă mecanismele secularismului, poate umple acest gol. Dar unde va răsări această speranță?

Sufletul uman a fost redus la psihic și lăsat în grija psihologilor. Mintea a fost separată de metafizică și dezbrăcată de dreptul de a accede la înțelegerea Ființei. Depășirea acestei crize cere o transformare a modului nostru de gândire – o redeschidere spre sacru, spre mister, spre o viziune a realității care să integreze din nou persoana umană în economia divină a creației.

Astfel, întrebarea centrală rămâne: *cum poate reapărea speranța?* Nu ca simplu optimism, ci ca o forță ontologică, ca încredere în posibilitatea unei restaurări a sensului, a unei reîntoarceri la Izvorul ființei. Soluția nu poate veni doar dintr-o schimbare exterioară, ci dintr-o convertire a inimii, a gândirii și a întregii structuri de percepție a omului asupra lumii.

Criza modernității și pierderea lui Dumnezeu: Seidel, Caputo și Heidegger în dialog

Siegfried Seidel oferă un diagnostic lipsit de ambiguitate al societății moderne: pierderea lui Dumnezeu, însoțită de o dorință persistentă și profundă pentru un sens care depășește limitele unei lumi secularizate. Potrivit acestuia, moartea și transcendența sunt realități care îl constrâng pe omul modern să revină, fie și cu teamă, asupra întrebării despre Dumnezeu și asupra golului spiritual care a devenit o trăsătură definitorie a existenței contemporane.

Totuși, Seidel avertizează cu privire la două pericole majore ce decurg din acest gol religios: fundamentalismul religios și misticismul exacerbat, ca reacții compensatorii la absența sacrului. În plus, el denunță confuzia capitalistă dintre economie și religie, identificând în capitalism o religie seculară ce promite o mântuire iluzorie prin consum și acumulare. "Acest nou cult al banului", spune Seidel, „nu duce la răscumpărare.” În fața acestor impasuri, el întreabă: „*Unde este soluția?*” și evocă posibilitatea unei experiențe religioase radical noi, poate chiar a unei noi religii sau a unui nou tip de misticism care să întemeieze o renaștere a speranței.

Pe de altă parte, John D. Caputo, filosof postmodern și autor al unor lucrări precum *Hermeneutica radicală* sau *Slăbiciunea lui Dumnezeu*,

propune o abordare diferită, marcând o trecere de la credință la speranță. În *Speranță împotriva speranței*, Caputo pledează pentru o religie „fără de ce”, o practică a credinței eliberată de așteptările metafizice și teologice tradiționale. Religia, pentru el, nu trebuie abolită, ci „răscumpărată” și reinvestită cu sens pentru omul postmodern, care oscilează între nihilism și deschidere radicală spre mister. Caputo propune un „nihilism al harului”, o formă de credință dezbrăcată de certitudini, dar încă animată de o speranță activă, implicată în „praxis-ul împărăției lui Dumnezeu”.

Martin Heidegger, la rândul său, formulează o critică mai fundamentală a uitării Ființei, pe care o vede ca fiind cauza profundă a crizei religioase și metafizice moderne. Pentru el, modernitatea este marcată de o treptată alunecare într-un tip de gândire care a exclus întrebarea despre Ființă ca fiind inutilă sau autoevidentă. Astfel, Dumnezeu nu mai este gândit, ci este redus la o simplă idee vagă sau, mai grav, la o metaforă imaginară. Omul modern, spune Heidegger, „nu mai crede pentru că a renunțat să mai gândească”. El nu este neapărat un rebel sau un ateist militant, ci mai degrabă un „vagabond leneș” al gândirii, incapabil de deschiderea către misterul Ființei.

Heidegger propune o cale de ieșire din această criză nu prin crearea unei noi religii, ci printr-o restaurare a credinței – însă nu o restaurare superficială, ci una care presupune o schimbare radicală a stilului de gândire uman. El spune: „Doar un Dumnezeu ne mai poate salva”, sugerând că viitorul religiei depinde de o reînțemeiere a gândirii filosofice și teologice, de o reactivare a capacității omului de a fi deschis față de Ființă și de a locui lumea în mod sacramental.

Astfel, pentru Heidegger, speranța constă nu în dogmă, nici în instituție, ci într-o schimbare ontologică a conștiinței. Gândirea adevărată, spune el, trebuie să fie o gândire a Ființei, a misterului care scapă dominației logicii tehnice și experimentale. Ființa nu este un obiect al cunoașterii, ci o chemare care ne precedă, un dar care ne poate reactiva dorul de Dumnezeu.

Concluzie: între gol și renaștere

Seidel, Caputo și Heidegger conturează trei direcții diferite, dar complementare, în căutarea unei ieșiri din criza spirituală a modernității: fie o reconfigurare mistică a credinței (Seidel), fie o reinvenție radicală a religiei (Caputo), fie o restaurare a gândirii ontologice (Heidegger). În toate aceste demersuri, însă, speranța rămâne elementul central – nu ca un simplu sentiment, ci ca un orizont ontologic al unei posibilități de a regăsi sensul în fața unei lumi care pare să fi uitat că Dumnezeu este, înainte de toate, *Ființă vie și prezentă*.

Renașterea credinței în epoca vidului: între criză, așteptare și speranță

În contextul pierderii orientării spirituale și valorice a omului modern, religia creștină este provocată să-și regândească rolul și expresia în lume. Scopul religiei nu mai poate fi doar conservarea formelor tradiționale, ci trebuie să se concentreze asupra unei reinterpretări vii și relevante a Evangheliei, în acord cu starea psihologică, spirituală și culturală a umanității contemporane. Religia nu trebuie să concureze cu știința sau progresul economic, ci să-și reafirme unicitatea: aceea de a hrăni ființa umană cu sens, speranță și transcendență – lucruri pe care niciun experiment al libertății, nicio utopie seculară nu le pot înlocui.

În fața acestor provocări, Biserica este chemată să inițieze o nouă etapă a creștinismului, nu prin înnoirea structurii sale instituționale, ci printr-o nouă *gândire*, una capabilă să exprime iubirea, căldura și responsabilitatea unei întoarceri autentice a fiului risipitor. A-l întâmpina pe cel care s-a rătăcit de credință cu înțelegere și compasiune, nu cu judecată sau exigență moralizatoare, este o datorie sacră. Omul nu trebuie să aleagă între libertate, confort și creștinism, ci să descopere în creștinism o libertate mai profundă, una care unifică și întemeiază viața.

Criza credinței nu constă doar în îndoială, ci mai ales în indiferență. Oamenii recunosc golul existențial, dar refuză întoarcerea la Dumnezeu. Așa cum observă Heidegger, Dumnezeu a devenit o prezență suspectă, un concept vag care trebuie să se justifice în fața raționalismului modern. Dar în loc ca omul să-L caute pe Dumnezeu, el pretinde ca Dumnezeu să-i confirme propria existență. Astfel, relația omului cu divinul a fost inversată: în loc de închinare, interogare; în loc de dor, neîncredere.

Heidegger propune o reînnoire a gândirii, nu o invenție religioasă nouă. Nu avem nevoie de o „nouă speranță”, ci de o *renaștere* a speranței creștine – una care să treacă dincolo de dogmă și să atingă sufletul prin redescoperirea Ființei. În epoca uitării metafizicii, religia trebuie să devină din nou locul în care omul se întâlnește cu misterul, nu doar în transcendență, ci chiar *aici* – în vizibil, în prezent, în lume. Mistica autentică nu constă în evadarea din realitate, ci în descoperirea misterului lui Dumnezeu *în* realitate.

Prin îndepărtarea de Dumnezeu, omul s-a înstrăinat de sine însuși. O nouă gândire trebuie să-i aducă pe oameni la ei înșiși, să le redea interioritatea, tăcerea și așteptarea. Dumnezeu nu este absent, ci *așteptat*. Filosofia, spune Heidegger, este *așteptarea lui Dumnezeu*. Nu o religie nouă ne poate salva, ci o *preparatio cordis*, o pregătire a inimii prin gândire și poetizare, printr-o

deschidere autentică față de ceea ce ar putea apărea sau nu. Această gândire nu este o certitudine, ci o veghere. Ea presupune un efort de purificare a așteptării: „singura posibilitate care ni se deschide este să ne pregătim gândind că prin gândire și poetizare pregătim o pregătire pentru apariția unui Dumnezeu, sau pentru absența unui Dumnezeu.”

Așadar, nu credința ca afirmație dogmatică, ci credința ca tensiune vie între prezență și absență, între așteptare și speranță, devine centrul reînnoirii creștine. În această tensiune, Biserica este chemată să fie nu un bastion al certitudinilor, ci un spațiu al *întâlnirii*, unde omul să poată auzi din nou, în tăcere, chemarea lui Dumnezeu².

Spre o metafizică a speranței: între gândire și har

Filosofia contemporană nu este chemată doar să reflecteze asupra lui Dumnezeu, ci să participe activ la articularea unei *noi metafizici a speranței* – o gândire capabilă să depășească neputințele și limitările metafizicii tradiționale care, în mod paradoxal, a contribuit la criza modernă și la „moartea lui Dumnezeu”. O asemenea gândire nu este reductibilă la o construcție conceptuală, ci trebuie să fie pătrunsă de o *dinamică spirituală*, una care deschide omul către o nouă formă de așteptare: așteptarea lui Dumnezeu.

Această gândire, în esență, este un act de *pregătire*: o formă de reculegere, o trezire a conștiinței față de propria goliciune și finitudine, o recunoaștere a neputinței de a umple singur golul interior. Speranța nu este un produs al voinței autonome, ci un dar care presupune o mișcare dublă: gândirea omului și bunăvoința lui Dumnezeu. Numai acolo unde gândirea se înalță în dragoste, și dragostea este sfântă prin har, poate apărea o nouă speranță autentică. Adevărata renaștere a credinței nu este produsul unei simple reforme raționale, ci rezultatul întâlnirii dintre o inimă pregătită și un Dumnezeu care binevoiește să Se reveleze.

În acest sens, Heidegger vorbește nu despre o nouă religie, ci despre o *renaștere a credinței creștine*, întemeiată pe o regândire profundă a relației omului cu Ființa și cu Taina. Această renaștere este un parcurs în trei etape: (1) recunoașterea golului și crizei spirituale; (2) deschiderea unei gândiri noi, o „metafizică a așteptării”; și (3) posibilitatea unei întâlniri, care implică harul

² HEIDEGGER M. Nietzsche's wort "Gott ist tot Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965

divin, mila și iubirea lui Dumnezeu. Heidegger formulează această tensiune cu o simplitate tulburătoare: „*Numai un Dumnezeu ne mai poate salva.*”

Această afirmație nu este un verdict pesimist, ci o chemare la o speranță care se naște în gol, în absență, în tăcere. Este o speranță care nu se sprijină pe certitudini dogmatice, ci pe o disponibilitate radicală a inimii: aceea de a iubi fără pretenții, de a aștepta fără garanții, de a crede fără posesie. Numai astfel, omul modern poate regăsi calea spre Dumnezeu, nu ca un refugiu, ci ca pe o *întâlnire* – vie, reală și mântuitoare³.

Referințe bibliografice

Caputo, John D. *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Heidegger, Martin. *Nietzsches Wort: „Gott ist tot.”* În *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

Heidegger, Martin. “Numai un Dumnezeu ne poate salva”: *Interviul Spiegel* (1966). Accesat la 27 aprilie 2025. <https://www.ditext.com/heidegger/interview.html>.

Seidel, Susanne. *Nach der Leere: Versuch über die Religiosität der Zukunft*. München: Claudius Verlag, 2020.

Trad. din limba engleză de pr. conf. dr. Alexandru-Corneliu Arion

³ HEIDEGGER M. "Numai un Dumnezeu ne poate salva": Interviul Spiegel (1966) <https://www.ditext.com/heidegger/interview.html>

CREZUL DE LA NICEEA ȘI IMPACTUL SĂU TEOLOGIC

(The Nicene Creed and Its Theological Impact)

Pr. prof. univ. dr. habil. Florea ȘTEFAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract. The Nicene Creed is one of the most significant theological accomplishments of early Christianity, having had a decisive impact both on the doctrinal structure of the Church and on its spiritual identity. Through the clear, concise, and resolute articulation of the dogma of the Holy Trinity, the Council of Nicaea laid the foundation for an Orthodox understanding of God, one in essence, yet three in Persons: the Father, the Son, and the Holy Spirit. The affirmation of the consubstantiality of the Son with the Father (*homoousios tō Patri*) became a cornerstone in preserving the revealed truth and in safeguarding the faith against doctrinal distortions.

Keywords: creed, confession, council, doctrine, consubstantiality.

Preliminarii

În inima teologiei creștine stă *Crezul de la Niceea*, un simbol al credinței formulate în anul 325 la primul Sinod ecumenic, convocat în orașul Niceea. Acest document nu este doar o mărturie a unității creștine, ci și un răspuns la provocările doctrinare ale timpului său, având un rol decisiv în formarea și afirmarea dogmei Sfintei Treimi, care stă la baza înțelegerii creștine despre natura lui Dumnezeu. Crezul a fost creat într-un context de intense dispute teologice, marcând un moment crucial în definirea identității creștine ortodoxe în fața ereziilor, în special a arianismului, care nega dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu.

Este esențial să pătrundem semnificația Crezului de la Niceea și impactul său profund asupra dezvoltării teologiei trinitare. Crezul niceean a consolidat învățătura despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și implicarea acestei doctrine în coeziunea și evoluția ulterioară a Bisericii creștine. De asemenea, această formulare dogmatică a influențat practicile liturgice și viața spirituală a credincioșilor, subliniind rolul incontestabil în modelarea peisajului religios și cultural creștin de-a lungul secolelor.

Definirea dogmei trinitare

Învățătura despre *Dumnezeu Unul cel Treime de Persoane* a fost fundamentată în timpul sinoadelor ecumenice, când atât învățătura despre

Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu și a doua Persoană a Sfintei Treimi cât și despre Duhul Sfânt ca Sfîntitor și împreună lucrător cu Tatăl și cu Fiul, a fost conceptualizată pe cât a fost posibil, pentru a nu defini pe Dumnezeu într-o anumită învățătură pur scolastică. Sfânta Treime este cea care din iubire îl creează pe om, dar ca expresie a iubirii Treimice. Dumnezeu „*a creat pe oameni ca chipuri ale Fiului Său, pentru a-și extinde iubirea părintească și la alți fii*”¹. Fiecare Persoană are modul ei personal de a lucra în afară, însă lucrarea este una singură. pentru că toate Persoanele contribuie la iconomia dumnezeiască. Fiecare Persoană cuprinde întreaga Ființă divină deși sunt 3 Persoane deoarece „*se întrepătrund, se înconjoară reciproc, locuiesc una în alta, că fiecare este întreagă în celelalte două Persoane*”².

Lucrările în afară ale lui Dumnezeu sunt comune celor 3 Persoane, pentru că, de fiecare dată, când Tatăl lucrează, este prezent și Fiul și Sfântul Duh. De aceea și în cult, de fiecare dată, când avem în vreo cântare formula „*Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*”, va urma un imn de preaslăvire a lui Dumnezeu în Treime, arătându-se fiecare lucrare personală, urmată apoi imediat de „*Și acum și pururea și în vecii vecilor. Amin*”, vom avea un imn închinat Maicii Domnului. Modul adevărat și corect de întâlnire cu Dumnezeu determină și calitatea vieții noastre, pentru că numai într-o întâlnire personală cu Dumnezeu ne descoperim adevăratul sens al vieții.

Crezul de la Niceea a fost formulat în anul 325, la Primul Sinod Ecumenic, ținut în orașul Niceea din Bithynia (astăzi Iznik, Turcia). Acest sinod a fost convocat de împăratul Constantin cel Mare, pentru a rezolva controversile legate de natura divină a lui Iisus Hristos, în special disputa provocată de învățăturile preotului Arie din Alexandria. Arianismul, doctrina promovată de Arie, susținea că Iisus Hristos nu este de aceeași substanță cu Tatăl („consubstanțial”), ci este o creatură creată de Dumnezeu, distinctă și inferioară Tatălui.

Prin adoptarea Crezului de la Niceea, Biserica a afirmat că Fiul (Iisus Hristos) este „*născut, nu făcut, de aceeași substanță cu Tatăl*” (în latină, „*consubstantialis Patri*”), stabilind astfel fundamentul dogmei Trinitare. Această dogmă enunță că Dumnezeu este o singură esență (ousia) în trei persoane (hypostase): Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura IBMBOR, București, 2005, p. 61.

² Prof. N. CHIȚESCU, pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, volumul I, ediția II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 321.

Impactul teologic al Crezului de la Niceea a fost și rămâne semnificativ. Prin definiția clară a relației dintre cele Trei persoane divine, Crezul a contribuit la unitatea doctrinară a Bisericii creștine, respingând interpretările considerate eretice, cum ar fi arianismul. Acest *crez* a jucat un rol crucial în dezvoltarea ulterioară a teologiei creștine, influențând atât liturghia, cât și spiritualitatea creștină.

De asemenea, Crezul de la Niceea a stabilit o formulă, care a fost ulterior extinsă și clarificată prin *Crezul de la Constantinopol* (381 d.Hr.), care a adăugat referințe specifice la divinitatea Duhului Sfânt, consolidând astfel învățătura Trinitară. Aceste crezuri sunt rostite ca mărturisiri de credință frecvent în liturgiile majorității denominațiunilor creștine, reflectându-le rolul continuu, ca piatră de temelie a credinței creștine.

Combaterea arianismului

Arianismul a fost prima erezie și chestiunea teologică majoră a Bisericii, care a văzut în Iisus Hristos creatura supremă a lui Dumnezeu și de aici a urmat negarea naturii dumnezeiești sau a dumnezeirii Sale³. Omul, care a stat în spatele acestei controverse majore a Bisericii, a fost Arie, preot născut în Alexandria, discipol al lui Lucian din Antiohia, mort martir. Studiile recente arată că este posibil ca acesta să fi fost originar din Libia, având în vedere scrisoarea pe care i-a adresat-o împăratului Constantin, în care declara că tot poporul Libiei este alături de împăratul creștin și că episcopii Libiei, inclusiv Secundus al Ptolemaidei, îl susțin⁴.

Controversa ariană începe atunci când Arie, profund monoteist, refuză să accepte faptul că Logosul este de aceeași substanță cu Tatăl. Această doctrină asupra lui Iisus îl face să nu fie Dumnezeu, însă cel mai mare dintre toate creaturile lui Dumnezeu.

Arie credea că Fiul are un început. Problema era ce vedem în Mântuitorul Hristos: Cuvântul ca rațiune a lui Dumnezeu sau Cuvântul ca Fiu al lui Dumnezeu. Logosul/Cuvântul/Rațiunea întotdeauna au fost și există pururi la Dumnezeu, toate lucrurile fiind făcute de El. Cu toate acestea, potrivit lui Arie, Fiul ca Înțelepciune și Cuvânt al lui Dumnezeu, a fost creat de Tatăl, ca primul născut sau cel dintâi născut mai înainte de toată creația⁵. Această doctrină se

³ William ANDERSON, *A journey through Christian Theology*, 2nd edition, Fort Press, Minneapolis, 2010, p. 442.

⁴ R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 319-381, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2005, p. 3.

⁵ ANDERSON, *A journey*, p. 44.

poate observa într-una dintre scrisorile sale scrise către Eusebiu, episcopul Nicomidiei: „*faptul că Fiul nu este necreat și în nici un fel parte a Necreatului, nici vreun derivat din substanța Lui Dumnezeu, ci prin faptul că el există prin voință și numai el este mai înainte de timp și înainte de veacuri, plin de adevăr și har, Dumnezeu, Singurul-Născut, fără nici un fel de alterare. Mai înainte de a fi născut sau creat sau determinat stau să i se pună un început, el nu a existat. Pentru că el a fost cu adevărat născut, deci fără origine divină*”⁶.

Acesta este de fapt silogismul arian: dacă Tatăl naște pe Fiul, cel născut trebuie să aibă astfel un început în existență; de aici este foarte clar și evident pentru toată lumea că, a existat un timp când Fiul nu era. Rezultă, cu necesitate, din toată această formulare că, trebuie să își fi avut existența de la cel care este prin sine non-existență⁷.

Hristosul arian este un Dumnezeu unic/singur născut, un „dumnezeu puternic”, venit de Sus, cu putere și Puterea lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu. El este o creatură, sau lucrare a lui Dumnezeu Creatorul, care a fost promovat la nivelul fiului divin și al răscumpărătorului⁸.

Pentru Arie, Hristos este o creatură, deși superioară naturii și persoanelor umane; de aici rezultă că nu poate fi Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu are origine, nu are un punct de plecare, nu are un început. Această întregă controversă va aduce reacții ale Bisericii, concretizate în Sinodul de la Niceea, din anul 325.

Scopul principal al Sinodului a fost faptul de a discuta despre controversa ivită în sânul Bisericii, cu privire la această problemă dificilă doctrinară, despre persoana și natura lui Hristos.

Constantin, deși nu era convertit la creștinism, a fost acceptat în mijlocul participanților, al căror număr este considerat a fi între 230⁹ și 318¹⁰ de episcopi, plus alți diaconi, preoți. Scopul lui Constantin, la fel cum era scopul tuturor celorlalte sinoade ecumenice, dacă le privim din punctul de vedere al celui care l-a convocat (împăratul), era de a evita provocarea confruntărilor între oameni pe teme doctrinare și astfel pentru a se cauza instabilitate în imperiu¹¹.

⁶ HANSON, *The search.*, p. 46.

⁷ ANDERSON, *A journey*, p. 46.

⁸ Robert CREGG, Denis GROH, *Early Arianism – A view of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia, 1981, p. 1.

⁹ Mark A. NOLL, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*, Baker Academic, Grand Rapids, 2000, p. 48.

¹⁰ H. M. GWATKIN, *The Arian Controversy*, Longmans, Green and Co, London 1898, p. 20.

¹¹ NOLL, *Turning Point.*, pp. 50, 59.

Înainte de Niceea, Arie a folosit multe scripturi vetero-testamentare și nou-testamentare, pentru a-și susține doctrina. Interpretează „Înțelepciunea” din cartea Proverbelor capitoul 8, ca personificare a lui Hristos susținând în continuare că Iisus a fost Înțelepciunea creată din versetul 22. De asemenea Ioan 14,28 *Tatăl este mai mare ca Mine* și Luca 2,52, în care nu poate decât numai o creatură să crească și să se întărească cu Duhul așa cum a făcut-o Iisus Hristos. Setea și oboseala (Ioan 4,6-7) sunt semne ale umanității. „Înainte de a fi creat, Iisus Hristos nu a existat” este o expresie folosită de către Arie pentru a-și susține arianismul, bazat pe Coloseni 1,14-15 și pe Romani 8,29. Este evident faptul că Arie și-a selectat anumite versete¹² pe care le-a interpretat într-un mod sofistic, scoțând textele din context¹³.

Răspunsul la toate aceste probleme, ce privesc persoana lui Iisus Hristos, a fost Crezul niceean.

Definiția dogmatică niceeană a stabilit definitiv în textul ei cine este Iisus Hristos¹⁴:

- Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, fără nici un dubiu;
- în același timp este și Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Lumină din Lumină, Dumnezeu din Dumnezeu. Adică, urmarea logică a faptului de a fi Fiu, însă nu în sensul uman al nașterii, ci într-un sens, care depășește orice posibilitate a rațiunii singure să înțeleagă și să deslușească o astfel de realitate, care aparține strict realităților divine;
- în același timp Iisus Hristos este deoființă cu Tatăl/consubstanțial, astfel el deși este Fiul Născut al lui Dumnezeu, nu este făcut;
- Iisus Hristos este cel prin care s-au făcut toate, Co-creator;
- Iisus Hristos este și om adevărat, care s-a întrupat pentru noi oamenii și care pentru mântuirea noastră a avut întreaga lucrare prin care ne-a adus posibilitatea îndumnezeirii.

Această definiție dogmatică de la Niceea, înseamnă de fapt afirmarea începutului învățaturii hristologice a Bisericii. Pentru că efectele învățaturii hristologice se vor observa mai târziu în viața Bisericii¹⁵. Meritul mare pe

¹² Am putea spune că Arie este părintele interpretării defectuoase și a scoaterii din context a Bibliei, asemenea multor facțiuni creștine și para creștine, care folosesc Sfânta Scriptură într-un mod propriu, autonom, fără a ține cont de adevărul ei care trebuie privit ca un întreg și nu ca părți ale întregului, care nu pot valora și nu pot fi cuantificate niciodată ca Adevărul întreg și integral.

¹³ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura IBMBOR, București, 2010, p. 36.

¹⁵ Ioan G. COMAN, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în *Ort.*, nr. 3/1962, p. 303.

care Sfinții Părinți ai primului Sinod Ecumenic l-au avut, a fost asumarea terminologiei trinitare, care va fi desăvârșită de unul dintre cei implicați direct la acest Sinod, diaconul Atanasie, viitor episcop care va fi recunoscut în Biserica creștină sub numele de Atanasie cel Mare și de către cel care a dus o luptă aprigă cu arianismul și semiarianismul vremii sale, sfântul Vasile cel Mare, cel care are meritul duhovnicesc și moral de a fi formulat principalele învățături dogmatice despre Persoana Duhului Sfânt, până la Sinodul II Ecumenic.

Importanța Crezului ca mărturisire a adevărului despre Dumnezeu-Sfânta Treime, în viața Bisericii

Biserica își are fundamentul în taina Sfintei Treimi, iar acest caracter trinitar se reflectă în două dimensiuni practice importante. În primul rând, Sfânta Treime constituie un model pentru viața Bisericii. Aceasta este lucrarea comună a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh și, tocmai de aceea, este numită „icoana Treimii”, deoarece oglindește reciprocitatea perfectă dintre Persoanele divine. Principiul trinitar al vieții nu este revelat Bisericii ca o simplă idee teoretică, ci ca un mod de existență și conviețuire, un model de viață inspirat din armonia Treimii, aplicabil datorită caracterului său universal¹⁶.

Biserica presupune atât o dimensiune interioară, *verticală* – relația vie și personală cu Dumnezeu –, cât și o deschidere exterioară, *orizontală* – comuniunea dintre credincioși. Astfel, principiul trinitar al dăruirii de sine se manifestă în viața spirituală a Bisericii prin participarea mistică la relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi. În acest sens, viața credinciosului capătă o dimensiune trinitară, devenind o viață plină de har și iubire.

Viața Bisericii este profund pătrunsă de viața Sfintei Treimi. Tocmai pentru că iubirea desăvârșită caracterizează relațiile dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, această iubire se extinde și între membrii Bisericii. În rugăciunea rostită înainte de Pătimiri, Mântuitorul se adresează Tatălui cerând ca „*toți să fie una, precum Tu, Părinte, ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una în Noi*” (Ioan 17,23). Unitatea dintre Tatăl și Fiul devine astfel modelul și temelia unității dintre oameni în cadrul Bisericii. Numai în măsura în care credincioșii participă la comuniunea divină pot trăi cu adevărat o unitate autentică.

Biserica este expresia extinsă în lume a comuniunii trinitare, viața comunitară a Persoanelor divine fiind extinsă și împărtășită omenirii. Ea reprezintă rodul lucrării mântuitoare a lui Hristos și continuarea întrupării,

¹⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 35.

morții, învierii și înălțării Sale. Prin Hristos, viața dumnezeiască pătrunde în lume prin intermediul Bisericii. Astfel, Biserica este o prelungire dinamică a întrupării, având misiunea de a cuprinde întreaga umanitate în unitatea dumnezeiască oferită de Hristos.

Sfântul părinte mărturisitor, Dumitru Stăniloae, una dintre cele mai marcante voci ale teologiei ortodoxe contemporane, subliniază că Biserica este „înrădăcinată în misterul Sfintei Treimi și este o manifestare a acestui mister”¹⁷. În viziunea sa triadologică – sau mai precis, triadologia eclesială –, el afirmă că Sfânta Treime reprezintă atât modelul, cât și paradigma relațiilor interumane și, în mod particular, a vieții bisericești.

După cum comuniunea între Persoanele Sfintei Treimi stă la baza unității divine, tot astfel și comuniunea dintre credincioși constituie esența unității Bisericii. *Aceasta este concluzia firească a modului în care părintele Stăniloae înțelege Biserica: ca pe o reflectare în lume a comuniunii trinitare.* Din această perspectivă, el subliniază că Hristos a întemeiat o comuniune de episcopi pentru conducerea Bisericii, nu un singur urmaș apostolic, accentuând astfel caracterul sinodal și comunitar al Bisericii, în conformitate cu modelul Treimii¹⁸.

În acest sens, Crezul de la Niceea nu este doar un document istoric al Bisericii primare, ci rămâne un reper teologic esențial pentru credința creștină contemporană. Într-o lume marcată de pluralism religios, relativism moral și fragmentare doctrinară, Crezul de la Niceea oferă un fundament solid și coerent pentru identitatea creștină autentică. Acest crez, formulat la Sinodul de la Niceea, din anul 325, și completat la Constantinopol în 381, afirmă în mod clar adevărul Trinității – *existența unui singur Dumnezeu în trei Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.*

Actualitatea sa constă în reafirmarea caracterului revelat al credinței creștine. Într-o epocă în care credința este adesea redusă la emoție subiectivă sau alegere individuală, Crezul amintește că Dumnezeu S-a făcut cunoscut în mod obiectiv și istoric, prin Iisus Hristos, Fiul Său, Care este „*Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl*”.

Această formulare apără divinitatea deplină a lui Hristos și asigură temelia mântuirii, deoarece numai un Dumnezeu adevărat poate oferi o mântuire reală.

În plus, Crezul de la Niceea contribuie la păstrarea unității în credință a Bisericii. Într-o societate fragmentată de opinii divergente, acest crez funcționează ca un liant doctrinar între diferitele tradiții creștine – ortodoxă,

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 38.

¹⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, p. 323.

catolică și protestantă –, care încă îl recită în cadrul *liturghiilor* lor. Prin urmare, el rămâne un simbol ecumenic și un criteriu de fidelitate față de învățătura apostolică.

Pe plan spiritual, Crezul oferă creștinilor, din toate timpurile, un rezumat clar al credinței, un cadru sigur pentru rugăciune, meditație și mărturisire. În fața crizelor de sens și identitate cu care se confruntă omul contemporan, Crezul de la Niceea proclamă adevărurile fundamentale ale existenței: cine este Dumnezeu, ce a făcut pentru om, și care este destinul final al creației¹⁹.

Importanța teologică a Crezului de la Niceea pentru lumea de astăzi, constă în rolul său de apărător al credinței adevărate, garant al unității Bisericii și far călăuzitor pentru viața spirituală. El nu este o relictă a trecutului, ci o expresie vie și dinamică a revelației lui Dumnezeu, care continuă să inspire, să formeze și să unească comunitatea creștină în căutarea adevărului și a sfințeniei.

În loc de concluzii

Crezul de la Niceea reprezintă una dintre cele mai mari realizări teologice ale creștinismului timpuriu, cu un impact decisiv atât asupra structurii doctrinare a Bisericii, cât și asupra identității sale spirituale. Prin formularea clară și fermă a dogmei Sfintei Treimi, sinodul de la Niceea a pus bazele unei înțelegeri ortodoxe a lui Dumnezeu, ca fiind un unic Dumnezeu în trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, egali în ființă și putere. Afirmarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl („omousios to Patri”) a devenit o piatră de hotar în păstrarea adevărului revelat și în apărarea credinței împotriva deformărilor doctrinare.

În acest context, combaterea arianismului nu a fost doar o dispută filozofico-teologică²⁰, ci o luptă esențială pentru păstrarea integrității mântuirii. Dacă Hristos ar fi fost o creatură, așa cum susținea Arie, atunci El nu ar fi putut să mântuiască pe deplin omenirea și comuniunea cu Dumnezeu ar fi fost imposibilă. Tocmai de aceea, Crezul de la Niceea nu a fost un simplu exercițiu dogmatic, ci o mărturisire de credință vie, cu implicații directe asupra vieții și speranței creștinilor.

Impactul teologic al acestui **Crez** a fost resimțit de-a lungul secolelor, consolidând unitatea Bisericii și oferind un cadru clar pentru reflecția teologică ulterioară. El a devenit un simbol al ortodoxiei, apărând nu doar

¹⁹ Pr. Prof. Ioan. I. ICĂ JR., *Canonul și canoanele creștinismului apostolic*, în **Canonul Ortodoxiei I**, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 87.

²⁰ ICĂ JR., *Canonul*, p. 122.

împotriva arianismului, ci și împotriva altor erezii trinitare și hristologice apărute ulterior. De asemenea, a influențat profund liturghia, cateheza și spiritualitatea creștină, rămânând un punct de referință în proclamarea credinței până în zilele noastre.

Pentru lumea contemporană, Crezul de la Niceea rămâne relevant și vital. Într-o societate în care relativismul tinde să dilueze adevărurile credinței, acest *crez* ne reamintește că Biserica nu își construiește doctrina pe idei omenesti, ci pe revelația divină. El continuă să cheme credincioșii la o trăire trinitară a credinței, într-o comuniune vie cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, și într-o unitate reală cu întreaga Biserică.

În concluzie, Crezul de la Niceea nu aparține doar trecutului, ci este o comoară teologică mereu actuală, un stâlp al adevărului și al vieții creștine, care luminează drumul Bisericii în istorie și o ancorează în comuniunea Sfintei Treimi.

SCHISMA ANTIOHIANA POST-NICEANA ȘI SFÂNTUL VASILE CEL MARE

(The Post-Nicene Antiochian Schism and Saint Basil
the Great)

Pr. prof. univ. dr. Vasile RĂDUCĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București

Abstract: The First Ecumenical Council was the most important event in the history of the early Christian centuries. When Emperor Constantine the Great pacified the Roman Empire and granted freedom to the Church, he discovered that the very institution that was supposed to be the guarantor of peace in society—the Church—was divided because of the Arian heresy. The emperor tried to resolve this doctrinal conflict through letters and by means of his envoy, Bishop Hosius of Cordoba. The attempt proved futile. The only solution was to convene an ecumenical council to discuss the entire issue and adopt the most effective measures for the faith.

The Council took place in the year 325, at Nicaea, in Bithynia (Asia Minor). Its decisions, which remain valid for Christianity even today, are well known. The bishops, with only two exceptions, signed the synodal conclusions and returned to their dioceses with the gifts received from the emperor—but some of them also carried back the same ideas they had brought with them to the council. Later, taking advantage of either the emperor's weakness or his good faith toward the high representatives of the Church, these bishops formed a coalition under the leadership of Bishop Eusebius of Nicomedia and Metropolitan Eusebius of Caesarea in Palestine. Through their influence, Arius was reinstated (only his sudden death saved the Church from what would have followed), while Saints Athanasius (the new bishop of Alexandria) and Eustathius (the new bishop of Antioch)—the leading figures of the orthodox faction at Nicaea—were exiled. Eustathius died in exile. In his place, the Egyptian priest Euzoios, a friend of Arius who had once been excommunicated by Alexander, bishop of Alexandria, was installed.

In Antioch, the orthodox faithful separated from the semi-Arians, thus creating the famous schism of Antioch. This schism deepened after, in 361, Lucifer of Cagliari ordained the priest Paulinus as bishop, despite the fact that Antioch already had a valid bishop (since 360), Saint Meletius, who was sent into exile first by Emperor Constantius and later by Valens. Antioch was the most respected episcopal center in the Prefecture of the East. The schism lasted until the year 398.

Having become Metropolitan of Caesarea in Cappadocia in 371, Saint Basil the Great made extraordinary efforts to restore the unity of the Church in Antioch—efforts unparalleled in Church history for the sake of peace and reconciliation within the Church.

Father Professor Dr. Vasile Răducă, in the study above, presents the endeavors of Saint Basil the Great—marked by his absolute fidelity to the doctrine established at the Council of Nicaea, by his desire for the unity of the Church, by his deeply ecumenical spirit, and by his love for all Christians—during a time when the great Metropolitan of Caesarea in Cappadocia, already gravely ill, faced severe difficulties due to Emperor Valens’ persecution and the opposition stirred by heterodox groups within his own diocese.

Keywords: ecumenical council, christian, antioch, emperor.

După ce armata l-a proclamat la York pe Constantin cel Mare împărat, pentru acesta a început o perioadă de încercări, mai întâi în propria familie, cu cumnatul său (Maxențiu și cu Maximilian Hercules, socrul său), apoi cu ceilalți co-împărați.

Din momentul revelației de la Pons Milvium și după victoria împotriva lui Maxentius din 28 octombrie, 312, Constantin a înțeles că era chemat de Dumnezeu pentru o lucrare mult mai semnificativă și mai complexă decât conducerea unui mare imperiu. Se convinsese că era chemat de Dumnezeu la domnie și pentru Biserica Sa. Prin edictul de la Mediolanum (februarie, 313) semnat de Constantin, Basianus și Licinius, cumnații săi), creștinismul era recunoscut ca religie, alături de celelalte religii din Imperiul Roman. Cei doi co-împărați, de atunci, și ei cumnați ai împăratului Constantin, au trădat înțelegerea (Basianus a fost prins și executat, Licinius, retras la Nicomidia, a dezlănțuit o lungă și dură persecuție a creștinilor de pe teritoriul său de jurisdicție), de aceea, între Constantin și Licinius a început un conflict armat care a durat până în anul 324, sfârșit prin învingerea și executarea lui Licinius.

După pacificarea politică a imperiului și rămânerea ca singur autocrat în imperiu, împăratul Constantin a constatat că Biserica nu era o instituție marcată, (cum și-ar fi dorit) de o armonie exemplară. Dimpotrivă, odată cu încetarea persecuțiilor, mișcările eretice au început să se afirme cu tărie, am putea spune, profitând chiar de facilitățile și privilegiile de care se bucuraseră reprezentanții Bisericii, încă de la începutul autocrației Marelui Constantin.

Erezia care a dat naștere multor conflicte și suferințe, în Biserică și în viața imperiului a fost arianismul. Cunoaștem foarte bine acest lucru. Erezia poartă numele inventatorului ei, Arie, preot din Alexandria, care, sub influența altor doi eretici din sec. al III-lea, Sabelie și Paul de Samosata, a început să învețe că Fiul lui Dumnezeu este prima creatură a lui Dumnezeu-Tatăl, un Dumnezeu, de a doua mână, nefiind de aceeași ființă cu Dumnezeu și că, „a fost un timp când Fiul lui Dumnezeu nu a fost”¹.

¹ TEODORET, Episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, PSB, vol. 44, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile Sibiescu, EIBM al BOR, Buicurești, 1995, p. 24.

Arie a cuprins în lanțurile blasfemiei și pe alții. Sanționat de arhiepiscopul Alexandru al Alexandriei, Arie a început să desfășoare activități paralele cu activitatea Bisericii. Împreună cu diaconul său Ahila, el a început o misiune furibundă printre alexandrini, de multe ori, ei și adepții lor devenind chiar violenți față de arhiepiscop².

De aceea, Arie și adepții săi au fost nevoiți să părăsească Egiptul. Au ajuns în Palestina. Acolo, adunați într-un sinod, Mitropolitul de Cezareea, Paulin de Tir și Patrofil din Skitopole au permis lui Arie să aibă o biserică unde să-și continue activitatea. De acolo a început o activitate deosebită prin care să câștige susținători. Curând a reușit să găsească mulți susținători din Orient, între care, Eusebiu de Cezareea, Teodor de Laodiceea, Paulin de Tir, Atanasie de Anazarbus, Grigore de Beryt, Eusebiu de Nicomidia (capitala imperiului) etc³. În aceste condiții, arhiepiscopul Alexandru a trebuit să reacționeze, trimițând scrisori (prima, în anul 319, a doua, în 324) episcopului Alexandru al Bizanțului și altor episcopi din marile centre urbane din imperiu (lui Silvestru al Romei, Filogoniu al Antiohiei, Eustatie de Veria) în care le făcea cunoscută erezia lui Arie, acestea constituind totodată și o mărturisire de credință în care el semna credința Bisericii, spunând, printre altele, că, Fiul lui Dumnezeu era din veci chipul Tatălui și, chiar după ce s-a făcut om, Fiul lui Dumnezeu păstrează chipul părintesc al Tatălui, „având imprimat prin fire asemănarea cu El întru toate și fiind icoana neschimbată a Tatălui și chipul întipărit al Prototipului...”⁴. Noi credem așa cum hotărăște Biserica apostolică, în Tatăl singurul nenăscut, care nu are nici o cauză a existenței Sale, Care este statornic și neschimbător, având mereu același fel de a fi față de toate, Cel care nu suferă nicio creștere, nici împușinare, dăător al Legii, al Profetilor și al Evangheliilor și Domnul Patriarhilor, al Profetilor și al tuturor Sfinților.

„Credem și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, născut, nu din ceea ce nu este (din nimic), ci din Tatăl, Care există/este, nu după rânduiala trupurilor, prin separare sau prin emanația cea din împărțire, cum i se pare lui Sabelie și lui Valentin, ci într-un mod peste putere de exprimat (inefabil) și de descris⁵[...] De aceea, trebuie păstrată demnitatea proprie a Tatălui nenăscut, mărturisind că El nu are o cauză a

² Cf. *Scrisoarea către Alexandru al Bizanțului*, 41, 42; Teodoret, op. cit. p. 31.

³ Cf. John BEHR, *Formarea credinței creștine. Credința Niceană*, vol. 2, trad. Alexandru Mihăilă, Ed. Sophia, București, 2022, p.67.

⁴ TEODORET, op.cit., 38, p. 30.

⁵ Ibidem, 46, p. 32.

ființei Sale, iar Fiului trebuie să-i dăm cinstea ce i se cuvine, atribuindu-i nașterea fără de început din Tatăl și oferindu-i, cum am spus, cinstire, nu numai mărturisind cu evlavie și cu laudă despre El, că era și totdeauna, și înainte de veci, dar (de fapt), disprețuind totuși dumnezeirea Sa ca arienii, ci să arătăm asemănarea exactă întru toate cu chipul și felul de a fi al Tatălui⁶[.] În afară de învățătura evlavioasă, cu privire la Tatăl și la Fiul, cum învață Scriptura, noi mărturisim un Duh Sfânt, Care a înnoit pe oamenii sfinți din Vechiul Testament și pe Sfinții Învățători ai celui numit Noul Testament⁷[.] Mărturisim numai o singură Biserică sobornicească și apostolică, mereu nebiruită, chiar dacă toată lumea s-ar porni contra ei, și biruitoare a oricărei împotriviri nelegiuite a celor de altă credință. În afară de aceasta, noi știm despre învierea din morți, al cărui început a fost Domnul nostru Iisus Hristos, care a purtat trup și nu în aparență, din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu. Pentru surparea păcatului, la plinirea vremii, a venit la neamul omenesc, a fost răstignit și a murit trupește, dar dumnezeirea Sa nu s-a micșorat nicidecum, din cauza aceasta. Înviind din morți și fiind înălțat la ceruri, stă de-a dreapta slavei lui Dumnezeu”⁸.

Sf. Alexandru comunica celorlalți episcopi că Arie și adepții săi, care au îndrăznit atâtea contra lui Hristos au fărâmițat creștinătatea, făceau prozelitism, ducând în eroare pe cei naivi, prin prefăcătorie și lingușire. Pentru toate acestea, semnală Sf. Alexandru, el a convocat episcopii din Egipt și Libia și a excomunicat pe ereziarhi (dintre preoți, Arie, diaconul Ahila, Euzoius, Aitoles, Luciu, Sarmates, Iuliu Mina, alt Arie și Eladiu)⁹.

Arie se bucura, însă de prietenia lui Eusebiu de Nicomidia. Acesta fusese coleg cu Arie, la școala lui Lucian din Antiohia. A ajuns episcop în Beryt (Beirut), apoi în Nicomidia, capitala imperiului (bucurându-se de bunăvoința lui Liciniu) iar, din 338, prin uzurpare, a ajuns episcop în Constantinopol, murind prin 341/2. Eusebiu considera și el și mărturisea că Fiul a fost născut de către Tatăl, dar nu din ființa Lui; că Acesta (Fiul) nu participă la firea cea nenăscută, nicidecum și nu este din ființa Tatălui, ci a fost cu totul altfel prin fire și putere¹⁰.

Arie se plângea lui Eusebiu că este persecutat de Alexandru pentru că nu este de acord cu el, care consideră că Fiul este din Tatăl și de-a pururi cu Tatăl,

⁶ Ibidem, 52, p. 33.

⁷ Ibidem, 53, p. 35.

⁸ Ibidem, 54, p.33-34.

⁹ Ibidem, 61, p.35.

¹⁰ Ibidem I, 6, 37.

în timp ce el (Arie) învăța că Fiul este din cele ce nu sunt ¹¹ și că episcopul Alexandru a condamnat „pe toți cei din Răsărit care spun că Dumnezeu există fără cauză, înaintea Fiului”¹² Din câte vedem, concepția lui Arie și a fostului lui coleg erau identice. Cum, conflictul se extinsese în toată partea orientală a imperiului, împăratul Liciniu a interzis orice discuții polemice.

Ajungând autocrat peste întregul imperiu (324), Împăratul Constantin a considerat că va aduce pacificarea Bisericii, trimițând scrisori către cele două facțiuni în dispută ca ele să găsească o cale pentru rezolvarea disputei teologice. Osius de Cordoba a fost desemnat să înmâneze scrisorile și să depună eforturile necesare spre a se aplană conflictul. De fapt, nu era un simplu conflict, ci se pune în joc ortodoxia credinței, de unde și siguranța mântuirii. De aceea, reconcilierea nu era ușoară.

Episcopul Osius a mers la Alexandria, aducând la cunoștință episcopului Alexandru dorința împăratului. În 20 decembrie, 324, a trecut la cele veșnice episcopul Filogoniu, succesorul său fiind vrednicul Eustatie episcop în Veria, născut în Pamfilia. La întoarcerea spre Nicomidia, Osius a sosit la Antiohia unde a convocat un sinod cu 50 de episcopi, împreună cu care a formulat o mărturisire, în spiritul mărturisirii făcute de episcopul Alexandru al Alexandriei către Alexandru al Bizanțului și către ceilalți episcopi. Sinodul a atras atenția episcopilor, susținători ai lui Arie, că rămânerea în erezie atrăgea asupra lor riscul excomunicării.

Sinodul din Niceea și urmările lui

După cum cunoaștem, Sinodul I ecumenic, convocat și prezidat de împăratul Constantin, s-a terminat, cu victoria ortodocșilor. El a adoptat prima parte a Simbolului de credință, completat la sinodul II ecumenic. În acesta se precizează, printre altele că Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί). Sinodul a dat și 20 de canoane și tot la Niceea, la propunerea împăratului s-a adoptat modul în care creștinii vor comemora Paștele.

La Niceea, din informațiile Sfântului Atanasie, episcopul Eustatie al Antiohiei fusese conducătorul ortodocșilor și cel mai puternic oponent al ereziei ariene¹³. Animatorul partidei pro-ariene nu a fost altul decât Eusebiu

¹¹ Ibidem, p. 36.

¹² John BEHR, op. cit., p. 68.

¹³ Sf. ATANASIE cel Mare, *Περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου*, Ἔργα, 9, Πατερικαὶ Ἐκδόσεις, Γρηγόριος ο Παλαμας-Γερᾶ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Tesalonic, 1976, pp. 26-190.

de Nicomidia, fostul coleg al lui Arie, împreună eretic și cel care va fi responsabil de acțiunile care au dus la schisma din Antiohia.

Deși, așa cum semnaleză Sf. Atanasie cel Mare¹⁴, la început, participanții la sinod hotărâseră ca, în formularea credinței, să nu se folosească decât cuvinte din Sf. Scriptură, pentru exprimarea mai clară și mai precisă a raporturilor dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul, s-a folosit termenul *ομοουσιος* (deoființă), termen care ulterior, după cum știm, a fost contestat de arieni. Termenul nu se găsea în Sf. Scriptură, dar, așa cum a constatat la sinod chiar cameleonicul Eusebiu al Cezareii, el era folosit de multă vreme de Părinții Bisericii (Scrisoarea către comunitatea din Cezareea)¹⁵.

Mărturisirea de credință a sinodului I ecumenic a fost semnată de toți participanții, în afară de Arie, de Teonas al Marmaricai (Egipt) și Secundus al Ptolemaidei (Egipt). Toți semnatarii documentelor sinodale s-au întors la scaunele lor, cu daruri de la împărat, dar, unii și cu aceleași convingeri pe care le avuseseră înainte de sinod.

Între cei care au fost de acord numai formal cu hotărârile sinodului și cu voința împăratului Constantin se numărau doi episcopi foarte puternici, Eusebiu de Cezareea Palestinei și Eusebiu, episcopul din Nicomidia, capitala imperiului. După sinod, acesta a fost trimis în exil până în 328. Între timp, conflictul s-a deschis între Sf. Eustatie și Eusebiu de Cezareea. Acesta din urmă, prin gura succesorului lui Eustatie la Veria, Cyrus, l-a acuzat pe Sf. Eustatie de sabelianism, în timp ce Sf. Eustatie l-a acuzat de politeism¹⁶.

Întors din exil, la scaunul din Nicomidia, Eusebiu a reușit, în scurt timp, să câștige bunăvoința împăratului. A mers mai departe, în demersurile sale, folosindu-se de naivitatea Constantiei, una dintre surorile lui Constantin (fosta soție a lui Liciniu). În acest sens, s-a folosit de serviciile unuia dintre preoții săi, pe nume Eutokios. Acesta era foarte apropiat de Constantin. În calitate de preot al lui Eusebiu, a servit interesele acestuia pe lângă împărat. Îmbolnăvindu-se, și temându-se de moarte, Constantin, l-a rugat pe fratele său (venit să o vadă) să-l țină aproape pe preotul Eutokios și să se folosească de sfaturile lui¹⁷.

Ajuns în apropierea împăratului, preotul Eutokios, care nu era cunoscut ca filoarian), a trecut la îndeplinirea sfaturilor episcopului său: l-a convins pe

¹⁴ Ibidem, op.cit.

¹⁵ În TEODORET, op. cit. pp. 50-52.

¹⁶ SOCRATE, *Ist. Bis.*, 1.23, 6-24,3 apud John Behr, op.cit. p. 72.

¹⁷ Cf. SOZOMEN, *Istoria Bisericească*, II, 27, în „Sources chrétiennes”, vol.306, Paris, 1983, pp. 348-355. A se vedea și nota nr. 3, p. 348.

împărat (deja bolnav) că numai răutatea și invidia unor episcopi au dus la condamnarea lui Arie. Convins de Eutikios, împăratul a dispus revenirea lui Arie din exil și i-a cerut o mărturisire de credință. Acela și Euzoius au prezentat împăratului o mărturisire de credință similară Crezului Niceean (fără să utilizeze cuvântul „deoființă”). Considerând-o ortodoxă, împăratul Constantin a trimis-o la Ierusalim să fie apreciată de episcopii adunați acolo (în 335) cu ocazia sfințirii Bisericii Învierii. Prezidat de Eusebiu, mitropolitul Cezareii, sinodul a considerat ortodoxă mărturisirea de credință a celor doi. Împăratul a dispus ca episcopul Constantinopolului să-l primească pe Arie în comuniune, ceea ce Sf. Alexandru a refuzat¹⁸. Diaconul Atanasie, fost secretar al lui Alexandru al Alexandriei la Niceea, în 8 iunie 328 a fost ales și hirotonit episcop al Alexandriei. Tânărul episcop din Alexandria a fost hăituit de diverse acuze, reclamații și procese. A fost judecat la sinodul din Tir, prezidat de același episcop al Cezareii. Pentru că viața îi era pusă în pericol, a reușit să scape din tribunal și să meargă la Constantinopol spre a cere împăratului să judece cauza. Între timp, membrii sinodului l-au depus din scaun pe Sf. Atanasie, numind în locul lui pe Ioan, un arian. Împăratul a dispus ca cei care l-au condamnat pe episcopul Alexandriei să vină la Constantinopol și să susțină acuzele, în fața sa. Procesul a avut loc în prezența împăratului.

Situația era alta decât în 325, la Niceea, iar împăratul era îmbătrânit și bolnav, ușor manevrabil. Acuzatorii l-au pus pe bătrânul împărat într-o dilemă, încât, fie că a crezut că acuzațiile ar fi fost adevărate, fie că, de acum înainte episcopii vor fi în armonie dacă-l va îndepărta pe Atanasie, a ordonat ca acesta să fie exilat la Trever (7 noiembrie, 335), la galii din Vest. Atanasie a fost dus, așadar, acolo”¹⁹.

Schisma din Antiohia

Eusebiu de Nicomidia a dus lupta împotriva ortodoxiei niceene pe mai multe planuri. Spre a atinge obiectivele sale, primul vizat fusese Eustatie al Antiohiei.

În anul 330, Eusebiu de Nicomidia a făcut o vizită la Locurile Sfinte. A trecut prin Antiohia unde a fost primit cu cinste de episcopul Eustatie. La întoarcere, a trecut, din nou, prin Antiohia, de data aceasta, însoțit de mai mulți episcopi antiniceeni. A convocat un sinod, cu episcopii care-l însoțeau, prezidat de Eusebiu de Cezareea, având drept obiectiv scoaterea din scaun a

¹⁸ Ibidem, II, 29, pp. 263-264.

¹⁹ Ibidem, II, 28, p. 361.

Sfântului Eustatie. La acel sinod s-a prezentat o femeie cu un copil mic, susținând, fără dovezi, că tatăl copilului ar fi fost episcopul Eustatie (afirmații pe care le-a negat ea însăși, mai târziu). Prin intermediul lui Eusebiu de Cezareea, Eustatie a fost acuzat și de sabelianism. La toate acestea, s-a adăugat și informația neadevărată și calomnioasă, potrivit căreia episcopul Antiohiei, Eustatie, nu o cinstea cum s-ar fi convenit pe mama împăratului, Sfânta Elena.

Eusebiu de Nicomidia, sub pretextul că era grăbit, a plecat spre Nicomidia și, înainte să se fi făcut vreo cercetare, în care Eustatie să se fi apărat de falsele acuzații, foarte curând, printr-un mesager al împăratului, acesta a primit ordinul de a părăsi scaunul episcopal și a merge în exil în Tracia, în localitatea Traianopolis. Nu s-a mai putut întoarce de acolo. Se pare că a murit, înainte de sinodul de la Sardica din 343, dat fiind că acolo nici nu s-a mai menționat numele său.

Plecarea în exil a lui Eustatie a dus la separarea inconciliabilă a creștinilor din Antiohia. Un grup de fidei ai lui Eustatie, sub conducerea tânărului preot Paulin, s-au separat de Biserica oficială, multă vreme neavând o biserică în care să se adune și să se roage. Cealaltă parte a Bisericii, Biserica oficială, a rămas supusă episcopilor mai mult sau mai puțin arieni (au urmat șapte episcopi), dar cu o puternică prezență ortodoxă în interiorul ei.

Facțiunea ortodoxă din Biserica oficială era grupată în jurul a două persoane laice, Diodor și Flavian. Aceștia erau foarte cultivați, veneau din familii distinse și se remarcău printr-o viață ascetică deosebită. Ei s-au stabilit pe muntele din apropierea Antiohiei și în jurul lor s-au adunat mulți creștini dornici de viață ascetică. În anul 346 Sf. Atanasie a venit la Antiohia, dar nu a slujit cu reprezentanții Bisericii oficiale. A păstrat comuniunea cu eustatienii. Însoțit de reprezentanții acestora, a avut parte chiar de o audiență la împărat. În anul 360 scaunul de episcop al Antiohiei s-a vacantat, prin transferul episcopului Eudoxiu la Constantinopol.

În locul lui Eudoxiu a fost ales Meletie (era al optulea episcop, ales pentru scaunul Antiohiei, după exilarea lui Eustatie). Acesta se născuse în Armenia Mică, în orașul Melitene, în 310. Venea dintr-o familie distinsă și era cunoscut prin cultura sa și prin viața sa exemplară. În anul 358 a fost ales episcop în Sevasta Armeniei. A găsit comunitatea din Sevasta foarte divizată, unii dintre credincioși fiind destul de agresivi la adresa sa (probabil, simpatizanții lui Eustatie). Din această cauză, a părăsit orașul de reședință, stabilindu-se la Bereea (Veria/Alep) în Siria, păstorind fiii săi duhovnicești, chiar în exil fiind.

După vacantarea scaunului episcopal de Antiohia, în anul 361, episcopii adunați, dintre care majoritatea o formau adepții controversatului (semiarian) Akakios, mitropolitul Cezareii Palestinei, succesorul lui Eusebiu. Sinodul a ales în unanimitate pe Meletie, ca episcop al Antiohiei, cel însărcinat să păstreze actul alegerii sale fiind Eusebiu, episcopul Samosatelor din Siria. Meletie a venit în Antiohia unde fost primit în triumf. Până și evreii au luat parte la primirea acestui om sfânt.

Împăratul Constanțiu venise în Antiohia pentru pregătirea unei expediții împotriva perșilor. Profitând de ocazie, în ziua investirii lui Meletie ca episcop al cetății, asistând la ceremonie, împăratul a cerut episcopului ales să facă o predică, pornind de la textul, „Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Sale.” „Domnul m-a creat la începutul căilor Sale pentru lucrările Sale” *Ὁ Κύριος ἐτίσε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (Pildele lui Solomon, 8,22). Era piatra de încercare pentru orice teolog care voia să explice nașterea Fiului din Dumnezeu-Tatăl și deoființimea acestora.

Meletie a formulat un discurs ireproșabil, pe linia dispozițiilor sinodului I ecumenic. Reprezentanții ortodocși erau încântați. La sfârșit, aceștia au cerut episcopului să facă un rezumat al celor rostite mai devreme. Rezumând cele spuse, Meletie a ridicat în sus trei degete, apoi a îndoit două, lăsând ridicat numai unul, a spus: „Gândim trei, dar este ca și când am vorbi de unul singur.” Era, desigur, mărturia unui singur Dumnezeu, care subzistă în trei ipostasuri.

Aceasta a deranjat profund pe semiarieni, care l-au acuzat de sabelianism, în ciuda faptului că, prin gestul respectiv, el apăra deoființimea Persoanelor divine. Istoricul Sozomen relatează că Meletie a fost solicitat să regrete formularea omousiană, ceea ce Meletie a refuzat²⁰.

Pentru că, între timp, Meletie sancționase indisciplina unor preoți, a fost reclamat împăratului de lipsă de evlavie și că a încălcat canoanele²¹. Decizia împăratului a fost exilarea lui Meletie în Armenia Mică, după mai puțin de o lună (la începutul anului 361) de când fusese ales episcop al Antiohiei²².

Comunitatea ortodocșilor a crescut, însă, după acest eveniment. Nu puțini erau cei care îl căutau și se găseau sub îndrumarea lui duhovnicească. Din păcate, comunitatea eustatienilor a rămas separată de ceilalți ortodocși, sub conducerea preotului Paulin (acuzând pe Meletie că a primit consacrarea ca

²⁰ SOZOMEN, *Istoria Bisericească*, IV, 21.

²¹ Cf. Ferdinand CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p.87.

²² Cf. Sf. IOAN Hrisostom, *In Meletium*, P.G., 50, col. 516; apud F. CAVALLERA, op.cit. p. 89.

episcop de la arieni, ceea ce nu era adevărat, și că a stropit poporul cu aghiasmă primită din mâinile arienilor), iar arienii au primit ca episcop pe egipteanul Euzoios, anatematizat de episcopul Alexandru al Alexandriei chiar înainte de sinodul I ecumenic, reabilitat de sinodul arian de la Ierusalim, condus de Eusebiu din Cezareea Palestinei în 330.

În Antiohia, la acea vreme, toate bisericile erau deținute de arieni. Cele două grupări ortodoxe făceau slujbele afară sau prin case. În absența lui Meletie, Diodor și Fabian s-au angajat cu toată seriozitatea în păstrarea cât mai compactă a grupării ortodoxe fidelă lui Meletie. Pe drept cuvânt, F. Cavallera remarca faptul că refuzul eustațienilor confirma că locul iubirii de aproapele îl luase iubirea de sine și că Meletie a fost alungat din oraș de dușmanii adevărului²³. Câteva luni mai târziu, după exilarea lui Meletie, împăratul Constanțiu a murit, tocmai când se pregătea să-l pedepsească pe Iulian care se autodeclarase „Augustus”, în Apus.

Înainte să ordone el însuși persecutarea creștinismului, Iulian s-a arătat liberal. În acest sens, a dat un edict prin care elibera pe toți creștinii închiși de Constanțiu. Au ieșit din închisori și ierarhii arestați. În primăvara lui 361, Sf. Atanasie a reunit într-un sinod la Alexandria pe toți episcopii exilați sau/și arestați în Egipt. Între aceștia se găseau Eusebiu de Vercelli și Lucifer de Cagliari. Sinodul a reafirmat și întărit (cu anumite nuanțe) mărturisirea de credință de la Niceea și a discutat rezolvarea schismei dintre ortodocșii din Antiohia, capitala prefecturii Orient. Între timp, cele două facțiuni ortodoxe au reușit să aibă biserici. Comunitatea care-l recunoștea ca episcop pe Sf. Meletie, se aduna în biserica, numită η Παλαια (cea veche), în care se credea că predicase Sf. Petru, restaurată între timp.

Eustatienii se adunau, și ei, într-o biserică mai mică. Sinodul a privit cele două comunități ca fiind întru totul ortodoxe, recomandând reconcilierea. Merită remarcat faptul că, în document, se vorbea mai mult de comunitatea Sfântului Meletie, din biserica veche²⁴.

Sfatul sinodului către cele două facțiuni era: „Faceți ca pacea în credința sănătoasă să câștige, înainte de toate”²⁵. Doi delegați ai sinodului, Eusebie de Vercelli și Asterie de Petra, cu diaconii lui Lucifer și cu Paulin, prezent la sinod, au fost trimiși la Antiohia să comunice hotărârea sinodului și să ducă la îndeplinire dispozițiile acestuia. Lucifer de Cagliari plecase, însă de unul singur la Antiohia.

²³ F. CAVALLERA, op.cit, pp.90-91.

²⁴ Ibidem, 107-108.

²⁵ Ibidem, p.109.

Acolo a considerat că eustatienii reprezentau Ortodoxia. Prin urmare, neavând răbdare să vadă hotărârile sinodului din Alexandria, a hirotonit episcop pe preotul Paulin (întors de curând de la Alexandria), în ciuda faptului că Eusebiu de Vercelli nu aprobase acest lucru. Apoi, Lucifer a pornit spre scaunul, său din Sardinia, nerecunoscând autoritatea sinodului și semnăturile puse, în numele lui, pe actele sinodului, de cei doi diaconi pe care-i mandatasese în acest sens. „Hirotonirea lui Paulin a creat o nefericire enormă. Această alegere a perpetuat schisma și a consacrat-o oficial...Alegerea lui Paulin fusese făcută, încălcându-se rânduielile canonice notorii”²⁶.

Când Meletie a ajuns la Antiohia, toate cele prezentate mai sus, fiind consumate, nu s-a mai putut face nimic. Între timp, a apărut un alt episcop, susținut de Apolinarie din Laodiceea, care a complicat și mai mult situația. Ca și cum nu ar fi fost suficient, după moartea lui Julian și libertatea definitivă a creștinilor, Sf. Atanasie a venit personal la Antiohia în septembrie, 363. Necunoscând amănuntele privind condițiile în care Paulin a ajuns episcop, Sf. Meletie a amânat întâlnirea cu marele ierarh alexandrin. Acesta a părăsit Antiohia, lăsând scrisori prin care declara comuniunea cu eustatienii, ignorând pur și simplu cealaltă comunitate, condusă de Meletie, tot atât de ortodoxă și care era cea mai mare.

Stabilindu-se în mijlocul comunității sale, Meletie va hirotoni pe Diodor episcop în Tars, iar pe Fabian îl va hirotoni preot în Antiohia.

Ulterior, Egiptul și tot Occidentul au recunoscut ca episcop legitim al Antiohiei pe Paulin.

Eforturile Sfântului Vasile pentru unitatea Bisericii din Antiohia

Înainte să ajungă mitropolit, Sf. Vasile cunoștea în amănunt situația din Antiohia, și nu numai. După ce a devenit mitropolitul Cezareii din Capadocia, a considerat de datoria lui să se implice în apărarea ortodoxiei niceene. Nu era ușor pentru că, în timpul împăratului Constantiu, ereticii câștigaseră foarte multă putere, iar împăratul Valens (364-378) a dezlănțuit o grea persecuție contra ortodocșilor. A arestat și a ucis zeci de episcopi. Într-o singură acțiune a executat, prin înecare în Marea Neagră, optzeci de episcopi. Politica împăratului era aplicată în provincii de guvernatorii locali. În Egipt, guvernatorul Lucius, creștin arian, a persecutat creștinii ortodocși ca și cum ar fi fost unul dintre împărații păgâni de mai devreme. De aceea, răspunzând unei scrisori pe care i-o trimisese Sf. Atanasie,²⁷ Sf. Vasile își arăta întreaga

²⁶ Ibidem, p. 115.

²⁷ Sf. VASILE cel Mare, *Epistole*, Ep. 61, vol. 3 trad. de pr. Teodor Bodogae și Teodor Teoi, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 139.

compasiune pentru suferințele pe care le suporta Biserica din Egipt din partea guvernatorului. Totodată, recunoștea puterea rugăciunilor Marelui Alexandrin pentru întreaga Biserică. De aceea, la începutul anului 371, Sf. Vasile scria Sfântului Atanasie, încredințat că singura mângâiere care s-ar mai fi putut aduce Bisericii universale ca aceasta să scape din *furtuna* în care se găsea aceasta, era ajutorul pe care Marele Atanasie îl putea da. De aceea, în scrisoarea trimisă Sfântului Atanasie la începutul anului 371 îi spunea acestuia: „Te rugăm să nu încetezi a face rugăciuni pentru sufletele noastre și a ne ridica moralul, prin scrisori. De-ai ști câtă nevoie avem de amândouă, nu ai scăpa nici o ocazie fără să ne scrii! Dacă ne-am putea bucura de ajutorul rugăciunilor tale și am ajunge să te și vedem la față și, în felul acesta, să gustăm și mai mult din darurile tale, adăugând la istoria vieții noastre și pe aceea de a ne fi întâlnit cu sufletul tău mare și apostolic, am crede că însăși iubirea de oameni a lui Dumnezeu ne răsplătește și ne mângâie în toate asupririle prin care trecem”²⁸.

Se pare că este prima scrisoare pe care Sf. Vasile, de curând ajuns mitropolit al Cezareii Capadociei a trimis-o Sfântului Atanasie. Termenii folosiți în scrisoare arată respectul total pe care îl avea față de acest mare Dascăl al Bisericii, recunoscut de toți că era singurul care putea ajuta întreaga Biserică, în acele condiții.

Din toată corespondența Sfântului Vasile cel Mare, ca mitropolit de Cezareea Capadociei, reținem că el era foarte cunoscut atât în Orientul, cât și în Occidentul creștin, chiar înainte să fi ajuns episcop. Știm că a avut o activitate complexă și intensă. Centrul acestei activități a fost apărarea credinței niceene și pacificarea Bisericii, într-un context în care autoritatea imperială impunea nu păgânismul, ci erezia ariană. Considera, totuși că nu a făcut suficient pentru pacificarea Bisericii, „încât, spunea, mi-aș da bucuros viața numai să pot stinge văpaia/ flacăra acestui rău pe care ni l-a aprins diavolul. Și dacă, din cauza acestei dorințe pentru pace nu aș fi fost determinat să mă apropiu de locurile dinspre Colonea (localitate din Armenia), așa să nu am eu parte de pace în viața mea! Eu caut adevărata pace, anume, pe aceea, pe care ne-a lăsat-o Însuși Domnul... pacea cea adevărată, chiar dacă unii, certați cu dreptatea și cu adevărul, răstălmăcesc altfel lucrurile”²⁹.

Este vorba, desigur, despre pacea între creștini și între Biserici într-o vreme în care exista o mare predispoziție (din cauza ereziei areiene, cu diversele ei

²⁸ Idem, *Epistole*; Ep. 80, p.160-161.

²⁹ Sf. VASILE cel Mare, *Epistole*, Ep. 128, I, (scrisă în anul 373), în vol. 3; trad. de pr. Teodor Bodogae și Teodor Teoi, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 212.

fațete) pentru conflictele între creștini și pentru separarea Bisericii³⁰, „în care a slăbit asprimea canoanelor și a crescut libertatea de a păcătui”³¹.

Sf. Vasile nu înțelegea pacificarea Bisericii ca bună-conviețuire a ortodocșilor, între ei, în comunități restrânse, triumfaliste, în felul lor, dar de tip sectar, ci ca pe o comuniune a tuturor creștinilor în cadrul aceleiași credințe. De aceea, spunea prietenului său, Eusebiu de Samosata: „nu socotesc că-i drept să ne înstrăinăm cu totul de cei care nu primesc credința (se referea, desigur, la credința niceeană), ci cred că este folositor să avem oarecare grijă față de oamenii aceștia, potrivit vechilor rânduieli ale iubirii, și să le scriem epistole pornite dintr-o opinie unanimă, care să-i consoleze și îndemne la contacte, arătându-le că aceasta-i adevărata credință a Părinților. Și dacă-i vom convinge, să ne unim cu ei în aceeași comuniune; dacă, însă nu vom reuși, atunci să ne mulțumim cu faptul de a ne respecta unii pe alții așa cum suntem, alungând orice ambiguitate și îmbrățișând o viețuire evanghelică și lipsită de viclenie, așa cum au trăit cei dintâi ucenici al Cuvântului dumnezeiesc”³². În această scrisoare, așa cum făcea și în alte ocazii, opta pentru comuniunea totală în credință, pentru responsabilitatea ortodocșilor de a convinge pe eterodocși, dar și pentru clarificarea ambiguităților în ceea ce crede fiecare. Numai în acest fel se putea conviețui pașnic, respectând fiecare credința celuilalt. Nu era adeptul agresivității (de care a avut parte, din nefericire) în impunerea Ortodoxiei. Viața creștinilor trebuia marcată de comuniune și de pace.

De aceea, pacea Bisericii și pacificarea Bisericilor este motivul pentru care Sf. Vasile a depus eforturi deosebite pentru rezolvarea schismei din Antiohia. În acest sens, l-a apărut cu toată tăria pe episcopul Meletie, ales în anul 360 episcop al acelei importante cetăți. Temeiul pe care Sf. Vasile voia statornicirea păcii în Biserică era credința stabilită la sinodul I ecumenic de la Niceea, mărturisită la Sf. Botez.

Schisma din Antiohia era dovada faptului că pacea Bisericii era profund amenințată de erezia ariană și de cei care nu respectau hotărârile sinodului I ecumenic. El era ferm convins că Meletie era un om sfânt, un mare învățat, om al păcii, mărturisind credința niceeană. Prin urmare, Marele Capadocian s-a angajat total în susținerea cauzei lui Meletie, considerându-l singurul episcop oficial și canonic al Antiohiei. Fără să-l fi cunoscut personal pe Sf. Meletie, înainte de a ajunge mitropolit, Sf. Vasile corespundea cu el, fiind încântat de fiecare dată când primea scrisori de la nefericitul episcop al

³⁰ Idem, *Ep. 113*, p.198.

³¹ Idem, *Ep. 92 II*, p.174.

³² Idem, *Ep. 128, III*, p. 213

Antiohiei³³. După hirotonirea lui Paulin, la motivele locale care generaseră schisma, s-au adăugat și aspecte care țineau de jurisdicție și de orgoliile personale (Roma ar fi dorit să-și extindă jurisdicția administrativă și peste Orient³⁴).

Considerând că Biserica din Antiohia *se degradase de tot*³⁵, Sf. Vasile cel Mare a apelat cu toată stăruința ca Sf. Atanasie să se implice în pacificarea comunităților din Antiohia.

Convins, deopotrivă, că Bisericile din Apus trebuie să joace un rol important în rezolvarea schismei și că, prin renumele său, Sf. Atanasie era cea mai indicată persoană care să-i convingă pe occidentali să repare greșeala făcută de către unul dintre episcopii lor, i-a scris bătrânului și mult-veneratului episcop Atanasie o a doua scrisoare în care, printre altele, i-a adresat următoarele rugăminți: „Lasă omenirii o amintire demnă de cariera Ta (de excepție), Părinte preacinstit! Impodobește cu această lucrare unică acele mii de biruințe obținute pentru adevărata credință! Trimite la episcopii apuseni câțiva delegați încercați în învățătura sănătoasă din Biserica ta, descrie-le stările apăsătoare de la noi, propune-le o cale de scăpare, fii un nou Samuel pentru salvarea Bisericilor creștine, împărtășește soarta popoarelor năpăstuite, înalță rugi de pace, oferă-le condiții demne de pacificare, cere harul lui Dumnezeu, doar, doar se va îndura să trimită Bisericii un semn de pace”³⁶.

Bisericile din Orient treceau prin condiții foarte grele din cauza împăratului arian Valens. Mulți episcopi orodocși fuseseră arestați, iar alții executați prin diverse metode. Sf. Vasile însuși era la mare strămtorare din cauza autorității imperiale, și totuși, el nu se plângea nici lui Atanasie, nici episcopilor occidentali de situația grea în care se sflau Bisericile în timpul domniei lui Valens (364-378), ci de suferința Bisericii antiohiene. După moartea lui Iovian (în timpul domniei căruia au revenit la ortodoxie mulți dintre cei care, de frică, mărturisiseră arianismul), proaspat urcat pe tron, Valens l-a exilat din nou pe episcopul Meletie în Armenia. De aceea, în mijlocirea pe care o făcea pe lângă Sf. Atanasie, spunea: „Căci, știi mai bine decât oricare altcineva căci, după pilda celor mai înțelepți doctori, când este vorba de a aduce vindecarea, atunci trebuie să începi mai întâi de la mădularele de primă importanță. Or, dintre Bisericile lumii, care alta va fi mai

³³ Idem, op.cit., *Ep.57*, 133-134.

³⁴ Cf. Idem, *Ep.216*, 216.

³⁵ Sf. VASILE cel Mare, *Epistole*, Ep. 48 (din 371, Către Eusebiu de Samosata, (aflat în exil), vol. 3 trad. de pr. Teodor Bodogae și Teodor Teoi, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 122.

³⁶ Idem, *Ep. 65 I*, p.142.

însemnată decât cea a Antiohiei?[...] Suferințele din Biserica Antiohiei au nevoie de au nevoie de toată înțelepciunea și de înțelegerea ta evanghelică [...] Nădăjduim că și aici rezolvarea unor probleme atât de grele cade tot în sarcina măreției tale, prin liniștirea poporului tulburat și prin alungarea dintre ei (creștini) a duhului dezbinării cauzate de protecțiile particulare, aducându-i pe toți la dragostea unora față de alții și redând Bisericii vechea ei putere”³⁷.

La Antiohia, ucenicii Mântuitorului s-au numit pentru prima dată *creștini*. Antiohia era unul din scaunele apostolice, o Biserică foarte importantă în cadrul Bisericii universale. Se impunea, așadar, ca situației în care se găsea aceasta să i se dea atenție, așa cum medicii iscușiți, în cazul îmbolnăvirii unor organe din trup, dau atenție deosebită, mai întâi vindecării celor mai importante organe, în perspectiva însănătoșirii întregului organism. În viziunea Sfântului Vasile Biserica Antiohiei avea o misiune foarte importantă în Biserica universală, ea însăși aflată în primejdie. Dar, considera marele Capadocian, îndată ce se va fi introdus buna înțelegere în *această Biserică*, nimic nu va mai împiedica Biserica (universală) să ajungă la însănătoșirea întregului ei trup, odată ce capul ei s-a însănătoșit³⁸.

Demersuri pentru rezolvarea schismei din Antiohia făceau antiohienii înșiși. Diaconul Dorotei era una dintre persoanele care făceau asemenea eforturi. El a mijlocit atât pe lângă Atanasie cât și pe lângă papa Damasus. Venind la Sf. Vasile i-a cerut să-și expună, și el punctul de vedere, cu privire la persoana pe care el o considera vrednică de ocuparea scaunului apostolic de episcop al Antiohiei. În scrisoarea trimisă Sfântului Atanasie în același an (371) Sf. Vasile îl recomandă pe Meletie („iubitul nostru episcop Meletie”), dat fiind că, „Meletie este persoana cea mai bine văzută, cu care mă aflu în comuniune și doresc în tot chipul să-l văd conducând treburile Bisericii lui Dumnezeu din Antiohia, pentru că este ireproșabil în credință, iar, în ceea ce privește conduita lui morală nimeni nu i se poate asemăna. De aceea, putem spune că el este de fapt un întâistătător al întregului trup al Bisericii, pe când celelalte grupări sunt numai niște mădulare rupte din trup. De aceea, este nevoie, și, în același timp, este de dorit, sub toate aspectele, să unim în jurul acestui bărbat pe toți ceilalți, așa cum pâraiele mici se adună în râuri mari”³⁹.

Nu era vorba de putere. Sf. Vasile nu era adeptul ideii că în Antiohia trebuia să biruie careva, fie chiar și Meletie, ci de pacificarea, în ansamblul ei, a uneia dintre cele mai importante Biserici. Cu privire la celelalte facțiuni,

³⁷ Ibidem, II, p.144.

³⁸ Ibidem, *eodem loco*.

³⁹ Idem, *Ep.* 67, p.145.

recomanda să se procedeze cu tactul necesar, pentru ca și acelea să fie câștigate, în numele păcii.„Și astfel, să se înfrățească tot poporul, în chipul în care va găsi de folos înțelepciunea ta, în urma cunoscutei experiențe și râvne de care, de atâtea ori, ai dat dovadă”⁴⁰.

De aici reiese că, sensibil la oricare dintre membrii ortodoxiei antiohiene, și convins că Meletie ar fi urmat să fie recunoscut ca episcopul oficial, atât de episcopii egipteni, cât și de cei occidentali, nu ar fi fost de dorit ca demnitatea celorlalți să fie ignorată sau lezată în vreun fel. Dimpotrivă, trebuia ca ei să fie integrați în aceeași turmă a drept-credincioșilor, prin înțelepciunea Marelui Atanasie. În acea scrisoare, îi comunica Sfântului Atanasie că și episcopii apuseni au aceeași idee, trimisă Sfântului Vasile printr-o scrisoare adusă acestuia de Silvan (din păcate, această scrisoare nu se mai păstrează). Formula de pacificare ar fi putut fi cea folosită de Părinții Sinodului I Ecumenic pentru rezolvarea schismei din Pelusium, cunoscută, de altfel, de Sf. Atanasie.

Trebuie remarcat duhul conciliant folosit, aici, de Sf. Vasile aici, ca și în alte împrejurări. Era prin excelență un om al păcii. În scrisoarea trimisă Sfântului Atanasie, în toamna aceluiași an (371), prin Teodor, diacon al lui Meletie – om plin de râvnă sfântă pentru dreapta credință și plin de dorința de a vedea iarăși pacea în Biserici – (trimis pentru a treia oară la Alexandria), Sf. Vasile îl ruga pe Sf. Atanasie să fie conducătorul tuturor și sfetnic îndrumător în toate și al celorlalte Biserici, încât să fie pus în lucrare un plan comun de acțiune care să aibă rezultatul dorit de toți: pacea Bisericii.

În acest sens, urma să înștiințeze și pe episcopul Romei ⁴¹. Convins că, în urma demersurilor făcute, ar fi fost deschiși rezolvării schismei, Sf. Vasile a făcut propunerea convocării unui sinod (ep. 90 și 91), având obiectiv concilierea facțiunilor ortodoxe din Antiohia, cu speranța că occidentalii își vor trimite delegații. Sf. Vasile îl ruga pe Sf. Atanasie să procedeze de așa manieră, încât, să-i îndemne pe toate căile să se adune împreună pe toți cei de o credință (chiar dacă unii dintre ei vor găsi motiv de neînțelegere între ei,) pentru ca să nu se fărâmițeze și mai mult poporul nostru cel dreptcredincios. Căci trebuie să privim fără încetare ca totul să treacă pe planul al doilea față de scopul propus, pacificarea. Prima grijă trebuie să o avem față de Biserica din Antiohia, a cărei grupare sănătoasă (aflată de partea drepte credințe) să nu slăbească și mai tare, dezbinându-se și pe motive personale. Te rog, așadar, să porți de grijă de toate acestea și să pui în mișcare toți factorii, pentru ca,

⁴⁰ Ibidem, *eodem loco*.

⁴¹ Cf. Idem, *Ep. 69*, I, p.147.

până la sfârșit, cu ajutorul lui Dumnezeu să pui mâna pe toate pârghiile care îngăduie stabilitatea Bisericii”⁴².

Încredințându-se întru toate buneii-voințe a Sfântului Atanasie, Sf. Vasile a făcut și alte demersuri, pe lângă alte personalități bisericești din Răsărit și din Apus, în vederea rezolvării schismei din Antiohia. Din păcate, nu ne-a parvenit toată corespondența Marelui Capadocian, nici cu Sf. Atanasie, nici cu ceilalți. A scris papei de la Roma și episcopilor occidentali.

Într-o scrisoare trimisă, se pare, papei Damasus, spre exemplu, (n.305/papă, 366-384) semnala că Arie a reapărut în Biserică, din ale cărui rădăcini amare produce roade catastrofale, terorizând conștiințele credincioșilor de rând. El făcea invitație papei să vină în Orientul creștin, punându-și mari speranțe în faptul că vizita sa binevoitoare va pune cap disputelor doctrinare. Ii semnaleză că o asemenea acțiune a episcopului Romei venea pe linia unui obicei din vechime, în Biserică, făcând referire la episcopul Romei, Dionisie (258-268), care se găsea în corespondență cu Biserica din Capadocia, îmbărbătând confrății de acolo și chiar răscumpărându-i pe cei robiți de goți. Ii atrage atenția că, în cazul de față, „Nu mai e vorba de o robie trupeză, ci, ceea ce vedem zilnic împlinindu-se de cei ce luptă pentru biruința ereziei, este o adevărată robire a sufletelor. De aceea, dacă nu vă veți ridica încă de acum, ca să ne veniți în ajutor, în scurtă vreme nu veți mai afla pe nimeni cui să-i întindeți mâna, pentru că toți vor ajunge să fie dominați de eretici”⁴³.

Nu ne-a parvenit nici o scrisoare a Sfântului Atanasie către Sf. Vasile, ca răspuns la scrisorile pe care Sf. Vasile i le trimisese, în anul 372. Din scrisorile lui către Sf. Atanasie reiese că, între cei doi a existat un schimb de mai multe scrisori, în acest sens⁴⁴. Prin acestea, Sf. Vasile a reușit să-l convingă pe Sf. Atanasie de ortodoxia lui Meletie și că nefericita împrejurare din septembrie 363 s-a datorat inabilității unor binevoitori, insuficient de responsabili, în fața mâinii întinse de Sf. Atanasie⁴⁵, pentru stabilirea comuniunii cu Meletie. Marele Alexandrin a înțeles demersurile Sfântului Vasile, a receptat mărturisirea de credință a Sf.Meletie,⁴⁶ ceea ce anunța momentul acceptării comuniunii cu Meletie.

⁴² Ibidem, II, p.148.

⁴³ Idem, *Ep. 70* (din 371), p. 149.

⁴⁴ Cf. Idem, *Ep.61*, p. 139 și *Ep. 69 I*, p. 146.

⁴⁵ Idem, *Ep.358*, III, 416.

⁴⁶ Idem, *Ep. 66*, p. 143-144; *Ep. 67*, p. 145; *Ep. 69*, p. 46-48 și altele care nu s-au păstrat, dar, la care face referință în alte scrisori.

Dând curs rugămintilor Sfântului Vasile, Sf. Atanasie a scris și episcopilor occidentali în sensul celor cerute de Mitropolitul Cezareii Capadociei. Aceștia i-au răspuns, se pare, favorabil. Nu știm dacă între ei se găsea și papa Damasus. Sf. Vasile îi trimisese și acestuia o scrisoare, în anul 371. Se pare că nu a primit un răspuns favorabil din partea episcopului Romei. De fapt, până la moarte, papa Damasus a continuat să-l susțină fără rețineri, pe Paulinus. Alături de scrisoarea în care, se pare, Sf. Atanasie îi relata despre demersurile sale pe lângă occidentali în vederea pacificării Bisericii antiohiene, el a trimis Sfântului Vasile și de copiile scrisorilor primite de la episcopii occidentali⁴⁷ (din păcate, nici această scrisoare, nici cele care o însoțeau nu s-au păstrat).

Ca urmare a acelei scrisori (și a ceea ce Sf. Vasile a citit în copiile scrisorilor trimise de Sf. Atanasie), anul 372 Sf. Vasile a trimis scrisori episcopilor occidentali, mângâiat în sufletul său de atitudinea acelor (care reieșea din scrisorile pe care ei le trimiseseră Sfântului Atanasie) față de schisma din Antiohia. La aceasă bucurie se adăuga și cea prilejuită de veștile bune pe care i le adusesse diaconul Sabin, întors de curând din Occident. Același diacon Sabin urma să le ducă vești cu privire la starea Bisericilor din Răsărit și o serie de scrisori, având ca obiect rezolvarea schismei din Antiohia. În scrisoarea trimisă acelor episcopi, prin Sabin, Sf. Vasile îi ruga două lucruri: „mai întâi, Să vă întreceți împreună cu noi, în rugăciune fierbinte și stăruitoare la Dumnezeu, iar, în al doilea rând, să nu vă dați înapoi de la a aduce Bisericilor strâmtorate mângâierea pe care o puteți[.] De aceea, dacă mai este în voi vreo mângâiere a dregostei. hotărâți-vă să ne veniți în ajutor! Aprindeți-vă de râvna pentru adevărata credință și scăpați-ne de această furtună! Să răsune și la noi, iarăși acea bună propovăduire a Sfinților Părinți, care năruie erezia nelegiuită a lui Arie și zidește Bisericile în învățătura cea sănătoasă, în care Fiul este mărturisit ca fiind deoființă cu Tatăl, iar Duhul, împreună mărit și închinat în aceeași cinste! În felul acesta, prin rugăciunile voastre și prin împreună-lucrarea voastră, să ni se dăruiască și nouă îndrăzneala pentru cuvântul adevărului și mândria de a mărturisi adevărul în dumnezeiasca și mântuitoare Treime”⁴⁸.

Unei scrisori binevoitoare trimisă, prin Sabin, de Valerian, episcopul Iliriei, Sf. Vasile îi răspunde, insistând ca acela să vegheze în rugăciune pentru Bisericile din Orient, încât acelea să scape de vânturile și furtunile care

⁴⁷ Idem, *Ep. 90, I*, p. 169-170. În această scrisoare, Sf. Vasile face vorbire despre scrisoarea Sfântului Antonie și despre faptul că Sf. Atanasie îi trimisese copiile scrisorilor pe care ei le trimiseseră acestuia.

⁴⁸ Idem, *Ep. 90, II*, p. 170-171.

au dat peste ele⁴⁹. Într-o lungă și emoționantă scrisoare, Sf. Vasile se adresa episcopilor din Galia astfel: „Vă cerem, măcar în ceasul acesta să vă ridicați cu tărie pentru adevăr și cu înțelegere pentru noi, pentru ca tot ceea ce a scăpat până acum urechilor voastre să le înțelegeți de acum mai bine de la cucernicul și împreună-slujitorul cu noi, Sabin...La noi, în afară de lupta deschisă, dusă de eretici, mai este una, care a izbucnit între cei care păreau ortodocși. Și eu cred că aceasta a dus la Bisericele la cel din urmă grad de istovire. De aceea, avem mare nevoie de sprijinul vostru pentru ca mărturisitorii credinței apostolice să înlăture schismele scornite și pe viitor să le supună autorității suverane a Bisericii⁵⁰.

În primăvara anului 373, 2/3 mai, Sf. Atanasie a trecut la cele veșnice fără să fi reușit să grăbească rezolvarea schismei antiohiene. I-a urmat la tron fratele său, Petru, care era departe de ceea ce fusese Marele Atanasie. Ba, mai mult, din cauza persecuției lui Lucius, guvernatorul Egiptului, s-a refugiat la Roma, se pare, până la urcarea pe tron a împăratului Teodosie, unde nu a mai avut autoritatea pe care ar fi avut-o la Alexandria. După moartea Sfântului Atanasie, Sf. Vasile a rămas în Răsărit conducătorul celor care militau pentru cauza unității Bisericii antiohiene și a ortodoxiei ecumenice. Nu avem dovezi că episcopii occidentali ar fi răspuns scrisorilor Sfântului Vasile, așa cum acesta s-ar fi așteptat, așa cum mai devreme în scrisorile trimise A Sfântului Atanasie.

Știm însă că, între timp, s-a întors de la Roma (unde rămăsese zece ani) preotul Evagrie din Antiohia, împreună cu episcopul Eusebiu de Vercelli, aducând la cunoștință că episcopii apuseni doreau să aibă o scrisoare, în care orientalii trebuiau să răspundă, *cuvânt cu cuvânt*, unor întrebări puse de aceea (cu siguranță, legate de schismă). În scrisoarea trimisă Sfântului Eusebie de Samosata (episcop ortodox, trimis de mai multe ori în exil) Sfântul Vasile îi comunică acestuia că Evagrie „a adus înapoi propunerile noastre, pentru că, spune el, nu au plăcut minților celor mai scrupuloase de acolo și, deci, ar trebui și o delegație, compusă de oameni demni de încredere, să fie cât mai curând trimisă acolo, pentru ca și apusenii să aibă bună-voința să ne viziteze”⁵¹. Se pare că era punctul de vedere al episcopilor occidentali, în special al papei Damasus, după, mai bine de zece ani de eforturi depuse de diferite personalități pentru pacificarea Bisericii Antiohiei.

Lui Epifanie de Salamina, un susținător al lui Paulin, Sf. Vasile îi comunica faptul că Biserica din Capadocia a păstrat totdeauna comuniunea

⁴⁹ Idem, *Ep. 91*, p.171-172.

⁵⁰ Idem, *Ep.92 I, II* pp.173-175.

⁵¹ Idem, *Ep. 138, Către Eusebiu, episcop de Samosata*, p. 225.

cu Meletie, ceea ce și el a făcut și va face, cu ajutorul lui Dumnezeu, dat fiind că „preavenerabilul episcop Meletie a fost cel dintâi care a vorbit despre adevăr și a susținut această frumoasă luptă, încă din vremea împăratului Constanțiu”⁵².

Într-o scrisoare trimisă în anul 376 episcopilor din Galia și Italia le scria în anul 376: „S-a abătut peste noi o grea prigoană, preacinstiți frați, poate cea mai grea dintre câte au fost. Păstorii sunt persecutați pentru ca să se împrăștie turma. Lucrul cel mai dureros este că cei prigonți acceptă mai curând martirajul, iar poporul nu-i onorează pe acești luptători ca pe niște martiri, pentru că și cei ce-i persecută s-au ascuns sub numele de creștini. Singura vină care se pedepsește fără cruțare astăzi este respectarea strictă a Sfinților Părinți. Din această cauză, cei temători de Dumnezeu sunt alungați din țară și exilați în pustiu”⁵³.

Toate demersurile făcute de Sf. Vasile și de alții pentru depășirea schismei la a cărei origine se găsea, de fapt, erezia ariană și intervenția necugetată a lui Lucifer de Cagliari, au rămas fără ca occidentalii să se fi implicat în rezolvarea disputelor. De aceea, în scrisoarea trimisă occidentalilor în anul 376, le spunea: „De ce, dar, nu am primit din partea voastră nici o scrisoare de mângâiere, nici vreo vizită frățească și nimic altceva din cele ce s-ar cuveni să se vadă pentru noi, în virtutea legii dragostei? Căci, iată, suntem în al treisprezecelea an de când s-a dezlănțuit asupra noastră războiul eretic (urcarea pe tron a lui Valens), iar, în răstimpul acesta au căzut peste Bisericiile noastre mai multe suferințe decât cele de care-și aduc aminte oamenii să fi avut loc de când a început să se propovăduiască Evanghelia lui Hristos... Cum ar fi cu puțință să se exprime în cuvinte toată această dureroasă stare de lucruri, dacă nici măcar nenorocirile noastre și ceea ce poate fi văzut la fața locului n-au putut trezi compasiunea Voastră? De aceea, Vă rugăm, măcar acum să întindeți mâna spre Bisericiile deja îngenunchiate ale Răsăritului și să trimiteți oameni care să le întărească în gândul răsplății celor ce suferă cu răbdare pentru Hristos”⁵⁴.

În anul 377, episcopul Alexandriei, Petru, speranța Sfântului Vasile, în fața papei Damasus i-a spus trimisului Sfântului Vasile, diaconul Dorotei, că Meletie și Eusebiu de Samosata erau arieni.. Ii va răspunde unor asemenea acuzații, spunându-i: „dacă nimic altceva nu confirmă ortodoxia credinței lor, totuși, pentru oricine judecă limpede, însăși pornirea arienilor împotriva lor

⁵² Idem, *Ep. 258*, III, p. 416.

⁵³ Idem, *Ep. 242*, II, p. 391-392.

⁵⁴ Ibidem, *eodem loco*

constituie o puternică dovadă cu privire la dreapta lor cugetare. De aceea, ești dator să reiei cu ei comuniunea de suferință pentru Hristos. În orice caz, să fii convins că...nu există propunere ortodoxă care să nu fi fost proclamată cu toată îndrăzneala de acești bărbați și să nu fi avut ca martor pe Dumnezeu și ascultător pe mine însumi. În ceea ce mă privește pe mine, personal, nici măcar un singur ceas nu aș fi primit să intru în legătură cu ei dacă aș fi aflat că ei șchioapătă în probleme de credință”⁵⁵.

Într-o perioadă foarte tulburătoare pentru viața Bisericii, în condiții politice și sociale, profund neprielnice Ortodoxiei (datorate ereziei ariene și împăraților - Constantiu și Valens – simpatizanți ai acelei erezii, foarte atent să nu cadă pradă dușmanilor Crucii lui Hristos, dar și preocupat să păzească Biserica Sale până vor veni vremuri mai bune,⁵⁶ în ciuda suferințelor datorate unei boli, se pare, de ficat, Sf. Vasile cel Mare a luptat ca puțini alții în istoria Bisericii pentru păstrarea Ortodoxiei, a unității și a păcii în Biserica pe care o păstora direct, cât și Biserica universală. Constatăm lucrul acesta din scrisorile pe care le-a trimis, atât persoanelor private, clerici sau laici, cât și episcopilor din întreaga Biserică. Nu cunoaștem în Biserică vreun episcop care să se fi implicat cu toată puterea sa pentru unitatea și pacea Bisericii. Un rol deosebit pentru pacea Bisericii universale îl avea, desigur, pacificarea Bisericii Antiohiei. De aceea, pentru pacificarea acesteia s-a implicat cu toată ființa sa, cu toate puterile sale, slăbite de suferința fizică și de alte piedici pe care, din nefericire, le-a avut în propria lui eparhie de la ereticii, dușmanii declarați și, mai grav, de la cei care s-au arătat a împărtăși sentimentele sale, dar, care, sub multe aspecte, luptau împotriva mântuirii celorlalți, căutând să le distrugă mințile și să-i smulgă de la dreapta învățătură⁵⁷ a Bisericii.

Rezolvarea schismei antiohiene

Eforturile Sfântului Vasile de rezolvare a schismei antiohiene, aparent, au rămas zadarnice. Nu mai cunoaștem dacă, după 377, a mai întreprins alte acțiuni pentru pacificarea Bisericii.

Valens a murit în august 378. La 1 ianuarie, 379, Sf. Vasile a trecut la cele veșnice. În septembrie 379, Sf. Meletie a intrat triumfal în Antiohia și a prezidat un sinod la care au participat 150 de episcopi unde nu știm dacă Sf. Vasile a fost prezent. A fost prezent, fratele său, Sf. Grigore de Nyssa. Acolo

⁵⁵ Ibidem, *Ep. 266, II*, p. 438.

⁵⁶ Cf. Idem, *Ep. 264*, Către Barsas episcopul Edesei Edesseei (scrisă în 377), p. 432.

⁵⁷ Cf. *Ep. 265*, Către Evloghios, Alexandru și Adelfocration (scrisă în 377) II, p. 434

Sf. Meletie a fost recunoscut ca episcopul legitim al Bisericii din Antiohia, dat fiind că locuitorii Antiohiei erau de partea lui.

În luna februarie a anului 380, noul *caesar* al Orientului, Teodosie, avusese un vis în care se făcea că un bătrân episcop îi pune pe umeri mantia de August (vis comunicat câtorva apropiați). În vara aceluiași an primea botezul de la episcopul Asholios al Tesalonicului. În toamna aceluiași an, împăratul Gratian din Apus, l-a numit pe Teodosie *Augustus* la sfârșitul anului 380. La începutul anului 381, împăratul Teodosie a convocat cel de-al doilea sinod ecumenic.

Delegația Bisericii Antiohiei era condusă de bătrânul și încercatul episcop, Meletie. La intrarea acestuia în sala sinodală, tânărul împărat a recunoscut în Meletie pe bătrânul ierarh pe care-l visase cu câteva luni mai devreme punându-i pe umeri mantia purpurie de August. S-a ridicat de pe tron, a mers în întâmpinarea noului-intrat și l-a îmbrățișat cu mult respect. Apoi a spus membrilor prezenți motivul pentru care se comportase în acel mod⁵⁸.

Lucrările sinodului au început sub președinția episcopului Meletie. Acesta a trecut la cele veșnice, în timpul lucrărilor sinodului. Ucenicul său, preotul Fabian a fost ales ca succesor al său și confirmat de împăratul Teodosie. Formal și, din punct de vedere oficial, schisma se terminase, dat fiind că schisma provocată de erezia ariană a luat sfârșit în Orient, o dată cu deciziile sinodului și cu acțiunea fermă a împăratului Teodosie cel Mare, care, deși a domnit puțin, a făcut lucruri mari.

El a dat demnitate creștinismului care de la nivelul de religie licită, a devenit religie de Stat. Împăratul Teodosie a abolit executările la moarte prin răstignire și a renunțat la titlul de „pontifex maximus.” După plecarea Sfântului Grigore de Nazianz de pe scaunul episcopal al Constantinopolului, împăratul s-a îngrijit ca respectivul scaun să fie ocupat de senatorul Nectarie, ucenic al Sfântului Vasile. Împăratul a interzis practicarea cultelor păgâne în imperiu. S-a îngrijit ca, în tot Orientul să fie acceptat Crezul de la Niceea, cu completările făcute la sinodul din Constantinopol. A prezentat o listă de mari personalități care reprezentau Ortodoxia acelor vremi, între care se afla fratele Sfântului Vasile cel Mare. Toți episcopii erau obligați să-și demonstreze ortodoxia credinței, în măsura în care se aflau în comuniune cu episcopii a căror ortodoxie era recunoscută de împărat.

A fost nevoie, pentru biruința ortodoxiei, de un împărat, cu adevărat, creștin, Teodosie, catehizat și botezat de episcopul Asholios al Tesalonicului,

⁵⁸ Cf. TEODORET Episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, V, 7, p. 206.

el însuși prieten al Sfântului Vasile cel Mare. De atunci, pe tronul Antiohiei, avea să păstorească ucenicul Sfântului Meletie, Fabian, prieten al Sfântului Vasile. Împăratul Teodosie a pacificat, din punct de vedere religios Orientul, dar, de fapt, schisma din Antiohia nu se terminase.

Ieronim și Epifanie de Salamina au mers la Roma cu Paulin. Deși hirotonirea lui Meletie fusese recunoscută încă din 366, de papa Liberiu, iar alegerea și hirotonirea lui Fabian au fost canonice, papa Damasus nu a recunoscut alegerea și hirotonirea lui Fabian. La fel a procedat și Sf. Ambrozie. Occidentalii au cerut ca cei doi episcopi să se prezinte la un sinod la Roma. Fabian a refuzat. Nu avea nici un motiv să meargă, alegerea lui avusese loc în cadrul unui sinod ecumenic. La sinodul din Roma (Italia), a fost recunoscut, ca episcop al Antiohiei bătrânul Paulin. Intors la Antiohia, acesta s-a gândit la un succesor. L-a ales, de unul singur și l-a hirotonit de unul singur, cu puțin înainte de moarte pe Evagrie (388), fostul emisar al papei Damasus către Sf. Vasile. Conflictul s-a relansat. Alte dispute și alte preferințe. În 394 Fabian nu era recunoscut de Alexandria. Toți recunoșteau alegerea necanonică a lui Evagrie, dat fiind că acesta avea multe simpatii în Occident. Între timp, și Evagrie a murit.

Numit episcop al Constantinopolului (397), Sf. Ioan Hrisostom, a convins pe episcopul Alexandriei (care-l hirotonise) să-l recunoască pe Fabian ca episcop al Antiohiei⁵⁹.

Ulterior, el a fost recunoscut și de către ceilalți episcopi din Orient. Prin intermediul unui schimb de scrisori cu papa Siricius, Sf. Ioan Hrisostom l-a convins pe acesta că alegerea Sfântului Fabian a fost canonică. Papa Siricius, care reprezenta partida opusă lui Ieronim (care a jucat un rol mai puțin onorabil în rezolvarea schismei antiohiene), cel care a preluat pentru prima dată titlul de *pontifex maximus*⁶⁰, la care renunțase împăratul Teodosie, în anul 398, a recunoscut alegerea Sfântului Fabian ca episcop al Antiohiei. Sf. Vasile nu a reușit să refacă unitatea Bisericii Antiohiei, au reușit însă, ucenicii și prietenii săi ortodocși, la Sinodul II Ecumenic, și mai ales ierarhii, din Răsărit și Apus, care au urmat acestui sinod.

⁵⁹ Cf. Ferdinand CAVALLERA, op.cit. pp. 208-223.

⁶⁰ Cf. <https://ro.wikipedia.org>

INTERSUBIECTIVITATEA SFINTEI TREIMI CA SURSĂ DE LUMINĂ PENTRU ETICA SOCIALĂ, ECOLOGICĂ ȘI LITURGICĂ ORTODOXĂ

(The Intersubjectivity of the Holy Trinity as a source of light for Orthodox Social, Ecological and Liturgical Ethics)

Prof. univ. dr. habil. Daniel MUNTEANU

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: In this paper, I will discuss the relationship between social teaching on the Holy Trinity and Orthodox social, ecological, and liturgical ethos. One of the primary questions concerns the responsibility of the Orthodox Church and theology in the face of contemporary challenges, particularly in relation to the ecological and social crisis. In the context of the environmental crisis facing our planet, the world, and the society in which we live, we must consider our theological responsibility for ecological sin, which is not only personal but also socio-cultural in nature. What can we learn from the intersubjective love of the Holy Trinity in relation to transforming our way of life into a lifestyle that is both liturgical, social, and ecological? The concept of *rationality of action* (Handlungsrationalität) and, especially, *trinitarian rationality of action* may be helpful here in demonstrating that trinitarian intersubjectivity implies a socio-ecological wisdom that should mark the action of the Church and Christians alike.

Keywords: Orthodox social ethics, Public Theology, ecotheology, trinitarian intersubjectivity, kenosis, trinitarian rationality of action

Introducere

În această lucrare voi trata relația dintre învățătura socială despre Sfânta Treime și etosul social, ecologic și liturgic ortodox. Una dintre întrebările principale se referă la responsabilitatea Bisericii și teologiei ortodoxe în fața provocărilor lumii contemporane, în special în privința crizei ecologice. În contextul crizei ecologice cu care se confruntă planeta noastră, lumea și societatea în care trăim, trebuie să ne gândim la responsabilitatea teologică față de *păcatul ecologic, care nu este doar personal, ci și socio-cultural*. Ce putem învăța din viața de iubire intersubiectivă a Sfintei Treimi în legătură cu transformarea modului nostru de existență în sensul unui *stil de viață liturgic social și ecologic* în același timp?

Filozoful Immanuel Kant considera că nu ar exista nicio diferență dacă Dumnezeu ar fi o singură Persoană sau trei Persoane. Învățătura despre

Treime nu ar avea deci nicio urmare sau consecință asupra practicii personale sau sociale¹.

Teologi ortodocși de renume precum Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, Mitropolitul Ioan Zizioulas, Boris Bobrinskoy, Vladimir Lossky, Christos Yannaras etc., contrazic opinia lui Immanuel Kant, afirmând pe de o parte că Sfânta Treime constituie comuniunea supremă de iubire, iubirea desăvârșită, modelul vieții fericite și veșnice, iar pe de altă parte că acest model are și trebuie să aibă consecințe pentru înțelegerea și existența Bisericii, pentru viața credincioșilor și asumarea responsabilității creștine în lume. Asemănător, și teologi evanghelici precum Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg², Eberhard Jüngel și teologi catolici precum Karl Rahner³, Michael Schmaus⁴, M. J. Scheeben, Wiegand Siebel. B. J. Hilberath, Bruno Forte, B. Stubenrauch etc. afirmă faptul că învățătura despre Sfânta Treime are implicații eclesiale, sociale, misionare și culturale.

Michael Schmaus înțelege învățătura despre Sfânta Treime ca „învățătură despre comuniunea desăvârșită”⁵. M. J. Scheeben⁶, W. Siebel⁷, B. J. Hilberath⁸, Bruno Forte⁹, B. Stubenrauch¹⁰ și alți teologi catolici

¹ Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, Berlin 1917, 38f.

² Vezi Daniel MUNTEANU, *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz eines ökumenischen Menschenbildes anhand der Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010.

³ Karl RAHNER, *Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, în: *Feiner Johannes, Magnus Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis II, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1967, 317-401.

⁴ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München 1960, 6, 491.

⁵ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München 1960, 6, 491.

⁶ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1873, 884.

⁷ W. SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986. Mulți teologii catolici contemporani sunt conștienți că Duhul Sfânt nu poate fi redus la o relație (așa cum face Fericitul Augustin: „persona est relatio”, căutând să justifice Filioque), fiecare persoană fiind o sursă de relații. Important este la W. Siebel însă conceptul de „învățătură socială” despre Sfânta Treime.

⁸ B. J. HILBERATH, *Der Dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Mainz 1990.

⁹ B. FORTE, *Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden*, Mainz 1989.

¹⁰ B. STUBENRAUCH, *Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist*, în: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Band 3, Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien u. a. 1995; idem, *Dreifaltigkeit (Topos-plus-Taschenbücher, Band 434)*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2002.

pledează pentru o *învățătură socială* despre Sfânta Treime. Toți acești teologi catolici văd pe Dumnezeu treimic ca pe o comuniune deschisă și ca modelul primordial al societății sau ca idealul la care este chemată să ajungă Biserica și societatea. Putem vorbi deci despre *fundamentarea trinitară a eticii creștine*, Sfânta Treime fiind modelul iubirii și comuniunii desăvârșite atât pentru Sfânta Biserică, cât și pentru societatea umană.

Pentru a confirma *dimensiunea ecumenică a fundamentării trinitare a eticii creștine* și pentru a sublinia caracterul ecumenic al teologiei trinitare contemporane, voi exemplifica în acest articol însemnătatea etică a învățaturii trinitare la teologul Jürgen Moltmann, Leonardo Boff și la Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae.

I. Sfânta Treime ca izvor de lumină comunitară și socială în teologia lui Jürgen Moltmann

1. Învățătura socială despre Sfânta Treime ca critică a individualismului

Teologul Jürgen Moltmann (1926-1994) rămâne unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai gândirii trinitare a Bisericii Evanghelice a secolului XX-XXI. Inspirat de teologia ortodoxă a Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, el a dezvoltat o *învățătură socială despre Sfânta Treime*. În contextul crizei ecologice, Moltmann critică antropocentrismul exacerbat al filozofiei și teologiei contemporane, afirmând că nu omul este „coroana și centrul lumii” ci Sfânta Treime¹¹. Nu omul, ci Sfânta Treime este măsura și țelul tuturor lucrurilor¹².

Moltmann leagă dezvoltarea „individualismului posesiv” în cultura apuseană de pierderea învățaturii sociale despre Sfânta Treime. Reducerea persoanelor Sfintei Treimi la un subiect absolut divin a dus la o cultură individualistă¹³. Fericitul Augustin și Tomas de Aquino au descris pe Dumnezeu ca pe un subiect absolut, acest lucru fundamentând „individualismul în antropologie”¹⁴. Spre deosebire de această viziune greșită, învățătura socială (ortodoxă) despre Sfânta

¹¹ Jürgen MOLTSMANN, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 29.

¹² Ibidem.

¹³ Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München³ 1994, 172, a se vedea traducerea mea a acestei cărți: Treimea și Împărăția lui Dumnezeu. Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu, Ediția a II-a, Carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2021.

¹⁴ Jürgen MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh⁴ 1985, 244.

Treime ne dă posibilitatea de a vorbi despre un „personalism social” și despre un „socialism personal”¹⁵. Teologia trinitară nu înseamnă triteism, atâta timp cât niciun teolog creștin nu a acceptat o învățătură despre trei Dumnezei¹⁶.

Conform lui Jürgen Moltmann, individualismul posesiv poate fi depășit printr-o învățătură socială despre Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie gândit în categoria augustiniană a persoanei individuale sau a individului, ci în categoria comuniunii sau drept comuniune¹⁷, așa cum o vedem în viața Sfintei Treimi¹⁸. Categoria comuniunii face posibilă „personalismul fără individualism și socialismul fără colectivism”¹⁹.

Moltmann dă dreptate Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae în privința înțelegerii comuniunii sau a vieții Sfintei Treimi ca *viață de perihoreză, de iubire și transparență desăvârșită*, prin care se depășește egoismul și singurătatea narcisistă²⁰.

2. Iubirea Sfintei Treimi ca model al comuniunii desăvârșite

Moltmann constată că prin categoria persoanei individuale s-a ajuns la o supraaccentuare eronată a monarhiei lui Dumnezeu, care tolerează doar „atitudinea de supunere”²¹. Stăpânirea Dumnezeului celui Unu, care este „exercitată de un sigur subiect”, subordonează nu numai pe Fiul și pe Duhul Sfânt, ci și umanitatea și creația. Învățătura socială despre Sfânta Treime însă înțelege persoanele treimice ca subiecte reale, care comunică întreolaltă și sunt una în iubirea reciprocă²². Această comuniune de iubire a Sfintei Treimi este deschisă, creatoare și integratoare. Ea este modelul „comuniunii personale a oamenilor în Biserică și societate”²³.

¹⁵ Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, 216f.

¹⁶ Jürgen MOLTSMANN, Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Güterloh 1999, 281, Nota de subsol 30.

¹⁷ Vezi Jürgen MOLTSMANN, Geleitwort, in: Mar Osthathios, Theologie, 11f.

¹⁸ Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes, 216.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Jürgen MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung, 229.

²¹ Jürgen MOLTSMANN, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 90.

²² Ibidem; Jürgen MOLTSMANN, Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre, in: W. Breuning (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg 1984, 106f.

²³ Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes, 173, 217; vezi: E. Moltmann-Wendel, J. Moltmann, Humanity in God, 106: „Social personalism and personal socialism could be brought theologically to a point of convergence with the help of the social doctrine of the Trinity“.

Viziunea teologică despre comuniunea Sfintei Treimi duce la o învățătură trinitară despre om, care subliniază caracterul social al chipului lui Dumnezeu în om. Dacă chipul lui Dumnezeu nu se vede în stăpânirea lui Dumnezeu, ci în comuniunea Sfintei Treimi, atunci nu omul izolat, ci comuniunea persoanelor umane dobândește demnitate divină²⁴. Pe baza acestei concepții de *chip social al lui Dumnezeu* în om se ajunge la o eclesiologie a unității empatice care reflectă participarea la comuniunea Sfintei Treimi însăși²⁵.

Învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime, care slujește ca sursă de inspirație pentru teologul J. Moltmann, subliniază însemnătatea perihorezei treimice ca întrepătrundere reciprocă a persoanelor divine. Această perihoreză trinitară exprimă o „comunicare lipsită de stăpânire” („herrschaftsfreie Kommunikation”)²⁶. Această comuniune desăvârșită a Sfintei Treimi constituie „matricea și spațiul de viață al comuniunii libere dintre bărbați și femei, fără stăpânire și fără supunere, în respect reciproc și recunoaștere reciprocă”²⁷. Aici se vede caracterul de model al comuniunii de iubire reciprocă a Sfintei Treimi.

Moltmann arată însemnătatea învățăturii ortodoxe despre Duhul Sfânt, fără Filioque. Învățătura socială despre Sfânta Treime nu poate fi înțeleasă fără pneumatologie²⁸, atâta timp cât „renunțarea la personalitatea Duhului Sfânt” duce la dizolvarea învățăturii despre Treime. „De la Treime se ajunge la binitate și de la binitate la monism. Ceea ce rămâne este monarhul divin al lumii”²⁹.

Pneumatologia lui Moltmann este de inspirație ortodoxă, respingând Filioque ca dăunător și ca învățătură greșită și accentuând caracterul de persoană al Duhului Sfânt. Prin energiile necreate, creatoare și de viață făcătoare ale Duhului Sfânt Dumnezeu este imanent în creație, în spațiu și în timp, participând și la suferința lumii³⁰. Iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu înseamnă împreună-simțire, com-pățimire, empatie, chenoză. Inhabitarea lui Dumnezeu în spațiu și în timp prin Duhul Sfânt este un semn al iubirii

²⁴ Ibidem, 93.

²⁵ Ibidem, 98.

²⁶ Jürgen MOLTSMANN, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 16.

²⁷ Ibidem, 17.

²⁸ Vezi Daniel MUNTEANU, Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Staniloaes, Neukirchen-Vluyn 2003, 69-132.

²⁹ Jürgen MOLTSMANN, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 27.

³⁰ Ibidem, 100.

desăvârșite și chenotice a lui Dumnezeu. Chenoza creatoare a lui Dumnezeu, iubirea, empatia și deschiderea Sa către lume și oameni constituie o unitate interdependentă.

Învățătura socială despre Treime a lui Moltmann ia și forma clară a unui *program politic*, de transformare a societății în sensul eliberării de formele de stăpânire și asuprire. Moltmann arată că Dumnezeuul treimic, capabil de suferință și immanent creației nu poate sluji ca justificare a absolutismului monarhic și a dictaturii³¹.

II. Comuniunea Sfintei Treimi ca fundament al eticii eliberării sociale la Leonardo Boff

Învățătura socială despre Treime a lui Moltmann a inspirat teologia latino-americană a eliberării de regimul autoritar care nu respectă demnitatea omului. Leonardo Boff a preluat de la Moltmann teza: „Treimea este programul nostru social”³² și a întrebuițat-o ca motor al eticii eliberării. Comuniunea treimică este pentru el atât „fundamentul unei eliberări sociale integrale”³³ cât și „critică și inspirație pentru o societate umană”³⁴.

Leonardo Boff accentuează ca și Moltmann însemnătatea socială a Sfintei Treimi, descriind Sfânta Treime ca „societate desăvârșită” și ca „model pentru orice formă de societate”, care „caută să realizeze relații de participare, de decizie comună și de egalitate”³⁵.

Pentru Boff taina Treimii ca taină a perihorezei desăvârșite constituie „lumină și impuls pentru soluționarea problemelor sociale. Sfânta Treime revelează „coexistența armonioasă dintre persoană și societate, dintre fericirea fiecăruia și binele tuturor”³⁶. O idee asemănătoare o găsim la G. Mantzaridis: „Idealul social al Ortodoxiei este de fapt sintetizat în dogma ortodoxă a Treimii”, deoarece elementul caracteristic al iubirii desăvârșite a Sfintei Treimi, adică al comuniunii desăvârșite, îl constituie altruismul³⁷.

Modelul perihoretic al Sfintei Treimi slujește drept critică eliberatoare și inspirație nelimitată pentru societatea umană în privința depășirii tuturor

³¹ Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes, 207-239.

³² Leonardo BOFF, Der dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit, Düsseldorf 1987, 29.

³³ Ibidem, 145f.

³⁴ Ibidem, 173f.

³⁵ Ibidem, 40.

³⁶ Ibidem, 141.

³⁷ G. MANTZARIDIS, Soziologie des Christentums, Berlin 1981, 122.

discriminărilor rasiste, economice, etnice și de gen³⁸. În teologia lui Leonardo Boff putem vedea că învățătura socială despre Sfânta Treime ne motivează la o acțiune responsabilă pentru restaurarea dreptății și restructurarea în acest sens a societății. Învățătura socială despre Sfânta Treime slujește aici ca sursă de orientare pentru dreptatea socială, egalitate, solidaritate și eliberare a celor asupriți. Comuniunea de iubire a Sfintei Treimi nu este doar o sursă de inspirație pentru transformarea societății, ci și modelul real al societății desăvârșite. Ținta societății este, conform lui Boff, aceea de a deveni „o taină a Treimii (Sakrament der Dreifaltigkeit)”³⁹. De aceea Sfânta Treime este „adevăratul program al societății”⁴⁰.

Leonardo Boff vorbește în acest context despre „proiectul lui Dumnezeu”, care înseamnă realizarea istorică a Împărăției lui Dumnezeu prin eliberarea de stăpânirea păcatului, care lasă atât oamenii, cât și societățile să cadă în prizonieratul egoismului. Păcatele sociale și structurale ale asupririi și ale nedreptății în formă de instituții și structuri ale societății contrazic „proiectului lui Dumnezeu”⁴¹. Marcant pentru *etica socială și trinitară* a lui Boff este concepția sa despre vocația creștinului de fi colaborator în proiectul divin al eliberării de asuprire și de păcat, așa încât cetatea eshatologică a lui Dumnezeu să se unească cu cetatea de pe pământ.

III. Sfânta Treime ca „structură a supremei iubiri” și viață de comuniune intersubiectivă la Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae

1. Intersubiectivitatea Sfintei Treimi ca chenoză și sensibilitate absolută

Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae dezvoltă o învățătură socială despre Sfânta Treime în sensul iubirii interpersonale desăvârșite, necondiționate, reciproce și chenotice. Fiecare persoană a Sfintei Treimi este deschisă celorlalte două persoane divine în mod absolut, deplin transparent, chenotic, jefitor sau dăruitor de sine. Părintele Stăniloae descrie comuniunea intersubiectivă a Sfintei Treimi ca expresie a perihorezei și chenozei veșnice⁴². Perihoreza este o

³⁸ Leonardo BOFF, *Der dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit*, 145f, 173f, 181f.

³⁹ Ibidem, 26.

⁴⁰ Ibidem, 29.

⁴¹ L. și C. BOFF, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986, 76.

⁴² Vezi Daniel MUNTEANU, *Chenoza Duhului Sfânt în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae. Actualitate și perspective*, în: Pr. prof. univ. dr. Sorin Șelaru, Pr. lect. univ. dr. Mihai Burlacu, dr. Alexandru Mălureanu (editori), *Actualitatea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Colocviul Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă,

„interioritate dinamică reciprocă a Persoanelor”, o deschidere transparentă, conștientă, intenționată, totală și infinită⁴³. Persoanele Sfintei Treimi există într-o stare de transparență și interioritate desăvârșită a conștiințelor subiective. Premisa perihorezei o constituie *chenoza*, adică „uitarea de sine” a unei Persoane în favoarea celorlalte Persoane⁴⁴, „dăruirea integrală de sine”, „interioritatea iubirii” și „transparența reciprocă” desăvârșită⁴⁵. „Ieșirea reciprocă totală” a Persoanelor Sfintei Treimi constituie premisa creației și a *chenozei* sau a coborârii Sfintei Treimi la creaturi⁴⁶. Iubirea desăvârșită a Sfintei Treimi ca intersubiectivitate, interioritate reciprocă, locuire a unui eu divin în celălalt, perihoreză și transparență, ne descoperă sensul existenței veșnice și fericite.

2. Intersubiectivitatea Sfintei Treimi ca model al Bisericii, al eticii sociale și ecologice

Teologia trinitară a Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, deși nu are o tentă politico-socială ca a lui Leonardo Boff, între altele datorită regimului de dictatură comunistă a lui Ceaușescu, care a afectat și afectează Biserica Ortodoxă Română până astăzi prin foștii colaboratori ai securității, are o dimensiune etică evidentă, de mare finețe intelectuală. Am intitulat etica Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae *etica atenției*⁴⁷. Atenția desăvârșită de care se bucură fiecare persoană a Sfintei Treimi devine izvor de lumină, pace și viață desăvârșită în existența creștinului duhovnicesc.

Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae vorbește despre „atenția totală” a omului duhovnicesc, interesat de vederea lui Dumnezeu, de simțirea luminii divine, care ne „hrănește” duhovnicește și ne înfrumusețează prin bogăția înțelepciunii spirituale. Această atenție totală implică sensibilitatea pentru imanența lui Dumnezeu în lume prin energiile necreate ca raționalități divine, dialogice plasticizate. Rațiunile înconjurătoare cu care interacționăm și constituim ansamblul cosmic se înrădăcinează în paradigmele veșnice ale lui Dumnezeu. Lumea are o valoare unică, deoarece ea „va exista veșnic”, desăvârșindu-se „la nesfârșit în infinitatea divină”⁴⁸.

Ediția a IX-a, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, 8-9 iunie 2023, Editura *Cuvântul Vieții*, București 2024, 245-262.

⁴³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 160

⁴⁴ Ibidem, 203f.

⁴⁵ Ibidem, 211.

⁴⁶ Ibidem, 192.

⁴⁷ Vezi Daniel MUNTEANU, *Etica fericirii și caligrafia interioară*, Editura Doxologia, Iași 2020, 327-348.

⁴⁸ Ibidem, 245.

Astfel, conform Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, ancorarea creației în iubire divină a Sfintei Treimi, în sensul că lumea există astăzi, și anume în fiecare clipă, datorită iubirii proniatoare și a energiilor divine necreate, ne face să înțelegem că „toate componentele creațiunii au o valoare eternă”⁴⁹. Putem vorbi aici despre o *dimensiune ecologică* a viziunii, despre imanența Sfintei Treimi în creație prin energiile divine necreate. Viziunea eshatologică, hristocentrică și pnevmatologică despre creație constituie un fundament al eticii ecoteologice ortodoxe.

În armonie cu teologia Sfinților Părinți, Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae afirmă o identificare a eticului cu ontologicul în viața spirituală și sacramentală, eticul și ontologicul fiind nedespărțite, omul umplându-se din viața istorică de viața divină, participând la energiile divine ca putere etic-ontologică. Prin moartea și învierea sacramentală cu Hristos, dobândim forța spiritual-etică și ontologică izvorâtă din Hristos. Forța aceasta spiritual-etică are un „caracter ontologic”, „spiritual sau etic- ontologic” deoarece izvorăște din trupul înviat al lui Hristos⁵⁰. Forța etică pe care o dobândim sacramental este „forța învierii”, o „forță ontologică, o punere a firii pe drumul învierii vieții”⁵¹. Înaintarea în existență printr-o viață etică sau spirituală constituie o înaintare în existență sau o stabilizare și întărire în raționalitatea dumnezeiască a existenței veșnic fericite. Forța etică este și ontologică deoarece efortul etic al omului este înconjurat de harul dumnezeiesc care-l conduce pe om spre înviere⁵².

Putem să rezumăm aici că învățătura socială despre Sfânta Treime la Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae are implicații etice, fundamentând o *etică a sensibilității ecologice și sociale*, dimensiunea sacramentală a existenței nefiind lipsită de privirea lumii și a celorlalți oameni cu ochii deschiși și marcați de lumina învierii lui Hristos, care ne comunică prin Duhul Sfânt viața veșnică a Sfintei Treimi. Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae descrie pe Duhul Sfânt ca „forța integrativă”, „forța unitară a întregului”, „puterea de coeziune în comunitate”, „forță constitutivă a întregului”, deoarece Duhul Sfânt trezește în ființele umane „împreună-simțirea”⁵³. Etica atenției dezvoltată de Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru

⁴⁹ Dumitru STĂNILOAE, „Nota 366”, în: Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 292.

⁵⁰ Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală”, Ortodoxia, nr. 4, 1970, 505.

⁵¹ Ibidem, 506.

⁵² Vezi Daniel MUNTEANU, Etica fericirii și caligrafia interioară, 334f.

⁵³ Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii. Extrase din raportul unui observator ortodox la Conciliul al II-lea de la Vatican”, în: Ortodoxia, nr. 1, 1967, 36f.

Stăniloae este o etică a sensibilității, a milostivirii și a împreună-simțirii. Ea are o dimensiune pnevmatologică, deoarece Duhul Sfânt este Cel care trezește în oameni sensibilitatea. Duhul Sfânt este „locul” spiritual, „fluid vivicator”, „sfera comună” de întâlnire și depășire a individualismului și egoismului, „împlinitorul dorului nostru de comuniune”, „mediul dintre noi, în care ne depășim în mod real și unul și altul”⁵⁴. „Duhul Sfânt este Cel ce restabilește, prin fluiditatea Sa divină, unitatea slăbită între elementele structurii create, dar o unitate care nu le confundă, tocmai prin faptul că o restabilește în Logosul întrupat, în structura divină în care se cuprind necontopite toate elementele și toate sensurile”⁵⁵.

Un evident text de reflecție *ecoteologică* îl găsim la Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae atunci când el afirmă *dimensiunea pnevmatologică a creației*, imanența Sfintei Treimi în lume prin energiile necreate și de viață făcătoare ale Duhului Sfânt: „Duhul Sfânt e cel ce introduce în mod special energiile divine în creație și le face intime și proprii creaturii. El se face punte peste separația între Dumnezeu și creație. El îndumnezeiește și eternizează creația”⁵⁶. Acest aspect ecoteologic devine și mai evident atunci când ne amintim de faptul că Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae afirmă *liturgia cosmică* a Sfântului Maxim Mărturisitorul⁵⁷. Astfel, nu numai omul ci întreaga creație este o taină și o Biserică în potență.

IV. Intersubiectivitatea Sfintei Treimi ca rațiune dinamică a acțiunii creștine

Filozoful Jürgen Habermas dezvoltă concepte precum „raționalitate comunicativă”, „semantică intențională”, „înțelepciune coordonatoare și comunicativă”⁵⁸. Acțiunea noastră se bazează pe o astfel de înțelepciune coordonatoare, pe o semantică și raționalitate a concepției despre lume și

⁵⁴ Ibidem, 42f.

⁵⁵ Ibidem, 46f.

⁵⁶ Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelație și în Biserică”, în: Ortodoxia, nr. 2, 1974, 226.

⁵⁷ A se vedea comentariile Pr. Stăniloae la Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1983, precum și Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și tainele Bisericii”, Ortodoxia 1, 1976, 10-29; idem, „Dinamica creației în Biserică”, în: Ortodoxia, Nr. 3-4, 1977, 281-291.

⁵⁸ Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp Verlag, 2011, 64f.

viață. Noi acționăm pe baza concepțiilor de raționalitate pe care le găsim în lume și care sunt legitimate instituțional⁵⁹. Fiecare viziune asupra lumii include un „sistem de pretenții de validitate” și o „orientare simbolică a acțiunii”⁶⁰ care structurează lumea vieții⁶¹. Viziunile asupra lumii întruchipează structuri simbolice de raționalitate ca „structuri ale lumii vieții (Strukturen der Lebenswelt)”⁶². Ele sunt o „hartă conceptuală a societății”⁶³. Fiecare univers înseamnă o „orientare rațională a acțiunii” cu reguli de acțiune valabile intersubiectiv⁶⁴. Sistemele simbolice întruchipează „experiența comunitară intersubiectivă” în „lumea împărtășită intersubiectiv”⁶⁵.

Viziunea asupra lumii servește ca fundament pentru socializare, integrare socială și formarea identității⁶⁶. Abia în orizontul memoriei culturale⁶⁷ se dezvăluie identitatea omului ca „orientare lingvistică și rațională a acțiunii”⁶⁸. Viziunile asupra lumii sunt articulate lingvistic. Ca „sisteme de interpretare culturală”, ele structurează o formă specifică de viață sau o „practică de organizare a vieții (Praxis der Lebensführung)”⁶⁹: „Viziunile asupra lumii stochează cunoștințele culturale cu ajutorul cărora o comunitate lingvistică interpretează lumea. Fiecare cultură stabilește în limba sa o legătură cu realitatea”⁷⁰.

„În cadrul viziunii lor asupra lumii, membrii unei comunități lingvistice comunică pe teme centrale ale vieții lor personale și sociale”⁷¹. În plus, o anumită viziune asupra lumii ne influențează percepția de sine, adică lumea noastră subiectivă, practica noastră subiectivă de viață⁷². Viziunea asupra

⁵⁹ Ibidem, 60f.

⁶⁰ Ibidem, 64.

⁶¹ Ibidem, 21, 72.

⁶² Ibidem, 73.

⁶³ Ibidem, 120.

⁶⁴ Ibidem, 72, 90.

⁶⁵ Jürgen HABERMAS, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte: Studienausgabe, Band 1*, Suhrkamp Verlag, 2011, 56.

⁶⁶ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 20.

⁶⁷ Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck Verlag, 2025, München.

⁶⁸ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 72f.

⁶⁹ Ibidem, 93f.

⁷⁰ Ibidem, 90.

⁷¹ Ibidem, 93.

⁷² Ibidem, 98.

lumii modelează în mod decisiv „structurile gândirii și ale acțiunii”, logica și gramatica exprimării de sine și a înțelegerii de sine⁷³. Habermas subliniază funcția comunicativă și conectivă a viziunilor asupra lumii, deoarece acestea sunt constitutive pentru „procesele de înțelegere și socializare”⁷⁴. Cu „nucleul lor de concepte și ipoteze de bază”, viziunile asupra lumii îndeplinesc o „funcție de formare și asigurare a identității”⁷⁵.

Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae consideră chenoza trinitară drept fundamentul intersubiectivității treimice. Fără chenoză, ca dăruire și „uitare de sine în favoarea celuilalt”, nu există nici iubirea și nici transparența absolută a intersubiectivității⁷⁶. *Chenoza este condiția fundamentală a creației* și pentru Emil Brunner: „Dumnezeu nu vrea să ocupe singur spațiul ființei, ci vrea să creeze loc pentru altă ființă. Făcând acest lucru, El se limitează pe Sine. (...) Chenoză, care atinge apogeul în crucea lui Hristos, începe deja odată cu creația lumii”⁷⁷.

Dogma Sfintei Treimi codifică într-adevăr „axiome implicite” și raționalități de acțiune care sunt decisive pentru „lumea socială” și practica cotidiană. În opinia mea, conceptul de „comunicare fără (atitudinea de) stăpânire (herrschaftsfreie Kommunikation)” este remarcabil. Înțelegerea vieții Sfintei Treimi ca o „comunicare fără stăpânire” ne deschide noi orizonturi creatoare și transformatoare pentru Biserică și societate.

În calitate de creștini, noi gândim în orizontul trinitar. Identitatea creștină se înțelege, pe baza botezului, ca naștere din nou din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt sau „în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt”. Sfintele Taine și Sfânta Liturghie fac posibile participarea existențială la raționalitatea trinitară sau la Împărăția Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. Prin urmare, nici Biserica, nici creația și nici omul nu există fără orizontul creator, comunicativ și de viață dător al Sfintei Treimi. Dincolo de planul existenței spațio-temporale, orizontul trinitar al credinței permite o *lume a comunității morale, împărtășită intersubiectiv*. Credința în Sfânta Treime este legată de o *cunoaștere morală și comunicativă*. Teologia trinitară contribuie astfel la o *cultură comunicativă a iubirii, a depășirii și a uitării de sine* în favoarea celuilalt și a creației. Ea afirmă „puterea tainică a intersubiectivității de a uni

⁷³ Ibidem, 105.

⁷⁴ Ibidem, 98.

⁷⁵ Ibidem, 100.

⁷⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1993, 203f, 210f.

⁷⁷ Emil BRUNNER, *Dogmatik*, II, Zürich 1950, 31; citat de Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 125, Anm. 23.

lucruri diferite, fără a le uniformiza”⁷⁸. Este vorba despre un „câmp de forță public al credinței” sau al Duhului Sfânt „care transformă lumea”⁷⁹. Câmpul de forță trinitar al iubirii care schimbă lumea, duce la un *etos al autolimitării și al uitării de sine* în favoarea celuilalt și a creației, adică la un *etos trinitar* care depășește „monoculturile imperiale” și devine „sursă de dreptate și milă”, făcând transparentă în istorie slava Sfintei Treimi⁸⁰.

Ca orizont intersubiectiv și promotor al intersubiectivității în gândire, practică și viață, credința în Sfânta Treime și teologia și spiritualitatea trinitară în general, oferă o gramatică ecumenică relevantă pentru acțiunea publică a Bisericii și a creștinilor în societate. Andrew Louth afirmă etosul trinitar ca etos al iubirii comunicative: „Singura cunoaștere care contează, singura teologie cu adevărat ortodoxă, este participarea la mișcarea lui Dumnezeu în iubirea față de noi în creație și întrupare prin răspunsul nostru de iubire”⁸¹.

Credința în Sfânta Treime determină deci modul nostru „vivendi și convivendi”. Ancorarea transcendentă în înțelepciunea iubirii creatoare a lui Dumnezeu permite o potențare a comunicării care depășește limitele proprii. „Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor lucrurilor”, cum ne învață Sfântul Maxim Mărturisitorul⁸². Adevărata teologie nu este cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu, ci „filosofia practică”. Sfântul Maxim Mărturisitorul numește cunoașterea fără fapte „teologia demonilor”⁸³. „Frumusețea înțelepciunii este cunoașterea întruchipată în practică sau practica informată de înțelepciune”⁸⁴. Theosis înseamnă, prin urmare, întruparea bunătății și înțelepciunii divine, trinitare, în propria noastră existență liturgică, euharistică și eclezială⁸⁵. Raționalitatea trinitară a existenței vizează întruparea socială și modul de exprimare individual și

⁷⁸ Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 25.

⁷⁹ Michael WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener Verlag: Neukirchen Vluyn 4. Auflage 2010, 233, 228.

⁸⁰ Michael WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, 233. 244.

⁸¹ Andrew LOUTH, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, SPCK Publishing, 2013, 122.

⁸² MAXIM Mărturisitorul, *Scrieri*, Partea a doua, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, PSB 81, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1990, 158; vgl. auch Dragoș Bahrim, *Theoria: o hermeneutică mystagodică la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Întrebări și nedumeriri*, Doxologia: Iași 2012, 33f.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ MAXIMOS the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, volume I, DOML 28, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England 2014, 3.

⁸⁵ Ibidem.

eclezial. Existența creștină include un nou mod de existență, un „mod de viață sfânt”⁸⁶, descoperirea unui nou cântec, a unei noi muzicalități, care implică imperativul misionar al raționalității chenotice: „cântă cântecul divin”⁸⁷.

Credința în Sfânta Treime ca sistem de referință promovează intersubiectivitatea. Putem vedea raționalitatea trinitară, așa cum este ea descrisă de teologia ortodoxă, ca una dintre sursele esențiale ale socialului și ca „sursă a puterii sociale”. Este vorba despre o sursă reală a puterii sociale sau a sacralității sociale. *Credința în Sfânta Treime implică o sacralizare a socialului și o socializare a sacralității.*

V. Aspecte ale etosului trinitar ca etos al atenției intersubiective

În concluzie, doresc să supun atenției unele aspecte principale ale etosului trinitar.

1. Asumarea raționalității treimice duce la o activitate socială și eclezială concretă care determină cine sau ce suntem noi ca oameni. A ne angaja în mod conștient și constant pentru *înțelepciunea trinitară a comunicării fără dominație*, pentru *spiritualitatea chenotică a dăruirii și uitării de sine*, a umanității și a ospitalității, revelează dorința noastră de a contribui la umanizarea lumii. Contribuția proprie la umanizarea lumii, care este de fapt o „liturghie după liturghie”, ne face pe noi înșine mai umani, ea fiind expresia unei raționalități chenotice și liturgice în același timp, decisivă pentru identitatea noastră creștină ortodoxă.

2. Afirmarea instituțională, respectiv eclezială, a etosului trinitar al iubirii influențează raționalitatea acțiunilor sociale, care nu trebuie să fie suprimată de imperialismele economice. Raționalitatea trinitară a acțiunii poate deveni un aspect fundamental al *teologiei publice ortodoxe* ca etică socială creștină.

3. Teologia trinitară, ca bază a raționalității acțiunii trinitare, dezvăluie *câmpuri de forță simbolice, culturale, intelectuale, estetice și transformative*. Credința în Sfânta Treime duce la dezvoltarea forțelor socio-morale. Imperativele gândirii trinitare devin imperative de acțiune. Raționalitatea trinitară de acțiune eliberează omul de teama catatonică de sine, de ceilalți, de lume și de Dumnezeu. Fiind creați după chipul Sfintei Treimi (imago

⁸⁶ MAXIMOS the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua, volume II, DOML 29, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England 2014, 107.

⁸⁷ Ibidem, 79.

trinitatis) purtăm în noi dinamica creatoare a transcenderii de sine, a raționalității comunicative, empatice, care depășește limitele proprii. Ca oameni suntem acasă în cosmos, în comuniunea cu ceilalți oameni, cu creația și cu Dumnezeu. Fără comuniunea cu creația, cu semenii noștri și cu Dumnezeu, nu ne putem mântui. Afirmarea dimensiunii pnevmatologice a creației ca taină implică o concepție sacramentală a realității creației, viziunea despre lume ca Euharistie și liturghie cosmică.

4. O viziune creștină trinitară asupra lumii înseamnă interpretarea materialității, a particulelor și a macrostructurilor cosmosului ca simboluri ale unei acțiuni trinitare (opera trinitatis). Ea afirmă interferența perichoretică, energetică și vie între „realitatea creației” și „realitatea lui Dumnezeu”. Orizontul trinitar al gândirii și acțiunii extinde atenția sensibilă, liturgică și atitudinea emoțională față de lume ducând la *etosul social și ecologic*. Creația este un „act de chenoză divină, o expresie a auto-limitării exercitate de iubire, prin care Creatorul permite creaturilor să fie ele însele și să se realizeze”⁸⁸. Mai mult, structurile intrinsec raționale ale lumii pot fi puse în legătură cu raționalitatea intrinsecă trinitară. Dinamica perichoretică a relațiilor trinitare interzice o concepție atomistică-individualistă a realității lumii⁸⁹. O realitate înțeleasă în mod atomistic și mecanicist este reduționistă și nu corespunde raționalității intrinseci, structurale a universului sau „conectivității holistice în lumea fizică”⁹⁰. În plus, în universul nostru fizic, frumusețea matematică, raționalitatea transparentă și relaționalitatea au un caracter fundamental. John Polkinghorne vorbește despre „holism și relaționalitate intrinsecă”⁹¹: „Realitatea fizică se opune unui reduționism grosolan. Nu este posibil să descriem lumea fizicii subatomice în mod atomistic! Natura este intrinsec relațională”⁹². „Pentru creștin, adevărata teorie a tuturor lucrurilor” (Theory of Everything) este teologia trinitară. (...) Universul are un caracter profund relațional și o structură unificată, deoarece este creația singurului Dumnezeu

⁸⁸ John C. POLKINGHORNE, *Science and Creation. The Search for Understanding*, Templeton Foundation Press: PHILADELPHIA AND LONDON, 1998, XI.

⁸⁹ John POLKINGHORNE, Introduction, in: ders. (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2010, ix.

⁹⁰ Ibidem, vii.

⁹¹ John POLKINGHORNE, The Demise of Democritus, in: ders. (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, 2, 7: „Împletirea cuantică este o formă subtilă de interrelaționalitate. (...) este clar că atomismul trebuie să cedeze locul unei forme intrinsec mai relaționale a structurii realității fizice”.

⁹² Ibidem, 6.

adevărat, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Teologia creștină vorbește despre Dumnezeu ca fiind Cel a cărui ființă eternă este constituită din schimbul perichoretic de iubire între cele trei Persoane divine. Astfel, realitatea cea mai profundă este relațională, iar aceasta va fi cu siguranță caracteristica tuturor lucrurilor care își au originea în acea sursă divină⁹³.

5. Mitropolitul Kallistos Ware afirmă la rândul său că relațiile divine ale iubirii interpersonale trebuie să devină „model și paradigmă pentru toate relațiile umane”⁹⁴. Credința în Sfânta Treime are „implicații practice de anvergură pentru atitudinea noastră creștină față de politică, economie și acțiunea socială. Fiecare formă de comunitate – familia, școala, locul de muncă, centrul euharistic local, mănăstirea, orașul, națiunea – are ca vocație să devină, fiecare în conformitate cu propria sa modalitate, o icoană vie a Sfintei Treimi”⁹⁵.

Dogma Sfintei Treimi nu rezumă doar „idealul social al Ortodoxiei”⁹⁶, ci și raționalitatea și dinamica intrinsecă a creației. La Sfântul Maxim Mărturisitorul, existența creaturilor este considerată ca imagine a Tatălui, organizarea lor ca unitate în diversitate ca imagine a Fiului, iar viața sau mișcarea lor ca imagine a Duhului Sfânt. În aceste trei aspecte ale realității lumii se poate recunoaște acțiunea celor trei persoane ale Sfintei Treimi⁹⁷. Teologia Sfintei Treimi reprezintă un „minim de înțelegere” a tainei incomprehensibile a lui Dumnezeu, o verbalizare a absenței cuvintelor și o coordonare canonică a imperativului transcendental al comuniunii. Concepția despre Dumnezeu ca Treime, comuniune socială, servește ca postulat teologic pentru posibilitatea și realitatea societății desăvârșite. Ca realitate dincolo de realitate, Sfânta Treime întruchipează invitația la realizarea comunicativă a existenței. Fiecare formă reușită de socializare umană anticipează în istorie Împărăția lui Dumnezeu ca împărăție a păcii, a dreptății și a plenitudinii vieții.

⁹³ Ibidem, 12.

⁹⁴ Metropolitan KALLISTOS Ware, *The Holy Trinity: Model for Personhood-in-Relation*, in: John Polkinghorne (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, 113.

⁹⁵ Ibidem, 128.

⁹⁶ Georg J. MANTZARIDIS, *Soziologie des Christentums, Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft Band 8*, Duncker & Humblot, Berlin, 1981, 122.

⁹⁷ Dumitru STĂNILOAE, Anm. 2, in: *Filocalia* volumul III, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Humanitas, București 2004, 63.

**SFÂNTUL CUVIOS MĂRTURISITOR ARSENIE
DE LA PRISLOP, PICTOR BISERICESC**
(Saint Venerable Confessor Arsenie of Prislop: Ecclesiastical Painter)

Prof. univ. dr. habil. Marcel MUNTEAN,
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș Bolyai” din Cluj-Napoca

Abstract: The study proposed to the reader brings to light the creative personality of Father Arsenie Boca, canonized this year with the title the Holy Pious Confessor Arsenie of Prislop. Among the most significant works of monumental art, iconography and sculpture, we note: the interior painting of the "Saint Nicholas" Church, also called the Drăgănescu Church, the fresco in the apse of the altar of the "Saint Eleftheria" Church in Bucharest, the icon of the Holy Parascheva from the "Saint Anthony" Church - Curtea Veche, the icon of the Healing Spring from the "Holy Trinity" Church in the Tei neighborhood of Bucharest, the "Epitaph of the Dormition of the Virgin Mary" from the Brâncoveni Monastery, the icon of Saint Joseph the New from Partoș from the Metropolitan residence in Timișoara, the icon of the Virgin Mary with the Child from the "Holy Trinity" Church in Chichiș, the cover of the Gospel from Făgăraș - Galați, the reliquary of Saint John the Baptist from the Bucium Monastery, Brașov County.

Regarding the works that are subject to analysis in this study, we can mention the fact that the icon painting and the few analyzed frescoes of the Holy Pious Confessor Arsenie of Prislop, or as he remained known by his contemporaries, of Father Arsenie Boca, remain inscribed and anchored in the Eastern tradition with all the elements of novelty and individuality, as could be ascertained from the present study.

Keywords: Saint pious venerable, Confessor, Arsenie Prislop, church painter.

Cu studii în teologie și artă (pictură monumentală), Părintele Arsenie Boca (1910-1989) devine unul dintre reprezentanții de seamă ai artei religioase de sorginte răsăriteană din perioada comunismului în România. Studiul de față se concretizează într-o prezentare și o analiză a principalelor opere de artă pe care monahul român le-a lăsat posterității.

Printre cele mai însemnate lucrări de artă monumentală, iconografie și sculptură reținem: pictura interioară a Bisericii „*Sfântul Nicolae*” din Drăgănescu (jud. Giurgiu), fresca din absida altarului Bisericii „*Sfântul Elefterie*” din București, icoana *Sfintei Cuvioase Parascheva* de la Biserica „*Sfântul Antonie*” - Curtea Veche din București, icoana *Izvorul Tămăduirii*

din Biserica „Sfânta Treime” din cartierul Tei din București, „Epitaful Adormirea Maicii Domnului” de la Mănăstirea Brâncoveni, icoana *Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș* din reședința Mitropolitană de la Timișoara, icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* de la Biserica „Sfânta Treime” din Chichiș, coperta Evangheliei de la Făgăraș - Galați, racla *Sfântului Ioan Botezătorul* de la Mănăstirea Bucium.

Din spațiul decorației Bisericii „Sfântul Nicolae” Drăgănescu consemnăm icoanele cuprinse în ansamblul catapetesmei, care au fost pictate de Părintele Arsenie.

Iconostasul sculptat în lemn, lăcuit și înfrumusețat cu reliefuri florale și cu motive geometrice de factură neobizantină cuprinde trei registre, ce la rândul lor au fost încununate de *Crucea cu molene* (Fig. 1).

Registrul de jos cuprinde icoanele împărățești, astfel de o parte și de alta a Ușilor Împărățești se află două reprezentări specifice *Sfântul Arhanghel Gavriil* și *Fecioara Maria*, binecunoscuta temă a *Bunei-Vestiri*. De la stânga la dreapta se ordonează: *Sfinții Apostoli Petru și Pavel*, *Sfântul Arhanghel Gavriil*, *Maica Domnului cu Pruncul* (Ușile Împărățești) *Mântuitorul Hristos*, *Sfântul Arhanghel Mihail*.

În registrul median sunt redată cele douăsprezece praznice: *Nașterea Maicii Domnului*, *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*, *Nașterea Domnului*, *Întâmpinarea Domnului*, *Botezul Domnului*, *Schimbarea la față*, *Cina cea de Taină*, *Intrarea în Ierusalim*, *Învierea Domnului*, *Duminica Tomei - Hristos Cel Înviat*, *Înălțarea Domnului*, *Pogorârea Sfântului Duh*, *Adormirea Maicii Domnului*.

Registrul superior ni-i înfățișează pe cei doisprezece Apostoli, reprezentați bust: *Sfântul Apostol Petru*, *Sfântul Apostol Ioan*, *Sfântul Apostol Marcu*, *Sfântul Apostol Andrei*, *Sfântul Apostol Simeon*, *Sfântul Apostol Toma*; în centru: *Cina cea de Taină*. Seria se continuă de la stânga către dreapta: *Sfântul Apostol Pavel*, *Sfântul Apostol Matei*, *Sfântul Apostol Luca*, *Sfântul Apostol Iacob*, *Sfântul Apostol Bartolomeu*, *Sfântul Apostol Filip*.

Din ansamblul de icoane, deja menționate reținem pe cele principale din registrul de jos. *Hristos Pantocrator* este redat în picioare, pășind înainte (Fig. 2). El cu dreapta binecuvintează, iar cu stânga ține o carte îndreptată către credincioși¹. Pe paginile ei se citesc următoarele, pe cea stângă: „*Fericiți veți fi când vă vor ocări pre voi și vă vor prigonii pre voi și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind pentru Mine! Bucurați-vă și vă veseliți că*

¹ Conf. univ. dr. Marcel Ghe. MUNTEAN, *Teme iconografice creștine*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2015, pp. 80-81.

plata voastră multă este în ceruri!”(Matei 5, 11-12); iar pe cea dreaptă, având desenat globul pământesc cu ecuatorul se citesc: „*Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacurilor!*”(Matei 28, 19). Cromatica veșmintelor e deosebită și nu comportă o regulă cu cele deja încetățenite ale lui Iisus². Astfel, tunică colorată în nuanță roșietică are pe partea interioară culoarea ocru, în vreme ce peste cămașa lungă și albă se vede un fragment de culoare violetă. Chipul imberb de adolescent a Mântuitorului e încununat cu nimbul crucifer. Ca un detaliu mai rar întâlnit observăm urmele cuielor la mâinile și la picioarele Domnului. Fondul icoanei albastru e decorat cu motive florale. În paralel am ilustrat cu tabloul lui Nicolae Grigorescu, intitulat *Hristos* de la Mănăstirea Agapia, având poziția asemănătoare, binecuvântarea și mișcarea prin pasul înainte (Fig. 3).

Maica Domnului cu Pruncul comportă o cromatică similară, rafinată și armonioasă³. Ea e reprezentată, de asemenea în picioare, călcând pe nori și ținându-l pe Hristos la pieptul ei cu ambele mâini, într-o atitudine firească, obișnuită⁴. Fundalul se acordă cu icoana Mântuitorului, deja analizată și prezintă similitudini cu *Maica Domnului cu Pruncul*, tot de la Agapia (Fig. 4 și 5).

Fresca din absida altarului Bisericii „*Sfântul Elefterie*” din București ne-o înfățișează pe Fecioara Maria în centru, susținându-l în brațele ei pe Hristos, Mântuitorul lumii. Pictată, așadar între anii 1959-1960 fresca pare să redea un Prunc Iisus îmbrăcat în zeghe de deținut. El apare cu brațele întinse și cu palmele deschise spre privitor, într-un gest iubitor și jertfelnic. Prezența dungilor prin dispunerea cutelor și a umbrelor are rolul de a da efectul de zeghe. Hristos suferă alături de cei închiși pe nedrept în temnițe și în închisori. Însuși Iisus prin cuvintele Sfântului Evanghelist Matei amintește: „*În temniță am fost și ați venit la Mine*”. Tema, așa cum a fost pictată a rămas o enigmă peste timp. Ea a fost mult mai târziu vizualizată și greu deslușită (Fig. 10). Am pus în paralel tabloul lui Rafael ce are o viziune asemănătoare, *Madonna Sixtină* (Fig. 11). Tot la fel, de mâna sa ne-a rămas și o altă frescă *Jertfa lui Avraam*, ce se află în altarul aceleași biserici din București.

Cele două icoane *Sfinții Petru și Pavel* (Fig. 6) și *Cina cea de Taină* (Fig. 8) din iconostasul de la Biserica Drăgănescu le-am gândit în paralel cu alte icoane consacrate (Fig. 7 și Fig. 9) ce au elemente iconografice asemănătoare și vădesc filonul răsăritean și tradițional al rezolvărilor plastice și iconografice

² *Erminia picturii bizantine după versiunea lui DIONISIE* din Furna, Ed. Mitropoliei Banatului, Oradea, 1979, pp. 195-196.

³ Conf. univ. dr. Marcel Ghe. MUNTEAN, *Teme iconografice creștine*, pp. 93-98.

⁴ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui DIONISIE* din Furna, p. 196.

cu cele ale Părintelui Arsenie⁵. Sfinții susțin cu o mână un chivot, reprezentând Biserica Mănăstirii Voroneț, iar cu cealaltă un prapor cu inscripții⁶.

Icoana *Sfintei Cuvioase Parascheva* adăpostită în naosul Bisericii „Sfântul Antonie” Curtea Veche din capitală a fost recunoscută în anul 2007, așa cum menționează Alexandru-Valentin Crăciun în însemnările sale. Autorul recunoaște că icoana cuvioasei de la Iași este cea mai *luminoasă* reprezentare din câte a văzut. Ea se definește prin privirea fixă sau fixată în și prin veșnicie. Ea, prin ochii sfintei, privește prin tine, în tine și dincolo de tine, acest detaliu constituind *pecetea* artei părintelui Arsenie. Despre această privire istorisesc toți ucenicii și implicit toți sfinții pe care i-a reprezentat dânsul. Totodată, fiind și una dintre caracteristicile propriului său portret, idee regăsită și în fotografiile viitorului sfânt⁷.

Sfânta Cuvioasă este înfățișată până la genunchi, din față și ține cu mâna dreaptă Sfânta Cruce (trilobată de lemn), iar dreapta o are așezată pe lângă corp, având în degetele ei un detaliu din metaniile de rugăciune⁸.

Veșmintele de culoare cernită, precum o cuvioasă ori o monahie, maforion și schimă cu însemnele Pătimirilor Mântuitorului sunt pictate în nuanțe de albastru întunecat și mantie cu semnul crucii pe cap. De asemenea, mantia este de culoarea roșu închis, ea acoperă trupul firav și feciorelnic al sfintei. Portretul este partea cea mai luminoasă a icoanei. Fața este definită de sprâncenele bine desenate și arcuite, ochii larg deschiși, nasul drept și gura, abia trasată; toate aceste amănunte transmit spiritualitate și prezență nestrămutată.

Fondul de aur al icoanei este ornamentat cu elemente florale și ne duc cu gândul la vechile ferecături. Deasupra și în jurul capului sfintei apar cuvintele: *Sf. Cuvioasă Parascheva* (Fig. 12). Prin asemănări iconice am ales icoana *Cuvioasei Parascheva* din 1780 de la Muzeul bucureștean (Fig. 13)⁹.

O altă lucrare este icoana *Izvorul Tămăduirii* din Biserica „Sfânta Treime” din cartierul Tei de la București (Fig. 14). Din tradiția tematică,

⁵ Erminia picturii bizantine după versiunea lui DIONISIE din Furna, p. 197.

⁶ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2006, p. 131.

⁷ Alexandru -Valentin CRĂCIUN, *Privirea Veșniciei - Pictura Părintelui Arsenie Boca*, 2007 cf. Natalia Corlean, *Părintele Arsenie Boca o viață închinată schimbării noastre*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2012, p. 215.

⁸ Erminia picturii bizantine după versiunea lui DIONISIE DIN FURNA, p. 215.

⁹ Alexandru EFREMOV, *Icoane românești*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 87.

părintele preia compoziția de ansamblu ce o are în centru, și sus pe *Maica Domnului cu Pruncul* în brațele sale, separată de un șir de nori; model este regăsit și în catapetesmele de la Prislop și Drăgănescu.

Pe axa verticală se observă un potir monumental, după formă, ornamentală și culoare fiind ca de argint, asemănător cu cel folosit la Sfânta Împărtășanie; în vreme ce doi Serafimi o încadrează pe Născătoarea de Dumnezeu.

Pictorul readuce în partea de jos elementele recognoscibile și contemporane lui, prezente în slujba de sfințire a apei (săvârșită în ziua Bobotezei), de aceea întâlnim: în aria mediană un butoi de lemn (cu cercuri metalice), în dreapta se vede un ierarh binecuvântând și susținând o carte mare, iar în stânga un diacon, cu dreapta ținând orarul și mai în spate un preot purtând o icoană cu Fecioara cu Pruncul Hristos. Toate aceste trei figuri sunt încununate cu nimburi strălucitoare. În josul scenei se observă un slăbănog îngenunchiat și plecat cu capul în jos. El are alături o cârjă și un scăunel scund, aluzie la multitudinea bolnavilor și suferinzilor ce apar în icoana tradițională¹⁰.

Mulțime de credincioși întregesc compoziția în planul secund unde, apar, ca în fundal vârfulurile Munților Făgăraș și două lăcașuri de cult. Prima este o biserică de lemn întâlnită, mai cu seamă în Maramureș, în stânga și una de piatră, existentă în orașele transilvănene, vizualizată în dreapta icoanei. Întreaga atmosferă reunește chipuri sfinte și chipuri laice transpuse într-o redare realistă, specifică stilului inconfundabil al părintelui Arsenie Boca. Am alăturat comentariului o frescă grecească de la Sfântul Munte Athos (Fig. 15)

O reprezentare rară din studiul propus este Epitaful *Adormirea Maicii Domnului* de la Mănăstirea Brâncoveni (Fig. 16). Epitaful ca obiect liturgic este uzual folosit în slujba Prohodului Domnului, iar cel al Născătoarei de Dumnezeu a fost acceptat și introdus în rânduiala bisericii, mai recent. De aceea, nu toate lăcașurile de rugăciune îl au, iar slujba Prohodului Născătoarei se ține în mod special la bisericile de mănăstire.

Scena preia multe din detaliile încetățenite ale temei *Adormirii Fecioarei* pe care artistul le transfigurează și le transpune în limbajul propriu, făurind o iconografie complexă. Astfel, centrul temei este preluat de catafalcul grandios pe care este așezată Fecioara Maria, pictată în hainele consacrate, colorate în roșu închis și albastru¹¹. Ea este redată dormind, având brațele rânduie cu mâinile pe piept. Capul îi este aureolat, la fel nimbul se observă și la alți sfinți.

¹⁰ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui* DIONISIE DIN FURNA, p. 185.

¹¹ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui* DIONISIE DIN FURNA, pp. 184-185.

De o parte și de alta, între mulțimea adunată la funeraliile Născătoarei se evidențiază, la cele două laturi ale patului mortuar, *Sfinții Apostoli Petru* (în stânga) și *Pavel* pe partea dreaptă, ambii cu cădelnițe¹². În spatele lor bărbați, femei, copii, remarcându-se alți doi ierarhi prezenți. După tradiție la slujba înmormântării Născătoarei au oficiat episcopii *Sfântul Timotei* și *Sfântul Dionisie Areopagitul*¹³. Planul din spate e dominat de un peisaj aerian, compus cu munți și apus de soare.

În partea de jos a scenei iconografice ard trei lumânări într-un sfeșnic și tămâia pusă pe un taler, în timp ce, în partea opusă se identifică *Mântuitorul Hristos* binecuvântând și susținând la pieptul Său pe Fecioara pruncă. Împrejurul Lui, mandorla amplă cuprinde opt îngeri, iar deasupra un serafim veghează. Cerurile cu porțile raiului deschise, străjuite de raze o încadrează și o înfățișează pe Maica Domnului așezată pe un tron, ținând, ridicat în văzul tuturor omoforul, detaliu recunoscut și în icoana *Sfântului Acoperământ*¹⁴. Jur-împrejurul reprezentării se află scris troparul sărbătorii, pe cele patru laturi: „Întru naștere Fecioria ai păzit, întru Adormire lumea nu ai părăsit, de Dumnezeu Născătoare; mutatu-te-ai la Viață, fiind Maica Vieții și cu rugăciunile tale, izbăvești din moarte sufletele noastre”. Totodată, în colțuri apar redat bust, chipurile a patru sfinți, purtând filactere desfășurate *Sfântul Cosma Melodul* și *Sfântul Ioan Damaschinul*, sus și jos *Sfântul Roman Melodul* și *Sfântul Ghermano Melodul*.

Două benzi coboară vertical și istorisesc fragmentar evenimente din istoria mântuirii în care a fost prezentă și Maica Domnului: *Buna Vestire*, *Nașterea Domnului*, *Nunta din Cana Galileii*, *Înălțarea Domnului*, *Rugăciunea Fecioarei* sau *Arătarea Arhanghelului Gavriil* și *Răstignirea Domnului*. Toate acestea au fost pictate în nuanțe mai deschise față de restul ansamblului. Tot la fel, în culori diafane e pictat Iisus în mandorlă, detaliu deja analizat. Pandant am pus anagnostului, pentru asemănările tipologice și compoziționale și o icoană grecească a lui Teofan Cretanul cu *Adormirea Maicii Domnului* din secolul al XVI-lea, provenind din Grecia.

Cu o vădită individualizare a tradiției icoana *Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș* din reședința Mitropolitană de la Timișoara, ni-l reprezintă bust pe sfântul ierarh, cu părul cărunț și barba potrivită. Este pictat în straie arhieriești

¹² Marcel Ghe. MUNTEAN, *Iconografia picturii bizantine. Icoanele prăznicare ale Maicii Domnului și ale sfinților*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, pp. 61-71.

¹³ Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 131 Kontoglou îl amintește și pe Sfântul Iacov.

¹⁴ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, pp. 163-165.

și poartă mitră. Cu mâna dreaptă blagoslovește, iar cu cealaltă ține Sfânta Evanghelie închisă (Fig. 18)¹⁵. Pentru detaliile și elementele iconice comune, observăm, alăturat o icoană contemporană cu temă identică (Fig. 19).

Se consideră că această icoana a *Maicii Domnului cu Pruncul* a fost realizată de Părintele Arsenie pe vremea când încă se afla la Mănăstirea Sâmbăta, perioadă considerată cea mai liniștită a vieții sale. Nu se cunosc împrejurările în care a ajuns icoana la Biserica Chichiș cu hramul „Sfintei Treimi”, lăcaș făurit între anii 1939-1940, în timpul arhipăstoririi Mitropolitului Nicolae Bălan, protopop fiind Părintele Nistor și paroh, Părintele Gheorghe Lincu¹⁶. Icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* ne-o arată pe Fecioară, stând în picioare și ținându-l la piept pe Pruncul Iisus. Maica este surprinsă într-o ușoară mișcare, pășind cu stângul înainte, în timp ce Iisus are ambele brațe deschise, gest cu care îmbrățișează întreaga omenire (Fig. 20). Cromatica de roșuri închise, albastru rafinat și aur, completează gama armonică și definește icoana. Nimburile decorate cu șase flori stilizate prezente la Maria și cu cruce cu cele trei litere OQN la Hristos, sunt amănuntele definitorii ale sfințeniei.

Pe vremea când Părintele Arsenie Boca lucra la atelierul Patriarhiei a realizat și o frumoasă copertă de carte liturgică, mai precis ferecătura Evangheliei de la Biserica Făgăraș - Galați a Părintelui Ioan Comșa. Referitor la această etapă a vieții sale, sunt evocate de către părinte, următoarele: „*L-am văzut peste câțiva ani când lucra la Schitul Maicilor în București. I-am dus acolo material inoxidabil, și mi-a lucrat ferecătura de Evanghelie, care se poate vedea în biserica din Galați.*”

Racla *Sfântului Ioan Botezătorul* de la Mănăstirea Hurez, județul Brașov are următoarea versiune a autorului: „*Când am făcut racla Sfântului Ioan Botezătorul, pentru Mănăstirea Bucium, tot Părintele a pictat scenele, când era la Schitul Maicilor din București, sculptura a făcut-o altcineva*”. Fiul lui Zaharia și a Elisabetei este înfățișat în picioare și are detaliile consacrate iconografiei sale.¹⁷

Finalizând putem menționa faptul că pictura de icoane și puținele fresce analizate ale *Sfântului Cuvios Mărturisitor Arsenie de la Prislop*, ori așa cum a rămas cunoscut de contemporanii săi a Părintelui Arsenie Boca, rămâne înscrisă și ancorată în tradiția răsăriteană cu toate elementele de noutate și individualitate, precum s-a putut constata din studiul de față.

¹⁵ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui* DIONISIE DIN FURNA, p. 241.

¹⁶ Natalia CORLEAN, *Părintele Arsenie Boca o viață închinată schimbării noastre*, p. 219.

¹⁷ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui* DIONISIE DIN FURNA, p. 369.



Fig. 1. Arsenie Boca, *Iconostasul Bisericii „Sfântul Nicolae”* Drăgănescu



Fig. 2. Arsenie Boca, *Hristos Pantocrator*, tempera pe lemn, Biserica „Sfântul Nicolae” Drăgănescu. Fig. 3 Nicolae Grigorescu, *Hristos*, ulei pe pânză, 1858, Mănăstirea Agapia¹⁸

¹⁸<https://www.visitneamt.com/2010/08/nicolae-grigorescu%E2%80%99s-paintings-from-agapia-monastery/>, accesat 15. 09. 2025.



Fig. 4. Arsenie Boca, *Maica Domnului cu Pruncul*, tempera pe lemn, Biserica „Sfântul Nicolae” Drăgănescu.¹⁹ Fig. 5 Nicolae Grigorescu, *Maica Domnului cu Pruncul*, ulei pe pânză, 1858, Mănăstirea Agapia²⁰

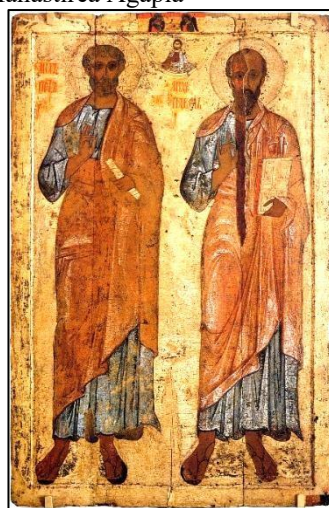


Fig. 6. Arsenie Boca, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel*, tempera pe lemn, Biserica „Sfântul Nicolae” Drăgănescu. Fig. 7. *Sfinții Apostoli Petru și Pavel*, tempera pe lemn, 1200-1230, Muzeul Russian, Saint Petersburg²¹

¹⁹<https://www.visitneamt.com/2010/08/nicolae-grigorescu%E2%80%99s-paintings-from-agapia-monastery/>, accesat 15 09. 2025.

²⁰<https://www.visitneamt.com/2010/08/nicolae-grigorescu%E2%80%99s-paintings-from-agapia-monastery/>, accesat 15. 09. 2025.

²¹<https://www.artchive.com/artwork/icon-of-sts-peter-and-paul-from-belozersk-orthodox-icons-c-1200-c-1230/>, accesat 15. 09. 2025.



Fig. 8. Arsenie Boca, *Cina cea de Taină*, tempera pe lemn, Biserica „Sfântul Nicolae” Drăgănescu. Fig. 9. *Cina cea de Taină*, tempera pe lemn, 1780, Rusia²²



Fig. 10. Arsenie Boca, *Maica Domnului cu Pruncul*, frescă, 1959, Biserica „Sfântul Elefterie”, București²³. Fig. 11. Rafael, *Madonna Sixtină*, ulei, 1513-1514, Gemäldegalerie Alte Meister, Dresda²⁴

²² <https://gallerix.org/album/ikony/pic/glrx-723411791>, accesat 16. 09. 2025.

²³ <https://b365.ro/wp-content/uploads/2021/03/WhatsApp-Image-2021-03-04-at-09.42.08-1.jpeg>, accesat, 10. 09. 2025.

²⁴ <https://www.artlex.com/artwork/the-sistine-madonna-by-raphael/>, accesat 09. 09. 2025.



Fig. 12. Arsenie Boca, *Sfânta Cuvioasă Parascheva*, tempera pe lemn, Biserica „Sfântul Antonie” Curtea Veche, București.²⁵ Fig. 13. *Sfânta Cuvioasă Parascheva*, tempera pe lemn, sec. al XVI-lea, Muzeul de Artă al României, București²⁶



Fig. 14. Arsenie Boca, *Izvorul Tămăduirii*, tempera pe lemn, Biserica „Sfânta Treime” Cartierul Tei, București.²⁷ Fig. 15. *Izvorul Tămăduirii*, frescă, 1744, Mănăstirea Cutlumuș, Sfântul Munte Athos²⁸

²⁵<https://www.biserica-sfantul-anton.ro/poze/sarbatori-in-biserica-sfantul-anton-770>, accesat 07. 09. 2025.

²⁶ Alexandru EFREMOV, *Icoane românești*, Ed. Meridiane, București, 2003, p. 87.

²⁷ <https://www.nazone.ro/2017/04/izvorul-tamaduirii.html>, accesat 08. 09. 2025.

²⁸ https://proskynitis.blogspot.com/2024/05/blog-post_76.html, accesat 24. 04. 2025.



Fig. 16. Arsenie Boca, *Adormirea Maicii Domnului*, ulei pe pânză, epitaf, 1944, Mănăstirea Brâncoveni, Sâmbăta de Sus.²⁹ Fig. 17. Teofan Cretanul, *Adormirea Maicii Domnului*, tempera pe lemn, sec. al XVI-lea, Grecia³⁰



Fig. 18. Arsenie Boca, *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoș*, tempera pe lemn, reședința Mitropolitană, Timișoara. Fig. 19. *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoș*, tempera pe lemn, sec. al XXI-lea³¹

²⁹<https://anomismia.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/epitaf-sambata.jpg>, accesat 08. 09. 2025.

³⁰https://www.johnsanidopoulos.com/2017/08/an-interpretation-of-icon-of-dormition.html#google_vignette, accesat 08. 09. 2025.

³¹sfantulmunteathos.wordpress.com/2012/09/13/icoane-ale-sfantului-ierarh-iosif-cel-nou-de-la-partos/#jp-carousel-3532, accesat 08. 09. 2025.



Fig. 20. Arsenie Boca, *Maica Domnului cu Pruncul*, tempera pe lemn, Biserica „Sfânta Treime”, Chichiș³²

³² <https://i3.wp.com/anomismi.files.wordpress.com/2013/01/dsc058141.jpg>, accesat 09. 09. 2025.

VALENȚELE APOLOGIEI BISERICII, ÎN MĂRTURISIREA SFÂNTULUI PREOT MUCENIC ILARION V. FELEA

**(The Apologetic Aspects of the Church in the Witness of Hieromartyr
Ilarion Felea)**

Pr. conf. univ. dr. Caius-Claudius CUȚARU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Abstract: The present study captures the apologetic dimension of the work of the Holy Priest Martyr Hilarion V. Felea, a true defender of the faith in the face of the secular trends of European culture that were beginning to manifest themselves even then, but also in the face of militant atheism coming from the East. The specifics of his apologetics are presented in the context of the Romanian apologetics from the first half of the 20th century, which had as its representatives Irineu Mihălcescu or Ioan G. Savin. Next, the study captures the content of Father Felea's apologetics, presented in two subchapters entitled: Christianity is the true religion. The concept of religion and Theology and culture, in which the personal vision of the theologian from Arad is presented.

Keywords: Holy Priest Martyr Hilarion V. Felea, Romanian Apologetics, Orthodox Theology, Theology and culture

1. Învățămintul teologic arădean – câteva repere

Învățămintul teologic superior arădean are o vechime biseculară în partea de vest a țării, Institutul teologic din Arad fiind al doilea apărut în ordine cronologică, după cel de la Sibiu, dar cel dintâi, dacă avem în vedere funcționarea lui neîntreruptă în prima parte a secolului al XIX-lea, cu o scurtă întrerupere a studiilor totuși în perioada Revoluției de la 1848.

Istoria venerabilului Institut Teologic de la Arad datează din toamna anului 1822, când Episcopul Iosif Putnic, în acea vreme administrator al Episcopiei vacante a Aradului, prin circulara din 20 octombrie 1822, va aduce la cunoștința clerului din cuprinsul eparhiei, că odată: „cu începutul lunii lui Noiembrie anului acestuia curgătoriu 1822 se va deschide în Arad școala clericească - poftit-am cu toată inima ca începutul [...] să fie după cum planul sună, la întâia zi Noiembrie, ci fiind multe pricini pentru cari încă nu s-a putut să se înceapă, cari mai vârtos au fost că nu s-au aflat

profesori, însă aflându-se acu la Decembrie întâi zi nesmintit se vor începe”¹.

Institutul Teologic din Arad care va funcționa încă din anul 1825 cu trei ani de studii, a fost ridicat la rangul de Academie Teologică cu patru ani de studii în anul 1927/1928 și a funcționat până în anul 1948, când a fost desființat abuziv de puterea comunistă.

Istoria învățământului teologic arădean nu a consemnat doar izbânzi. Au fost și perioade dificile. Așa se face că doar în ziua de 8 septembrie 1885 se va inaugura noua clădire care va fi pusă la dispoziția Institutului Teologic-Pedagogic, clădire cunoscută în epocă sub numele de *Palatul Seminarial* sau *Institutul Diecezan*, până atunci cursurile fiind ținute în diferite locații, nu toate conforme cu standardele unui învățământ de calitate.

În prima jumătate a secolului al XX-lea, profesorii arădeni au depus eforturi susținute pentru reorganizarea Institutului teologic pe baze noi, pentru ridicarea lui la rangul de Academie Teologică, cu o durată de studii de patru ani și nu doar de trei, cum era până atunci, deziderat realizat abia în anul universitar 1927/1928. Toate acestea în contextul unor numeroase încercări de reforme ale învățământului teologic în perioada interbelică.

Conștient de importanța unui învățământ teologic de calitate pentru viitorul Bisericii, în discursul de deschidere a Adunării Eparhiale din anul 1928, Episcopul Grigorie Comșa afirma: „Ne-am dat seama că cea mai importantă condiție a progresului în biserică este pregătirea unui cler cu adevărată râvnă pentru mântuirea sufletelor. Astfel, am ridicat institutul nostru la rangul de Academie, satisfăcând și unor necesități adânc apreciate de legea învățământului teologic”².

În lucrarea dedicată învățământului teologic arădean, părintele profesor Pavel Vesa amintește toate proiectele de organizare, fuzionare, transformare sau înființare a unei/unor instituții reprezentative de învățământ superior care s-au propus în perioada interbelică și în care era amintită și Academia teologică de la Arad, însă în multe dintre aceste proiecte de reformă Academia nu doar că nu era văzută ca evoluând spre stadiul următor, cel de facultate, ci chiar decăzând de la ceea ce era pe atunci.

¹ Circulara episcopului Iosif Putnic publicată de Dr. Teodor BOTIȘ, *Istoria Școalei Normale (Prepaprandiei) și a Institutului Teologic ortodox-român din Arad*, Editura Consistoriului, Arad, 1922, p. 520.

² *Dezbaterile Adunării eparhiale pentru anul 1927*, Arad, 1928, p. 39, cf. Mihai SĂSĂUJAN, *Academia de Teologie Ortodoxă din Arad în perioada interbelică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, Arad, 2004, p. 33.

Din păcate, anul 1948, care a adus multiple transformări într-o societate românească intrată în zodia luptei de clasă, a consemnat desființarea Academiei teologice de la Arad, destinele unor profesori frângându-se din această cauză sau, în orice caz, nemaifiind la înălțimea atinsă până atunci³.

Intrând în Arhiva Arhiepiscopiei Aradului și studiind fondul de documente al Academiei teologice arădene din perioada interbelică am putut sesiza seriozitatea, profesionalismul și jertfa acestei instituții de învățământ superior din urbea noastră. Concluzionăm că dispariția ei a însemnat o mare pierdere nu doar pentru învățământul teologic din această zonă a țării, ci pentru Biserica locală în general.

2. Pr. Prof. Ilarion V. Felea în contextul apologeticii românești interbelice

2.1. Specificul metodei apologetice a Sfântului Preot Mărturisitor Ilarion V. Felea

Dacă ne referim la direcțiile gândirii teologice ale Sfântului Preot Mărturisitor Ilarion V. Felea, putem afirma că alături de faptul că a fost un teolog dogmatist, cu preocupări de spiritualitate creștină și de Teologie Liturgică, integrând în felul acesta dogma cu spiritualitatea și cultul Bisericii, teologul arădean a avut de asemenea și preocupări pastorale, ca preot care și-a asumat la modul deplin păstorirea credincioșilor încredințați lui în parohiile în care a activat, făcând apel în mai multe rânduri la jurământul pe care l-a făcut la hirotonie, după cum reiese din lucrarea cu caracter biografic *Opera vieții mele. Ziuar personal*⁴.

Pe lângă aceste aspecte ale reflecției sale teologice, prin care s-a construit ca teolog, una care ne dă și adevărata dimensiune a personalității sale este cea de apologet, de apărător al credinței prin cuvânt – de la amvonul Bisericii sau de la catedră, prin scris – în cărțile și articolele publicate, dar și prin moartea sa martirică în temnița Aiudului la 18 septembrie 1961, mărturisindu-L pe Hristos cu prețul vieții.

În ce privește această ultimă dimensiune amintită, cea apologetică, despre Părintele Ilarion Felea se poate spune că s-a integrat în cugetarea apologetică din Teologia românească a primei jumătăți a secolului XX, una marcată de specialiști

³ Preot dr. Pavel VESA, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013, pp. 149-171.

⁴ Pr. Prof. Dr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, 377 p.

precum: Ioan Mihălcescu, Ioan G. Savin, Emilian Vasilescu, Nicolae Paulescu etc. Pe lângă contactele pe care le-a avut cu acești reprezentanți ai Apologeticii românești interbelice, se poate spune că adevăratele influențe le-a resimțit din partea Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae și a lui Nichifor Crainic. „Cei doi, dezvoltau o altfel de metodă apologetică în raport cu Ioan Mihălcescu sau Ioan G. Savin, o metodă apologetică mai puțin influențată de modelele apologetice apusene, îmbinând apologia cu dogmatica și spiritualitatea. În multe analize apologetice ale părintelui Felea întâlnim o împletire între cele două metode și stiluri de a face apologia creștinismului în fața curentelor ateiste, materialiste și evoluționiste. Totuși, tendința spre asumarea metodei deja afirmate de Nichifor Crainic și Dumitru Stăniloae devenea tot mai accentuată, motiv pentru care întâlnim în scrierile sale o delimitare treptată față de metodele stricte ale apologeticilor din teologia română”⁵.

La Părintele Felea, în comparație cu teologii amintiți anterior, nu se poate constata nici erudiția din cursurile mentorului său Irineu Mihălcescu sau ale lui Ioan G. Savin, nici schematismul lui Mihălcescu sau ermetismul lui Savin și nici influențele lor venite din partea Apologeticilor apusene.

Metoda apologetică asumată de Preotul Mărturisitor Ilarion Felea a fost cea experimentală-duhovnicească, în care s-a distanțat de metoda rațională și abstractă specifică teologiei apusene, o metodă în care prevala experiența vieții sacramentale, liturgice și duhovnicești a Bisericii, experiență în care era integrat cu toată ființa sa, ca dascăl de Teologie, dar și în calitatea de preot și păstor al turmei duhovnicești încredințate. Despre specificul metodei sale se poate afirma că „accentul nu cade pe erudiție, deși o avea, ci pe forța de convingere a mesajului său pentru poporul dreptcredincios. Scopul mesajului său nu era sistemul, ci omul, persoana umană chemată în Hristos și Biserică la desăvârșire”⁶. Părintele Felea ajunge să adopte o astfel de metodă sub influența Părintelui Dumitru Stăniloae și a lui Nichifor Crainic, prin orientarea Dogmaticii și Apologeticii eclesial și pastoral.

2.2. Critica Sfântului Preot Mărturisitor Ilarion V. Felea față de Apologeticile de inspirația apuseană

Față de Apologetica de influență apuseană, Părintele Ilarion V. Felea se va distanța, raportându-se în mod critic la asemenea tendințe resimțite

⁵ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, 2022, pp. 219-220.

⁶ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 220.

și în Teologia românească a acelor ani. În felul acesta trebuie să înțelegem și recenzia pe care o face cu prilejul publicării de către Petru Rezuș a *Cursului de Teologie Fundamentală*, o recenzie în adevăratul sens al cuvântului, adică una în spirit critic, în care după ce apreciază evoluția abordării profesorului de la Academia Teologică de la Caransebeș, față de profesorii de Teologie de la Cernăuți și București – Alexiu Comoroșan și Ioan Mihălcescu sau I. G. Savin, care încă nu-și tipăriseră cursurile⁷, deși erau profesori titrați, lansează o serie de critici în ce privește structura și conținutul cursului. Dintre aceste critici amintim următoarele: «tratează ființa, originea, universalitatea, necesitatea și istoria religiilor sub genericul *religia creștină și Biserica Ortodoxă*, capitol pe care îl pune la sfârșitul lucrării și nu la începutul ei, cum ar fi firesc; în partea introductivă tratează mult prea sumar raportul dintre teologie și filosofie și mai ales raportul dintre teologie și știință, iar capitolul despre raportul dintre teologie și artă lipsește; în partea I, sub titlul: *Despre cunoașterea lui Dumnezeu*, tratează despre altceva și prea pe scurt despre teoriile cosmogonice, mai ales despre ipoteza lui Kant-Laplace care trebuia expusă mai tematic, după părerea sa; combate prea pe scurt ateismul și darvinismul antropologic de la care începe și sfârșește întregul conflict dintre religie și știință; abordează sumar spiritismul și ocultismul; la fel, tratează sumar capitolul despre „fundamentarea istorică pozitivă a creștinismului”: personalitatea, mesianitatea, divinitatea, minunile și profețiile Mântuitorului; partea a IV-a, despre religie trebuie mutată întreagă la început (partea I) iar în locul ei să se dezvolte capitolul despre „religia creștină”, care a fost tratat sumar[...]; în ce privește forma de guvernare a Bisericii ortodoxe e mai bine să fie numită ierarhică, hristocratică sau pnevmatocratică, și nu „aristocratică”, deoarece „aristocrația” titlurilor n-a reprezentat în istorie întotdeauna și aristocrația spiritului, din care pricină nu mai are puritatea pe care ar trebui să o aibă»⁸.

⁷ În acest sens Părintele Felea nota: «Este o notă slabă pentru cei mai mulți dintre dascălii noștri de Teologie, unii oameni de mare prestigiu cărturăresc, care îmbătrânesc și trec la „binemeritata pensie”, fără să-și publice cursurile, încât trebuie să te simți jenat că nu poți avea în librărie, gata de recomandat, nici o Dogmatică, nici o Apologetică, nici o Morală, nici o Omiletică, nici o Pastorală, nici o Sectologie, nici o Catehetică, scrise de teologi români, pentru trebuințele studiilor universitare», cf. Pr. Ilarion V. Felea, „Recenzie” la Dr. Petru REZUȘ: *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, Tipografia Diecezană, 1942, 622 p., în *Revista Teologică*, an XXIV (1944), nr. 5-6, p. 273.

⁸ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 221.

3. Conținutul Apologeticii Sfântului Preot Mărturisitor Ilarion Felea

Sfântul Preot Mucenic Ilarion V. Felea, preot martir și dascăl la Academia Teologică de la Arad, de asemenea ultimul ei rector, a fost o personalitate complexă, care a marcat învățământul teologic din ultima perioadă a Academiei Teologice arădene.

A fost un dascăl de vocație, exigent, foarte bine pregătit din punct de vedere teologic, dar și iubit și respectat de studenții săi. Despre opera sa teologică se poate spune că, în mod cu totul nedrept, a fost receptată doar parțial – incomplet și nu la justa valoare, iar demersul actual al Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” coordonat de Părintele Decan Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja de publicare a integralei operei Părintelui Felea este unul binevenit. Dacă-i analizăm opera în contextul epocii în care a trăit și a publicat diferitele lucrări teologice, îi dăm dreptate Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, care s-a preocupat de demersul apologetic al Sfântului Preot Mucenic Ilarion V. Felea, și care arăta că părintele Felea: „a elaborat o teologie vie în corespondență directă cu interogațiile și temerile epocii în care a trăit, întrezărind la orizont apariția ateismului militant de stat, care avea să pustiască sufletele oamenilor, golindu-le de valorile pe care Biserica și adevărata cultură le puneau în fața lor...”⁹. Părintele Felea a contribuit în mod fundamental la dezvoltarea Teologiei Dogmatice românești din prima jumătate a secolului al XX-lea¹⁰.

3.1. Creștinismul este adevărata religie. Conceptul de religie

Prima temă abordată viza lămurirea noțiunii de religie, problema originii și ființei religiei, universalitatea și posibilitatea religiei. Acest prim subiect al Apologeticii, religia, constituie un preambul pentru toate celelalte subiecte care conturează profilul unei discipline atât de vechi în Teologie, de aceea, părintele Ilarion V. Felea a căutat să evidențieze faptul că: „Religia este inima, centrul vieții spirituale. Ea dă conținut, echilibru și armonie sufletului; oferă credințe eterne și dezleagă problemele vitale. Numai o viață spirituală autentică, religioasă, asigură ordinea socială și progresul moral”¹¹. Însă, în

⁹ Preot dr. Ioan TULCAN, *Profesorul dr. Ilarion V. Felea ca apologet*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2006, p. 6.

¹⁰ A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, *Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2010, 283 p.

¹¹ Ilarion V. FELEA, *Religia iubirii*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 8.

prezent, reflecțiile asupra religiei constituie partea introductivă a noii discipline numită Istoria și filosofia religiilor.

Apologetica și Teologia fundamentală, ca precursore ale disciplinei mai sus amintite, au intrat în preocupările părintelui Ilarion V. Felea.

În lucrarea *Religia iubirii*, părintele Ilarion V. Felea își începe expunerea referindu-se la necesitatea creștinului de a-și cunoaște propria religie, care este: „cea mai răspândită”, „cea mai culturală”, „cea mai duhovnicească”, „cea mai dinamică și progresistă dintre toate religiile globului pământesc”¹². Dar el trebuie să știe mai întâi ce este religia în general, pentru a conștientiza în ce constă superioritatea creștinismului față de celelalte și această afirmație este una esențială pentru întregul său demers apologetic în această direcție.

Părintele Felea ne oferă o definiție a religiei care se dorește a fi una generală, însă, chiar dacă nu o recunoaște, ea are un puternic iz creștin, fiind, în mod evident, definiția unui teolog ortodox. De aceea, era mai corect să afirme că este o definiție a religiei creștine. Iată cum definește el religia: „religia este comuniunea filială de iubire sfântă dintre Dumnezeu și om, trăită înăuntrul inimii și manifestată în afară prin credință, cult, virtuți și fapte bune”¹³. De fapt, părintele Felea nici nu era un istoric al religiilor, pentru a

elabora o definiție imparțială a noțiunii de religie, ci un dogmatist creștin-ortodox, un apologet care căuta permanent să scoată în evidență superioritatea creștinismului în fața celorlalte religii, așa cum procedau apologeții creștini din primele veacuri aflați în luptă cu politeismul greco-roman și cu iudaismul.

Dar despre această definire a religiei se poate afirma că este una completă, deoarece prezintă specificul unei religii, văzute ca o comuniune filială și iubitoare dintre Dumnezeu și om, ceea ce ne oferă principalele trei elemente ale religiei: divinitatea, omul și relația dintre cei doi poli. De asemenea, definiția surprinde cele două tipuri de cult, unul intern (comuniunea... trăită înăuntrul inimii) și celălalt extern (manifestată în afară prin credință, cult, virtuți și fapte bune). Într-o astfel de definiție completă dată religiei intră elementele ei principale și care fac obiectul Istoriei și filosofiei religiilor, și anume: credința într-o ființă supremă (Dumnezeu, în acest caz), Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea numindu-l direct pe Dumnezeu creștin, fără a încerca să fie imparțial asemenea

¹² I. V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 12.

¹³ I. V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 13. Este o definiție a religiei creștine, deoarece definește relația dintre Dumnezeu și om ca fiind o relație de iubire, specifică mesajului evanghelic. Apoi, în locul denumirii de divinitate o folosește pe cea de Dumnezeu, iar rezultatul relației dintre Dumnezeu și oameni se concretizează în acte de credință, în virtuți și în fapte bune.

istoricilor religiilor numindu-l pe Dumnezeu divinitate, sacrul – ca M. Eliade, sau numinosul – ca Rudolf Otto, un număr de învățături referitoare la ființa supremă, pe care el le rezumă sub termenul de credință și la îndatoririle morale ale credincioșilor, sub expresia „virtuți și fapte bune”, precum și manifestarea cultică, pe care o numește direct.

În ce privește esența sau ființa religiei, după ce expune câteva dintre teoriile care circulau în epocă cu privire la această temă, și care puneau accentul unele pe rațiunea omului (intelectualiștii), altele pe rolul voinței omului (voluntariștii) în explicarea nașterii religiei, altele pe importanța sentimentului (sentimentaliștii) sau chiar pe originea religiei din artă, părintele Ilarion Felea arată că există și o grupă de teorii, ale aprioriștilor, care considerau că religia „nu-și are ființa nici în rațiune, nici în voință, nici în sentiment și nici în fantezie, cum învață psihologii, ci ea le conține pe toate și le premerge. Ea este un fenomen primar și original, sădit în adâncul conștiinței omului”¹⁴. După ce le analizează pe toate, profesorul arădean își arată preferința pentru răspunsul dat de revelaționiști, potrivit cărora ființa religiei se află în adâncul sufletului, ca un dat și un dar al Revelației, ca o comoară primită și nu dobândită, ca o predispoziție înăscută și ca o trebuință sfântă întipărită acolo de Dumnezeu. Concluzia părintelui Ilarion Felea este aceea că: „religia începe odată cu omul și angajează întreaga ființa lui sufletească: și mintea și voința și sentimentul. Religia există, trăiește și se dezvoltă în el ca dar și tipar sau chip al lui Dumnezeu în sufletul lui întreg...”¹⁵.

Explicând ființa sau esența religiei ca dar al lui Dumnezeu sau ca tipar incizat în sufletul omenesc, părintele Ilarion V. Felea se aseamănă cu Fericitul Augustin, care spunea, în Confesiunile sale: „Ne-ai făcut pe noi pentru Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni întru Tine”¹⁶, dar și cu Mircea Eliade care aducea în discuție o altă categorie, cea a sacrului, dar pe care o vedea în aceleași note anti-evoluționiste. Potrivit lui M. Eliade „sacrul reprezintă nu doar un stadiu în evoluția conștiinței umane, ci este un element în structura acestei conștiințe”¹⁷.

Mai mult decât atât, părintele Felea lăsa să se înțeleagă că ființa umană nu este deplină, nu este întreagă, decât dacă are actualizate toate simțurile,

¹⁴ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 20.

¹⁵ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, pp. 23-24.

¹⁶ Fericitul AUGUSTIN, *Confesiuni* I, 1, p., cf.

¹⁷ Mircea ELIADE, *Încercarea labirintului*, Trad. de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 131.

inclusiv simțul religios. În acest sens îl citează pe Constantin Noica, care afirma că acolo „unde lipsește un simț, lipsește o știință”¹⁸. Omul fără simțul

religios este la fel ca „un orb, un surd, un mut; un om nereușit, incomplet, anormal”¹⁹. De aceeași opinie era și marele nostru istoric al religiilor M.

Eliade care vorbea în limbajul istoricului religiilor despre demnitatea și coerența lui *homo religiosus*, o tipologie antropologică aflată pe cale de dispariție în societățile moderne din cauza secularizării și descreștinării unora dintre ele, dar care reprezintă o constantă în istoria umanității de până acum.

Problematica originii religiei este prezentată pe larg de părintele Felea, care expune diferitele teorii puse în circulație pe această temă, ceea ce în învățământul teologic actual reprezintă partea introductivă a disciplinei Istoria

și filosofia religiilor. Despre originea religiei, părintele spunea că nu există vreun martor sau document care să ne indice precis originea religiei. Însă se poate constata permanența fenomenului religios și universalitatea sa la toate popoarele, ceea ce ne face să concluzionăm că religia s-a născut deodată cu omul. Comparația pe care o fac unii specialiști între popoarele arhaice și popoarele aflate astăzi pe o treaptă inferioară de dezvoltare nu este într-un totu

adecvată - arată teologul arădean. Chiar dacă unii cercetători postulează o epocă atee la începuturile omenirii, nu există dovezi pentru acest tip de afirmații, părintele Felea arătând că: „este fapt constatat că există aței răzleți și mici însoțiri de aței, dar epoci de ateism general nu există în istoria lumii”²⁰.

Primele teorii pe care le combate sunt cele evoluționiste, potrivit cărora a existat un timp în care omul nu avea religie, aceasta apărând în stadiul de trecere de la sălbăcie la omenie, de la animalitate la umanitate. Astfel, „originea religiei se pierde în preistorie și este una din formele vieții primitive. Cu timpul, forma și cuprinsul religiei s-au tot dezvoltat, au evoluat, până la forma și cuprinsul religiilor istorice”²¹. Adepții teoriilor evoluționiste nu au argumente în sprijinul teoriilor lor, ci ceea ce susțin sunt doar supoziții, ipoteze imposibil de verificat. Chiar dacă ultimul rector al Academiei teologice arădene nu o spune, dovezile arheologice vin în sprijinul susținerii religiozității omului arhaic nu al ipotezelor evoluționiste, după cum arăta și M. Eliade, citat anterior.

În continuare, părintele Ilarion V. Felea prezintă toate teoriile care încearcă să explice într-un fel sau altul originea fenomenului religios. Între acestea

¹⁸ I. V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 25.

¹⁹ I.V. FELEA, *RELIGIA IUBIRII*, P. 25.

²⁰ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 28.

²¹ I. V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 29.

amintește: naturismul - potrivit căruia izvorul religiei este natura (pp. 29-30), magismul - care consideră că originea religiei stă în magie (pp. 30-31), animismul - conform căruia întreaga natură este însuflețită de diferite spirite (pp. 31-32), fetișismul - care pune accentul pe fetiș ca loc al prezenței spiritelor (p. 33), totemismul - care explică religia în strânsă dependență de clan, ca formă de organizare socială primitivă (pp. 37-38) și tabuismul - cu interdicțiile pe care le presupune acesta (p. 38). După ce le enumeră pe toate, părintele le respinge pe fiecare în parte, aducând argumente logice și teologice, precum și unele care în prezent fac parte din arsenalul Istoriei religiilor.

Nu sunt pierdute din vedere nici teoriile mai vechi asupra originii religiei, care vin să nege fenomenul religios pe care-l leagă de interesele meschine ale unor oameni. Între cele pe care le denunță „ca pe tot atâtea erori care n-au ce căuta în sanctuarul adevărului”²² se numără părerea că religia s-a născut din frica de necunoscut (*timor fecit deos*); din egoism, prin idealizarea eului și a intereselor personale (Feuerbach); din nevoia de a afla cauza ultimă a lumii și un sprijin în viață; din dorința de a-i stăpâni pe oameni, religia fiind invenția bărbaților de stat sau a preoților (așa-numitele teze istorico-pragmatice despre originea religiei). Pe fiecare dintre ele, părintele Felea le demontează printr-un întreg eșafodaj argumentativ, foarte logic, bine documentat și de o mare profunzime teologică, calitatea argumentării sale făcându-l interesant de consultat, valabil și actual până în prezent.

În cele din urmă, capitolul dedicat originii religiei se încheie cu expunerea părerilor mai noi asupra acestui subiect. Sunt respinse teze precum cea a materialismului medical, potrivit căreia religia este un fenomen morbid, o stare patologică, un semn de boală, adică este similară unor stări din care se naște nebunia, nevroza, delirul etc. Au existat adepți ai unor asemenea teorii care au mers chiar mai departe, afirmând în mod deschis că sentimentul religios este un delir mistic, un acces episodic, o nebunie, iar Iisus Hristos, profeții, apostolii etc. au fost cu toții niște maniaci. La asemenea acuze grosolane părintele Felea nu răspunde, considerând de prisos orice încercare de răspuns. O altă teorie combătută de teologul arădean cu multă forță argumentativă, cea a atavismului, arată că religia înseamnă supraviețuirea și reapariția credințelor naive și absurde pe care le-a avut omenirea în copilăria ei. Credințele nu dispar decât temporar, atunci când slăbește rezistența noastră mintală și vigoarea fizică. Ca atare, cu cât progresul intelectual e mai mare, cu atât puterea religiei este mai redusă²³. O altă ipoteză care neagă valoarea

²² I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 40.

²³ Cf. I.V. FELEA, *Religia iubirii*, pp. 47-48.

religiei este cea a degenerării, arătând că religiozitatea este un semn și o urmare a degenerării, cei mai mulți degenerați suferind un tip de debilitate mintală și trăind într-un delir religios. Or, părintele Felea demonstrează că lucrurile se întâmplă tocmai invers: oamenii „se îmbolnăvesc și degenerează pentru că nu practică religia și morala cu destulă severitate. Prin urmare, religia stă tocmai pe poziția contrară degenerării. Omul religios este un om sănătos... Este doar știut că sfințenia, pe care religia o reclamă, aduce omului un spor de vitalitate și sănătate”²⁴. Tot ca o lipsă este văzută religia și de către cei care consideră că viața spirituală în general și religia își au originea în plăcerea refulată (sugrumată și deviată) a instinctului sexual (teza freudistă), prima formă de religiozitate apărând când în fața conștiinței s-au ivit pornirile sexuale cenzurate, refulate. Și această teză prezintă realitatea religioasă exact invers decât se întâmplă în realitate.

Părintele Ilarion Felea concluzionează că mulțimea atâtor opinii contrare dovedește în mod clar netemeinicia și falsitatea lor. Dacă religia ar fi așa cum și-o imaginează ei, atunci ea ar fi dispărut de mult sau ar fi rămas o tradiție lipsită de conținut. Dacă ea există, „înseamnă că este un simț ceresc, un instinct dumnezeiesc, un dar al Creatorului, o trebuință naturală a sufletului, o binefacere și o binecuvântare”²⁵.

Un alt capitol al lucrării *Religia iubirii* abordează problematica universalității religiei, fenomen general uman, existent la toate popoarele din toate vremurile și din toate locurile, fapt dovedit prin științele istorice și prin cercetările psihologice.

Istoria demonstrează că nu există timpuri sau neamuri fără religie, că pot fi întâlniți doar atei răzleți și nu perioade istorice atee, religia fiind factorul coagulant și stimulator, creator de istorie, cultură și civilizație. Indiferent de vechimea societății omenеști, aceasta nu era lipsită de un oarecare sistem de credințe religioase, de norme morale, de sărbători, altare, manifestări cultice, practici penitențiale. Chiar cei care au fost considerați în istoria religioasă a omenirii mari întemeietori de religii, cum ar fi Zoroastru, Confucius, Buddha, Muhammad etc., nu sunt creatori de religie, ci doar reformatori, codificatori, sistematizatori ai unor credințe, religia existând înainte de ei²⁶. Majoritatea ocupațiilor omenеști, chiar originea unor științe, a artelor etc. provin din preocupările religioase ale omului. „Cele mai însemnate fapte și evenimente din viața familiei, a societății și a statului, sunt religioase și se desfășoară sub

²⁴ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 49.

²⁵ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 53.

²⁶ Cf. I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 55.

auspiciile religiei. Datoriile civile au început cu cele religioase; legile civile și penale s-au născut din prescripțiile religioase”²⁷. Mircea Eliade afirmă că orice activitate umană a fost la un moment dat considerată sacră, raportată la ființe care nu aparțin acestei lumi, pentru ca apoi să redevină profană.

Părintele Felea îi amintește pe câțiva din cei care au vorbit despre universalitatea fenomenului religios de-a lungul timpului, dintre care s-au remarcat: Homer, Platon, Aristotel, Seneca, Plutarh cu unele din cele mai sugestive afirmații în acest sens, Hume, Tiele, Gustave le Bon etc.

Chiar psihologia cu demersul ei științific demonstrează și confirmă universalitatea religiei, una dintre preocupările ei fiind problema originii și destinului ființei umane. Toți oamenii sunt preocupați de destinul lor, toți manifestă o neliniște metafizică, o mirare filosofică, toți aleargă după idealuri de care se leagă ființa lor. Iar neliniștea metafizică, întrebările chinuitoare despre originea și destinul omului - arăta părintele Felea - devin tot mai tragice și mai profunde cu cât la aceste întrebări nu pot răspunde mulțumitor nici artele, nici știința, nici filosofia. Oamenii caută ceva stabil de care să se ancoreze, iar în afara religiei nu pot găsi nimic mulțumitor, nici o certitudine. „Zbuciumul și elanul sufletului spre un bine suprem, spre o fericire desăvârșită, spre un adevăr absolut și spre o viață eternă își află odihna în religie. Religia răspunde la apelul sufletului după liniștea, pacea, fericirea și iubirea divină. Ea mijlocește dobândirea valorilor eterne după care însetăm, întâlnirea noastră cu Dumnezeu care ne atrage și împăcarea sufletului cu sine însuși”²⁸. Aceste reflexii se află în încheierea expunerii despre universalitatea religiei ca atribut al fenomenului religios.

Ultimul atribut la care se referă părintele Ilarion V. Felea în abordarea religiozității omului dintotdeauna este posibilitatea religiei. Pentru ca religia să fie posibilă trebuie să existe doi factori: Dumnezeu și omul. Cum de existența omului nu se îndoiește nimeni, părintele Felea încearcă să aducă câteva argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu, arătând că orice lucru își are un autor, numic neapărând sau nedesfășurându-se la întâmplare. Tot așa și lumea nu ne-o putem închipui în absența unui Creator și conducător al ei, fără o cauză creatoare, fără un Tată al ei. Ca atare, „religia este cu putință - scria teologul arădean - numai ca legătură spirituală, ca raport viu și comuniune de iubire sfântă între Dumnezeu și om”²⁹. Autorul exemplifică recurgând la două evenimente din perioada istoriei moderne, de fapt două

²⁷ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 55.

²⁸ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 58.

²⁹ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 61.

încercări de a-L substitui pe Dumnezeu și legătura cu El - adică religia - cu altceva. Este vorba despre evenimentul de la 10 noiembrie 1793 din Paris, unde mulțimea îmbătată de ateism a aclamat-o pe zeița Rațiune, de fapt o actriță pe care a așezat-o pe altarul Catedralei Notre-Dame. Cel de-al doilea eveniment amintit se referă la încercarea lui Auguste Comte de a întemeia o religie pe temeiul pozitivismului propus ca sistem filosofic și care acorda statutul de realitate doar acelor ființe și fenomene de a căror realitate ne convingem pe cale pozitivă, prin experiență. Cu siguranță că ambele încercări s-au dovedit falimentare, deoarece erau lipsite de principalele postulate ale unei religii: Dumnezeu și sufletul omenesc, deoarece „cine nu admite pe Dumnezeu și sufletul, nu admite nici religia. O religie vie, autentică și fecundă, trăiește din comuniunea sufletului cu Dumnezeu”³⁰.

În prezentarea câtorva dintre marile religii ale lumii, Părintele Ilarion V. Felea se dovedește a fi un demn discipol al marelui dascăl de Teologie din perioada interbelică, așa zice cel mai mare, Irineu Mihălcescu. Informațiile despre religiile lumii sunt expuse cu mare acrivie, cu seriozitate, precizie și completitudine. Însă, expunerea doctrinei, moralei și cultului acestora se conformează deiziei cu care pornește la drum: punerea în lumină a superiorității creștinismului față de celelalte religii ale lumii, ca marcă a demersului său apologetic.

3.2. Teologie și cultură

Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea în apologia sa a căutat să arate legătura, filiația dintre Teologie și cultură, dar și rolul Bisericii Ortodoxe în geneza și dezvoltarea culturii române.

Chiar și în perioada interbelică au existat intelectuali care începeau să conteste fundamentele ecleziale ale culturii române și să propovăduiască o cultură autonomă, autosuficientă și ruptă de valorile creștine care au născut-o și în care a crescut timp de mai multe veacuri. Aceste contestări îl vor face pe teologul arădean să se întrebe: „cum poate să înflorească pământul, dacă am închis izvorul culturii și al civilizației, care pleacă din Dumnezeu și se întoarce la Dumnezeu? Fără ideea de Dumnezeu nu este nici adevăr, nici libertate, nici moralitate, nici omenie, nici viață. Fără Dumnezeu totul este pustiu, haos și moarte...”³¹. Pentru Părintele Felea

³⁰ I.V. FELEA, *Religia iubirii*, p. 64.

³¹ Pr. Ilarion V. FELEA, „Recenzie” la A.D. Sertillanges, O. P., *Dieu ou rien?*, p. 274, cf. Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 228.

fără Dumnezeu nu este nimic, „credința în Dumnezeu a fost și rămâne ideea forță a culturii și fundamentul întregii vieți omenești”³².

Dacă se manifestau și acum un secol în cultura română aceste tendințe centrifuge de la acceptarea moștenirii creștine, cu specificul său ortodox, în prezent „asistăm la o ofensivă majoră a tendințelor sincretiste care nu țin seama de o ierarhie a valorilor, precum și la ofensiva unei culturi autonome și secularizante”³³. Se uita și în trecut și se uită și în prezent rolul pe care Biserica l-a avut în formarea culturii, în punerea bazelor primelor școli, rolul preoților în educația tinerelor generații, apariția primelor cărți în limba română, rolul Bisericii în edificarea limbii române, etc. Asupra acestor fapte atrăgea atenția și în urmă cu un secol Sfântul Preot Ilarion V. Felea când numea Biserica Ortodoxă Română „mama culturii române”, arătând că: „Nouă, Românilor, pe lângă darurile mântuirii, Biserica ne-a adus o mulțime de daruri culturale. În mare parte istoria culturii române este istoria Bisericii străbune, și invers: istoria Bisericii este istoria culturii noastre. Neamul nostru în lumina ei a văzut lumina cărții și calea mântuirii...”³⁴.

Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea sintetiza în modul următor raportul dintre Biserică și cultură: 1. Episcopii, preoții și călugării au dat primele cărți – manuscrise și tipărituri -, primele tipografii, primele școli, primele bucoavne, primele cazanii, primele cărți românești de învățătură; 2. Biserica a dat nu doar limba, tiparul și cartea românească, ci și școala românească primele școli au fost înființate din inițiativa Bisericii, pe lângă biserici și mănăstiri, iar primii dascăli au fost preoții și călugării; 3. Cărțile de slujbă și învățătură românească au format veacuri întregi singura noastră hrană spirituală, singura noastră cultură, așa după cum tipografiile de pe lângă mănăstiri și de pe lângă scaunele episcopale au fost singurele case de editură, vreme de mai multe veacuri. De aici, Părintele Felea concluzionează că Biserica Ortodoxă Română a fost mama culturii române³⁵ și că nu se poate scrie istoria culturii române fără să se înceapă cu Biserica, cu mănăstirile, cu episcopii, cu preoții, cu călugării, care au fost

³² Pr. Ilarion V. FELEA, „Recenzie” la A.D. Sertillanges, O. P., *Dieu ou rien?*, pp. 274-275, cf. Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 228.

³³ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 228.

³⁴ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, p. 7.

³⁵ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, pp. 8-10.

primii cărturari. Și nu doar cărturari, ci și colportori de cărți românești, difuzând cartea prin toate unghiurile românismului³⁶.

Existau și în acel timp oameni de cultură care minimizau rolul Bisericii Ortodoxe în cultura română, însă făceau reverențe extaziindu-se în fața catolicismului și a rolului pe care acesta l-a avut în cultura română prin Școala ardeleană și nu numai. Acestora le răspundea Părintele Felea prin următoarele cuvinte: „s-a făcut mult caz de influența ce a avut-o catolicismul asupra culturii române. Cu deosebire s-a exagerat rolul Blajului și contribuția lui la trezirea și dezvoltarea conștiinței și culturii noastre naționale, ca și când noi, fără unirea politic-religioasă cu Roma, de la 1700, am fi rămas copleșiți de slavi, de greci, de calvini, fiind astfel osândiți să ne pierdem sau în cazul cel mai bun să nu ne putem valorifica naționalitatea și bunul ei suprem, cultura”³⁷. Fără a nega rolul Blajului și al curentului latinist în cultura română, Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea, ca un adevărat om de cultură ce era, atrăgea atenția asupra unor aspecte mai puțin cunoscute din istoria culturii române în ce privește rolul curentului latinist: „Se vorbește mereu de corifeii curentului latinist și de binefacerile școlilor de la Blaj. Adevărat, școlile de la Blaj au avut un mare rol în istoria Ardealului cultural, de altfel ca și celelalte școli românești”, meritul lor revine însă unui apostol străin între zidurile Blajului, episcopul Inocențiu Micu, mort în exil, pentru că a adunat fondurile și a plănuțit zidirea lor. Iar corifeii curentului latinist au fost iarăși niște apostoli străini între zidurile Blajului; pe ei Blajul intolerant prigonindu-i (citiți, vă rog, vieților lor). Pe de altă parte, școala latinistă nu a fost ceva care să revoluționeze cultura română, din două motive: din punct de vedere filologic a fost o aberație, o absurditate (vedeți, astăzi ne întoarcem la dacism, la autohtonism, la suveranism n.n.); din punct de vedere istoric latinitatea noastră nu e afirmată acum prima oară; cronicarii susținuseră încă de mult că „de la Râm ne tragem”, iar preotul Sava Popoviciu din Rășinari, la 22 iulie 1792, cu 20 de ani înainte de apariția cărții lui Petru Maior despre Istoria pentru începutul Românilor în Dacia, vorbea poporului în predică despre originea noastră latină. De aceea, figurile culturale ale Blajului au fost mari nu prin catolicismul lor, pe care aproape toți l-au osândit, ci prin românismul lor pentru care unii au suferit până la martiriu³⁸. Trebuie să arătăm faptul că

³⁶ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, p. 16.

³⁷ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, p. 11.

³⁸ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, pp. 14-15.

poziția Părintelui Felea nu este una singulară, ci am putea spune că este una comună interbelicului românesc, putând fi identificată și la Sibiu, fiind susținută de teologii sibieni în frunte cu mitropolitul Nicolae Bălan și cu rectorul de atunci al Academiei Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae.

Potrivit Părintelui Felea, Biserica este așezată în centrul societății, ea se află alături de celelalte instituții ale statului, dar este situată în centrul societății prin valorile perene pe care le propune, dar și prin faptul că în Biserică se regăsesc toți oamenii, ca într-un centru de interes comun: „pentru tineri și bătrâni, pentru bărbați și femei, pentru cărturari și necărturari, care aduce la un numitor comun toate vârstele și sexele, întreg rostul vieții noastre sociale și culturale”³⁹.

Încercând să definească raportul dintre Teologie și cultură, Sfântul Ilarion Felea recurge la mai multe definiții date culturii de marii ei reprezentanți contemporani lui, cum ar fi: Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Ion Petrovici, Tudor Vianu și Dumitru Stăniloae, dar dintre toate acestea se atașează în mod deosebit de cea a lui N. Crainic din lucrarea *Nostalgia Paradisului*, în care „cultura este legată în mod organic de religie, se naște, se dezvoltă și moare odată cu religia, Crainic afirmând că întreaga creație omenească se naște din nostalgia Paradisului, iar cultul divin este sinteza superlativă a culturii, pentru că toate formele culturii au o origine religioasă”⁴⁰.

Pentru a indica relația intimă dintre Teologie și cultură, Sfântul Ilarion Felea surprinde raportul dintre religie și diferitele forme ale culturii în lucrarea sa intitulată *Religia culturii*. Așa se explică capitole precum: religie și morală, religie și artă, religie și știință, religie și filosofie, religie și sport, religie și progres. Ideea centrală exprimată de teologul arădean este aceea că: „creștinismul a avut și are un rol central în cultura europeană și că Biserica Ortodoxă reprezintă centrul generator de cultură în istoria poporului român. Pentru aceasta el face un periplu prin cultura europeană și cea română, subliniind rolul creștinismului și rolul reprezentanților Bisericii Ortodoxe, în special al mănăstirilor”⁴¹.

³⁹ Pr. Ilarion V. FELEA, „Biserica Ortodoxă în cultura românească”, în „*Revista Teologică*”, an XXX (1940), nr. 1-2, pp. 18-19.

⁴⁰ Pr. Ilarion V. FELEA, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, 1994, pp. 21-23. A se vedea în acest sens și comentariu pe care Părintele Ilarion Felea îl face la lucrarea lui N. Crainic, *Nostalgia Paradisului* în articolul „Religie și cultură”. A se vedea în acest sens Ilarion V. FELEA, „Religie și cultură”, în *Biserica și Școala*, an LXIV (1940), nr. 16, pp. 128-129.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 233.

Teologul arădean afirmă valoarea culturii europene amprentate de geniul creștinismului, însă avertizează asupra consecințelor negative pe care le poate avea o cultură lipsită de aportul cultului, spiritualității și moralei creștine. În absența acestor relații absolut obligatorii, viața omului ar fi supusă unor reducții periculoase, care i-ar putea afecta însăși existența. „Numai o asemenea perspectivă asupra valorilor poate ridica omul din animalitate. Astfel, Dumnezeu este valoarea valorilor prin care omul descoperă sensul lumii și al vieții. În măsura în care este afirmată perspectiva credinței în Dumnezeu este afirmată și credința în om”⁴². Însă Sfântul Ilarion Felea nu doar că îl așează pe Dumnezeu pe prima poziție într-o adevărată ierarhie a valorilor, ca valoare supremă, ci merge mai departe, vorbind despre posibilitatea experimentării Lui în cultul, spiritualitatea și morala Bisericii. Deci Dumnezeu nu rămâne pentru el doar o valoare abstractă aflată într-o ierarhie a valorilor, ci este un subiect al dialogului, al unei experiențe personale, de îmbogățire a omului. Adică „nu deschide o dispută a ideilor abstracte despre valori, ci arată că prin credință, în cultul Bisericii, ne putem împărtăși de această valoare personală, adică de Dumnezeu. Prin aceasta nu reduce pe Dumnezeu la o valoare în sens filosofic, ci indică doar ierarhia în vârful căreia se află Dumnezeu. Faptul că introduce perspectivele experimentale ale cultului în contextul dezbaterii despre ierarhia valorilor, părintele Felea depășește în mare parte nu doar abstractismul în teologie, ci și diversele influențe occidentale. În concepția lui, *valoarea supremă* nu este o mărime, ci este Dumnezeu cel viu al Bibliei și al Bisericii, Cel experimentat în cultul Bisericii”⁴³.

Concluzii

Academia teologică de la Arad, prin corpul profesoral de elită pe care l-a avut în perioada interbelică, a făcut cinste învățământului teologic românesc din această parte a țării. Moștenitoarea ei, la o distanță de patru decenii, este Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” integrată în Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad. Pentru prima dată învățământul teologic este primit în universitate, ceea ce reprezintă o șansă însă și o responsabilitate, aceea de a răspunde exigențelor unei demers didactic și academic de calitate.

⁴² Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 235.

⁴³ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, p. 235.

Caracteristicile religiei, înfățișate pe larg de părintele Felea constituie preambulul oricărui curs de Istoria religiilor, modalitatea captivantă în care le expune, bogăția cadrului argumentativ, dar și adâncimea cugetării teologice, fac din lucrarea *Religia iubirii* o carte care poate fi consultată și în prezent, fiind actuală.

În lucrarea *Religia culturii*, Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea atrage atenția asupra rolului creștinismului în cultura europeană, și în mod particular rolul Bisericii Ortodoxe în cultura română. Atrage atenția asupra unei ierarhii a valorilor care-L are în frunte pe Dumnezeu, pe Care nu-L reduce doar la o simplă valoare teoretică, ci-L face un subiect al experienței personale, ceea ce aruncă o lumină nouă asupra culturii.

Părintele Ilarion V. Felea nu doar că a vorbit despre religie și implicit despre omul religios, ci el însuși a experimentat cu întreaga sa ființă trăirea religioasă, fiind un autentic om religios după cum reiese din însemnările sale, adunate într-o carte de memorii,⁴⁴ dar mai ales din modul în care și-a încheiat viața, murind ca martir în temnița de la Aiud la 18 septembrie 1961.

Pentru Sfântul Preot Mărturisitor Ilarion Felea, Apologetica nu a fost doar o simplă disciplină de învățământ predată la Academia Teologică arădeană, ci ea va fi asumată în propria viață și în cele din urmă îl va conduce la martiriu, ca cea mai înaltă expresia a asumării rolului de apărător al credinței prin cuvânt, prin scris, dar mai ales cu propria viață jertfită pe altarul Bisericii lui Iisus Hristos.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, 377 p.

„CEL CE A DESPĂRȚIT MAREA ROȘIE ÎN DOUĂ” (PSALMI 135, 13) SAU DESPRE PARADIGMA MISIUNII BISERICII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

**(The One Who Divided the Red Sea in Two – Psalm 135:13 – and the
Paradigm of Mission in Contemporary Society)**

Pr. conf. dr. Paul-Cezar HÂRLĂOANU

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Dumitru Stăniloae”
Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

Abstract: The author of Psalm 135 LXX/136 TM gives us a new way of understanding of the historical event of passing through the Red Sea. Starting from the Exodus and from Psalms, the reader of the Bible is invited to see some potential manifestation of how the mission of the Church should be done in our days.

Keywords: Psalm 135/136; Sinai; Red Sea; Church's mission; Israel; Egypt

Ar fi potrivit să mărturisesc că pentru un biblist, opțiunile de cercetare sunt destul de limitate într-un an dedicat centenarului Patriarhiei și comemorării duhovnicilor și mărturisitorilor români din secolul XX. De aceea și gândul alegerii temei de față a venit în urma ascultării grupului Tronos cântând psalmul 135. Vizualizarea episodului acesta al trecerii prin Marea Roșie ca un moment de cotitură în istoria poporului biblic a prilejuit nașterea ideii unei prezentări care să propună pasajul acesta drept o paradigmă a misiunii Bisericii. Mai târziu, aflându-mă în fața titlului acestei prezentări, m-am și întrebat care a fost gândul și care au fost ideile ce au stat la baza unei astfel de propuneri.

Prin urmare, studiul de față își propune să identifice modalitatea în care momentul acesta la străbaterii Mării Roșii poate fi văzut ca un model pentru slujirea și misiunea Bisericii în lumea de astăzi. Am gândit structurarea lucrării în patru secțiuni, primele trei fiind treptele care să ducă spre concluzia finală, aceea dacă poate fi textul menționat mai sus, drept paradigmă a misiunii Bisericii în lumea contemporană.

I. Aspecte generale cu privire la psalmul 135

O astfel de intervenție este cred necesară pentru a putea înțelege semnificațiile pe care acest psalm le propune cititorilor textului sacru.

Este necesară precizarea că mă voi referi în prezentarea aceasta la numerotarea psalmului potrivit ediției sinodale. Am ales această opțiune

tocmai pentru a aduce un omagiu edițiilor sinodale ale Sfintei Scripturi la împlinirea centenarului Patriarhiei. Altfel este bine cunoscut faptul că numerotarea psalmilor diferă în textul ebraic față de cel al Septuagintei. Astfel, ediția sinodală preferă și preia numerotarea din traducerea alexandrină a Bibliei ebraice, unde acest psalm este numerotat ca fiind 135, în timp ce în TM el apare ca fiind psalmul 136.

Psalmul se încadrează în rândul psalmilor de laudă¹, care slăvesc pe Dumnezeu pentru toate binefacerile Sale. Psalmul debutează printr-o introducere, v. 1-4, și se încheie cu o concluzie care reia ideea de început, „*Lăudați pe Dumnezeul cerului, că în veac este mila Lui*” (v. 26). Minunile Domnului pot fi împărțite în două categorii: cele către lumea întreagă (v. 5-9) și care reies din actul creației, și cele de izbăvire și ocrotire a lui Israel (v. 10-25). Din perspectiva semnificațiilor teologice, exegeții² leagă acest psalm de cel precedent, care pune accentul tot pe slăvirea lui Dumnezeu.

Și în viziunea exegezei iudaice acest psalm face parte din categoria psalmilor de laudă, aceasta subliniind faptul că psalmul îi întrece pe toți ceilalți psalmi de laudă prin repetiția „*că în veac e mila Lui*”³. De aceea și poartă numele de *Hallel ha-Gadol*⁴. Psalmul pătrunde în cultul iudaic fiind folosit liturgic în contextul unor mari sărbători ale poporului iudeu: Paștile, sărbătoarea Corturilor sau cea a Anului Nou, Rosh Hashana. De asemenea, el este recitat în fiecare dimineață a Șabatului, când evreii comemorează perfecțiunea, desăvârșirea celei de a șaptea zi a Creației⁵. Folosirea psalmului 135 în cultul iudaic, încă din cele mai vechi timpuri, l-a făcut pe Gianfranco Ravasi să afirme că, „cu acest imn pentru solist și cor..., probabil și Iisus a

¹ Pr.prof.univ.dr. Ioan CHIRILĂ (coord.), Pr.prof.univ.dr. Dumitru ABURDAN, Pr.prof.univ.dr. Petre SEMEN, Pr.conf.univ.dr. Constantin OANCEA, Pr.conf.univ.dr. Remus ONIȘOR, Pr.prof.dr. Mircea BASARAB, *Introducere în Vechiul Testament*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 441.

² Michel D. GOULDER, *The Psalms of the Return* (Book V, Psalms 107-150), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, p. 220

³ Dirk J. HUMAN, *Psalm 136: A Liturgy with Reference to Creation and History*, în vol. *Psalms and Liturgy*, edited by Dirk J. Humans and Cas J.A. Vos, T&T Clark International, London, 2004, p. 73.

⁴ Dirk J. HUMAN, *Psalm 136: A Liturgy with Reference to Creation and History*, p. 73; Gianfranco Ravasi, *Psalmii. Comentariu exegetic și actualizare*, vol. III (101-150), trad. Pr.dr. Robart Balan, Ed. Sapientia, Iași, 2021, p. 814.

⁵ Rabbi Avrohom CHAIM FEUER (Commentary and Overview), *Tehilim/The Book of Psalms*, vol. 2, Translation by Rabbi Avrohom Chaim Feuer and Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz, Published by Mesorah Publications, New York, 1997, p. 1607.

încheiat ultimul său Paște pământesc, „după ce a cântat imnul, a ieșit spre muntele Măslinilor” (Matei 26, 30)”⁶.

Pentru Rashi⁷, repetiția „*că în veac e mila Lui*” este importantă pentru faptul că apare de 26 de ori în acest psalm, corespunzând celor 26 de generații de la Adam la Moise, perioadă în care lumea încă nu primise Torah, Legea. În aceeași idee, cele 26 de versete ale psalmului corespund valorii numerice a Tetragramei, adică a numelui divin YHWH, ceea ce Îl arată pe Dumnezeu ca fiind Creatorul și Domnul tuturor lucrurilor⁸.

II. Trecerea prin Marea Roșie

Episodul trecerii prin Marea Roșie, ca moment ce urmează ieșirii poporului din robia Egiptului și precede revelația Sinaiului, este reluat adeseori în diferite contexte ale istoriei biblice a lui Israel. Primele menționări sunt cele ce descriu, ca și cum ar fi fost văzute de un martor ocular, evenimentele ieșirii din robie și a intrării în peninsula Sinai:

Ieșirea 14, 16: „*Iar tu ridică-ți toiagul și-ți întinde mâna asupra mării și o desparte și vor trece fiii lui Israel prin mijlocul mării, ca pe uscat.*”

Ieșirea 14, 21: „*Iar Moise și-a întins mâna sa asupra mării și a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit și s-a făcut marea uscat, că s-au despărțit apele.*”

Cele două texte conțin deopotrivă cuvântul lui Dumnezeu, îndemnul pe care Acesta îl face lui Moise, dar și împlinirea acestui cuvânt de către slujitorul Domnului. Relația aceasta dintre poruncă și împlinirea ei, denotă credința puternică a lui Moise în puterea lui Dumnezeu, precum și faptul că minunea necesită uneori și intervenția omului pentru ca lucrarea divină să fie vizibilă înaintea oamenilor.

Alte pasaje biblice amintesc modul în care acest episod pătrunde în conștiința poporului ales și a celor care au auzit intervenția minunată a lui Dumnezeu în favoarea „*întâiului-născut*” al Său (Ieșirea 4, 22):

Iosua 2, 10: „*Pentru că am auzit noi cum a secat Domnul Dumnezeu înaintea voastră Marea Roșie, când ați ieșit din Egipt...*”.

⁶ Gianfranco RAVASI, *Psalmii. Comentariu exegetic și actualizare*, p. 815.

⁷ Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Brill, Leiden, 2004, p. 743. Vezi și *The Midrash on Psalms*, p. 329

⁸ Rabbi Avrohom CHAIM FEUER (Commentary and Overview), *Tehilim/The Book of Psalms*, p.1607.

Iosua 4, 23: „Căci Domnul Dumnezeuul vostru a secat apele Iordanului înaintea lor, până ce le-au trecut, cum făcuse Domnul Dumnezeuul vostru și cu Marea Roșie, pe care a secat-o Domnul Dumnezeuul nostru înaintea noastră. până ce am trecut-o”.

Neemia 9, 11: „Tu ai despărțit marea înaintea părinților noștri și au trecut prin mijlocul mării ca pe uscat, dar i-ai cufundat în adânc, cum se cufundă o piatră în apă, pe cei ce-i urmăreau”.

Psalm 65, 5: „Cel ce prefăce marea în uscat, prin râu vor trece cu piciorul. Acolo ne vom veseli de El. Acolo ne vom veseli de El”.

Psalm 105, 9: „El a certat Marea Roșie și a secat-o și i-a condus pe ei prin adâncul mării ca prin pustiu”.

Psalm 113, 3: „Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi”.

Trecerea prin Marea Roșie devine un reper în toată istoria lui Israel, fie ca este văzută ca un eveniment particular sau înțeleasă împreună cu tot ceea ce a însemnat ieșirea din pământul Egiptului: plăgile aduse asupra egiptenilor și Mielul Pascal. Dacă jertfa ritualică a mielului trebuia reluată în fiecare an, prin serbarea Paștelui iudaic, totuși momentul trecerii prin mare, nu poate fi actualizat decât prin rememorarea lui în spațiul liturgic. De aici și lecturarea lui, așa cum am amintit, la marile sărbători iudaice.

Pentru unii exegeți, despărțirea Mării Roșii reprezintă cea mai mare minune a exodului⁹. Astfel, aici se vede cu adevărat puterea lui Dumnezeu și această minune încununează toate celelalte intervenții miraculoase concretizate prin cele 10 plăgi ale Egiptului.

Midrashul iudaic arată că la Marea Roșie s-au petrecut 10 miracole: 1. apele mării s-au retras alăcuind un fel de tunel; 2. Marea Roșie a fost împărțită în două; 3. a fost prefăcută în uscat; 4. s-a prefăcut într-un fel de mîl; 5. a fost despărțită suprafața mării; 6. apele au fost prefăcute în piatră; 7. apele au fost despărțite în părți separate; 8. apele au fost adunate împreună; 9. apele au fost ridicate ca într-o grămadă; 10. transformarea apei sărate în apă dulce; 11. adâncurile s-au cristalizat pe ambele părți, devenind ca un fel de sticlă.¹⁰ În acest context, deși se vorbește de 10 minuni, totuși enumerarea aduce în atenția cititorilor 11 minuni. Cea care nu își găsește locul în acest context este îndulcirea apei sărate, episod petrecut dincolo de Marea Roșie, Mara (Ieșirea 15, 22—25). Totuși, potrivit aceleiași tradiții, transformarea apei sărate în apă

⁹ John PHILLIPS, *Comentariu asupra Psalmilor*, vol. 4 120-150, trad. Monica Dan, Ed. Stephanus, București, 2012, p. 183.

¹⁰ *The Midrash on Psalms*, translated by Willaim G. BRAUDE, Yale University Press, 1959, p. 327.

După cum se poate observa textul ebraic realizează mult mai bine legătura cu primele versete ale psalmului, prin care suntem invitați să lăudăm pe Dumnezeu, indicând prin toate participiile folosite motivul pentru care Dumnezeu ar trebui lăudat, singurul Care face minuni mari (v. 4): crearea cerului și a pământului, luminătorii (soarele și luna), ieșirea din Egipt, purtarea de grijă a lui Israel prin pustiul Sinaiului, dar și Cel ce hrănește tot trupul (v. 25).

Textul folosește în cazul acesta verbul גָּזַר (*gazar*), de la a cărui rădăcină se formează și substantivul גִּזְרִי (*ghezer*), prezent și el în textul de față. Verbul poate fi tradus¹³ prin a separa, a despărți, a tăia, a îndepărta. Este interesantă opțiunea autorului pentru acest verb, care este total diferit de ceea ce se poate întâlni în textul din Ieșire, dar și în celelalte texte care vor aminti de evenimentul despărțirii Mării Roșii. Astfel în Exod, acțiunea de despărțire a mării este redată prin verbul בָּקַע (*baqa'*), care înseamnă tot a despărți, a deschide, a rupe, a sfărâma, a izbucni¹⁴.

Ocurențele lui גָּזַר (*gazar*) în TM sunt mult mai reduse decât cele ale lui בָּקַע (*baqa'*), el fiind întâlnit de doar 13 ori¹⁵. Pentru a înțelege sensul pe care îl are acest verb, poate ar fi necesară o incursiune în contextul în care se regăsește în textul biblic.

Astfel el apare la **I Regi (III Regi) 3, 25-26**, în contextul judecății pe care Solomon o face în cazul celor două mame venite la el pentru a li se face dreptate: „*Și a zis regele: „Tăiați copilul cel viu în două și dați o jumătate din el uneia și o jumătate din el celeilalte!” Și a răspuns femeia al cărui fiu era viu regelui, - căci i se rupea inima de milă pentru fiul ei: „Rogu-mă, domnul meu, dați-i ei acest prunc viu și nu-l omorâți!” Iar cealaltă a zis: „Ca să nu fie nici al meu, nici al ei, tăiați-l!”*

II Regi (IV Regi) 6, 4, atunci când ucenicii lui Elisei au luat topoarele și au mers să taie copaci locuințe unde să stea împreună cu Elisei: „*Și ajungând la Iordan, s-au apucat de tăiat copaci*”.

II Cronici 26, 21: „*Și a fost lepros regele Ozia până în ceasul morții lui; după aceea el a trăit ascuns într-o casă osebit, fiind oprit de a mai intra în*

¹³ Lect.univ. Liviu IONESCU, *Dicționarul studentului Ebraic-Român*, Ed. Societății Biblice Interconfesionale din România, București, 2006, p. 23; Cristinel Iatan, Diac. Alexandru Mihăilă, *DEBUS. Dicționar de ebraică biblică pentru uzul studenților*, Ed. Basilica, București, 2017, p. 49.

¹⁴ Lect.univ. Liviu IONESCU, *Dicționarul studentului Ebraic-Român*, p. 19; Cristinel Iatan, Diac. Alexandru Mihăilă, *DEBUS. Dicționar de ebraică biblică pentru uzul studenților*, p. 42.

¹⁵ George V. WIGRAM, *The Englishman's Hebrew Concordance of the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2009, p. 305.

templul Domnului. Iar îngrijirea peste casa regelui și cârmuirea poporului țării a ținut-o Iotam, fiul lui”.

Psalmi 88 (87), 5: „Ca niște oameni răniți ce dorm în mormânt, de care nu ți-ai mai adus aminte și care au fost **lepădați** de la mâna Ta”.

Plângeri 3, 54: „Ape **năvăleau** peste capul meu și cugetam: „Sunt pierdut!”.

Iezechiel 37, 11: „Și mi-a zis iarăși Domnul: „Fiul omului, oasele acestea sunt toată casa lui Israel. Iată ei zic: „S-au uscat oasele noastre și nădejdea noastră a pierit; suntem **smulși** din rădăcină”.

Isaia 53, 8: „Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că **s-a luat** de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte”.

Astfel, din exemplele redate mai sus se poate înțelege că verbul גָּזַר (*gazar*) are un înțeles mult mai puternic decât cel de a despărți, a separa. El presupune inclusiv ideea de moarte, după cum este cazul la textul din III Regi sau a celui de la Isaia 53. Privind în această cheie, se poate vedea trecerea prin Marea Roșie ca fiind o prefigurare a botezului, unde murim și înviem împreună cu Hristos.

Dincolo de ideea de moarte, verbul propune și o înțelegere în cheia unei separări de natură ontologică, care va duce în cele din urmă tot la moarte, doar că ea este văzută prin prisma depărtării de Dumnezeu (Psalm 88/87).

De fiecare dată când este folosit, verbul גָּזַר (*gazar*), poartă în sine ideea unei schimbări definitive, structurale, fie că este vorba de moarte, care pune capăt vieții omului așa cum o știm noi, fie că este vorba de depărtarea lui Ozia (deși rămâne rege, el nu va mai domni peste Israel) sau cazul copacilor tăiați, care vor deveni lemne pentru construirea unei colibe.

Cred că ceea ce și-a propus autorul psalmului prin alegerea acestui verb în dauna lui בָּקַע (*baqa'*), verbul folosit în Exod și în toate relatările despre despărțirea mării, este să arate că despărțirea apelor impune un nou mod de viață celui care a trecut printre ele.

Pe lângă sensul arătat verbul גָּזַר (*gazar*) mai poate însemna și a decreta. În Estera 2, 1, regele își amintește de hotărârea luată împotriva reginei Vasti) și în această nuanță ar sta motivația alegerii acestui verb în dauna altora, pentru a arăta despărțirea mării. Astfel, potrivit exegezei rabinice¹⁶, Dumnezeu a despărțit marea în două hotărâri diferite, una legată de salvarea lui Israel, cealaltă de pieirea egiptenilor.

¹⁶ Rabbi Avrohom CHAIM FEUER (Commentary and Overview), *Tehilim/The Book of Psalms*, p. 1613.

Folosirea verbului גָּזַר: (*gazar*) în acest context și care are sensul de a tăia în bucăți, poate avea, potrivit lui Dirk Human, implicații polemice și teologice, cum ar fi lupta dintre YHWH, Dumnezeuul legământului și divinitățile Canaanului și ale Babilonului.¹⁷ Astfel se face legătura cu mitologia babiloniană, unde trupul lui Tiamat a fost tăiat în bucăți de zeul Marduk¹⁸.

În textul ebraic, substantivul גְּזֵרִים (*ghezer*) este la forma de plural, ceea ce ne duce, așa cum am arătat, la ideea de „părți”. Astfel, pentru exegeza rabinică¹⁹, ar fi o dovadă a faptului că Marea Roșie a fost despărțită în 12 părți, după numărul celor 12 seminții ale lui Israel, astfel încât fiecare seminție să aibă propriul drum pe care să îl parcurgă pentru a trece marea. Prin aceasta se arată că fiecare trib are propriul rol în cadrul poporului evreu și că fiecare merită să se despartă marea pentru propriul său bine.

Această interpretare rabinică era cunoscută părinților Bisericii, chiar dacă nu toți au fost de acord cu ea. Origen amintește de această interpretare, conform căreia marea ar fi fost despărțită pentru fiecare trib al lui Israel și subliniază vechimea acestei interpretări: „Am auzit o tradiție de la cei dinainte, că în această retragere a mării s-ar fi făcut despărțituri aparte ale apelor pentru fiecare dintre triburile fiilor lui Israel și s-ar deschis drum separat prin mare pentru fiecare trib. Aceasta se arată din ceea ce s-a scris în Psalmi: *Care a despărțit Marea Roșie în despărțituri*. Se învață prin aceasta că s-au făcut mai multe despărțituri, nu una singură. Dar și enunțul *Acolo Beniamin, mezinul, în uimire, conducătorii lui Iuda, căpeteniile lor, conducătorii lui Zabulon, conducătorii lui Neftalim* arată, cu nimic mai puțin, că este indicată o înaintare proprie pentru fiecare trib. Am considerat că este cucernic a nu le trece sub tăcere pe acestea, observate de cei dinainte în Scripturile divine”²⁰. Argumentele pe care Origen le aduce pentru a susține această tradiție veche au parcă rolul de a susține ipoteza pe care el o prezintă. Predecesorii la care face referire, „cei de dinainte”, cred că aparțin exegezei

¹⁷ Dirk J. HUMAN, *Psalm 136: A Liturgy with Reference to Creation and History*, p. 81; Textul este folosit de alți exegeți pentru a sublinia victoria lui Dumnezeu asupra haosului de la începutul creației. John Eaton, *The Psalms, A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, The Continuum International Publishing Group, New York, 2005, p. 453; Vexi și Gianfranco Ravasi, *Psalmii. Comentariu exegetic și actualizare*, p. 822.

¹⁸ Dirk J. HUMAN, *Psalm 136: A Liturgy with Reference to Creation and History*, p. 81

¹⁹ Rabbi Avrohom CHAIM FEUER (Commentary and Overview), *Tehilim/The Book of Psalms*, p. 1613.

²⁰ ORIGEN, *Omilii și adnotări la Exod*, trad. Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 171.

iudaice, Origen preluând această tradiție de la cei ce se aplecaseră înainte de el asupra textului sacru.

Sf. Ioan Gură de Aur²¹ arată și el că există această nuanță de interpretare, „unii spun că nu a fost o singură cale deschisă în mare, ci apa s-a deschis pentru fiecare seminție în parte, astfel încât să fie mai multe drumuri”. Deși inițial pare a nu avea nici o opinie despre această ipoteză, mai târziu preia ideea și susține prin afirmațiile sale: „și marea s-a tăiat nu într-o singură parte, ci în tot atâtea părți câte seminții”.

La rândul său, Cassiodor²², în comentariile sale la Psalmi, arată că oameni cu o îndelungă autoritate au afirmat că Marea Roșie a fost despărțită în 12 părți, după numărul fiilor lui Israel. Nici în cazul său nu este clar pe cine are în vedere atunci când aduce în discuție oamenii cu îndelungă autoritate a căror opinie este adusă în atenție și pe care se sprijină în exegeza sa. Poate fi vorba de exegeza iudaică, dar în același timp s-ar fi putut raporta inclusiv la elemente de exegeză creștină, cum ar fi fost cazul lui Origen. El nu combate această ipoteză, ci, dimpotrivă, folosește acest pasaj pentru o exegeză în cheie spirituală, arătând că fiecare om poate ajunge la Domnul pe diferite căi. Aceeași idee o va sublinia și Ilarie de Poitiers²³ în comentariul său la Psalmi.

Deși născută în sânul tradiției iudaice și adusă în discuție de Părinții Bisericii ipoteza privind despărțirea apelor în mai multe părți după numărul celor douăsprezece seminții ale lui Israel nu a fost acceptată în mod unanim în exegeza creștină²⁴.

IV. Paradigme misionare

În lumina celor arătate mai sus, demersul științific al lucrării de față se poate deveni o provocare pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană.

²¹ Sf. IOAN Gură de Aur, *Omilii la Psalmi*, trad. Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 608-609.

²² CASSIODORUS, *Explanations on the Psalms*, vol III, *Psalms 101-150*, translated by P.G. Walsh, Paulist Press, New York, 1991, p. 356.

²³ ILARIO di Poitiers, *Commento ai Salmi/ 3 (119-150)*, trad. Antonio Orazzo, Cita Nova, Roma, 2006, p. 211.

²⁴ Dr. Gherasim TIMUȘ, Episcopul Argeșului, *Note și meditațiuni asupra Psalmilor*, vol. III, Tipografia Gutenberg, București, 1896, p. 450: „toți interpreții vorbind despre versul 14, resping ideea închipuită a rabinilor, că Marea Roșie fu împărțită în douăsprezece părți pentru a lăsa să treacă cele douăsprezece triburi. Profetul zicând că Dumnezeu împărți marea în despărțituri, înțelege că ea fu împărțită în două, așa că erau atârinate ape de o parte și de alta și ebreii trecură cu picioarele lor neudate”.

A. Aș porni în primul rând de la sensul prefigurativ al trecerii prin Marea Roșie. Exegeza patristică, fidelă gândirii Sf. Ap. Pavel vede aici o prefigurare a botezului, extrem de frumoasă și întru totul reală, mai poate conștiința omului contemporan? Prin asocierea cu botezul, Sfinții Părinți fac referire la lepădarea de toate gândurile și faptele omului vechi, observând faptul că „mulți din cei ce au primit botezul tainic, nesocotind învățăturile legii, au amestecat aluatul vechi al păcatului cu viața de după botez și poartă prin faptele lor oastea egipteană cu ei vie și după trecerea prin apă”²⁵.

Interpretarea lor este, așa cum spuneam reală și poartă un puternic mesaj teologic. Însă paradigma misiunii actuale a Bisericii este diferită. Cuvintele Părinților Bisericii sunt extrem de reale când vorbim de botezul unui adult, a unui convertit, cel care descoperă frumusețea credinței și în urma propriei căutări și a catehizării ia decizia botezului. Într-un astfel de caz se poate face această asociere cu trecerea prin Marea Roșie și cu toate semnificațiile ei. Practica cultică a Bisericii arată că botezul este primit astăzi, în general, de prunci, astfel încât acolo este dificil să vorbești despre faptul că acesta ar purta cu el, în mod conștient „aluatul păcatului” și toate deprinderile rele de mai înainte. Mai poate fi și în cazul său trecerea prin Marea Roșie o prefigurare a botezului, așa cum l-au văzut părinții Bisericii? Este clar faptul că exegeza Părinților răspundea nevoilor misionare ale vremii lor, când multe dintre persoanele care primeau botezul proveneau din rândul păgânilor, fiind convertite la adevărul Bisericii.

Pentru lucrarea de astăzi a Bisericii rămâne valabil rolul prefigurativ al episodului trecerii prin Marea Roșie, al botezării „în nor și în mare”, tocmai ca o împlinire a cuvintelor „*de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu*” (Ioan 3, 5). De aceea, privind din această perspectivă, misiunea Bisericii rămâne aceea de a chema la credință în Hristos Iisus lumea contemporană, de a îndemna părinții să-și treacă pruncii prin apa botezului pentru a putea face trecerea spre Ierusalimul cel ceresc.

B. În al doilea rând, despărțirea Mării Roșii nu presupune ideea unei alegeri, în accepțiunea firească a termenului, în sensul în care cel ce participă are posibilitatea de a alege între două sau mai multe părți. Israelii nu leg să meargă nici la dreapta, nici la stânga, ci singura lor opțiune este aceea de a rămâne pe loc sau de a merge înainte. Lipsa de mișcare, imobilitatea sugerată de rămânerea pe loc era echivalentă cu moartea, deoarece armata egipteană era în spatele lor. Astfel, drumul înainte, prin mare, pare a fi singura opțiunea viabilă pentru cei ce doresc să rămână în viață. Descrierea episodului trecerii

²⁵ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, p. 106

prin mare este una plină de intensitate ce evidențiază drama și tensiunea momentului, reliefate prin frica israeliților în fața armatei egiptene care se apropia de ei: „*Oare nu erau morminte în țara Egiptului, de ce ne-ai adus să murim în pustie? Ce ai făcut tu cu noi, scoțându-ne din Egipt? Nu ți-am spus noi, oare, de aceasta în Egipt, când ți-am zis: Lasă-ne să robim egiptenilor, că e mai bine să fim robi egiptenilor decât să murim în pustia aceasta?*” (Ieșirea 14, 11-12). Dacă de aici răzbate frica poporului în fața oștirilor lui faraon, indecizia celor ajunși la malul mării este subliniată de cuvintele lui Dumnezeu care intervine solicitându-i lui Moise și poporului să traverseze marea: „*Ce strigi către Mine? Spune fiilor lui Israel să pornească, iar tu ridică-ți toiagul și-ți întinde mâna asupra mării și o desparte și vor trece fiii lui Israel prin mijlocul mării, ca pe uscat*” (Ieșirea 14, 15-16). Frământării poporului îi răspunde hotărârea de neclintit a lui Dumnezeu.

Trecerea prin Marea Roșie presupune trecerea de la moarte la viață. Dar viața de dincolo de mare nu va fi una ușoară pentru poporul proaspăt ieșit din robie. Sinaiul aduce cu sine și multe lipsuri, multe provocări și multă suferință. Multe sunt cauzate de lipsa de credință a israeliților, de îndărătnicia lor, de faptul că erau „*tare de cerbice*” (Ieșirea 32, 9), însă aceste recăderi ale lor denotă slăbiciunea firii umane căzute care se întoarce și privește spre confortul vieții precedente: „*Mai bine muream bătuți de Domnul în pământul Egiptului, când ședeam împrejurul căldărilor cu carne și mâncam pâine de ne saturam! Dar voi ne-ați adus în pustia aceasta, ca toată obștea aceasta să moară de foame*” (Ieșirea 16, 3). Deși a fost văzut ca fiind un prilej de schimbare a paradigmei existențiale, peninsula Sinai dă naștere la două paradoxuri. Primul e acela că nu toți cei ce au fost scoși din Egipt, ce au trecut prin mare ca pe uscat vor ajunge în Canaan: „*Toți bărbații câți au văzut slava Mea și minunile pe care le-am făcut în pământul Egiptului și în pustie, și M-au ispitit până acum de zeci de ori și n-au ascultat glasul Meu, nu vor vedea pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinților lor; ci numai copiilor lor, care sunt aici cu Mine, care nu știu ce este binele și ce este răul și tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul, iar toți cei ce M-au amărât nu-l vor vedea*” (Numerii 14, 22-23). Al doilea paradox pe care îl dezvăluie Sinaiul este că deși poporul a ieșit din robia Egiptului, el încă mai avea mentalitatea de sclav, de rob. Moise a reușit să scoată poporul din Egipt, dar nu a putut scoate Egiptul din popor.

În această cheie, dimensiunea misionară a Bisericii este aceea de a pregăti poporul lui Dumnezeu pentru frământările, ispitele și provocările pe care le vor întâlni în drumul spre Împărăția cerurilor. Este important ca oamenii să conștientizeze faptul că apartenența la Biserică, la calitatea de membru al

comunității de credință, că participarea la viața liturgică și respectarea cuvintelor divine nu asigură o viață plină de bunăstare și lipsită de încercări.

C. În al treilea rând, trecerea prin mare presupune asumarea unei identități, aceea de popor al lui Dumnezeu. Lecturând textul din Ieșire, se poate observa că din pământul Egiptului au ieșit „fiii lui Israel”, urmașii celor 12 fii ai patriarhului Iacov, cele 12 triburi ale lui Israel. Experiența celor 40 de ani petrecuți în Sinai arată că a fost nevoie de timp pentru a se putea forma o conștiință și o identitate națională. Dumnezeu scoate din Egipt pe fiii lui Israel, dar va conduce în pământul făgăduinței pe poporul lui Israel. Doar trecând prin mare vor ajunge la Sinai, locul întâlnirii cu Dumnezeu, și apoi vor continua drumul spre Canaanul făgăduit părinților lor.

După experiența trecerii prin mare, fiii lui Israel ajung la poalele Sinaiului. Încheierea legământului sinaitic este precedată de propunerea pe care Domnul o face celor pe care îi scosese din Egipt, fiilor lui Avraam, ai lui Isaac și ai lui Iacov: „*de veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales că al Meu este tot pământul; îmi veți fi împărăție preotească și neam sfânt*” (Ieșirea 19, 5-6). Acolo ei au posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, acolo se pot întâlni cu Dumnezeul părinților lor. Și acolo își manifestă în mod liber disponibilitatea de a fi ai lui Domnului: „*Toate câte a zis Domnul vom face și vom fi ascultători!*” (Ieșirea 19, 8). Fără trecerea prin mare, Israel nu ar fi ajuns la întâlnirea cu Dumnezeu, nu și-ar fi descoperit adevărata sa identitate și misiune înaintea celorlalte neamuri. Trecerea prin Marea Roșie are rol inițiativ și identitar: inițiază în relația cu Dumnezeu și descoperă adevărata vocație a lui Israel, aceea de a deveni din fii ai lui Israel, fii ai lui Dumnezeu.

În acest sens, rolul misionar al Bisericii este acela de a conduce poporul prin mare, de a-l convinge să facă drumul care să îi asigure întâlnirea cu Dumnezeul cel Viu. Slujirea Bisericii este aceea de a convinge oamenii că adevărata identitate se descoperă doar prin raportarea la Dumnezeu. Acolo, în norul cel întunecos care acoperă muntele, are loc vederea lui Dumnezeu și dezvăluirea adevăratei identități a omului contemporan. De aceea Biserica este chemată să gestioneze bine drumul celor care rătăcesc și sunt indeciși în continuarea propriei călătorii identitare.

D. În al patrulea rând, dimensiunea paradigmei misionare a Bisericii se leagă și de anumite aspecte ale exegezei iudaice. Câteva rânduri mai sus, s-a putut observa cum, această exegeză aduce în discuție supoziția că marea s-ar fi despărțit în 12 părți, după numărul semințiilor lui Israel. La baza acestei ipoteze se află tocmai textul din Psalmul 136, care vorbește despre despărțirea, spargerea mării în mai multe părți. Această idee cunoscută și acceptată de unii Părinți ai

Bisericii. Multitudinea drumurilor deschise pentru poporul ce se afla la malul mării ar fi fost și o recunoaștere a rolului important pe care îl are fiecare seminție. Înaintea lui Dumnezeu, toți urmașii lui Iacov sunt egali și sunt tratați cu aceeași dragoste și prețuire de către Cel ce se revelase părinților lor la Mamvri, Moria, Betel sau Iaboc. Și totuși fiecare era diferit. Numărătoare pe care Moise o realizează în al doilea an de la ieșirea din Egipt (Numerii 1) arată diferențele existente între urmașii fiilor lui Israel, semințiile numărând un număr diferit de persoane. Toți aveau aceeași calitate de urmași ai patriarhului Iacov, dar existau diferențe între aceștia. De aici și nuanța exegezei rabinice care vede mai multe despărțituri în mare. Era necesar ca fiecare să își găsească propriul drum spre ieșirea din robie, după cum fiecare dintre ei se va raporta diferit la slujirea lui Dumnezeu. Iacov prevăzuse această diferență între fiii săi atunci când rostește dăruind fiecăruia dintre fiii săi o binecuvântare caracteristică.

Această diversitate a drumurilor literaturii patristice oportunitatea de a dezvolta ideea unei particularități a drumurilor spre Dumnezeu, în sensul în care înțelegem că Domnul cheamă pe fiecare din rândul cetei sale. Această particularitate a lui Dumnezeu de a se face accesibil tuturor, revelându-se în măsura propriei puteri de înțelegere se reflectă în diversitatea celor 12 despărțituri ale apelor. Dacă fiecare seminție a străbătut marea pe propriul drum, înseamnă că fiecare om este chemat să își descopere propriul culoar al trecerii prin mare.

În acest sens, rolul misionar al Bisericii și al slujitorilor ei este acela de a înțelege că drumul spre întâlnirea cu Dumnezeu nu poate fi pe baza unor șabloane. Fiecare om este o persoană unică și, prin urmare, este necesară descoperirea propriei căi spre cunoașterea lui Dumnezeu. Frumusețea revelației divine este aceea că nu forțează omul să își schimbe identitatea, ci să devină omul cel nou, un om care își descoperă propriul mod de a-l trăi pe Dumnezeul cel adevărat.

Concluzii

Textul din Psalm 136 TM/135 LXX versetul 13 se dovedește a fi unul important pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană. Raportarea la trecerea prin Marea Roșie constituie momentul ca fiecare să înțeleagă că drumul spre Dumnezeu presupune o asumare liberă, evidențiază dorința de a merge mai departe, de a crește și a se dezvolta. De asemenea este subînțeleasă valența identitar-ontologică a cunoașterii lui Dumnezeu și dimensiunea personală a urcușului pe Sinaiul propriei credințe.

O BIBLIE NOUĂ ÎNTR-UN CONTEXT NOU. EDIȚIA SINODALĂ DIN 1936

(A New Bible for a New Context: The 1936 Synodal Edition)

Pr. conf. univ. dr. Remus ONIȘOR

Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Abstract: The Bible has occupied a special place within the Romanian ecclesiastical and cultural sphere. The translation of scriptural texts into Romanian was driven both by internal initiatives and by influences from the Reformation and the humanist Renaissance. The 1936 edition of the Bible was primarily the result of Patriarch Miron Cristea's initiative, who decided upon and approved the beginning of this important endeavor. The translation was rendered in a vivid and expressive Romanian language, which has profoundly influenced all subsequent editions of the Holy Scripture up to the present day. This edition continues the tradition of biblical translations in Romanian, starting with Simion Ștefan and extending to the synodal editions of 1914. The 1936 Bible stands as one of the fundamental pillars of the modern Romanian literary language and serves as a testimony to the elevation of the Romanian Church to the rank of Patriarchate.

Keywords: Bible, Synodal Edition, Patriarchate, Miron Cristea, Translators, Romanian Language

Preliminarii

Orice schimbare în viața societății, din orice timp și loc, este bulversantă. A existat întotdeauna o înfruntare și împăcare între cultură și tehnologie. Cultura se bazează pe stabilitate, pe tradiție, pe acumulare treptată, pe când tehnologia are în vedere inovația, saltul calitativ al unui progres dător de speranță.

Traducerea Sfintei Scripturi în diverse limbi, și apoi tipărirea ei în tot atâtea, a beneficiat de progresul culturii și al științei.

În limba română avem traduceri inițiale parțiale ale Scripturii, în special Psaltirea, și Sfânta Scriptură în întregime. Legat de primele traduceri, specialiștii români, fie ei istorici bisericești, sau istorici din spațiul academic laic, au o viziune diferită. Referitor la apariția în limba română a traducerilor biblice istoricii și teologii români dinainte de 1989 au considerat că traducerile în limba română a textelor scripturistice au venit din proprie inițiativă. Motivele acestei uriașe opere de traducere în limba română a

textelor sacre sunt de ordin intern, național și este inutil să le căutăm în factori externi istoriei și vieții spirituale românești. Este ideea subliniată de academicianul Virgil Cândea și la ea au subscris și alți intelectuali români, precum profesorul Mircea Păcurariu, episcopul Ioan Andreicuț, profesorul Grigorie T. Marcu etc.

Spiritul protocronist promovat de ideologia oficială nu putea ocoli nici Biserica și dacă ar fi încercat teologii să o eludeze nu ar fi fost aprobați de cei care dădeau aprobări pentru diversele tipărituri bisericești.

După anul 1990 părerea referitoare la traduceri românești și influențele suferite s-a schimbat. Profesorii și specialiștii în domeniu – Eugen Munteanu, Iacob și Eva Mârza, Ana Dumitran – au afirmat și subliniat cât de importantă a fost influența venită din lumea Reformei și a Renașterii umaniste.

Importantă e însă valoarea pe care aceste traduceri au avut-o în spațiul nostru românesc și bisericesc.

1. Traducerile biblice românești într-un context religios dificil

Multă vreme Biserica, atât din Răsărit cât și din Apus, a susținut ca limbi oficiale în Biserică latina, greaca și slavona. Astfel traducerea textelor biblice în limbile popoarelor creștine a fost văzută de unii ca un epifenomen al trezirii conștiinței naționale, atât în Occident, cât și în Orient, și în special în spațiul românesc medieval¹.

Traducerea Bibliei în limba unui popor a fost și este o problemă dorită și așteptată atât de clerici cât și de credincioși. În spațiul nostru românesc limba de cult era slavona și greaca, care, deși sacre, erau străine localnicilor².

Traducerea cărților sfinte în limba română era condamnată de autoritatea bisericească de la Istanbul. Patriarhia Ecumenică a cerut episcopilor români să nu traducă operele sfinte în limba poporului, deoarece „gândurile cârturărești și pline de taine nu sunt pentru popor”³. În Ardeal Sinodul bisericesc de la Alba Iulia, din 1675, convocat de mitropolitul Sava Brancovici, hotărâ înșă că „popii care nu se nevoiesc cu românie, ci tot cu șerbie... unii ca aceea să se oprească din popie”⁴.

¹ Virgil CÂNDEA, Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură, în Noul Testament, Alba Iulia, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, 1998, p. 32

² Antonie PLĂMĂDEALĂ, Dascăl de cuget și simțire românească, București, 1981, p. 67 u.

³ E. de HURMUZAKI - Nicolae Iorga, Documente privitoare la istoria românilor, vol. XIV, București, 1915, p. 329-331.

⁴ Ioan BĂLAN, Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic, Blaj, 1914, p. 83.

Când Atanasie Anghel este hirotonit episcop la București, în 1698, de patriarhul Dositei al Ierusalimului și mitropolitul Teodosie al Țării Românești, aceștia îi poruncesc ca în Ardeal slujbele să fie făcute în limba slavonă, sau greacă, nu în românește⁵. Schimbarea limbii de cult într-o Biserică atât de conservatoare nu putea fi făcută dintr-o dată și într-o contradicție flagrantă cu Biserica greacă, atât de prezentă în viața noastră religioasă, mai ales în Moldova și Țara Românească⁶.

Când publică Liturghierul la Iași, în 1679, Dosoftei ține să precizeze că l-a tradus din limba elinească nu din cea slavonească, aducând argumente scripturistice în acest sens (Romani 3, 29)⁷. Retipărind Liturghierul, în 1683, Dosoftei adaugă și binecuvântarea unui patriarh răsăritean, aflat în acea vreme la Iași: „cu blagoslovenia Sfinții Sale Parthenie, preafericitul și părintele nostru, oblăduitor și stăpân, Papă și Patriarh de cetatea cea mare a Alexandriei și a tot Egiptul, Libiei, Pentapolei, Etiopiei, părinte al părinților, păstor păstorilor, al 13-lea den Apostoli și giudecător peste lume”⁸.

Traducătorii Bibliei de la București, din 1688, au ales o ediție care să nu suscite discuții. E vorba de o ediție a Septuagintei, tipărită la Venetia, de către comunitatea grecească de acolo, ca să nu fie contestată garanția de autenticitate. Predoslovie este semnată de Dositei, patriarhul Ierusalimului, care era garantul de autoritate bisericească pentru spațiul teologic românesc din acele vremuri. Argumentul este acela că și „creștinii români trebuie să știe legile lui Dumnezeu”⁹. Același Dositei, care, în sinodul de la Ierusalim din 1672, hotărâse ca Biblia „să nu fie citită de toți, ci numai de cei care, cu cercetarea cuvenită, o studiază”¹⁰.

Patriarhia de Constantinopol și Biserica Greciei nu au prea fost de acord cu traducerea textelor scripturistice în limbile diverselor popoare creștine din Orient, considerându-o ca primejdioasă, datorită sprijinului acordat de către protestanți¹¹. Societatea Biblică Britanică, consecventă misiunii sale de răspândire a textelor biblice în rândul popoarelor creștine, a fost preocupată și de traducerea lor în limba română. Astfel reprezentanții acestei Societăți au tatonat terenul și au făcut demersurile necesare în acest scop, intervenind pe

⁵ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* vol. II, București 1981, p. 306.

⁶ Virgil CÂNDEA, *Noul Testament...*, p.34.

⁷ Scarlat PORCESCU, *Activitatea cărturărească a mitropolitului Dosoftei*, în *MMS* 50 (1974), p. 813.

⁸ V. CÂNDEA, *Noul Testament...*, p.35

⁹ V. CÂNDEA, *Noul Testament...*, p. 35.

¹⁰ V. CÂNDEA, *Rățiunea dominantă*, București, 1979, p.150-151.

¹¹ Hristo ANDRUTSOS, *Simbolica*, Craiova, 1944, p. 122.

lângă domnitorii români din Țara Românească și Moldova¹². Se știa de către acești misionari că dacă se obține permisiunea domnitorului român, opinia clericilor nu mai era așa de vehementă împotriva traducerii sponsorizate de Societate. Noul Testament, tipărită la Smirna în 1838, cu ajutorul Societății, s-a bucurat de o bună primire în Țara Românească, fiind oferit ca premiu elevilor de la Sfântul Sava de însuși domnitorul țării, Alexandru Ghica¹³. În Moldova situația a fost însă diferită. Mitropolitul Veniamin Costachi nu a fost de acord cu distribuirea Noului Testament, deoarece era sponsorizat de protestanți. Deși domnitorul țării, Mihai Sturza, a fost de acord cu tipărirea, totuși, în disputa cu mitropolitul țării, a cedat.

Biblia sinodală din 1914 apare din inițiativa Ministerului Cultelor și Instrucțiunii, care a oferit Bisericii o sumă considerabilă în vederea tipăririi Sfintei Scripturi (10.000 lei)¹⁴. Comisia Sinodală a prezentat Sinodului versiunea Vechiului Testament, revizuit în întregime, în cele 257 de ședințe de lucru, iar Noul Testament a fost folosit cel din 1905, editat atunci într-o formă revizuită¹⁵. S-a simțit nevoia acestei Biblie, sub binecuvântare sinodală, deoarece au existat mai multe apariții scripturistice sub influență protestantă, sau sponsorizate de Societatea Biblică Britanică.

2. Gala Galaction promotor al traducerii scripturistice

Profesorul Ion Nitzulescu, cadru didactic la Seminarul Central din București, din 1865 până în 1904, s-a remarcat ca traducător al Noului Testament¹⁶.

Societatea Biblică Britanică a retipărit în câteva rânduri această traducere: 1904, 1906 și 1910. Nu a avut aprobarea Bisericii Ortodoxe și a fost considerată stricăcioasă pentru învățătura ortodoxă¹⁷.

¹² Emanuel CONȚAC, Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Noului Testament, Oradea, Ratio et Revelatio, 2023, p. 64 u.

¹³ E. CONȚAC, Dilemele..., p.66.

¹⁴ Lucrarea de traducere și revizuire a durat 6 ani (1908-1914), cuprinzând perioada a trei mitropoliți primați: Iosif Gheorghian, Athanasie Mironescu și Conon Arămescu- Donici.

¹⁵ Prețul de vânzare al unui exemplar al Bibliei era de 15 lei, pentru ediția tipărită pe hârtie de cânepă și zdrențe, 10 lei, pentru ediția tipărită pe hârtie de cânepă și celuloză și 3 lei, pentru ediția tipărită pe hârtie velină. (BOR, iunie, 1915, p.321).

¹⁶ E. CONȚAC, Dilemele fidelității..., p.100 u.

¹⁷ N. NTZULESCU a trimis un exemplar Academiei, cu intenția de a câștiga un premiu, în valoare de 4.000 lei. Persoana delegată să evalueze traducerea a fost preotul Simion Florea Marian, care a avut numeroase obiecții și a recomandat ca traducerea să nu fie premiată.

Dimitrie Cornilescu a tradus Biblia în 1921 și ea a fost preluată apoi de majoritatea cultelor neoprotestante din țara noastră¹⁸. Gala Galaction, un bun cunoscător al limbii grecești, preocupat de traducerea Noului Testament în limba română, a avut, la început, o atitudine pozitivă față de traducerea lui Cornilescu, ca apoi să o critice¹⁹. Din 1925 Sinodul Bisericii noastre a condamnat oficial traducerea Cornilescu și le-a interzis credincioșilor să o folosească²⁰. Gala Galaction însă nu a fost provocat de traducerea Cornilescu să se apuce de o nouă versiune a Bibliei în limba română. Precizările sale privind traducerea Noului Testament în română datează din anii 1920.

Gala Galaction a fost nu numai preot, ci și literat și scriitor eminent. La împlinirea vârstei de 75 de ani, în 1954, cei care l-au elogiat au recunoscut în el „vasta sa cultură teologică, pe care a slujit-o, a predicat-o și mai ales a trăit-o”²¹.

Gala Galaction a cerut Bisericii, încă din 1918, realizarea unei noi traduceri a Bibliei în limba română²². În iunie 1920 Gala Galaction îi scrie lui Garabet Ibrăileanu, arătând-i planul său de a traduce Biblia, cu intenția de a o publica la Editura Vieții Românești²³. Ibrăileanu însă nu s-a grăbit să răspundă la propunerea făcută de scriitor. Se ivește o nouă ocazie atunci când un bancher, Aristide Blank, lasă impresia că ar sponsoriza traducerea și publicarea unei ediții a Bibliei în românește. Suma pe care urma s-o primească Gala Galaction pentru traducerea era una consistentă 160.000 de lei. Din nefericire contractul cu Aristide Blank nu s-a concretizat, deoarece consilierii bancherului au intervenit în ruperea contractului, sfătuindu-l pe acesta că traducerea e și proastă și oneroasă. Proastă „fiindcă eu (Gala Galaction) nu mă pricep să traduc Noul Testament. Oneroasă fiindcă ea va costa peste un milion de lei”²⁴. Cu toate că nu s-a finalizat contractul Aristide Blank dispune virarea unei sume de bani către traducător cu mențiunea că nu poate finaliza

¹⁸ E. CONȚAC, Cornilescu. Din culisele publicării celei mai citite traduceri a Sfintei Scripturi, Cluj Napoca, Logos, 2014.

¹⁹ „Deși cu puțin simț literar totuși Cornilescu a izbutit să ne dea o traducere curgătoare și cât se poate de înțeleasă... Din nefericire opera lui Cornilescu este tendențioasă și eretică. El a căutat să introducă în traducere concepțiile sale protestante”. (Gala Galaction, Piatra din capul unghiului. Scrisori teologice, București, Tipografiile Române Unite, 1926, p. 83).

²⁰ Cronica Bisericească Internă, în BOR 43, nr 5 (530) mai, 1925, p. 293.

²¹ Teodor N. MANOLACHE, Sărbătorirea părintelui Gala Galaction cu prilejul împlinirii vârstei de 75 de ani, în Institutul Teologic din București, BOR, LXXII (1954), nr 5, p.548.

²² E. CONȚAC, Dilemele..., p.78-79, nota bibliografică 157.

²³ Gheorghe CUNESCU, Gala GALACTION, Galați, Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de jos, 1989, p.187.

²⁴ Gala GALACTION, Jurnal, vol. II, București, Minerva 1957, p.89.

cele convenite. Gala Galaction este recunoscător bancherului pentru sacrificiul financiar făcut²⁵.

O altă șansă pentru editarea Noului Testament apare din partea Fundației „Principele Carol”, al cărei fondator se arătase preocupat de apariția Bibliei în românește. Dar plecarea în exil a principelui Carol obturează această nouă perspectivă.

În 1927 patriarhul Miron Cristea a hotărât și aprobat tipărirea Noului Testament. El a semnat și contractul și cuvântul introductiv la această apariție biblică²⁶. Gala Galaction a lucrat cu multe pauze la traducerea acestui Nou Testament. Între septembrie 1920 și aprilie 1921 a reușit să traducă Evangheliile și Faptele Apostolilor. Așa cum rezultă din Jurnalul său pe anul 1921 ritmul de lucru la traduceri s-a diminuat. În anii 1922 și 1923 a reușit traducerea epistolelor pauline. În 1924 a reușit și să traducă Epistola lui Iuda și ultima carte a Noului Testament, adică Apocalipsa²⁷. Noul Testament din 1927 va fi publicat de Editura Institutului Biblic Ortodox, iar patriarhul Miron Cristea l-a anunțat drept „ediție de probă”. Însuși traducătorul, Gala Galaction, a considerat că traducerea lui este prea ingenioasă și prea literară și se aștepta să trezească reacții și controverse²⁸.

Athanasie Mironescu, mitropolitul retras la mănăstirea Cernica, referindu-se la traducerea lui Gala Galaction o găsea superioară celei a lui Nitzulescu, din 1897, sau Cornilescu, din 1920, dar că nu o depășea deloc pe cea de la Neamț, din 1818, și nici pe cea de la Smirna, din 1838²⁹. El recomandă ca textul tradus de Gala Galaction să fie revizuit și apoi să fie aprobat ca text oficial³⁰.

Unul din cei mai competenți filologi J. Byck aduce elogiul autorului acestei traduceri: „până la traducerea Noului Testament de către Gala Galaction și a Psalmilor, de către același autor, în colaborare cu preotul Vasile Radu noi nu am avut texte biblice într-o românească modernă și literară”³¹. Perpessicius subliniază că Gala Galaction” a tradus într-o limbă în care aroma

²⁵ Gala GALACTION, Jurnal vol. II..., p.90.

²⁶ E. CONȚAC, Dilemele..., p.80.

²⁷ Gala GALACTION, Jurnal, II..., p.131.

²⁸ Gala GALACTION, Jurnal, II..., p.132.

²⁹ A. MIRONESCU, recenzie la Noul Testament, traducerea Gala Galaction, în BOR, 46, nr. 2 (563), 1928, p.184.

³⁰ E. CONȚAC, Dilemele..., p.81.

³¹ Adevărul literar și artistic, an X, nr. 526, 4 iunie 1931, p.1.

arhaică a trecut prin rafinamentul cel mai modern”³². Ediția a 2-a a Noului Testament apare în 1929.

Gala Galaction susținea, în chip energic, necesitatea unei noi traduceri a Sfintei Scripturi, cu scopul vădit de a contracara activitatea protestantă. În 1929 Galaction, în colaborare cu Vasile Radu publica o ediție a Psaltirii, care are la bază Biblia ebraică, editată de Rudolf Kittel, la Leipzig, în 1905-1906³³.

3. Biblia patriarhului Miron Cristea, sau ediția sinodală a Sfintei Scripturi (1936)

Patriarhul Miron Cristea a hotărât și aprobat începerea demersului de traducere a unei Biblîi în limba română și a fost de acord ca lucrarea să fie făcută de Nicodim Munteanu, episcop retras ca stareț la Mănăstirea Neamț între 1924-1935, preotul profesor Gala Galaction, traducător până atunci al Noului Testament și profesorul ebraist Vasile Radu (1887 – 1940). În calitatea sa de episcop Nicodim Munteanu a fost delegat ca președinte al comisiei de traducere.

În Cuvântul înainte, la Biblia din 1936, patriarhul Miron Cristea arată necesitatea acestei noi ediții scripturistice impusă de împrejurările noi ale României întregite și demnitatea țării și a Bisericii sale strămoșești³⁴. Preotul Constantin Dron, secretarul patriarhal, a fost încredințat cu toate demersurile și tratativele purtate cu cei trei traducători. La data de 5 mai 1930 cei trei autori au semnat contractul cu delegatul patriarhal, angajându-se în mod ferm la traducerea în limba română a Sfintei Scripturi. Suma cerută pentru această muncă era una specială, de 1.100.000 lei. Până la data de 1 septembrie 1932 traducătorii și-au împlinit misiunea, iar la data de 3 decembrie 1932 Sfântul Sinod a luat decizia de a se tipări, într-o ediție de probă, Biblia, tradusă din inițiativa și sub îngrijirea Înaltpreasfințitului patriarh Miron³⁵.

Pentru imprimarea Bibliei s-a cumpărat la Tipografia Institutului Biblic, tot o creație a lui Miron Cristea din 1922, când era mitropolit primat, o mașină nouă, de tip american. În 1934 Gala Galaction și Vasile Radu adresează o scrisoare Consiliul Central Bisericesc în care formulează mai multe cerințe legate de anumite revizui și îndreptări ale textului biblic tradus: „dacă e

³² Mențiuni critice, volumul II, București, FPLA, 1934, p.40.

³³ E. CONȚAC, Dilemele..., p. 82 din 174.

³⁴ Cuvânt înainte, în Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, București, 1936, p. XXVI.

³⁵ Cuvânt înainte, în Biblia..., 1936, p. XIX.

nevoie de eventuale corecturi și o ultimă revizuire a textului, dacă aceste corecturi le pot face fiecare traducător, sau unul dintre ei pentru toți, iar pentru acest lucru se cerea în plus câte 100.000 lei de fiecare, an sabatic de la catedră și câte 50 de exemplare din Biblie fiecăruia”³⁶.

Cât privește textele și sursa Bibliei din 1936 citim că „lucrarea s-a făcut luându-se ca bază textul original grecesc al Septuagintei, iar textul ebraic, precum și traduceri rusești, franțuzești, englezești și slave au slujit, potrivit traducătorilor, pentru deslușirea, verificarea și îmbunătățirea noului text românesc”³⁷.

Cei trei traducători au lucrat împreună la mănăstirea Neamț. Au împărțit Sfânta Scriptură în trei părți, fiecărui traducător revenindu-i cărțile biblice corespunzătoare posibilităților lui.

Lui Gala Galaction i-au revenit cărțile didactico-poetice ale Vechiului Testament și tot Noul Testament³⁸. Episcopul Nicodim Munteanu a tradus 23 de cărți canonice și una necanonică a Vechiului Testament, iar profesorului Vasile Radu 16 cărți canonice și 8 necanonice ale Vechiului Testament.

Ediția Bibliei din 1936 a fost declarată „ediție de probă”, adică text ce urma să fie cercetat și definitivat pentru ca la o nouă ediție să fie declarat text oficial al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române³⁹. Ea a fost apreciată și de scriitorii epocii. Mihai Sadoveanu îi atribuie merite deosebite: „traducerea nouă își păstrează savoarea arhaică și câștigă în limpezime și conciziune” zice el⁴⁰. În general unii scriitori și intelectuali români au apreciat valoarea culturală și moral socială a Sfintei Scripturi noi traduse.

Într-o scrisoare semnată de patriarhul Miron Cristea și de preotul Constantin Dron adresată Congresului Național Bisericesc, din 13 septembrie 1932, reiese că o Biblie nouă a fost ținta de căpetenie a patriarhului Miron, din momentul venirii sale la cârma Bisericii Ortodoxe Române⁴¹. Dorința patriarhului era ca această traducere „să fie într-o limbă românească vie, care, atât în ceea ce privește redarea înțelesului adevărat, cât și mai ales în ceea ce privește limba, să poată satisface toate cerințele timpului de azi și să poată fi ușor utilizată într-o limbă care păstrând mireasma vechilor noastre Scripturi

³⁶ Nona MATEI, Monument literar „neajuns la maturitate”, Biblia de la 1936, în Magazin bibliologic, nr 1-/ 2014, p. 25.

³⁷ Cuvânt înainte... Biblia 1936, p. XXVII.

³⁸ Gheorghe CUNESCU, Gala Galaction - traducător biblic la 90 de ani de la naștere BOR, LXXXVII (1969) nr.3-4, p.323.

³⁹ Gheorghe CUNESCU, Gala Galaction - traducător...p. 323.

⁴⁰ Gheorghe CUNESCU, Gala Galaction - traducător...p. 324.

⁴¹ Antonie PLĂMĂDEALĂ, Biblia de la 193, 6, în BOR, XCVII(1979), nr.3-4, p. 422.

și cărți bisericești să întrunească, pe cât cu putință, toate condițiile unei traduceri științifice și literare, la înălțimea dezvoltării pe care a luat-o limba noastră literară în timpul din urmă”⁴².

E adevărat că, în conformitate cu obiceiul moștenit de la bizantini, totul trebuia să se datoreze celui mai mare, așa încât patriarhul Miron Cristea își asumă toate meritele.

Însă Gala Galaction, în Jurnalul său publicat ține să adauge că la redactarea Bibliei un loc aparte îl ocupă consilierul patriarhal preotul Constantin Dron: „Biblia de azi, care face să crească mușcate în fereastra patriarhului, a fost pusă la cale de un om cu aparențe mediere, dar cu gânduri și cu puteri de stăruință remarcabile. Este preotul Constantin Dron, unul dintre eforii eforiei bisericești. Dron a fost acela care a imaginat și a realizat această colaborare și această împletire de nume vlădica Nicodim, Vasile Radu și Gala Galaction. El a voit, el a făcut contractul din 1930, el și-a bătut capul, s-a luptat cu neajunsurile vremii și ale colaboratorilor, a trecut prin sudori de deznădejde, de supărare și, într-un moment primejdios, a luat pe gâtul lui jugul cel greu pe care Patriarhul l-a lepădat. Preotul Constantin Dron a fost omul ascuns și norocos care a ridicat până la acoperiș, până la turnuri, catedrala biblică de azi... el este cel ce s-a frânt, s-a umilit, s-a rugat, a răbdat și a nădăjduit... atunci când noi eram noi eram goi de entuziasm în lucrarea începută. Dron, acest preot prichindel, a fost o adevărată cariatide invizibilă în toată această suprapunere de muncă, de ideal, de slăbiciune omenească, de consolidări și re consolidări și de gunoaie ale inimii și ale trupului”⁴³.

Biblia din 1936 este a Sfântului Sinod. Patriarhul Miron prezintă în 27 mai 1936 noua Biblie românească la Academia Română în cadrul unei ședințe solemne⁴⁴. În cuvântul omagial patriarhul Miron Cristea afirmă: „Am luat eu inițiativa, am pregătit toate mijloacele de lipsă și-am găsit clericii și cărturarii pregătiți pentru a da neamului românesc și Bisericii sale o nouă traducere a Sfintei Scripturi”⁴⁵.

Biblia de la 1936 se înscrie pe linia traducerilor scripturistice ale lui Simion Ștefan, a lui Teodosie, a lui Samuel Micu Clain și a lui Andrei Șaguna etc. Ea ocupă un loc aparte, fiind deosebit de importantă pentru unitatea limbii

⁴² Arhiva Cancelariei Sfântului Sinod București, Dosar 309, fila 48, la Antonie Plămădeală, Biblia..., p. 422.

⁴³ Gala GALACTION, Jurnal vol. II, p. 204.

⁴⁴ Antonie PLĂMĂDEALĂ, Biblia..., p. 428.

⁴⁵ Antonie PLĂMĂDEALĂ, Anexă, în Biblia..., p.449.

române⁴⁶. Sfânta Scriptură, ediția sinodală, marchează un pas important în creșterea limbii românești, iar patriarhul Miron Cristea a dorit ca ea să contribuie la „închegarea neamului românesc, la întărirea conștiinței sale bisericești, culturale și naționale și să fie și să rămână... temelie de dezvoltare a întregii noastre vieți personale, familiare și obștești”⁴⁷.

Concluzii

Biblia sinodală din 1936 este realizarea a trei traducători: episcopul Nicodim Munteanu, preotul Gala Galaction și Vasile Radu, prin purtarea de grijă a patriarhului Miron Cristea. Ediția din 1936 a stat la baza Bibliei tipărite de patriarhul Justinian în 1968 și 1975, a Bibliei sinodale din 1982, din timpul patriarhului Iustin Moiescu, a ediției din 1988, din vremea patriarhului Teoctist. Ediția din 1936, cu mici corecturi și îndreptări, făcute de diverse comisii aprobate de Sfântul Sinod, a fost reprodusă în Bibliile apărute în 1982, 1988, 1994, 1997, 2008, 2014, 2018 și 2022.

Traducătorii ediției sinodale vor rămâne în istoria culturii românești ca principali ctitori ai Bibliei românești valabile în secolul XX și începutul secolului XXI acceptată și necesară în Biserica Ortodoxă Română.

Prin limbajul folosit și prin haina firească a graiului românesc utilizat și deplin valabil în Biserică, Biblia din 1936 constituie unul din stâlpii de bază ai limbii literare românești.

Biblia sinodală este redată într-o limbă românească viguroasă, care redă înțelesul original al textului, cu o frază clară, strălucind la nivel stilistic și constituindu-se într-un eveniment bisericesc cu totul excepțional. Această Biblie, legată de primul patriarh al Bisericii noastre, a fost o necesitate pentru astâmpărarea setei de cuvânt al lui Dumnezeu, simbolizând și mărturia adusă de evenimentul ridicării la rang de Patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române în anul 1925.

⁴⁶ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biblia...*, p. 428.

⁴⁷ Arhiva Cancelariei Sfântului Sinod, Dosar 309, fila 113-116, la Antonie Plămădeală, *Biblia...*, p. 431.

PATRIARHIA ROMÂNĂ – REPERE ISTORICE ȘI EVOLUȚIE INSTITUȚIONALĂ

(Romanian Patriarchate: Historical and Canonical Landmarks)

Pr. conf. univ. dr. Emilian-Iustinian ROMAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Dumitru Stăniloae”

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Abstract: In this article, we seek to foster a *culture of memory* by revisiting the key stages in the ecclesiastical development of the Romanian Orthodox Church, from the attainment of autocephaly to its elevation to the rank of Patriarchate. The endeavour is undertaken within the framework of the 2025 Commemorative Year of the Romanian Patriarchate, dedicated to three landmark anniversaries: 140 years since the recognition of Romanian autocephaly (1885), 100 years since the elevation of the Church to the rank of Patriarchate (1925) and the consecration of the National Cathedral on the 26th October 2025. Furthermore, we have sought to highlight, through references to the testimonies of our predecessors, the major achievements of the Romanian patriarchs.

Keywords: αὐτοκεφαλία, patriarchy, patriarchs, church organization, church legislation

Anul 2025 este un an cu totul deosebit, pe care îl putem numi providențial, întrucât marchează trei momente majore din istoria Bisericii Ortodoxe Române: 140 de ani de la dobândirea autocefaliei (1885), 100 de ani de la ridicarea Bisericii noastre la rangul de Patriarhie (1925) și sfințirea Catedralei naționale în data de 26 octombrie 2025. Aceste evenimente nu sunt doar repere esențiale ale evoluției vieții bisericești, ci și momente de profundă importanță în istoria și identitatea poporului român.

Organizarea bisericească a Bisericii Ortodoxe Române s-a adaptat constant la condițiile istorico-politice ale fiecărei epoci, menținându-se atât timp cât au durat respectivele perioade. Evoluția acestei organizări reflectă, în mod direct, transformările profunde ale societății românești și dorința de afirmare a unei identități naționale.

Un moment de referință în acest proces a fost Unirea Principatelor Munteniei și Moldovei în anul 1859, sub domnitorul Alexandru Ioan Cuza (1859-1866). Acest eveniment a marcat începutul formării statului român modern și a dus la necesitatea armonizării instituțiilor, inclusiv a celei bisericești, cu noile realități politice. Reformele inițiate de domnitorul Alexandru Ioan Cuza au avut urmări

și în organizarea bisericească, în sensul că, prin cadrul legislativ promulgat, s-au făcut pași semnificativi către autocefalie¹.

Prima Constituție a României din anul 1866 a principelui Carol I, în art. 21 prevede în mod expres autonomia Bisericii Ortodoxe Române față de orice autoritate religioasă străină: „Biserica Ortodoxă Română este și rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. Afacerile spirituale, canonice și disciplinare ale Bisericii Ortodoxe Române, se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală, conform unei legi speciale. Mitropoliții și episcopii eparhioți ai Bisericii Ortodoxe Române sunt aleși după modul ce se determină printr-o lege specială”². Acest articol constituțional subliniază faptul că Biserica Ortodoxă Română avea deja o organizare internă autonomă, bazată pe principii de organizare și funcționare specifice Ortodoxiei universale.

Legea privind alegerea ierarhiei bisericești a fost promulgată tot în timpul domniei lui Carol I, în data de 14 decembrie 1872, fiind intitulată *Legea pentru alegerea Mitropoliților și Episcopilor eparhioți cum și a constituirii Sfântului Sinod al Sfintei Biserici autocefale ortodoxe Române*. Această lege a adus o noutate în organizarea bisericească, Mitropolitul Ungro-Vlahiei devine Mitropolit Primat al României, deoarece ocupa cel mai vechi scaun arhieresc și avea rezidența în capitala țării³.

Coroborând cele două acte normative, observăm, pe de o parte, consolidarea independenței administrative, iar pe de altă parte, sublinierea autorității sinodale cu alegerea Mitropolit Primat al României, în concordanță cu principiul autocefaliei, statut pe care Biserica Ortodoxă Română îl dorea recunoscut oficial.

Un alt moment important, atât pentru istoria națională, cât și pentru Biserica Ortodoxă Română, a fost cucerirea Independenței de Stat în anul

¹ În acest sens amintim: *Decretul organic pentru înființarea unei autorități centrale pentru afacerile religiei române promulgat la 3 decembrie 1864*; *Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului General al Bisericii Române (1864)* și *Regulament interior al Sinodului general al Bisericii Române (1865)*, în *Instituții ecleziastice ortodoxe - Izvoare legislative bisericești și laice: (sec. XVIII-XX)*, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Emilian-Iustinian Roman, Mircea-Gheorghe Abrudan (eds.), vol. I, Doxologia, Iași, 2022, pp. 250-253; pp. 254-257 și pp. 259-266.

² *Monitorul-jurnal oficial al României*, nr. 142 din 1/13 iunie 1866, <http://www.monitoruljuridic.ro/monitorul-oficial/142/1866-07-13/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³ A se vedea *Monitorul Oficial* nr. 280 din 19 Decembrie 1872 și *Legea Organică și Regulamentele Sfântului Sinod 1872-1883*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1889, pp. 7-15.

1877. Acest eveniment nu doar că a consolidat suveranitatea României pe plan internațional, dar a avut și un impact semnificativ asupra statutului și autorității Bisericii Ortodoxe Române. Odată cu dobândirea independenței, Biserica a căpătat o vizibilitate și un prestigiu sporit, fiind percepută tot mai mult ca un simbol al identității naționale și ca un partener al statului român în procesul de consolidare a independenței și unității naționale.

De asemenea, în anul 1881 are loc proclamarea Regatului României. Anul următor, 1882, a fost marcat de două evenimente deosebite pentru Biserica Ortodoxă Română: primul se referă la proiectul pentru reforma legii sinodale depus în Parlamentul României la 9 martie, iar al doilea, în 25 martie, același an, la sfințirea pentru prima dată a Sfântului Mir la noi, în catedrala Mitropoliei din București.

Toate eforturile au culminat cu anul 1885, când, în data de 25 aprilie 1885, Patriarhul Ioachim al IV-lea (1884-1886) a emis *Tomosul* de recunoaștere a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, semnat de Patriarhul Ecumenic și de zece membri ai Sinodului patriarhal, comunicându-se totodată Bisericii Ortodoxe surori recunoașterea ei⁴.

Prin urmare, putem afirma că, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române au început să se contureze pe baze moderne, în concordanță cu idealurile naționale și cu procesul de consolidare a statului român.

Ideea înființării Patriarhiei Române începe să prindă contur în cercurile bisericești imediat după înfăptuirea întregirii neamului nostru (la 1 Decembrie 1918). Unii ierarhi și-au manifestat dorința ca și Biserica noastră să fie ridicată la demnitatea ierarhică, cerută de împrejurările vremii. Această idee a fost preluată și de teologii, istoricii și oamenii politici din acea perioadă, care au argumentat necesitatea înființării Patriarhiei⁵. Spre exemplu, Nicolae Iorga, în articolul *Necesitatea înființării patriarhatului*, argumenta istoric dreptul Bisericii noastre de a fi înălțată la rang de Patriarhie⁶, domnul Alexandru Lapedatu, Ministrul cultelor din acea vreme, în articolul *Înființarea Patriarhatului în Biserica Ortodoxă Română*, a arătat superioritatea numerică

⁴ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 349.

⁵ A se vedea argumentele D-lor N. Iorga, Al. Lapedatu, Dr. I. Lupaș, Al. Marghiloman, Dr. D. Boroianu (Decanul Facultății de Teologie din București), N. Cotos (Decanul Facultății de Teologie din Cernăuți) în *Patriarhia Românească, acte și documente*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1925.

⁶ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1925, p. 7.

și morală, culturală și materială, câștigată de Biserica noastră în cadrul Ortodoxiei ecumenice, la care adăuga prestigiul politic de care se bucura Statul român în rândul celorlalte State ortodoxe, invocând astfel „necesitatea ca Biserica sa națională să nu rămână, în relație cu Bisericile acestora și acțiunile comune cu ele, în situație de inferioritate, numai prin faptul că, în ordinea sa ierarhică, nu are încă un patriarhat național ca și acelea”⁷.

Din cele afirmate, putem evidenția faptul că la înființarea Patriarhiei României, pe lângă ierarhia bisericească, au mai contribuit doi factori majori: istoric și politic.

Unirea Bisericilor din diferitele provincii românești cu Biserica din Regatul României s-a proclamat în mod formal în ședința Sfântului Sinod din 30 noiembrie 1919, iar alipirea Bisericii din Transilvania s-a realizat prin hotărârea Congresului Național Bisericesc din 25 martie 1920. Unificarea bisericească s-a realizat în baza Art. 22 din Constituția votată în 1923, prin legea de unificare a organizării bisericești și prin statutul de organizare, ambele din 1925.

În ședința sinodală din 4 februarie 1925, „s-a hotărât și s-a aprobat, în «unanimitate și cu însuflețire», înființarea în Țara Românească, pentru Biserica Ortodoxă Română, a «demnității de Patriarh», ridicarea primatului României la rangul de patriarh, trecerea în această treaptă ierarhică superioară a primatului de atunci al României, Miron Cristea, care se va «bucura de toate drepturile recunoscute de Sfintele Canoane și Legile Țării»”⁸.

În data de 7 februarie 1925 hotărârea sinodală a fost comunicată Ministrului de Culte, iar istoricul Lapedatu, ca Ministru al Cultelor, a întocmit proiectul de lege pentru ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie, dublat de recunoașterea de către Stat printr-o lege specială votată în Senat la 12 februarie 1925 și de Camera Deputaților la 17 februarie 1925, promulgată apoi în 23 februarie același an de către Regele Ferdinand I și, la 25 februarie același an, publicată în Monitorul Oficial nr. 44⁹.

La înființarea Patriarhiei Române, Sfântul Sinod a hotărât următoarele¹⁰:

1. „Se înființează în Țara Românească pentru Biserica ortodoxă autocefală Română demnitatea de Patriarh;

⁷ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*,..., p. 12.

⁸ †TEOCTIST, Cuvânt Înainte, Patriarhatul Român - Dreaptă întocmire a Bisericii Naționale Românești Autocefale, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă. Momente aniversare în Biserica Ortodoxă Română 1995*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 11.

⁹ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*,..., pp. 109-110.

¹⁰ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*,..., p. 38.

2. Arhiepiscopul și Mitropolitul Ungro-Vlahiei se ridică, în calitate sa de Primat al României, la rangul de Patriarh al Bisericii ortodoxe autocefale Române;

3. Înalț Prea Sfințitul D.D. Miron, actualul Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei devine, în calitate sa de Primat al României, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române;

4. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române se va bucura de toate drepturile recunoscute de Sfintele Canoane și legile țării;

5. Hotărârea aceasta va fi înaintată Onor. Guvern spre legiferare printr-o lege specială și sancționată de M. S. Regele;

6. Alegerea, confirmarea și investirea viitorilor patriarhi se va face potrivit unei legi speciale;

7. Nu vor putea fi eligibili la demnitatea de Patriarh decât Mitropoliții și Episcopii în funcțiune ai sfintei noastre biserici;

8. Se va comunica această hotărâre și tuturor celorlalte Biserici surori ortodoxe de Răsărit.

9. Se delegă o Comisiune alcătuită din I.P.S. Mitropolitul Nectarie și P.S. Episcopi, Vartolomeu al Râmnicului - Noul Severin și Lucian al Romanului, care să întocmească actul de notificare ce se va face celorlalte Biserici ortodoxe surori și care se va înscrie în Condica Sfântă a Sfântului Sinod”¹¹.

Recunoașterea noului rang pentru Biserica Ortodoxă Română și pentru Întâistătătorul ei de către Patriarhia Ecumenică de Constantinopol s-a făcut în data de 30 iulie 1925, prin *Tomosul* nr. 1579, în timpul Patriarhului Ecumenic Vasile al III-lea (1925-1929). Investitura și înscăunarea primului patriarh al României, Miron Cristea, a avut loc în data de 4 noiembrie 1925.

Sub raportul orânduirii canonice și administrative, Biserica Ortodoxă Română cuprindea 5 Mitropolii, cu 18 Eparhii:

1. „Mitropolia Ungro-Vlahiei, cu Eparhiile: Arhiepiscopia Bucureștilor, Episcopia Râmnicului - Noul Severin, cu reședința în Râmnicu-Vâlcea, Episcopia Buzăului, Episcopia Argeșului și Episcopia Constanței.

2. Mitropolia Moldovei și Sucevei cu Eparhiile: Arhiepiscopia Iașilor, Episcopia Romanului, Episcopia Hușilor, Episcopia Dunării de Jos cu reședința în Galați.

3. Mitropolia Ardealului, Banatului, Crișanei și Maramureșului, cu Eparhiile: Arhiepiscopia Alba-Iuliei și Sibiului, cu reședința la Sibiu, Episcopia Aradului, Ienopolei și Hălmeagului, Episcopia Caransebeșului,

¹¹ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*,..., p. 38.

Episcopia Oradiei cu reședința în Oradea Mare și Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului, cu reședința în Cluj.

4. Mitropolia Bucovinei cu Eparhiile: Arhiepiscopia Cernăuților și Episcopia Hotinului, cu reședința în Bălți.

5. Mitropolia Basarabiei cu Eparhiile: Arhiepiscopia Chișinăului și Episcopia Cetății Albe - Ismailul, cu reședința în Cetatea Albă”¹².

Astăzi, când serbăm centenarul Patriarhiei Române, observăm că în acest arc de timp Biserica Ortodoxă Română cuprinde din punct de vedere administrativ-bisericesc 10 mitropolii (6 în interiorul granițelor țării și 4 în afara granițelor țării), 43 de eparhii din care 20 de arhiepiscopii și 23 de episcopii, Vicariatul Ortodox Ucrainean, Reprezentante și comunități ale Patriarhiei Române în străinătate, Unități ortodoxe române din străinătate, care păstrează legături spirituale și culturale cu Patriarhia Română¹³.

Patriarhia, ca instituție, își găsește plenitudinea în slujirea patriarhului, Întâistătătorul care, prin lucrarea sa, dă mărturie despre unitatea, continuitatea și autoritatea bisericească. De aceea, cunoașterea personalităților care au purtat vrednicia patriarhală reprezintă un demers esențial pentru înțelegerea evoluției instituționale, teologice și culturale a Bisericii Ortodoxe Române.

Primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea (1925 - 1939), a fost numit, pe drept cuvânt, în *Actul sinodal aniversar* din anul 2005 „patriarhul unității naționale a poporului român”¹⁴. Pe de o parte, părintele profesor Dumitru Radu remarca despre Patriarhul Miron Cristea că „a fost un luptător neobosit, alături de marii tribuni ai neamului, pentru înfăptuirea statului național unitar român la 1 Decembrie 1918, prin unirea Transilvaniei cu Țara, făcând parte și din delegația care a prezentat actul Unirii la București”, iar pe de altă parte, sublinia faptul că „de numele și activitatea lui este legată unificarea organizării bisericești pe tot cuprinsul României Reîntregite și ridicarea Bisericii Ortodoxe Române Autocefale la treapta de patriarhie, fapt care i-a adus prestigiu și autoritate nu numai pe plan intern, ci și extern, în relațiile cu Bisericele ortodoxe surori, precum și în relațiile cu alte Biserici și confesiuni creștine”¹⁵.

Al doilea patriarh, Nicodim Munteanu (1939-1948) a fost descris ca părinte care „a luminat răstimpul dureros al vremurilor de război și de schimbare de

¹² *Monitorul Oficial*, nr. 97 din 6 mai 1925.

¹³ Cf. art. 6 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2020.

¹⁴ *Act sinodal aniversar*, în rev. *Glasul Bisericii*, anul LXIV, nr. 1-4, 2005, p. 13.

¹⁵ Dumitru RADU, *Prea Fericitul Părinte Teoctist - noul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, anul CIV, nr. 11-12, 1986, pp. 10-11.

lume prin chipul său blând și mângâietor de părinte sufletesc desprins din filele cele mai bogat înmiresmate și pline de roadă ale tradițiilor seculare de cultură și spiritualitate ale Bisericii noastre”¹⁶. Pe plan intelectual, patriarhul Nicodim Munteanu a fost „cărturar de mare prestigiu, cu lucrări originale valoroase și cu un impresionant număr de traduceri din literatura teologică contemporană (peste 35 de volume), a continuat și a sporit opera înaintașului său”¹⁷.

Al treilea a fost patriarhul de vrednică pomenire Justinian Marina (1948-1977), Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române în plin regim comunist, instalat în anul 1945, în perioada uneia dintre cele mai dificile încercări de transformare a societății românești și de subordonare a Bisericii Ortodoxe Române regimului represiv. În acest sens, Preafericitul Părinte Daniel îl portretiza astfel: „Cu mult curaj și echilibru, diplomatie și tenacitate, el a încercat să apere Biserica de loviturile sistematice ale puterii politice, alegând calea unei dârze rezistențe camuflată uneori sub un discurs „favorabil” pentru liderii comuniști. S-a opus din răspuțeri abuzurilor și ingerințelor partidului-stat în viața Bisericii și încercării acestuia de a transforma Biserica într-o instituție neputincioasă, tolerată și discreditată, în același timp, cu un rol nesemnificativ în societate”¹⁸. Părintele profesor Dumitru Radu scria despre patriarhul Justinian Marina că a fost „organizatorul fără egal al tuturor compartimentelor și organelor deliberative și executive ale părților componente locale ale Bisericii Ortodoxe Române, în contextul marilor prefaceri de după 23 August 1944 și ctitorul *Apostolatului social* ca teorie și practică, înțeles ca integrare națională și socială a Bisericii în viața și realitățile poporului cărui îi aparține prin fiili ei”¹⁹.

Al patrulea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Iustin Moisesescu (1977-1986), a slujit Biserica, așa cum se menționează în actul sinodal aniversar din anul 2005, „în vremuri încă și mai adumbrite”. Totodată, acesta a fost cel care „a înnobilit viața Bisericii prin statura sa de profund cărturar al teologiei și care, înrăurind nou vad pentru nesecatul izvor al «Părinților și scriitorilor bisericești» a adăugat neprețuit balsam pe sufletul rănit al

¹⁶ *Act sinodal aniversar*, în rev. *Glasul Bisericii*, anul LXIV, nr. 1-4, 2005, p. 13.

¹⁷ Dumitru RADU, *Prea Fericitul Părinte Teoctist - noul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*,..., p. 11.

¹⁸ *Cuvântul Preafericitului Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la slujba de pomenire a Patriarhului Justinian Marina*, oficiată la Mănăstirea Radu Vodă, București, cu prilejul împlinirii a 40 de ani de la trecerea sa la cele veșnice. Sâmbătă 25 martie 2017, la sărbătoarea Bunei-Vestiri, Editura BASILICA, 2017, p. 4.

¹⁹ Dumitru RADU, *Prea Fericitul Părinte Teoctist - noul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*,..., p. 11.

Ortodoxiei Românești”²⁰. A rămas în istoria bisericească drept un „mare cărturar, nu numai prin ceea ce el însuși a agonisit, ca opere scrise sau traduse, ci și prin impulsurile noi pe care le-a imprimat gândirii și scrisului românesc în calitate de profesor și ierarh”²¹.

Al cincilea Patriarh al României, Patriarhul Teoctist Arăpașu (1986-2007), a păstorit Biserica Ortodoxă Română ca Întâistătător²² în ultimii ani ai regimului comunist, în perioada de după căderea comunismului din anul 1989 și până în data de 30 iulie 2007. Slujirea sa a cuprins și momentul integrării României în Uniunea Europeană, în data de 1 ianuarie 2007, eveniment cu importante repercusiuni și asupra vieții bisericești²³. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în cuvântul aniversar rostit în Aula Palatului Patriarhal, cu prilejul împlinirii a 120 de ani de Autocefalie, 80 de ani de Patriarhat, 90 de ani de viață și 55 de ani de slujire arhierescă ai acestuia, sublinia, cu multă competență, faptul că, prin acest eveniment, „se încununa și se recunoștea astfel o creștere constantă și intensă a Bisericii noastre în credința apostolică și în lucrarea sa misionară pentru poporul român, o cultivare aproape bimilenară a darurilor primite de acesta prin Botezul creștinării sale lente și profunde, în unitate de credință și comuniune sacramentală cu întreaga Ortodoxie”²⁴.

Din bogata activitate a Patriarhului Teoctist subliniem în plan organizatoric „înființarea a 12 noi eparhii în țară, înființarea a două mitropolii ortodoxe pentru românii din Europa de Vest și a două episcopii pentru românii din Ungaria și Serbia, îmbogățirea Sfântului Sinod cu ierarhi tineri, dublându-se aproape numărul membrilor Sinodului, (...) înființarea a 400 de mănăstiri, ultima fiind Mănăstirea «Duminica Sfinților Români», ctitoria patriarhului Teoctist, din București, în incinta Atelierelor Institutului Biblic, construirea a peste 2000 de biserici noi, lucrare încununată de proiectarea unei

²⁰ *Act sinodal aniversar*, în rev. *Glasul Bisericii*, anul LXIV, nr. 1-4, 2005, p. 14.

²¹ Dumitru RADU, *Prea Fericitul Părinte Teoctist - noul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*,..., p. 11.

²² A se vedea volumele vrednicului de pomenire † Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Pe treptele slujirii creștine*, vol. I-XVIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980-2006, ce cuprind predici, cuvântări, conferințe, meditații, discursuri, reflecții rostite în diferite momente ale slujirii sale, marcând evenimente importante din viața bisericească.

²³ A se vedea: Ovidiu-Florin BORDEA, *Deschiderea europeană a Bisericii Ortodoxe Române sub arhipăstoirirea Patriarhului Teoctist*, Editura Vasiliana '98, Iași, 2014.

²⁴ IPS DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Recunoștință și Reînnoire: Semnificația spirituală și misionară a Autocefaliei, Patriarhiei și a Slujirii arhieresti a Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române*, Trinitas, Iași, 2005, p. 7.

Catedrale Patriarhale în București - Catedrala Mântuirii Neamului”²⁵, în plan educațional și cultural amintim: „reintegrarea învățământului teologic în învățământul public, (...) introducerea predării religiei în școală, (...) intensificarea activității editoriale, între care tipărirea tuturor cărților de cult și a Bibliei în mai multe ediții, inclusiv a Bibliei - ediție jubiliară a Sfântului Sinod, precum și creșterea numărului publicațiilor bisericești”²⁶, iar în plan liturgic, reliefăm canonizarea unor sfinți români.

După evenimentele din anul 1989 și schimbările survenite în societatea românească, în timpul arhipăstoririi Patriarhului Teoctist, s-a reintrodus asistența religioasă în armată, spitale, penitenciare, iar asistența social-filantropică s-a intensificat, devenind prezentă în societate prin „înființarea a peste 230 de așezăminte sociale sub patronajul Bisericii Ortodoxe Române, pentru toate categoriile defavorizate; inițierea unor campanii umanitare la nivel național pentru ajutor de primă necesitate în cazul unor calamități naturale; derularea unor programe în parteneriat cu autoritățile de stat centrale și locale și cu organizații neguvernamentale pentru combaterea sărăciei, violenței în familie, traficului de ființe umane, consumului de droguri, însoțite cu măsuri de integrare socială”²⁷.

Al șaselea Patriarh al României, Preafericitul Daniel, desfășoară o activitate susținută, care marchează profund viața bisericească, socială și culturală a României contemporane, evidențiind o dezvoltare vizibilă atât în plan instituțional, în toate domeniile de activitate, cât și în relația cu credincioșii.

Unul dintre proiectele importante realizate la începutul activității sale ca Patriarh, în anul 2007, a fost înființarea Centrului de Presă Basilica al Patriarhiei Române, care cuprinde: Radio Trinitas, înființat la Iași în anul 1998 și extins la nivel național în anul 2007, televiziunea Trinitas TV Agenția de știri Basilica și Biroul de Presă. Sub îndrumarea Preafericirii Sale, revistele Vestitorul Ortodoxiei²⁸ și Chemarea Credinței²⁹, alături de Ziarul Lumina și suplimentul Lumina de Duminică, formează Publicațiile Lumina. Toate

²⁵ Ilie RUSU, *Biserica Ortodoxă Română în vremea Patriarhului Teoctist (1986-2007)*, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2012, p. 592.

²⁶ Ilie RUSU, *Biserica Ortodoxă Română în vremea Patriarhului Teoctist (1986-2007)*,..., p. 592.

²⁷ Ilie RUSU, *Biserica Ortodoxă Română în vremea Patriarhului Teoctist (1986-2007)*,..., p. 592.

²⁸ Vestitorul Ortodoxiei este primul periodic ortodox apărut după căderea regimului comunist din anul 1989: Alexandru Boboc, *Vestitorul Ortodoxiei a aniversat 34 de ani de la primul număr publicat*, <https://basilica.ro/vestitorul-ortodoxiei-a-aniversat-34-de-ani-de-la-primul-numar-publicat/>, accesat în data de 05 mai 2025.

²⁹ Înființată în anul 1993, ca jurnal religios pentru educatori, copii și părinți: *Istoric*, <https://chemareacredintei.ro/>, accesat în data de 05 mai 2025.

aceste mijloace informaționale vin în sprijinul credincioșilor într-o manieră modernă, facilitând comunicarea directă și eficientă, precum și transmiterea corectă și în timp real a informației religioase, duhovnicești, culturale și educaționale. Mai mult, deschiderea către noile tehnologii permite transmiterea online a slujbelor, ceea ce contribuie la menținerea legăturii Bisericii cu credincioșii, inclusiv în perioade dificile.

În acest sens, Preafericitul Daniel în cuvântul rostit cu ocazia zilei Centrului de Presă Basilica al Patriarhiei Române din anul 2022, sublinia: „Centrul de Presă Basilica, născut în Biserică și purtând numele Bisericii, se adresează cu prioritate celor care simt în Biserică iubirea și ajutorul Preasfintei Treimi. Acest adevăr a fost important mai ales în cei doi ani de pandemie, când comunicarea plină de grijă a susținut comuniunea spirituală între credincioși, despărțiți fizic unii de ceilalți, dar aproape de aproapele prin rugăciunea Bisericii transmisă la radio sau la televizor. Mai ales în acest An omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului, se remarcă misiunea de transmitere în direct, zilnic, a Sfintei Liturghii și de publicare a cuvintelor de învățătură rostite în cadrul sfintelor slujbe. (...) Astfel, Centrul de Presă BASILICA a devenit un promotor al comuniunii ecleziale și sociale în țară și în diaspora română”³⁰.

Pe plan educațional, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a reușit să mențină Disciplina *Religie* în programa națională și să consolideze statutul acesteia în școli³¹. De asemenea, s-a îngrijit de înființarea și dezvoltarea seminariilor și a facultăților de teologie³², oferind burse și sprijin tinerilor teologi și, totodată, a încurajat în mod constant publicarea de manuale, lucrări și traduceri teologice³³.

De asemenea, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel pune accent și pe lucrarea social-filantropică și medicală a Bisericii. După promulgarea *Legii nr. 489/2006 privind libertatea religioasă*, prin care statul recunoaște cultelor „rolul spiritual, educațional, social-caritabil, cultural și de parteneriat social, precum și statutul lor de factori ai păcii sociale”, în istoria poporului nostru și

³⁰ Ștefana TOTORCEA, † Daniel: *Cuvânt rostit cu ocazia Zilei Centrului de Presă BASILICA al Patriarhiei Române din anul 2022*, <https://basilica.ro/patriarhul-daniel-centrul-de-presa-basilica-promotor-al-comuniunii-eccleziale-si-sociale-in-tara-si-in-diaspora/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³¹ *Religia în școală*, <https://arhiva.patriarhia.ro/religia-in-scoala-178/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³² *Fondator de instituții*, <https://patriarhia.ro/patriarhul/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³³ *Editurile Patriarhiei Române*, <https://arhiva.patriarhia.ro/editurile-patriarhiei-romane-9292.html>, accesat în data de 05 mai 2025.

în viața societății românești (art. 7), s-a consolidat cadrul legal al parteneriatului dintre Biserică și Stat. Prin Protocoalele³⁴ încheiate de Patriarhia Română cu diferite ministere și instituții publice, în vederea desfășurării asistenței religioase, social-filantropice și medicale, precum și prin *Legea nr. 292/2011 privind asistența socială*, care recunoaște cultelor religioase statutul de furnizori de servicii sociale și de parteneri ai autorităților administrației publice centrale și locale, s-a creat cadrul legal de parteneriat. Astfel, activitatea social-filantropică și medicală s-a intensificat în întreaga Patriarhie Română, plasând Biserica Ortodoxă Română pe picior de egalitate cu ceilalți furnizori privați de servicii sociale. În acest sens, în anul 2024, desemnat *Anul omagial al pastorației și îngrijirii bolnavilor în Patriarhia Română*, în așezămintele social-filantropice și medicale au primit asistență un număr de „363.003 de beneficiari, după cum urmează: 101.142 copii, 108.041 persoane vârstnice, 124.862 șomeri, adulți în dificultate, victime ale traficului de persoane, victime ale violenței familiale, deținuți eliberați, victime ale calamităților naturale; 1.806 persoane fără adăpost”³⁵.

În relația cu statul și societatea civilă, Preafericitul Părinte Daniel, pe de o parte, a adaptat legiurile bisericești la cerințele timpului actual, iar pe de altă parte, a cultivat un dialog constant și echilibrat, susținând constant valorile tradiționale și promovând demnitatea umană, familia și credința ca repere fundamentale ale societății. Totodată, a implicat organismele bisericești centrale și locale în proiecte comune Biserică - Stat, desfășurate în domeniile educației, sănătății, patrimoniului și asistenței sociale³⁶.

În ceea ce privește relațiile externe, „activitățile principale ale Patriarhiei Române pe plan extern privesc, pe de o parte, cultivarea și aprofundarea legăturilor sale tradiționale cu Bisericile Ortodoxe surori, iar, pe de altă parte, promovarea relațiilor de cooperare intercreștină”³⁷. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel s-a remarcat printr-o prezență activă și constantă în dialogurile interortodoxe și intercreștine, participând, între altele, la Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe din Creta (2016). Prin această implicare consecventă, a contribuit în mod semnificativ la consolidarea prestigiului

³⁴ *Protocoale*, <https://arhiva.patriarhia.ro/protocoale-349/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³⁵ *Sinteza activităților Bisericii Ortodoxe Române în anul 2024 (text integral)*, <https://episcopiahusilor.ro/sinteza-activitatilor-bisericii-ortodoxe-romane-anul-2024-text-integral>, accesat în data de 05 mai 2025.

³⁶ *Activitate misionară și socială*, <https://patriarhia.ro/patriarhul/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³⁷ *Comunitățile bisericești externe*, <https://arhiva.patriarhia.ro/comunitatile-bisericesci-externe-in-anul-2023-2871.html>, accesat în data de 05 mai 2025.

Bisericii Ortodoxe Române în rândul Bisericilor Ortodoxe surori și în cadrul dialogului interreligios.

Ca o încununare a activității Preafericirii Sale, unul dintre cele mai importante și mai dragi proiecte realizate în timpul slujirii ca Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române este Catedrala Națională din București, proiect prin care s-au împlinit dorințele mitropoliților primați și ale patriarhilor înaintași³⁸. Această Catedrală Națională reprezintă un simbol al unității naționale și al credinței ortodoxe românești, precum și o mărturie a spiritualității și demnității poporului român.

În paralel, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a sprijinit în mod constant restaurarea și construirea de biserici, continuând inițiativele începute încă din perioada slujirii sale ca Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, prin programul *Niciun sat fără biserică*. La Iași, sub purtarea sa de grijă, au fost ridicate peste 250 de biserici noi, s-au înființat peste 300 de parohii și 5 protopopiate, iar peste 600 de preoți au fost hirotoniți. În slujirea patriarhală, a ridicat la rang de Arhiepiscopie șase Episcopii (Arad, Argeș, Buzău, Galați, Râmnic și Roman), a înființat Episcopia Devei și Hunedoarei, cu reședința în municipiul Deva și jurisdicție în județul Hunedoara (în anul 2009), și a reorganizat diaspora ortodoxă română, prin înființarea de noi eparhii (Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande, Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, precum și Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord. De asemenea, au fost înființate parohii și în alte țări mai îndepărtate, unde comunitățile de români sunt numeroase, precum Japonia și Siria³⁹.

Prin urmare, activitatea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel se distinge printr-o viziune academică și de cercetare, pastoral-liturgică, misionară, social-filantropică și administrativ-bisericească modernă, coerent organizată și susținută, printr-o deschidere constantă către societatea contemporană, precum și prin numeroase inițiative și proiecte prin care Biserica Ortodoxă Română își afirmă și consolidează rolul atât pe plan intern, cât și pe plan internațional. Sub neobosita sa slujire, Biserica Ortodoxă Română și-a intensificat prezența în societatea românească, având un impact semnificativ asupra vieții religioase, sociale și culturale a României, devenind un reper de stabilitate spirituală, morală și identitară pentru credincioșii săi.

Actul sinodal aniversar din anul 2005 subliniază importanța slujirii celor 5 patriarhi, a căror lucrare a marcat istoria și evoluția Bisericii Ortodoxe Române:

³⁸ *Catedrala Națională din București - un ideal împlinit la Centenarul Patriarhiei Române*, <https://catedrala-nationala.ro/un-ideal-implinit/>, accesat în data de 05 mai 2025.

³⁹ Cf. *Activități misionare*, <https://patriarhia.ro/patriarhul/>, accesat în data de 05 mai 2025.

„prin păstoririle a cinci vrednici de înaltă cinstire Întâistătători care au reprezentat, cu nestrămutare, continuitatea de viață și de rodnică lucrare a Bisericii Ortodoxe Române în sânul poporului nostru, împlinindu-și cu toții, împreună cu ceilalți slujitori și cu păstoriții lor, ca dimpreună fii ai neamului românesc și ai Ortodoxiei sale dreptmăritoare, istorica misiune a dăinuirii peste vremuri și vremelnicii, în condițiile fiecărei perioade de timp în parte, dar într-o aceeași neclătinată și dreaptă călăuzire a candelii pururea aprinse întru credință, rugăciune, nădejde, iubire creștină și jertfă pururea lucrătoare”⁴⁰.

În loc de concluzii, redăm finalul Scrisorii irenice a Sfântului Sinod către Bisericile Ortodoxe surori, semnată de primul Patriarh al României, Miron Cristea, prin care se comunică ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie și în care se subliniază, într-un mod deosebit de frumos, următoarele: „înstituirea aceasta nu va schimba cu nimic raporturile de până acum ale Bisericii noastre cu celelalte Biserici ortodoxe surori. Aceste raporturi vor rămâne aceleași - de unitate și solidaritate spirituală și dogmatică, pentru apărarea intereselor bisericești comune. Patriarhia Română nu are alte dorințe decât să dea cel mult Bisericii noastre naționale, în ce privește viața ei internă, o autoritate și un prestigiu, pe care le-a ajuns Bisericile surori, care au asemenea instituție ierarhică, iar aceasta nu poate fi decât spre binele și folosul Ortodoxiei în general”⁴¹.

⁴⁰ *Act sinodal aniversar*, în rev. *Glasul Bisericii*, anul LXIV, nr. 1-4, 2005, p. 13.

⁴¹ Arhim. TIT SIMEDREA, *Patriarhia Românească, Acte și Documente*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1925, p. 126.

UCENICUL TIMOTEI, VREDNIC ICONOM AL TAINELOR LUI DUMNEZEU

Pr. conf. univ. dr. Mihail TEODORESCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: The Word of Life brought us the saving teaching from the state of sin and offered us the way to transform our lives and souls. This chance had to be offered to all people, and the spread of the Gospel was done through the Apostles of the Lord and their disciples. Among them, the Apostle Timothy stood out in particular by contributing to the mission of the Apostle Paul, then continuing his guiding and evangelizing role as bishop of Ephesus.

Keywords: discipleship, apostolate, devotion, sacrifice, minister, salvation.

În urma etapei prorocilor Vechiului Testament, în cadrul planului dumnezeiesc de mântuire a lumii, Apostolatul a constituit acțiunea fundamentală de schimbare și transformare a lumii bazată pe inițiativa și înțelepciunea divină. Sentința Mântuitorului din ziua Învierii *”precum M-a trimis pe mine Tatăl, așa vă trimit și eu pe voi!”* (Ioan 20, 21), mărturisește tocmai această viziune divină cheie în istoria umanității, salvatoare și total determinantă în lume, multiplicată în timp printr-un lung șir de ucenici, spre propovăduirea Evangheliei și amplificarea harului dumnezeiesc. Între acești mulți continuatori ai misiunii divine, ucenicul devenit Apostolul Timotei, se remarcă în mod deosebit printr-o creștere spirituală prodigioasă, în lumina călăuzitoare a Sfântului Apostol Pavel, ca urmare a dedicării sale totale slujirii Evangheliei Mântuitorului Hristos.

O viață împlinită într-o cauză nobilă

Din relatările cărții Faptele Apostolilor, reiese că Timotei l-a însoțit pe apostolul Pavel de-a lungul a două călătorii misionare în Asia Mică, Macedonia, Grecia și Palestina, apoi în Malta și la Roma, timp de mai bine de zece ani (50-63 d.Hr.), fiind martor ocular al ostilităților iudeilor dedicați respectării Legii lui Moise, dar și provocărilor mediului romano-elenistic păgân, îmbibat de rățacirea idolatră religioasă, mitologică și, pe alocuri, rigidizat de filosofii antichității. Dincolo de acest cadru social ostil propovăduirii Evangheliei, trebuie adăugate provocările inerente ale

călătoriilor acelor timpuri, în condiții riscante adesea, care au creat dificultăți (II Cor. 11, 26-27), majore uneori, dar care au avut rolul binemeritat pedagogic de a consolida încrederea în Dumnezeuul creației (II Cor. 1, 9), Care cunoaște cel mai bine sufletul și nevoile oamenilor.

Născut în provincia Licaonia a Asiei mici, în orașul Listra, dintr-o familie mixtă etnic, tatăl fiind grec¹, iar mama o evreică, Eunice, Timotei devine creștin încă din prima călătorie misionară a Apostolului Pavel pe acele meleaguri, undeva în jurul anului 48 d.Hr.², la vârsta adolescenței, în spiritul credinței pe care o îmbrățișează împreună cu mama și bunica Loida (II Tim. 1, 5).

Apostolul Pavel, aflat pe firul încheierii primei călătorii misionare în Asia mică, a revăzut în câteva orașe ale Licaoniei, Iconiu, Listra și Derbe, comunitățile creștine întemeiate anterior, deja consolidate, capabile să își administreze harul Sfântului Duh spre continuitate și dezvoltare. Acestea aveau ierarhie bisericească (preoți, probabil cu diaconi și diaconite, Fapte 14, 23), dar, în spiritul atmosferei harice a Bisericii apostolice, cu siguranță că aveau și harismatici, atât ca mărturie a existenței și prezenței Sfântului Duh în comunitatea Bisericii, cât și ca instrumente misionare doveditoare a veridicității Evangheliei Mântuitorului (I Cor. 12, 7; 14, 4, 12). Într-o asemenea atmosferă plină de vivacitatea Duhului, dar și de fervoare creștină, tânărul Timotei, suflet curat, crescut și format în spiritul iudaic al respingerii păcatului (II Tim. 3, 15), s-a remarcat între membrii Bisericii locale, care vor observa angajarea devotată a acestuia în iubirea față de Dumnezeu și semenii, oferind bune mărturii în privința vieții sale creștine. După câțiva ani, doi, sau trei, Apostolul Pavel revine în Licaonia în a doua sa călătorie misionară (50-54 d.Hr.)³, fiind însoțit de proorocul Sila, având acum un obiectiv geografic mai extins, de a lumina spiritual toate provinciile romane ale Asiei Mici. Statura morală promițătoare a tânărului Timotei nu trece neobservată, iar Pavel (care refuzase anterior pe tânărul Ioan Marcu în această călătorie, Fapte 15, 38), îl ia cu el înțelegând potențialul spiritual al lui Timotei, care merita să fie orientat spre slujirea rodnică și devotată a Evangheliei. Iar tânărul acceptă propunerea, înțelegând de la început ce presupune asemenea implicare: un devotament total, incluzând sacrificiul personal dacă va fi necesar, pentru idealul spiritual uman: comuniunea apoteotică cu Dumnezeu.

¹ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 525

² XXX, *Dicționarul Noului Testament*, Editor: Daniel G. Reid, Casa Cărții, Oradea, 2020, p. 1089

³ Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore MARCU, pr. dr. Sofron VLAD, pr. dr. Liviu MUNTEANU, *Studiul Noului Testament pentru Institutele Teologice*, Ed. IBMBOR, București 1982, p. 132

Deoarece misiunea apostolică se afla în fază incipientă în Asia Mică, abordarea sinagogilor era absolut necesară. Ap. Pavel, fiind conștient atât de responsabilitățile sale misionare, cât și de potențialul spiritual al multor iudei ce meritau șansa mântuirii, a trebuit să deschidă ușa sinagogilor și ucenicului său Timotei, botezat creștin, dar netăiat împrejur în Legea lui Moise. Pentru a nu-l exclude pe Timotei din grupul misionar ce urma să revoluționeze sinagogle și lumea întreagă, în ciuda lipsei de relevanță spirituală și doctrinară religios a actului tăierii împrejur, comparativ unirii spirituale cu Hristos și Biserica, prin botezul creștin, Pavel îl determină pe Timotei să accepte acest pas din motive strict misionare (Fapte 16, 3). De acum, Timotei părea public un prozelit la iudaism, având acces liber în orice sinagogă, participând astfel neîntrerupt, timp de mulți ani, alături de Apostolul neamurilor, la nenumărate catehizări, argumentări, evocări biblice, discuții contradictorii și chiar opoziție violentă (II Cor. 11, 24), din partea adepților lui Moise.

Deși am putea considera că timpul uceniciei lui Timotei pe lângă ”Apostolul neamurilor” ar fi trebuit să fie suficient pentru pregătirea sa ca viitor Apostol, observăm totuși că Pavel s-a preocupat de redactarea a două epistole, pline de învățături cu caracter deopotrivă doctrinar și parenetic, spre completarea și desăvârșirea misionară a celui care devenise, la anul 65 d.Hr.⁴, prin delegarea Apostolului, episcopul metropolei Efes și, implicit, al provinciei romane Asia⁵. Aceste epistole completează tabloul vieții ucenicului Timotei prin câteva informații biografice și prin limbajul părintesc al Apostolului, dar mai ales prin oglindirea atmosferei vizibil complexă a vieții creștine, pe care el trebuia să o gestioneze ca episcop. Și anume: pericolul ereziilor, a lascivității morale și, ceea ce era cu adevărat sensibil, pericolul desconsiderării autorității personale, a propriului statut ierarhic bisericesc, nu din cauze morale, ci datorită vârstei (aprox. 33 de ani în anul 65 d.Hr.), considerată de unii prematură ineditei funcții deținute⁶ (I Tim. 4, 12).

Timotei i-a fost oriunde alături Apostolului Pavel, cu devotament deplin, ca un veritabil slujitor personal, ca un adevărat fiu și frate în Hristos, dar mai ales cu competența unui apostol al Bisericii, instruit deplin prin asumarea învățăturilor pauline adresate comunităților creștine timp de mulți ani. Însuși

⁴ Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore MARCU, pr. dr. Sofron VLAD, pr. dr. Liviu MUNTEANU, *op. cit.*, p. 255

⁵ Fericitul TEODORET al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Vol. I, Ed. Doxologia, 2015, p. 175

⁶ ”Vrei zice, să poruncesc să nu te disprețuiască? Fă-te Legea Însuflețită. Arată prin tine însuși împlinirea legilor, să ai o viață care să adevărească cuvântul”. Ibidem, p. 195

Pavel îl califica înaintea anumitor creștini spunând: *”Pentru aceasta am trimis la voi pe Timotei, care este fiul meu iubit și credincios în Domnul. El vă va aduce aminte căile mele cele în Hristos Iisus, cum învăț eu pretutindeni în toată Biserica”* (I Cor. 4, 17).

Pentru Timotei, Pavel a fost mereu ucenicul direct al Mântuitorului, cel ales în baza preștiinței divine ca să cunoască și să împlinească voia Domnului (Fapte 9, 15), chiar văzându-L pe Mântuitorul (I Cor. 9, 1), auzind glasul gurii Lui (Fapte 22, 14), o ucenicie ca act de instruire spirituală directă în anii penitenței petrecută în Arabia (Gal. 1, 15-18) și ori de câte ori a fost nevoie de-a lungul vieții misionare⁷.

Părtaș la eforturile misionare ale unui Apostol fervent

Integrat în grupul misionar al apostolului Pavel la anul 50 d.Hr., tânărul Timotei îl va însoți în cea de a doua călătorie misionară a acestuia, timp de patru ani, străbătând Frigia, Galatia și Misia, pentru a traversa apoi Marea Egee spre Macedonia și Grecia. Aici îl observăm pentru prima dată pe Timotei în postura de ucenic capabil să facă față presiunilor apostolatului, acționând alături de un alt misionar, Sila, într-o călătorie necesară Bisericii Tesalonicului (Fapte 18, 5). Ulterior, Ap. Pavel va pleca cu corabia spre Cezareea Palestinei, Ierusalim și Antiohia Siriei, de unde își va începe cea de a treia călătorie misionară. În ciuda faptului că nu sunt făcute precizări în privința însoțitorilor lui Pavel, este de presupus că cel puțin Timotei (probabil și evanghelistul Luca), i-a fost alături Apostolului în această perioadă.

Între anii 54-58 d.Hr., va urma cea de-a treia călătorie misionară a Apostolului Pavel, ce va permite misionarilor să abordeze orașe noi din Asia mică, *”(...) acolo unde Hristos nu fusese vestit”* (Rom. 15, 20), pentru întemeierea comunităților creștine (Efes, Colose, Laodiceea, Ancyra Galatiei, etc.), dar și consolidarea comunităților mai vechi din Grecia și Macedonia (Filipi, Tesalonic, Bereea, Atena, Corint, etc.). Pornind din Antiohia Siriei, după ce au străbătut Licaonia, Frigia, Galatia și Bitinia, Pavel se va îndrepta cu ucenicii săi spre orașul Efes, metropola Asiei Mici, decis să rămân aici un timp mai îndelungat, ceea ce va reuși timp de doi ani și trei luni (Fapte 19, 8-10). Acum îl observăm din nou pe Timotei, nominalizat pentru o nouă

⁷ *”La început, viziunea pe care a avut-o cu Hristos cel înviat l-a făcut pe Pavel să evolueze de la un străin care persecută la un inițiat harismatic. Dar, în timpul lungilor decenii care au urmat acestui eveniment, întoarcerea neamurilor de la zeii păgâni la cel al lui Israel, este ceea ce l-a sprijinit pe Pavel și chiar i-a confirmat convingerea că știa ce oră arată ceasul lui Dumnezeu. Pavel a așteptat Parusia Domnului, lucrând activ la sosirea ei, pentru tot restul vieții sale.”* Paula Fredriksen, *Pavel – Apostolul păgânilor*, Ed. Humanitas, 2024, p. 223

misiune, tot în Macedonia (Fapte 19, 22), unde era deja cunoscut, însoțit și de un alt ucenic al lui Pavel, numit Erast.

Autorul cărții Faptele Apostolilor îi menționează pe cei doi, Timotei și Erast ca fiind *"slujitori"* ai lui Pavel, nu *"apostoli"*, *"sfînți"*, sau *"frați"*. Termenul grecesc utilizat (*διακονούντων*), nu afectează nicidecum statutul de misionari al celor doi, întrucât slujirea unui Apostol implica participare la tot ceea ce înseamnă viața misionară creștină, zi și noapte, și nu doar o simplă facilitare a nevoilor personale prin slujitori. Faptul că statutul lor includea activitatea de slujire directă a lui Dumnezeu și oamenilor, ca membrii deplin ai misiunii creștine, se observă din însărcinarea pe care Pavel le-o acordă. Aceea de a merge mai înaintea lui în Macedonia, pentru a organiza în orașele Filipi, Tesalonici și Berea, acolo unde se aflau deja puternice comunități creștine, o colectă pentru ajutorarea creștinilor tot mai săraci din Ierusalim.

Timotei va fi devotat mentorului său îndeplinind cu bucurie orice sarcină încredințată, ca un veritabil *"credincios în Domnul,"* lucrând ca și ceilalți apostoli *"lucrul Domnului"* (I Cor. 4, 17; 16, 10), *"la zidirea trupului lui Hristos"* (Ef. 4, 12). Timotei i-a fost alături Apostolului Pavel în toate aceste momente înălțătoare, acumulând în sufletul lui mesaje puternice, edificatoare, în privința cerințelor vieții creștine, dar mai ales a obligațiilor pastoral misionare. Dar i-a fost alături Apostolului Pavel și în etapele dificile ale vieții acestuia, chiar și atunci când i-a fost pusă viața în pericol.

Astfel, Timotei nu va lipsi din etapele de prizonierat ale lui Pavel din Cezareea Palestinei (58-60 d.Hr.), sau din Roma⁸ (61-63 d.Hr.), dovedind o viață devotată misionarismului creștin și mărturisirii Evangheliei mântuitoare oriunde a fost nevoie în lume, timp de aproape douăzeci de ani (50-67 d. Hr.), cât a trăit alături de Apostolul neamurilor⁹. Accesul lui Timotei la întemnițatul Pavel este absolut real și justificat în perioadele de detenție, ambele de câte doi ani, în Cezareea Palestinei (Fapte 24, 27) și la Roma (Fapte 28, 30), pentru că au fost destul de permissive, Pavel nefiind declarat încă vinovat de vreun delict. Acest aspect i-a permis să fie *"lăsat în tihnă"*, adică netulburat de vreo cerință din partea celor care îl păzeau. Dar, marele avantaj consta în faptul că putea primi vizite, pe oricine dorea să-l vadă, aducându-i cele necesare vieții, hrană și îmbrăcăminte curată, păstrând astfel conexiunea cu Biserica prin curieri și epistole (Fapte 24, 23; 28. 30).

⁸ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *op. cit.*, p. 525

⁹ "Posibil ca Petru să fi fost executat la începutul progromului neronian, în iarna sau primăvara anului 65, iar Pavel, spre sfârșitul anului 67 sau, în orice caz, înainte de sinuciderea lui Nero din 9 iunie 68 d.Hr." XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 431

Timotei l-a slujit cu devotament și dragoste creștină în toți acești ani, urmându-l oriunde a fost nevoie și dobândind astfel virtuți personale mântuitoare, dar mai ales virtuți pregătitoare pentru rolul ierarhic bisericesc pe care urma să-l dețină, despre care se proorocise deja (Tim. 4, 14). Dacă la vremea începutului uceniciei pe lângă Apostolul Pavel (anul 50 după Hristos), el putea avea aproximativ vârsta de 18 ani, la momentul eliberării lui Pavel din prima captivitate romană, anul 63 după Hristos¹⁰, Timotei trebuia să aibă deja vârsta maturității¹¹, adică 31 de ani.

În tot acest timp, Timotei a asigurat conexiunea lui Pavel cu toate comunitățile creștine care doreau să afle vești despre Apostolul lor și a contribuit într-o mare măsură la dinamizarea vieții lor creștine. Așa numitele *”epistole ale captivității”*¹²: Efeseni, Coloseni, Filipeni, Filimon, au fost scrise în condițiile detenției romane permissive, care, în spiritul jurisprudenței romane, nu exercita nicio pedeapsă asupra unui cetățean roman nejudecat și condamnat¹³. Nu putem fi siguri dacă Timotei a fost continuu prezent lângă apostolul Pavel în cele două perioade de detenție care au însumat cinci ani, incluzând și anul călătoriei de la Cezareea Palestinei spre Roma, întreruptă peste iarnă în insula Malta (Fapte 28, 1-11). Este posibil ca în anumite perioade, Timotei să fi efectuat călătorii solicitate de Pavel cu destinație precisă, pentru a contribui cu zelul, harul, priceperea și elanul său tineresc, la întărirea și dezvoltarea comunităților creștine, dar și pentru a evalua și transmite lui Pavel pulsul vieții lor, de natură organizatorică, sau doctrinară. Cu siguranță a revenit de fiecare dată alături de Pavel pentru a vorbi despre continuitatea de viață în Hristos a comunităților pauline, despre problemele constatate, despre înmulțirea harului prin adăugarea de noi membri Bisericii și, mai ales, despre puterea dragostei creștinilor conștienți că de acum pot învinge moartea urmând învățăturilor Domnului.

Rolul de ucenic al lui Timotei se transformase inevitabil în cel de *”apostol”*, adică un *”trimis”* împuternicit de Pavel în numele Domnului Hristos, însuflețit cu daruri deosebite prin forța Duhului Sfânt¹⁴. Într-un anumit moment al istoriei Bisericii primare, Apostolul Pavel mărturisea: *”Timotei, (...) lucrează ca și mine lucrul Domnului”* (I Cor. 16, 10). Așadar,

¹⁰ Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore Marcu, pr. dr. Sofron Vlad, pr. dr. Liviu Munteanu, *op. cit.*, p. 132

¹¹ Considerată și vârsta credibilității și a ieșirii la propovăduire a Mântuitorului (Luca 3, 23).

¹² Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore MARCU, pr. dr. Sofron VLAD, pr. dr. Liviu MUNTEANU, *op. cit.*, p. 132

¹³ XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 1146

¹⁴ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *op. cit.*, p. 38

în toate aceste momente ale vieții lor misionare, modelul moral-spiritual al ucenicului devenit apostol¹⁵, Timotei, a strălucit în mod recunoscut alături de Apostolul Pavel, contribuind la întărirea duhovnicească a creștinilor prin schimbarea propriei vieți, prin învingerea patimilor și a ispitelor lumii păgâne.

Probabil că ucenicul Timotei l-a însoțit pe Apostolul Pavel și în presupusa călătorie spre Spania, după cum acesta planificase și își dorea (Rom. 15, 24, 28), o misiune rămasă neconfirmată de sursele creștine, sau de mărturiile arheologice din spațiul iberic în care valul islamic a măturat orice dovadă a vieții creștine primare. Dar, înțelegem că la finalul acelei călătorii, probabil de scurtă durată¹⁶, (sau, dacă nu a fost efectuată, plecând din Roma), Pavel a fost cu siguranță însoțit din nou de către Timotei, alături de alți ucenici, pentru că vor merge în insula Creta (pentru a-l pune pe Tit ca episcop) și apoi la Efes, în Asia Mică, pentru a-l desemna pe Timotei în rolul de episcop al orașului, probabil la anul 64 d.Hr¹⁷. Datorită importanței metropolitane a Efesului, ucenicul Timotei poate fi considerat episcop al întregii provincii Asia, așa cum va mărturisi trei secole mai târziu Teodoret de Cir¹⁸. Ucenicul Timotei va prelua rolul de conducător spiritual al Efesului ca un veritabil continuator al misiunii pauline în numele Domnului nostru Iisus Hristos.

Provocările, riscurile și rigorile misionarismului

Cercetând mărturia noutestamentară a vieții misionare, trebuie subliniat faptul că sufletele celor implicați au fost însuflețite mereu de căldura Sfântului Duh și de conștiința participării la o lucrare dumnezeiască ce se desfășoară cu amploare în lume, prin mulți reprezentanți. De aici și determinarea lor de a fi vrednici chemării divine, parcurgând distanțe mari¹⁹ și supunându-se multor privațiuni, mângâiați fiind de ceea ce va însemna întotdeauna idealul omului religios: sentimentul sublim al conlucrării cu Dumnezeu spre plinirea voii Lui și unirea cu El (Fapte 9, 15; 21, 14).

Minunile nu vor lipsi, spre încredințarea că Domnul este viu și lucrător în lume împreună cu misionarii (Fapte 14, 3, 8-10; 16, 18; 19, 11-12), chiar dacă

¹⁵ „Tot așa erau Apostoli și Tit al cretanilor și Timotei al asiaticilor”, Fericitul Teodoret al Cirului, *op. cit.*, p. 187

¹⁶ Probabil între anii 63-64 d.Hr., realizată imediat după eliberarea sa din prima captivitate romană. XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 430

¹⁷ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *op. cit.*, p. 525

¹⁸ Fericitul TEODORET al Cirului, *op. cit.*, p. 175

¹⁹ Se consideră că Ap. Pavel, însoțit de ucenici, ar fi parcurs aproximativ 14.725 km. în 14 ani. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/liahona/2023/09/come-follow-me/20-the-travels-of-the-apostle-paul?lang=ron>

anumite suferințe se vor dovedi inerente, trebuind firesc acceptate. Astfel, limitele rezistenței fizice sunt adesea atinse. Oboseala fizică, temerile de tot felul, amenințările celor care nu i-au înțeles și pericolele de orice gen, lipsa elementelor fundamentale vieții (hrana și îmbrăcămintea), s-au dovedit mereu prezente. Dacă unele provocări vor fi soluționate material prin dragostea și ajutorul oferit concret de către alții, depășirea provocărilor sufletești se va realiza prin comuniunea spirituală a Sfântului Duh și intervenția divină ce le va cârmui pași²⁰. Incluzând entuziasmul continuu care i-a călăuzit fundamental de-a lungul vieții, misionarii au înțeles de la început că viața în Hristos nu înseamnă doar dobândirea bucuriei comuniunii cu Dumnezeu, aici, pe pământ. Dimpotrivă, în ciuda bucuriei tainice, personale, pe care o gusta adesea, Ap. Pavel preciza, din proprie experiență, prin atitudine și învățături, că e firesc să avem aici o viață plină de suferință, pe care trebuie să o acceptăm cu bucurie în vederea dobândirii unui bun mult mai valoros, al *”coroanei cerești”* (*”...căci singuri știți că spre aceasta suntem puși. Căci și când eram la voi, v-am spus de mai înainte că vom avea de suferit necazuri, precum s-a și întâmplat și știți prea bine”*, I Tes. 3, 3-4; *”Căci vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci să și pătimiți pentru El, ducând aceeași luptă, pe care ați văzut-o la mine și o auziți acum despre mine,”* Filip. 1, 29-30).

Apostolii Mântuitorului nu au plecat în misiune conform libertății personale de alegere, ci doar acolo unde *”duhul lui Iisus”* le-a permis (Fapte 16, 7). Astfel, grupului misionar al celei de-a doua călătorii a lui Pavel nu i s-a permis să meargă în provinciile Bitinia, sau Asia, ci, depășind Galatia, au fost călăuziți spre traversarea Misiei, pentru a veni, de fapt, în Europa, mai precis în provinciile Macedonia și Grecia, pentru a purta acolo flacăra credinței în Dumnezeu adevărat.

Ap. Pavel, împreună cu ucenicii săi, era conștient că întreaga lucrare misionară a Bisericii se află în mâna Dumnezeului atotputernic. Din acest motiv și el condiționa mereu planurile sale lumești misionare de voința lui Dumnezeu, care se manifesta direct, sau indirect, la un anumit moment (Rom. 1, 10; I Cor. 4, 19). Dar tot Pavel știa și avertiza că există și o anumită lucrare insidioasă, dar eficientă, a satanei (*”deoarece însuși satana se preface în înger al luminii,”* II Cor. 11, 14), ca acțiune vehementă de împotrivire față de eforturile misionarilor (I Tes. 2, 18). Toată această instruire va avea propria valoare pentru grupul ucenicilor receptivi la exemplele concrete de viață în

²⁰ *”Nici dumnezeieștii profeți, nici de Dumnezeu inspirații Apostoli n-au știut totul dinainte. Căci câte le erau de folos, le descoperea lor harul Duhului.”* Fericitul Teodoret al Cirului, *op. cit.*, p. 191.

Hristos ale mentorului lor, care afirma cu deplină încredințare: ”*Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește*” (Filip. 4, 13).

În călătoriile lor nu lipsesc provocările periculoase, ce le-ar fi periclitat însăși misiunea apostolică, relatate adesea succint în cartea *Faptele apostolilor*, cum ar fi întemnițarea lui Pavel și Sila din Filippi. De asemenea, lipsesc amenințările drumurilor nesigure cu care s-au confruntat, frecventate de hoți și ucigași de oameni, sau traumatismul naufragiilor repetate, pericole menționate retrospectiv de Apostolul Pavel, cu durere, dar și cu recunoștință pentru intervenția divină care i-a salvat (II Cor. 11, 23-27). Nu trebuie minimalizate nici revoltele repetate și violente ale iudeilor neconvertiți împotriva misionarilor creștini din Filippi, Tesalonic, Corint (Fapte 16, 22; 17, 5; 18, 12), sau a argintarilor din Efes²¹ (Fapte 19, 23-41). Toate aceste evenimente, în care Dumnezeu și-a dovedit pronia, întorcând răul în bine, au avut și darul de a-l pregăti pe tânărul Timotei pentru a fi un creștin capabil să călăuzească pe alții în lumina Evangheliei, să-i învețe și să-i mobilizeze spiritual pentru o viață morală, trăită în credința învățăturilor mântuitoare.

Misiunea creștină nu a fost deloc liniștită și coerentă, bine primită întotdeauna, sau pașnică. Cât despre necesarul uman existențial de mâncare și îmbrăcăminte, sau alte bunuri, sau despre nevoia găzduirii într-o casă, Apostolul Pavel a manifestat constant o atitudine rezervată, respectând de-a lungul anilor principiul îngemănării activității misionare cu cea producătoare de bunuri câștigate prin muncă personală cinstită, cunoscând meseria confecționării de corturi (Fapte 18, 3. ”*Și de față fiind la voi și în lipsuri aflându-mă, n-am făcut supărare nimănui (...) Și în toate m-am păzit și mă voi păzi, să nu vă fiu povară,*” II Cor. 11, 9; I Tes. 2, 9). Logica acestei atitudini pe care a impus-o, bineînțeles, și colaboratorilor săi, a fost de a nu crea bănuiala, chiar acuzația, că se slujește de propovăduirea Evangheliei pentru a dobândi foloase materiale personale, recurgând la întreținerea de către comunitatea locală pe care a întemeiat-o (II Cor. 11, 5-9). Așadar, o viață misionară plină de privațiuni, amenințări, riscuri, violență uneori, amenințare cu moartea.

În ciuda statutului său de Apostol autentic, chemat la propovăduire prin investirea directă a Mântuitorului (Gal. 1, 1, 11-12) și instruit prin revelația supranaturală primită în timpul pocăinței sale din Arabia, o perioadă de pregătire similară temporal cu ucenicia celor Doisprezece în jurul

²¹ ”Mărimea și impactul Bisericii din Efes sunt reflectate de revolta argintarilor, care cu greu ar fi reacționat atât de energic dacă amenințarea la adresa vânzărilor lor ar fi fost una minoră.” XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 432

Mântuitorului, Pavel va face uz foarte rar de propria autoritate apostolică (*”Ce voiți? Să vin la voi cu toiagul, sau să vin cu dragoste și cu duhul blândeții?”* I Cor. 4, 21). Ucenicii săi vor recepta această educație apreciind duhul blândeții ce trebuie să călăuzească sufletele creștine. Ap. Pavel va prefera adesea să evite oameni, sau comunități creștine dispuse la ceartă și tulburare, preferând să lucreze asupra sufletelor lor prin rugăciune și prin intermediul epistolelor sale, diminuând astfel impactul regretabil al oricărei confruntări directe: *”Căci mă tem ca nu cumva venind, să nu vă găsesc pe voi așa precum voiesc, iar eu să fiu găsit de voi așa precum nu voiți; mă tem adică de certuri, de pizmă, de mânie, de întărâtări, de clevetiri, de murmure, de îngâmări, de tulburări; Mă tem ca nu cumva, venind iarăși, să mă umilească Dumnezeuul meu la voi și să plâng pe mulți care au păcătuit înainte și nu s-au pocăit de necurăția și de desfrânarea și de necumpătarea pe care le-au făcut”* (II Cor. 12, 20-21).

După zece ani față de timpul redactării epistolei sale către Corinteni (56 d.Hr.)²², Pavel va scrie sentențios ucenicului său Timotei, în anul 66 d.Hr.²³: *”Un slujitor al Domnului nu trebuie să se certe, ci să fie blând față cu toți, destoinic să dea învățătură, îngăduitor!”*²⁴ (II Tim. 2, 24).

Un alt aspect al rigorilor misionarismului creștin l-a constituit celibatul benevol, pentru a permite sufletului și preocupărilor vieții cotidiene, o focalizare totală asupra misiunii asumate. Ucenicul Timotei și-a însușit de bună voie alegerea mentorului său în privința celibatului, care sfătuia, dar nu porunceă, următoarea conduită: *”Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel. Celor ce sunt necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă”*, (n.n. în poftel!, I Cor. 7, 6-9). Concluzia: *”Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii”* (I Cor. 7, 32-33), cu siguranță a avut efect deplin asupra ucenicului Timotei, despre care deducem, din tradiție, că nu a fost căsătorit vreodată.

²² Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore MARCU, pr. dr. Sofron VLAD, pr. dr. Liviu MUNTEANU, *op. cit.*, p. 132

²³ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *op. cit.*, p. 525

²⁴ *”Și Domnul poruncește să nu dăm nicio atenție celor care provoacă certuri fără vreun motiv întemeiat (Matei 15, 12-14). Prin urmare, poruncește ca episcopii să nu dea niciun prilej pentru vreo acuză neîntemeiată”*, Fericitul Teodoret al Cirului, *op. cit.*, p. 187

Atribuțiile primei misiuni încredințată lui Timotei

În timpul celei de-a doua călătorii misionare a lui Pavel, bagajul cunoștințelor teologice, zelul și priceperea misionară a ucenicului Timotei începeau să dea roade, pentru că observăm cum Apostolul neamurilor îi încredințează prima lui misiune apostolică în acești ani.

Mai întâi, trebuie observată o continuare a activității misionare din partea ucenicilor Timotei și Sila, fără Ap. Pavel, în localitatea Bereea (Fapte 17, 13). Datorită tulburărilor provocate de evreii veniți din Tesalonic, Pavel preferă să plece singur cu corabia la Atena. După un timp în care zelul și priceperea lor misionară a fost valorificată mai bine în localitatea Bereea, pe linia experienței misionare și a calităților duhovnicești, ucenicii îl urmează pe Pavel, regăsindu-l la Atena. Preocupat de viața Bisericii din Tesalonic, unde nu au avut timp suficient să prezinte deplin învățătura Mântuitorului, în special în privința Parusiei, Pavel consideră că îl poate trimite pe cel mai devotat și destoinic ucenic al său, Timotei, alături de Sila, pentru evaluarea situației acelei Bisericii și corectarea a ceea ce se poate din punct de vedere doctrinar, liturgic și moral. Timotei trebuie să plece din Atena spre Tesalonic²⁵, cu mandat apostolic, într-o localitate unde ostilitatea evreilor neconvertiți a fost aproape de crimă²⁶ (Fapte 17, 5-8).

În spiritul devotat al oricărui apostol conștient de valoarea misiunii sale, o misiune aflată întotdeauna mai presus de propria viață²⁷, Timotei îndeplinește călătoria aducând vești bune în principiu²⁸. Dacă Pavel este Apostol al Mântuitorului Hristos, Timotei devine acum Apostolul rânduit de Pavel pentru a merge într-un oraș de unde misionarii au fost alungați cu amenințări, riscându-și viața într-un sentiment creștinesc de desconsiderare a oricărui pericol, dacă prin ceea ce face, împlinește voința divină (Fapte 18, 9-10). Un asemenea sentiment are darul extraordinar de a îmbărbăta și a insufla curaj și determinare în orice circumstanță.

²⁵ Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore MARCU, pr. dr. Sofron VLAD, pr. dr. Liviu MUNTEANU, *op. cit.*, p. 226

²⁶ "Scurta misiune a lui Pavel în Macedonia s-a dovedit a fi, de fapt, de un succes uimitor; bisericile din Macedonia i-au oferit multe motive de încurajare și de mulțumire. Dar la vremea respectivă, aventura macedoneană trebuie să îi fi părut un eșec în ciuda semnelor clare de călăuzire divină care i-au determinat pe el și tovarășii lui să inițieze această misiune." XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 1091

²⁷ Paula FREDRIKSEN, *op. cit.*, p. 109

²⁸ XXX, *Dicționarul Noului Testament*, p. 1195

Nu există informații despre acea activitate a ucenicilor Timotei și Sila, durată și coordonată de preocupările, ci doar concluziile aduse lui Pavel în Corint, materializate ca răspuns în conținutul primei epistole către Tesaloniceni, ca răspuns al Apostolului neamurilor, în anul 51, sau 52 d.Hr.²⁹. Dar putem concluziona că prezența lui Timotei în această localitate, împotriva instinctului uman de conservare și prudență, a produs cu siguranță un sentiment plin de considerație, iubire și recunoștință din partea tesalonicenilor. Putem face această afirmație observând cum Pavel îl asociază statutului său apostolic în salutul celor două epistole adresate tesalonicenilor. Și mai trebuie semnalat faptul că peste câțiva ani, în a treia călătorie misionară, prin anul 56 d.Hr., datorită încrederii și respectului dobândit de către Timotei înaintea tesalonicenilor, Pavel va prefera să-l trimită tot pe el, înaintea lui, în Tesalonic, ca un deschizător de drumuri, în vederea pregătirii colectei generale pe care o vor organiza pentru Biserica din Ierusalim (Fapte 19, 22; I Cor. 16, 5-10). O misiune organizatorică bazată pe încrederea credincioșilor în grupul misionarilor ce le-au adus Evanghelia mântuitoare, Timotei strălucind deosebit.

În Epistolele scrise tesalonicenilor, observăm în introducere cum Ap. Pavel îl asociază pe Timotei ca autor, alături de Silvan, dat fiind implicarea totală a acestor colaboratori în același câmp al misiunii creștine. Și nu face precizări de rol, sau diferențe de statut, sugerând astfel o egalitate de rol în câmpul misiunii asumate, adică o veritabilă frățietate, chiar mai presus de diferențele de vârstă. Pavel chiar motivează trimiterea anterioară a ucenicului, care nu este o delegație în numele apostolului, ci o implicare personală a lui Timotei în problematica pastorală a oricărei biserici locale³⁰, acțiune responsabilă de care este deplin capabil: *”Și am trimis pe Timotei, fratele nostru și slujitorul lui Dumnezeu și împreună-lucrător cu noi la Evanghelia lui Hristos, ca să vă întâlnească și să vă îndemne în credința voastră”* (I Tes. 3, 2-3). Termenul de *frate* acordat lui Timotei, nu este doar o confirmare a apartenenței la comunitatea creștină ci, așa cum suntem obișnuiți în limbajul apostolic, este mai repede o subliniere a statutului de misionar, de Apostol al Bisericii Mântuitorului, o frățietate a celor uniți fundamental prin aceeași misiune asumată. Iar precizarea *”slujitorul lui Dumnezeu”*, îi recunoaște investirea harică de preot, ceea ce înseamnă că avea dreptul să slujească Sfintele Taine ale Bisericii, mijlocind harul în numele Domnului nostru Iisus Hristos.

²⁹ Diac. prof. dr. Nicolae NICOLAESCU, pr. dr. Grigore Marcu, pr. dr. Sofron Vlad, pr. dr. Liviu Munteanu, *op. cit.*, p. 227

³⁰ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *op. cit.*, p. 186

Este evident acum scopul prezenței inițiale a lui Timotei în Tesalonic, nu în sensul de control și verificare, ci de susținere, de întărire și îndemn în credință, atât prin învățătura de care era capabil să le-o ofere, cât mai ales prin exemplul personal, *"ca nimeni să nu se clatine"* în necazurile și provocările vieții creștine. În concluzie, rolul tânărului Timotei aflat atunci la vârsta de aproximativ 20 de ani, se conturează mai mult pe linia susținerii moral-spirituale creștine și nu de revelare a unor învățături noi, de care tesalonicenii nu ar fi avut parte în scurta activitate a Apostolului Pavel desfășurată în orașul lor.

Dar, capacitatea de întărire și îndemn pentru ca nimeni să nu se clatine în credința creștină însușită, necesită o anumită statură spirituală din partea persoanei desemnate, capabilă să-i călăuzească pe alții. Iar ucenicul Timotei, devenit la rândul său Apostol și *"adevărat fiu în credință"* al Apostolului neamurilor, a reușit să insuflă credință, nădejde și dragoste tuturor celor încredințați spre îndrumare și păstorire, în marele exercițiu al experienței spirituale creștine. Apostolul Pavel precizase: *"Ia aminte la tine însuși și la învățatură (creștină); stăruie în acestea, căci, făcând aceasta, și pe tine te vei mântui și pe cei care te ascultă"*, (I Tim. 4, 16). Iar Teodoret, episcopul Cirului, a concluzionat admirativ la adresa Apostolului Timotei: *"Credinței îi trebuie adăugată și o viață laudabilă"*³¹.

³¹ Fericitul TEODORET al Cirului, *op. cit.*, p. 181

ARHITECTURA PROCESULUI CIVIL, ÎNTRE DREPTUL ROMÂN ȘI EXIGENȚELE DREPTULUI EUROPEAN

(The Architecture of the civil process, between Romanian law and the requirements of European law)

Pr. conf. univ. dr. jr. Cosmin SANTI

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Cercetător Științific Asociat
Institutul de Cercetări Juridice al Academiei Române

Abstract: The study analyses the fundamental principles of Romanian Civil Procedural law as essential normative benchmarks for conducting a fair trial. These principles are not only of theoretical value, but also constitute binding legal norms enshrined in the Romanian Constitution, the Romanian Code of Civil Procedure and international human rights instruments. The study highlights civil procedural principles (e.g. The principle of free access to justice, The principle of availability, Contradictoriness, The active role of the judge, Right to defence, Orality of the debates, Publicity, The principle of continuity) presented from a doctrinal, normative, and jurisprudential perspective. Special attention is paid to the European dimension of civil proceedings, with the case law of the European Court of Human Rights and the Court of Justice of the European Union imposing standards such as non-discrimination, equivalence, and the direct effect of Community rules. Thus, the national judge becomes the guarantor of the harmonization of domestic law with European law. The conclusions emphasize the importance of procedural principles as guarantees for the protection of subjective rights and for strengthening public confidence in the act of justice through transparency, impartiality, and celerity.

Keywords: Constitutionality, Civil Law, The Principles of Civil Procedure, Jurisprudence, European Convention on Human Rights.

1. Introducere. Noțiunea de proces civil și arhitectura sa procedurală

Convenția Europeană a Drepturilor Omului în art. 6, pct. 1 precizează: „Examinarea cauzei echitabile, de un tribunal care nu este influențat din exterior și care legea îl stabilește, este dreptul oricărei persoane de a avea parte de drepturi și obligații civile și în cazul în care este nevoie să poată beneficia de prezumția de nevinovăție. Pronunțarea hotărârii se face în public dar procesul se poate desfășura cu ușile închise pe toată perioada în care se desfășoară sau doar pe o anumită parte a procesului, având ca și interes

buna desfășurare a procesului dar și în anumite cazuri speciale”¹, iar Constituția României confirmă în art. 21 accesul liber la justiție: „oricine poate apela la justiție pentru a i se apăra un drept, o libertate sau un interes legitim; nu putem discuta de o lege care să limiteze acest drept”².

Convenția Europeană a Drepturilor Omului exercită o influență considerabilă asupra dreptului procesual al statelor semnatare ale prezentei convenții, valabil și în cazul tuturor statelor membre ale Uniunii Europene.

Orice persoană care consideră că drepturile sale subiective civile au fost încălcate sau nu îi sunt recunoscute se poate adresa organelor competente pentru soluționarea acestei cauze. Sesizarea se face prin intentarea unei cereri de chemare în judecată.

Accesul la justiție constituie o dimensiune esențială a statului de drept. Orice persoană care consideră că drepturile sale subiective civile au fost încălcate sau nu îi sunt recunoscute poate sesiza organele competente pentru soluționarea cauzei³. Sesizarea se realizează, potrivit normelor procedurale, prin intentarea unei cereri de chemare în judecată, act procedural prin care reclamantul declanșează mecanismul jurisdicțional.

În ceea ce privește doctrina de specialitate, procesul civil este definit ca fiind acțiunea desfășurată de instanță, de părți și de alte persoane, organe care vor fi prezente la îndeplinirea de către completul de judecată a justiției în ceea ce privește cazurile civile, precum și raporturile juridice care se manifestă între cei implicați, în scopul înlăturării sau dovedirii drepturilor ori intereselor legitime cunoscute judecății și punerea în aplicare a hotărârilor judecătorești sau a altor titluri executorii în conformitate cu legea.

Justiția în statul de drept este privită din două ipostaze: ca un sistem al organelor judecătorești și ca o activitate desfășurată de organele care sunt competente.

În cadrul realizării justiției, procesul civil este acțiunea pe care o desfășoară autoritățile competente și părțile implicate în scopul rezolvării conflictelor ivite. Dreptul la un proces echitabil presupune, printre altele,

¹ Art. 6 privind dreptul la un proces echitabil din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, pe https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_rou, 20.07.2025, în continuare CEDO.

² Constituția României, actualizată și republicată, în Monitorul Oficial nr. 767 din 31 octombrie 2003.

³ <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2022-12/ghid-accesul-la-justitie-final.pdf>, 29.08.2025.

acces efectiv la o instanță, respectarea procedurilor contradictorii, egalitatea armelor și respectarea timpului rezonabil⁴.

Dreptul procesual civil reglementează, prin normele sale, desfășurarea în detaliu a fiecărei faze și etape ale procesului civil. El constituie ansamblul de norme juridice care stabilesc modul în care instanțele judecătorești soluționează litigiile privind drepturi civile sau politice ori interese legitime ce pot fi valorificate exclusiv pe calea justiției, precum și procedura de executare silită a hotărârilor judecătorești și a altor titluri executorii⁵. Totodată, dreptul procesual civil are rolul de a garanta accesul efectiv la justiție, de a asigura respectarea principiilor fundamentale ale procesului echitabil și de a crea cadrul juridic necesar pentru aplicarea uniformă a legii și protecția drepturilor subiective.

Caracteristicile procesului civil se conturează printr-un ansamblu de trăsături juridice fundamentale care îi definesc natura și funcționalitatea. În primul rând, procesul civil este precedat de acte și fapte juridice, între care cererea de chemare în judecată are un rol determinant, întrucât investeste instanța competentă să judece speța⁶. Pe parcursul procesului se nasc și se dezvoltă raporturi juridice specifice: raporturi procesuale între părți (reclamant și pârât), precum și între acestea și instanța de judecată, fiecare având drepturi și obligații strict determinate de lege⁷.

Obiectul procesului civil îl constituie soluționarea unui litigiu privitor la drepturi subiective civile sau interese legitime, litigiul reprezentând manifestarea unui conflict juridic între părți care nu poate fi rezolvat decât pe cale judiciară⁸. Procedural, procesul începe prin sesizarea instanței prin cererea introductivă și se finalizează prin deliberarea și pronunțarea hotărârii judecătorești, act jurisdicțional ce dobândește autoritate de lucru judecat (*stare decisis*) și, ulterior, poate fi pus în executare.

Participanții necesari la procesul civil sunt instanța de judecată, investită cu soluționarea litigiului, și părțile, adică reclamantul, titularul acțiunii civile, respectiv pârâtul, partea chemată să răspundă în fața justiției. De asemenea,

⁴ E. JEULAND, *Les développements procéduraux récents de l'espace judiciaire européen: la naissance d'un ordre processuel interétatique*, en, *Travaux du Comité français de droit international privé*, Années 2008-2010, Pedone, 2011, p. 55.

⁵ V. M. CIOBANU, T. C. BRICIU, C. C. DINU, *Drept procesual civil*, Ed. Național, București, 2013, p. 58.

⁶ Ibidem, pp. 29-30.

⁷ Art. 12-17, 22, 28-39, 129-131, 192-200, 201-230, 241 și urm., 394-400 C.proc.civ.

⁸ I. ȚUȚUIANU, I. DORIN, *Justiția statală și justiția privată. Studiu comparativ*, în „Acta Universitatis George Bacovia. Juridica”, 4 (2015), nr. 2, p. 319.

pot interveni și alți participanți procesuali, precum avocații, procurorul în cazurile prevăzute de lege, martorii, experții sau interpreții, fiecare contribuind la desfășurarea corectă și completă a procedurii judiciare⁹.

Scopul esențial al procesului civil este asigurarea realizării și protecției drepturilor subiective, precum și restabilirea ordinii de drept încălcate prin soluționarea echitabilă a litigiilor. Întregul mecanism procesual este guvernat de principii fundamentale, precum legalitatea, accesul liber la justiție, contradictorialitatea, egalitatea armelor, publicitatea ședințelor de judecată, celeritatea și dreptul la apărare, care constituie garanții indispensabile pentru respectarea dreptului la un proces echitabil consacrat de Constituția României și de Convenția Europeană a Drepturilor Omului.

Articolul 47 din Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene¹⁰ completează și consolidează arhitectura procesului civil român, întrucât consacră, la nivelul ordinii juridice europene, dreptul la o cale de atac eficientă și la un proces echitabil. În mod convergent cu prevederile constituționale și cu art. 6 CEDO, dispozițiile art. 47 garantează nu doar accesul formal la instanță, ci și protecția efectivă a justițiabililor prin standarde precum independența și imparțialitatea instanței, publicitatea ședințelor, judecarea cauzei într-un termen rezonabil și posibilitatea asistenței juridice.

Scopul procesului civil se regăsește, astfel, în consonanță cu spiritul art. 47 CDFUE, care nu se limitează la o consacrare declarativă, ci impune statelor membre obligația pozitivă de a garanta efectivitatea acestor drepturi. Procesul civil, construit pe fundamentele legalității, accesului liber la justiție, contradictorialității, egalității armelor, publicității, celerității și dreptului la apărare, se aliniază exigențelor ordinii juridice europene, constituind forma practică de realizare a dreptului la un proces echitabil.

Astfel, se conturează o viziune unitară, pentru că procesul civil național și dreptul european împărtășesc aceeași finalitate, protecția subiectului procesual printr-o justiție predictibilă, imparțială și eficientă. Principiile fundamentale ale dreptului procesual civil trebuie interpretate nu doar în lumina Constituției și a CEDO, ci și a exigențelor Cartei, ceea ce confirmă rolul lor indispensabil în consolidarea statului de drept și a încrederii publicului în actul de justiție.

⁹ G. Boroș, M. Stancu, *Drept procesual civil*, Ed. Hamangiu, București, 2015, pp. 41-93.

¹⁰ Carta Drepturilor fundamentale a Uniunii Europene, în JOUE nr. 55 (2012), C 326/02, pe <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/HTML/?uri=CELEX:12012P/TXT,30.08.3025>, în continuare CDFUE.

Procesul civil reprezintă, în esență sa, activitatea tuturor persoanelor și organelor care participă la dezbaterile ce au loc în vederea apărării și realizării drepturilor și intereselor civile încălcate sau nerecunoscute și deduse judecății¹¹.

Desfășurarea oricărui proces civil între cele două momente extreme ale sale - momentul depunerii cererii de chemare în judecată și, respectiv, momentul pronunțării hotărârii judecătorești - presupune, în mod normal, efectuarea diferitelor acte procesuale corespunzătoare fiecărei faze a activității de judecată. În cadrul acestei activități părțile au libertatea de a dispune atât de obiectul procesului cât și de mijloacele procesuale pe care legea le prevede în scopul apărării drepturilor și intereselor lor. Din acest punct de vedere se poate spune că procesul civil este un contract între părți, pe care îl încheie judecătorul prin pronunțarea unei hotărâri¹².

În doctrină, noțiunea de proces civil reprezintă „activitatea desfășurată în baza legii de către instanța de judecată sau alte organe de jurisdicție, părțile interesate, organele de executare silită, alte organe și persoane ce participă la această activitate, precum și raporturile ce se stabilesc între acestea, în vederea realizării sau stabilirii drepturilor și intereselor civile supuse judecății și executării hotărârilor pronunțate”¹³.

Orice proces civil presupune, în cadrul procedurii de judecată în primă instanță, existența mai multor etape, și anume: sesizarea instanței, cercetarea procesului, dezbaterile în fond, deliberarea și pronunțarea hotărârii judecătorești.

Desfășurarea procesului civil scoate în evidență o serie de particularități. În primul rând, trebuie menționat caracterul complex al procesului civil, acesta fiind o activitate ce presupune îndeplinirea unei multitudini de acte de procedură, menite să contribuie la soluționarea corectă a litigiului dintre părți. În al doilea rând, subliniem faptul că activitatea judiciară se poate realiza numai cu participarea părților interesate care, împreună cu instanța de judecată, concură la realizarea finalității urmărite într-o cauză, și anume, înfăptuirea actului de justiție¹⁴. Procesul civil se desfășoară în baza unor

¹¹ V. NEGRU, D. RADU, *Drept procesual civil*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1972, p. 5.

¹² I. DELEANU, *Tratat de procedură civilă*, vol. I, Ed. All Beck, București, 2005, pp. 15-16.

¹³ I. LEȘ, M. MINEA, D. RADU, *Dicționar de drept procesual civil*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 401.

¹⁴ M. TĂBĂRCĂ, *Drept procesual civil, vol. I, Teoria generală*, Ed. Universul Juridic, București, 2013, p. 33.

reguli care stabilesc cadrul legal ce trebuie respectat cu strictețe pe tot parcursul activității judiciare, chiar dacă, în conformitate cu principiul disponibilității, părțile pot, însă în anumite limite, să influențeze soluția finală.

Rolul oricărui proces civil este, printre altele, de a apăra, de a valorifica drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor, interesele legitime încălcate sau nerecunoscute și deduse judecătii. În acest sens, statul are obligația de a organiza și de a garanta realizarea justiției, ca putere separată în stat, rezervându-și, cu unele excepții, dreptul de a rezolva prin organele sale, anume alcătuite în acest scop, conflictele de interese care se ivesc în desfășurarea raporturilor sociale¹⁵.

Procesul civil implică două faze importante: judecata și executarea silită. Prima fază are loc în fața instanței de fond și se sfârșește cu dezbaterile și prin pronunțarea unei hotărâri judecătorești. A doua fază implică punerea în executare a hotărârilor prin forța de obligare a statului în cazul în care debitorul nu vrea să îndeplinească obligația de bună voie. Executarea silită poate fi efectuată prin două moduri: direct și indirect.

Caracteristicile procesului civil pot fi sintetizate astfel:

- este declanșat prin acte procedurale (cererea de chemare în judecată și alte înscrisuri) și se desfășoară în baza unor fapte juridice;
- implică raporturi juridice complexe, atât între părți (reclamant și pârât), cât și între acestea și instanță;
- are ca obiect soluționarea unui litigiu privind drepturi subiective civile sau interese legitime;
- parcurge etape succesive, de la sesizarea instanței până la deliberarea și pronunțarea hotărârii;
- presupune participarea unor actori procesuali necesari: instanța de judecată, părțile, reprezentanții lor și, după caz, alți participanți (martori, experți, interpreți, Ministerul Public etc.);
- urmărește realizarea și protecția drepturilor încălcate, prin mijloace judiciare, în temeiul principiului legalității;
- este guvernat de principii fundamentale, precum: legalitatea, dreptul la apărare, contradictorialitatea, oralitatea, publicitatea ședinței de judecată, nemijlocirea și dreptul la un proces echitabil.

Analiza convergenței dintre Constituția României, Convenția Europeană a Drepturilor Omului și Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene relevă faptul că toate aceste instrumente normative consacră, într-o manieră complementară, dreptul la un proces echitabil ca principiu cardinal al statului

¹⁵ V. NEGRU, D. RADU, *Drept procesual civil...*, p. 6.

de drept. Constituția României (art. 21 și 24) garantează accesul liber la justiție și dreptul la apărare, fixând cadrul național al protecției părților. Convenția Europeană a Drepturilor Omului (art. 6) impune standarde minimale, termen rezonabil, instanță independentă și imparțială, publicitatea dezbaterilor, standarde pe care jurisprudența CEDO le-a detaliat în mod constant, devenind reper pentru toate statele membre.

În planul dreptului Uniunii Europene, art. 47 CDFUE adaugă o dimensiune proprie, accentuând nu doar dreptul la un proces echitabil, ci și obligația statelor membre de a asigura o cale de atac eficientă pentru protejarea drepturilor conferite de dreptul comunitar. Astfel, instanțele naționale sunt chemate să exercite un rol dual, de judecători naționali și de judecători europeni, garantând aplicarea uniformă a dreptului european și efectivitatea protecției jurisdicționale.

În această triadă normativă, principiile fundamentale ale dreptului procesual civil român (legalitatea, contradictorialitatea, egalitatea armelor, publicitatea, oralitatea, continuitatea, dreptul la un proces echitabil, în termen optim și previzibil și dreptul la apărare) dobândesc un sens extins, fiind interpretate nu doar prin prisma legislației interne, ci și a exigențelor impuse de Convenție și Cartă¹⁶. Ele constituie, prin urmare, un cadru unitar de garanții, un construct *sui generis*, menit să asigure realizarea și protecția efectivă a drepturilor subiective, restabilirea ordinii de drept și consolidarea încrederii publicului în justiție.

Astfel, arhitectura procesului civil se afirmă ca un spațiu de întâlnire între tradiția juridică românească și standardele europene, confirmând că dreptul la un proces echitabil nu este doar un principiu formal, ci o valoare fundamentală a ordinii juridice contemporane.

2. Principiile fundamentale ale dreptului procesual civil român

Principiile fundamentale ale procesului civil reprezintă axele normative și conceptuale care ghidează desfășurarea întregii activități judiciare, conferindu-i coerență și legitimitate. Acestea exprimă regulile de bază ce structurează cadrul procesual și asigură respectarea valorilor consacrate de Constituția României, de legislația internă și de instrumentele internaționale privind drepturile omului, în special art. 6 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului.

¹⁶ A se vedea A. R. ONIȘOR, *CJUE, Carta și CEDO. Amurgul unei relații atipice?*, în „THEMIS”, 2021, nr. 1-2, pp. 179-212.

În același timp, principiile de organizare și funcționare a justiției pot fi definite ca norme cu caracter general care reglementează atât structura și atribuțiile sistemului judiciar, cât și raporturile dintre instituțiile ce alcătuiesc puterea judecătorească, precum și relațiile acestora cu celelalte autorități ale statului, cu organizațiile private și cu cetățenii¹⁷. Prin intermediul acestor principii se asigură echilibrul între independența judecătorilor și controlul constituțional al activității judiciare, garantând totodată protecția drepturilor fundamentale ale persoanelor implicate în proces.

Astfel, principiile fundamentale nu constituie simple orientări teoretice, ci au valoare normativă și efect direct asupra practicii judiciare; ele determină modul de aplicare a normelor de procedură, condiționează interpretarea acestora și servesc drept criteriu de legalitate și constituționalitate pentru întreaga activitate a instanțelor. Principiile de drept constituie idei conducătoare ale conținutului tuturor normelor juridice, cuprind cerințe obiective ale societății, cerințe cu manifestări specifice fiecărei ramuri de drept¹⁸.

Mijlocul juridic de ocrotire a drepturilor civile subiective îl constituie procesul civil, care, în principiu, se desfășoară după regulile de procedură consfințite în legea cadru în acest domeniu, Codul de procedură civilă din România¹⁹.

Principiile de drept procesual civil se manifestă prin ideile juridice de bază²⁰, care determină formele și metodele de reglementare juridică a raporturilor procesual civile în legătură cu examinarea și soluționarea litigiilor deduse judecătii.

Respectarea principiilor fundamentale ale procesului civil constituie o îndatorire nu numai pentru părți, ci și pentru instanța de judecată. În acest sens, art. 20 C.proc.civ. stipulează că judecătorul are îndatorirea să asigure respectarea și să respecte el însuși principiile fundamentale ale procesului civil, sub sancțiunile prevăzute de lege. În cazul nerespectării principiilor fundamentale ale procesului civil de către judecător, acesta poate fi sancționat disciplinar, iar hotărârea atacată este susceptibilă de a fi desființată prin exercitarea căilor de atac, în condițiile legii.

¹⁷ F. MĂGUREANU, *Drept procesual civil*, ediția a IV-a, Ed. ALL BECK, București, 2001, p. 26.

¹⁸ N. POPA, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Actami, București, 1998, p. 112.

¹⁹ Legea nr. 134/2010 privind noul Cod de procedură civilă (M.Of. nr. 485 din 15 iulie 2010), în continuare C.proc.civ.

²⁰ I. LEȘ, *Principii și instituții de drept procesual civil*, vol. 1, Ed. Lumina Lex, București, 1998, p. 56.

Principiile fundamentale ale procesului civil conform actualului Cod de Procedură Civilă²¹ sunt:

- **Principiul liberului acces la justiție**

Dreptul de acces la justiție, consacrat de art. 21 din Constituția României, reprezintă un principiu constituțional și procesual fundamental, prin care se garantează fiecărei persoane posibilitatea de a se adresa instanțelor judecătorești pentru apărarea drepturilor, libertăților și intereselor legitime. Nicio lege nu poate restrânge sau îngredi exercitarea acestui drept, care se înscrie în cadrul general al statului democratic și constituie o garanție esențială a protecției juridice efective.

Accesul la justiție se materializează în posibilitatea reală a oricărei persoane de a solicita intervenția instanței pentru recunoașterea și protejarea drepturilor sale subiective. Cu toate acestea, dreptul nu are un caracter absolut, statele dispunând de o marjă de apreciere în ceea ce privește reglementarea condițiilor de exercitare, cu respectarea principiului proporționalității și a caracterului rezonabil al eventualelor limitări, așa cum a statuat și jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului.

„Dreptul de acces la o instanță”, consacrat de art. 6§1 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului și de art. 21 din Constituția României, reprezintă una dintre garanțiile fundamentale ale dreptului la un proces echitabil. Totuși, jurisprudența CEDO a subliniat constant că acest drept nu are un caracter absolut, nici în materie penală, nici în materie civilă.

Prin hotărârea *Deweer împotriva Belgiei*²² (1980, pct. 49), Curtea a statuat că dreptul de acces la o instanță poate fi supus unor limitări implicite, atâta vreme cât acestea nu afectează însăși esența dreptului. Astfel de limitări trebuie să urmărească un scop legitim (de exemplu, buna administrare a justiției, protejarea securității juridice, evitarea abuzului de drept procesual) și să fie proporționale cu acest scop. În același sens, în cauza *Kart împotriva Turciei*²³ (2009, pct. 67), Curtea a reamintit că dreptul de acces la instanță nu presupune

²¹ Art. 5-23 C.proc.civ.

²² Hotărârea CEDO din 27 februarie 1980 în Cauza *Deweer împotriva Belgiei* (Cererea 6903/75),

²³ Hotărârea CEDO din 3 decembrie 2009 în Cauza *Kart împotriva Turciei* (Cererea 8917/05),

un drept nelimitat de a utiliza orice cale procesuală sau de a introduce acțiuni fără restricții, ci poate fi condiționat de respectarea unor reguli procedurale, precum termene de prescripție, taxe judiciare, reguli privind competența materială și teritorială a instanțelor, proceduri preliminare etc.

Semnificația practică a acestui principiu constă în faptul că părțile litigante nu suportă remunerația judecătorilor, procurorilor, grefierilor sau executorilor judecătorești, aceștia fiind funcționari ai statului, salariați din bugetul public. Cu toate acestea, exercitarea dreptului de acces la justiție implică anumite costuri procedurale, precum: plata taxelor judiciare de timbru, plata onorariilor de avocat, a cheltuielilor ocazionate de administrarea probelor, a onorariilor de expert, precum și a altor cheltuieli de judecată, menite să asigure funcționarea corectă și eficientă a mecanismului judiciar.

Art. 5, alin. 1 C.proc.civ. statuează asupra obligativității judecătorilor de a primi și soluționa orice cerere care este de competența instanțelor judecătorești, potrivit legii, ceea ce înseamnă că niciun judecător nu ar putea refuza soluționarea unei cereri cu care în mod legal a fost investit, pe motiv că legea nu prevede, este neclară sau incompletă (denegare de dreptate)²⁴.

Așadar, accesul liber la justiție ca, de altfel, orice drept fundamental, are caracter legitim numai în măsura în care este exercitat cu bună-credință, în limite rezonabile²⁵, cu respectarea drepturilor și intereselor în egală măsură ocrotite ale celorlalte subiecte de drept.

- **Dreptul la un proces echitabil, în termen optim și previzibil**

Dreptul la un proces echitabil este consacrat de principalele instrumente internaționale și de legislația internă. Art. 10 din *Declarația Universală a Drepturilor Omului* și art. 14 din *Pactul internațional privind drepturile civile și politice* prevăd că orice persoană are dreptul de a fi judecată echitabil și public de către un tribunal competent, independent și imparțial, stabilit prin lege. În același sens, art. 6§1 din *Convenția Europeană a Drepturilor Omului* garantează judecarea cauzei într-un termen rezonabil, de către o instanță imparțială și independentă.

În dreptul intern, art. 21, alin. 3 din *Constituția României* consacră dreptul la un proces echitabil și la soluționarea cauzelor într-un termen rezonabil, iar

²⁴ Înalta Curte de Casație și Justiție a interpretat denegarea de dreptate și în cazul în care ar fi excluse acte administrative de la controlul judecătoresc (ÎCCJ, Decizia nr. 16 din 18 septembrie 2017, Recurs în interesul legii).

²⁵ Curtea Constituțională a României, Decizia nr. 420 din 13 septembrie 2005, publicată în Monitorul oficial al României, nr. 936 din 20 octombrie 2005.

art. 6, alin. 1 din *Codul de procedură civilă* stabilește dreptul oricărei persoane la judecarea cauzei în termen optim și previzibil, de către o instanță independentă și imparțială, extinzând acest principiu și asupra executării silite.

Dreptul la o instanță constituie prima garanție a unui proces echitabil, implicând atât posibilitatea persoanei de a sesiza instanța, cât și dreptul de a obține o soluție motivată în urma examinării cauzei. Distincția dintre noțiunea de „*termen rezonabil*” din Convenție și cea de „*termen optim și previzibil*” din legislația națională exprimă aceeași cerință a celerității, formulată însă într-o manieră mai clară și orientată către predictibilitatea etapelor procesuale.

Accesibilitatea instanțelor presupune posibilitatea reală a persoanelor de a se adresa acestora, ceea ce implică atât primirea cererilor și accesul la informații și hotărâri judecătorești, cât și condiții practice precum accesul fizic pentru persoane cu nevoi speciale sau proximitatea geografică rezonabilă.

Instanța de judecată, ca instituție a statului, trebuie să fie instituită prin lege, independentă și imparțială, având competența de a soluționa cauze și de a emite hotărâri obligatorii. Noțiunea de „*instanță instituită prin lege*” din art. 6 CEDO reclamă respectarea unor condiții precum independența judecătorilor, durata mandatului lor, garanții împotriva presiunilor externe și respectarea procedurilor legale.

Independența implică protecția față de influențe externe și desemnarea judecătorilor prin proceduri clare, iar imparțialitatea presupune lipsa oricăror prejudecăți, fiind analizată atât din perspectivă subiectivă (convingerile personale ale judecătorului), cât și obiectivă (garanțiile oferite pentru a exclude aparența unei părtiniri).

Celeritatea trebuie să caracterizeze orice procedură de soluționare a unei cauze, iar nu numai a celor pentru care legea prevede în mod expres o procedură urgentă, noțiunile de „*celeritate*”, „*promptitudine*” și de „*urgență*” fiind distincte în terminologia juridică; celeritatea impune judecătorului obligația de a evita ca procesul să treneze pe rolul instanței (tergiversarea soluționării cauzei), urmărind respectarea termenelor legale și a celor judecătorești și aplicând sancțiunile corespunzătoare în caz de nerespectare a acestora de către părți, în vreme ce, în ipoteza procedurilor care se soluționează de urgență, legea însăși apreciază că pricina respectivă impune o celeritate sporită în soluționare în raport de celelalte cauze²⁶. Căutarea unei celerități mai mari a justiției a devenit o preocupare majoră pentru legiuitor,

²⁶ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, pp. 10-11.

mai ales că, în contextul concurenței dintre sistemele juridice naționale, rapiditatea justiției este un atu al instanțelor, a unui sistem judiciar eficient²⁷. O justiție lentă ar putea face ca procesul să fie ineficient și inutil pentru părțile implicate în actul de justiție.

Acest principiu presupune nu doar judecarea cauzei într-un interval de timp rezonabil, ci și asigurarea unei previzibilități procedurale care să permită părților anticiparea evoluției procesului.

Jurisprudența CEDO a dezvoltat constant criteriile de apreciere a „*termenului rezonabil*”, ținând cont de complexitatea cauzei, de comportamentul părților și al autorităților judiciare, precum și de importanța litigiului pentru reclamant. În cauza *Deweert c. Belgia* (1980), Curtea a recunoscut posibilitatea unor limitări procedurale rezonabile, însă a subliniat că acestea nu pot anula esența dreptului de acces la instanță. Ulterior, în cauze precum *Oršuš și alții împotriva Croației*²⁸ (Marea Cameră, 2010), s-a constatat încălcarea art. 6 CEDO din cauza duratei excesive a procedurilor, Curtea insistând asupra faptului că întârzierile nejustificate deteriorează în mod grav dreptul la un proces echitabil. Mai recent, în hotărârea *Vervele împotriva Greciei*²⁹ (2025), Curtea a reținut că mecanismele interne de accelerare a procedurilor nu asigurau o judecată efectivă într-un termen rezonabil, consolidând astfel standardul jurisprudențial european.

La nivelul Curții de Justiție a Uniunii Europene (CJUE), deși noțiunea de „*termen rezonabil*” nu este consacrată expres, aceasta se regăsește implicit în interpretarea art. 47 CDFUE, care garantează dreptul la o cale de atac eficientă și la un proces echitabil. CJUE a reafirmat în mod constant că accesul la justiție trebuie să fie nu doar formal, ci și efectiv, ceea ce implică o soluționare într-un timp rezonabil. Principiile *efectivității* și *echivalenței* impun statelor membre obligația de a elimina barierele procedurale care pot afecta celeritatea, iar dezvoltarea mecanismelor digitale de tip *e-Justice* sau

²⁷ D. CHOLET, *La célérité de la procédure en droit processuel*, Ed. LGDJ, Bibl. dr. privé, t. 466, 2006, p. 59.

²⁸ Hotărârea CEDO din 16 martie 2010 în Cauza Oršuš și alții împotriva Croației (Cererea 15766/03),
[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:\[%2215766/03%22\],%22itemid%22:\[%222001-97689%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:[%2215766/03%22],%22itemid%22:[%222001-97689%22]}), 27.07.2025.

²⁹ Hotărârea CEDO din 26 august 2025 în Cauza Vervele împotriva Greciei (Cererea 34012/20),
[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:\[%2234012/20%22\],%22itemid%22:\[%222001-244594%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:[%2234012/20%22],%22itemid%22:[%222001-244594%22]}), 30.08.2025.

e-CODEX³⁰ reflectă preocuparea Uniunii Europene pentru eficientizarea procedurilor și reducerea duratei acestora.

În dreptul român, conceptul de „*termen optim și previzibil*” constituie o formulare mai explicită decât aceea de „*termen rezonabil*”, consacrată de CEDO. Dacă rezonabilitatea are un caracter mai degrabă evaluativ, noțiunea de „*optim și previzibil*” introduce o dublă exigență și anume, judecata să se desfășoare cu eficiență maximă și într-o manieră transparentă, care să permită părților să anticipeze durata procesului și să-și organizeze în mod corespunzător apărarea.

Prin urmare, justiția civilă este un serviciu public a cărui misiune nu este numai de a soluționa disputele (litigiile) dintre cetățeni, ci și de a face acest lucru cât mai repede posibil, cu celeritate, adică fără a pierde timpul inutil; în timp ce magistrații ar trebui să se concentreze în primul rând pe o justiție imparțială, bine informată și probată, aceștia au, de asemenea, datoria de a se asigura că nu există o întârziere în soluționarea cauzelor încredințate lor spre judecare³¹. Exigențele societății contemporane sunt incompatibile cu tergiversarea excesivă a proceselor, întârziere pe care reclamantii o invocă în mod legitim ca obstacol în calea recunoașterii și valorificării efective a drepturilor lor.

• Principiul disponibilității

Principiul disponibilității consacrat de art. 9 C.proc.civ., cunoscut și sub denumirea de *dreptul de dispoziție al părții*, reflectă libertatea persoanelor de a decide asupra existenței, întinderii și desfășurării procesului civil. El se manifestă printr-o serie de prerogative, precum: inițierea sau neinițierea procesului; delimitarea obiectului și limitelor cererii de chemare în judecată ori ale apărării; posibilitatea renunțării la judecată sau la dreptul dedus judecătii; achiesarea la pretențiile celeilalte părți; stingerea litigiului prin tranzacție; exercitarea sau neexercitarea căilor de atac și menținerea ori retragerea acestora; solicitarea executării hotărârilor judecătorești.

Acest principiu, specific procesului civil, permite părților să configureze atât cadrul procesual (părți, obiect, cauză), cât și evoluția procedurii, inclusiv prin încheierea acesteia înainte de pronunțarea unei hotărâri pe fond. Totuși,

³⁰https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/digitalisation-justice/communication-digitalisation-justice-european-union-and-proposal-e-codex-regulation_en, 30.08.2025.

³¹ M. RAYNAUD, *Le principe de célérité en droit judiciaire privé: mythe ou réalité?*, Conférence au Palais de justice de Paris du 1er mars 1984, Impr. T.G.I. de Paris, 1984, p. 2.

disponibilitatea nu are un caracter absolut, ci este limitată de dispozițiile legale și de necesitatea respectării ordinii publice și a drepturilor terților.

Astfel, disponibilitatea procesuală reprezintă un drept relativ al părților, exercitat în limitele stabilite de lege, având rolul de a echilibra libertatea de acțiune a justițiabililor cu imperativele bunei administrări a justiției.

Acest principiu statuează, în acest mod, mai multe drepturi pentru titularul cererii:

- dreptul părții interesate de a promova sau nu acțiunea;
- dreptul reclamantului de a determina limitele acțiunii;
- dreptul reclamantului de a renunța la acțiune sau la dreptul subiectiv;
- dreptul pârâtului de a achiesa la pretențiile formulate de reclamant;
- dreptul ambelor părți de a pune capăt procesului printr-o tranzacție;
- dreptul părților de a exercita căile legale de atac;
- dreptul de a achiesa la hotărârea pronunțată;
- dreptul părții câștigătoare de a solicita executarea silită a hotărârii³².

Principiul disponibilității nu are caracter absolut, fiind deci susceptibil de limitări, însă numai în cazurile expres și limitativ prevăzute de lege.

Potrivit art. 37 C.proc.civ., în anumite cazuri strict prevăzute de lege, cererile și apărările pot fi formulate nu doar de titularii drepturilor, ci și de persoane, organizații, instituții sau autorități care, fără a invoca un interes personal, acționează pentru protejarea drepturilor ori intereselor legitime ale unor persoane aflate în situații speciale sau, după caz, pentru apărarea unui interes de grup sau general. În același sens, art. 92, alin. 1 C.proc.civ. recunoaște procurorului prerogativa de a introduce acțiuni civile ori de câte ori este necesar pentru apărarea drepturilor și intereselor legitime ale minorilor, persoanelor puse sub interdicție, dispăruților, precum și în alte cazuri expres reglementate de lege.

Principiul disponibilității, așa cum este configurat de actualul Cod de procedură civilă, reflectă caracterul său modern, oferind părților libertatea de a-și gestiona litigiul în limitele impuse de lege și de a privilegia soluțiile amiabile, în timp ce judecata propriu-zisă în fața instanței rămâne o soluție subsidiară.

Conform art. 9, alin. 2 C.proc.civ., obiectul și limitele procesului sunt determinate de cererile și apărările părților. Totodată, art. 22, alin. 6 C.proc.civ. consacră obligația judecătorului de a se pronunța asupra tuturor capetelor de cerere formulate, fără a depăși însă limitele investiției, cu excepția situațiilor în care legea dispune altfel.

³² A. TABACU, *Drept procesual civil*, Ed. Universul Juridic, București, 2013, p. 10.

În cererea de chemare în judecată reclamantul trebuie să indice, între altele, părțile din proces, pretenția pe care o supune judecătii, precum și motivarea în fapt și în drept. Cadrul procesual trasat inițial de reclamant poate fi ulterior modificat, în condițiile legii. Astfel, reclamantul poate să își modifice cererea de chemare în judecată, atât sub aspectul părților, cât și sub aspectul obiectului și/sau al cauzei (art. 204 C.proc.civ.), pârâul poate să formuleze o cerere reconvențională, lărgind cadrul procesual în privința obiectului și cauzei³³. Ca regulă, instanța trebuie să se pronunțe numai asupra a ceea ce părțile au dedus judecătii, fără a avea posibilitatea să dea mai mult decât s-a solicitat ori să se pronunțe asupra unei pretenții nesolicitate (*ne eat iudex ultra petita, nec extra petita partium*)³⁴.

Nu constituie însă o derogare de la principiul disponibilității dreptul instanței de a da calificarea corectă unei cereri de chemare în judecată sau pentru exercitarea unei căi de atac, a cărei denumire a fost stabilită greșit de către părți, în temeiul art. 152 C.proc.civ., întrucât instanța nu procedează la schimbarea obiectului sau a cauzei juridice a acțiunii, ci îi fixează numai denumirea legală³⁵.

Posibilitatea părților de a pune capăt procesului prin efectuarea actelor procesuale de dispoziție este evocată de art. 9, alin. 3 C.proc.civ. Posibilitatea părților de a pune capăt procesului prin efectuarea unor acte de dispoziție, ca regulă, nu poate fi cenzurată de către instanță.

În privința autonomiei părților în declanșarea și încheierea procesului, CEDO a admis că părțile pot decide să renunțe la judecată, să încheie tranzacții sau să accepte soluții alternative (*Deweer contra Belgiei*, 1980), subliniind însă că renunțarea trebuie să fie liber consimțită, lipsită de constrângeri și clar exprimată.

Curtea Europeană a Drepturilor Omului a consacrat principiul „renunțarea la drept”, potrivit căruia părțile pot renunța, în anumite condiții, la drepturi procesuale, inclusiv la judecarea cauzei pe fond. O asemenea renunțare este valabilă numai dacă este lipsită de ambiguitate, nu contravine interesului general și este însoțită de garanții procedurale suficiente care să prevină eventuale abuzuri. În cauza *Hermi contra Italiei*³⁶ (Marea Cameră, 2006), Curtea a analizat validitatea renunțării la dreptul de a fi prezent la

³³ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 13.

³⁴ Hotărârea CEDO din 20 martie 2018 în Radomilja și alții împotriva Croației (Cererea nr. 37685/10 și 22768/12).

³⁵ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 16.

³⁶ Hotărârea CEDO din 18 octombrie 2006 în Cauza Hermi contra Italiei (Cererea 18114/02), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-77543%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-77543%22]}), 30.08.2025.

proces, subliniind importanța consimțământului liber și informat al părții. Totodată, în jurisprudența sa ulterioară, CEDO a subliniat că autonomia părților nu este nelimitată, statul având obligația pozitivă de a se asigura că exercitarea acestei libertăți nu generează dezechilibre procedurale sau nu afectează garanțiile procesului echitabil. Relevantă în acest sens este cauza *Suda contra Cehiei*³⁷ (2010), în care Curtea a apreciat că renunțarea la anumite garanții procedurale trebuie să fie însoțită de măsuri compensatorii care să asigure menținerea echilibrului între părți și respectarea interesului public. Astfel, principiul disponibilității, deși recunoscut, este circumscris de exigențele fundamentale ale art. 6 CEDO, care impun ca libertatea părților să fie exercitată în limite rezonabile și cu respectarea garanțiilor echității procesuale.

- **Contradictorialitatea**

Contradictorialitatea este un principiu fundamental al dreptului procesual civil, inherent în toate procesele instanțelor de judecată, este *motorul procesului*³⁸ de la început și până la sfârșitul acestuia. Principiul contradictorial este acum afirmat în mai multe izvoare de drept pozitiv, fie în dreptul internațional, fie în dreptul european sau în dreptul intern. Fiecare cetățean are dreptul la un proces corect și public realizat de către o instanță de judecată competentă, independentă și imparțială stabilită prin lege, pentru a decide dacă o acuzație împotriva sa este justificată și dacă drepturile și obligațiile civile sunt respectate.

Principiul contradictorialității impune ca pârâtul să fie informat cu privire la existența unei acțiuni împotriva sa pentru a-și prezenta argumentele și apărarea (eventual cererea reconvențională)³⁹. Informația părții adverse cu privire la existența procedurii este o cerință minimă a principiului contradictorialității⁴⁰.

În temeiul principiului contradictorialității părțile pot să formuleze cereri, să propună și să administreze probe și să pună concluzii cu privire la toate problemele de fapt și de drept de care depinde corecta soluționare a procesului. Contradictorialitatea îngăduie părților aflate în litigiu să participe

³⁷ Hotărârea CEDO din 28 octombrie 2010 în Cauza *Suda contra Cehiei* (Cererea 1643/06), pe [https://hudoc.echr.coe.int/#/%22itemid%22:\[%22001-101333%22\]](https://hudoc.echr.coe.int/#/%22itemid%22:[%22001-101333%22]), 30.08.2025.

³⁸ N. REICHLING, *Les principes directeurs du procès civil dans l'Espace judiciaire européen*, Droit. Normandie Université, 2017, p. 25.

³⁹ Art. 209 C.proc.civ.

⁴⁰ L. CADIET, J. NORMAND, S. AMRANI-MEKKI, *Théorie générale du procès*, PUF, 2e éd., 2013, p. 174.

în mod activ la prezentarea, argumentarea și dovedirea drepturilor sau apărărilor lor în cursul desfășurării procesului având dreptul de a discuta și combate susținerile făcute de fiecare dintre ele⁴¹, precum și de a-și expune punctul de vedere asupra motivelor instanței în scopul stabilirii adevărului și al pronunțării unei hotărâri legale și temeinice.

Într-adevăr, dacă contradictorialitatea este inclusă în drepturile apărării, acestea din urmă au un conținut mult mai larg, care cuprind contradicția în sensul strict al cuvântului, cerința motivării deciziilor, publicitatea procedurii și posibilitatea de a exercita o cale de atac⁴².

Principiul contradictorialității, consacrat de art. 6§1 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, reprezintă una dintre garanțiile fundamentale ale procesului echitabil, implicând dreptul fiecărei părți nu doar de a-și prezenta cauza, ci și de a lua cunoștință și de a răspunde observațiilor, probelor și argumentelor formulate de adversar sau de instanță din oficiu. În jurisprudența sa, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a conturat standarde clare privind acest principiu.

Astfel, în cauza *Ruiz-Mateos împotriva Spaniei*⁴³ (1993), Curtea a statuat că părțile trebuie să aibă posibilitatea efectivă de a contesta argumentele părții adverse, în timp ce în cauza *Krčmář și alții împotriva Cehiei*⁴⁴ (2000) s-a reținut că utilizarea unor documente necunoscute reclamanților a încălcat contradictorialitatea. În aceeași logică, hotărârea *Milatová și alții împotriva Cehiei*⁴⁵ (2005) a subliniat că inclusiv chestiunile ridicate din oficiu de instanță trebuie supuse dezbaterii, iar în cauza *Clinique des Acacias împotriva Franței*⁴⁶ (2005), Curtea a constatat încălcarea art. 6, deoarece observațiile

⁴¹ P. MALINVAUD, *Introduction à l'étude du droit*, 12 édition, Ed. LexisNexis, Paris, 2008, p. 408.

⁴² L. CADIET, J. NORMAND, S. AMRANI-MEKKI, *Théorie générale du procès...*, p. 182.

⁴³ Hotărârea CEDO din 23 iunie 1993 în Cauza *Ruiz-Mateos împotriva Spaniei* (Cererea 12952/87), pe [https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:\[%22001-57838%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-57838%22]}), 30.08.2025.

⁴⁴ Hotărârea CEDO din 3 iunie 2000 în Cauza *Krčmář și alții împotriva Cehiei* (Cererea 35376/97), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-58608%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-58608%22]}), 30.08.2025.

⁴⁵ Hotărârea CEDO din 21 septembrie 2005 în Cauza *Milatová și alții împotriva Cehiei* (Cererea 61811/00), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-69426%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-69426%22]}), 30.08.2025.

⁴⁶ Hotărârea CEDO din 13 octombrie 2005 în Cauza *Clinique des Acacias împotriva Franței* (Cererea 65399/01, 65406/01, 65405/01, 65407/01), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-70604%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-70604%22]}), 30.08.2025.

decisive ale adversarului au fost comunicate cu întârziere, lipsind partea interesată de posibilitatea unei reacții adecvate.

Prin aceste soluții, Curtea a conturat o exigență constantă, prin faptul că principiul contradictorialității garantează transparența procedurii și egalitatea armelor între părți, fiind o condiție indispensabilă a echității procesului. Prin contradictorialitate se impune instanțelor naționale obligația de a supune dezbaterii părților orice aspect de fapt sau de drept pertinent cauzei, fie că este invocat de părți, fie că este ridicat din oficiu. Nerespectarea acestei obligații atrage riscul desființării hotărârii, întrucât constituie o încălcare a exigențelor Convenției Europene a Drepturilor Omului.

În dreptul procedural român, principiul contradictorialității este consacrat de art. 14 C.proc.civ., dar și de multe alte dispoziții legale. Principiul contradictorialității în procesul civil presupune ca orice aspect privitor la litigiu să fie pus în discuția părților, iar actele de procedură și înscrisurile să fie comunicate între acestea, în condițiile legii, astfel încât să aibă posibilitatea de a-și exprima opinia în legătură cu problemele de drept substanțial sau de drept procedural ori de fapt în dezbateri.

Principiul contradictorialității înseamnă că fiecare persoană trebuie să fie informată despre existența unui proces împotriva sa (*Idem est non esse et non significari*)⁴⁷ și să fie în măsură să cunoască și să discute despre mijloacele de fapt și de drept⁴⁸, precum și despre dovezile părții adverse.

Între principiul contradictorialității, principiul dreptului la apărare și principiul egalității părților în procesul civil există o relație indisolubilă, primul constituind o garanție a respectării celorlalte două principii⁴⁹.

Contradictorialitatea constă în posibilitatea conferită de lege părților de a discuta și combate orice element de fapt sau de drept al procesului civil. Acest principiu domină întreaga activitate de soluționare a litigiului. Contradictorialitatea impune cerința ca nici o măsură să nu fie ordonată de instanță înainte ca aceasta să fie pusă în discuția contradictorie a părților, în vederea exercitării dreptului la apărare.

Procesul civil, cu excepția procedurii necontencioase, este contradictoriu prin natura sa: încă de la prima zi de înfățișare părțile trebuie să fie legal citate

⁴⁷ A. CUSSAC, M. ESTIVAL, P. POTTIER, *Idem est non esse et non probari: a European issue*, International Judicial Cooperation in Civil Matters European Civil procedure, pe https://portal.ejtn.eu/Documents/Themis%20Luxembourg/Written_paper_France3.pdf, 29.08.2025.

⁴⁸ N. REICHLING, *Les principes directeurs du procès civil dans l'Espace judiciaire européen...*, p. 26.

⁴⁹ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 17.

pentru a-și putea formula apărările în fața instanței; aceasta din urmă are obligația ca înainte de a trece la examinarea cauzei să verifice, atunci când una din părți lipsește, regularitatea citării ei; numai excepțional instanța poate încuviința probe la primirea cererii și numai sub rezerva discutării lor în contradictoriu la termenul de judecată.

Un prim aspect al principiului contradictorialității îl constituie citarea sau înfățișarea părților. Pentru ca principiul contradictorialității să fie respectat nu este necesar ca partea să își fi exprimat efectiv opinia, ci este suficient să i se fi conferit această posibilitate. Așa cum prevede art. 14, alin. 1 C.proc.civ., instanța nu poate hotărî asupra unei cereri decât după citarea sau înfățișarea părților, dacă legea nu prevede altfel.

Încunoștințarea reciprocă reprezintă un alt aspect al principiului contradictorialității. În acest sens, art. 14, alin. 2 C.proc.civ. prevede că părțile trebuie să își facă cunoscute reciproc și în timp util, direct sau prin intermediul instanței, după caz, motivele de fapt și de drept pe care își întemeiază pretențiile și apărările, precum și mijloacele de probă de care înțeleg să se folosească, astfel încât fiecare dintre ele să își poată organiza apărarea.

Pentru a face o judecată în cunoștință de cauză, judecătorul trebuie să audieze toate părțile la proces⁵⁰. Pe lângă protejarea intereselor părților la proces, principiul contradictorialității contribuie la calitatea deciziilor luate de un judecător, care poate să ia o hotărâre în deplină cunoștință de cauză⁵¹, pentru a putea să evite orice eroare judiciară. Principiul contradictorial implică, de asemenea, dreptul părților de a lua cunoștință și de a discuta problemele ridicate din oficiu de către judecător, pe care acesta intenționează să-și bazeze hotărârea.

Potrivit art. 14, alin. 3 C.proc.civ., părțile au obligația de a prezenta situația de fapt la care se referă pretențiile și apărările lor în mod corect și complet, fără a denatura sau omite faptele care le sunt cunoscute, precum și obligația de a își expune un punct de vedere propriu față de afirmațiile părții adverse cu privire la împrejurări de fapt relevante în cauză.

Un aspect esențial al principiului contradictorialității îl constituie obligativitatea punerii în discuția părților a oricărei chestiuni de fapt sau de drept invocate în cursul procesului. Astfel, art. 14 alin. 4 C.proc.civ. consacră dreptul părților de a dezbate și de a formula argumente asupra oricărei probleme ridicate de participanții la proces, inclusiv atunci când aceasta este

⁵⁰ L. CADIET, E. JEULAND, *Droit judiciaire privé*, Lexis Nexis, 8e éd., 2013, p. 397.

⁵¹ L. ASCENSI, *Du principe de la contradiction*, Ed. LGDJ, Bibliothèque de droit privé, t. 454, 2006, p. 238.

invocată din oficiu de către instanță. În completare, alin. 5 al aceluiași articol impune judecătorului obligația de a supune dezbaterii contradictorii toate cererile, excepțiile și împrejurările de fapt sau de drept invocate în cauză. Probele administrate, excepțiile procesuale, incidentele procedurale, precum și orice alte aspecte de drept material sau procesual trebuie puse în discuția părților⁵². Nerespectarea acestei obligații de către instanță atrage sancțiunea procesuală a modificării sau casării hotărârii judecătorești în cadrul căilor de atac, conform dispozițiilor legale.

Prin urmare, contradictorialitatea se realizează atât în relațiile dintre părți, cât și în raporturile dintre acestea și instanță. Pentru respectarea acestui principiu, părțile trebuie informate în mod corect și complet cu privire la existența procesului, la pretențiile și argumentele adversarului, având astfel posibilitatea efectivă de a răspunde. Instanța nu poate soluționa cauza decât după citarea sau înfățișarea legală a părților, iar în situația în care constată lipsa unei citări valabile, judecătorul este obligat să amâne judecata și să dispună refacerea procedurii de citare⁵³.

- **Rolul activ al judecătorului**

Funcția esențială a judecătorului este de a soluționa litigiile prin pronunțarea unor hotărâri legale și temeinice. În procesul civil, rolul activ al judecătorului se manifestă pe tot parcursul procedurii, de la judecata în primă instanță, apel și căile extraordinare de atac, până la faza executării silite, și are ca finalitate aflarea adevărului și restabilirea legalității.

Acest rol presupune ca magistratul să utilizeze toate mijloacele legale pentru clarificarea împrejurărilor de fapt și de drept, să solicite precizări scrise sau orale, să supună dezbaterii contradictorii chestiuni esențiale chiar dacă nu au fost invocate de părți și să dispună administrarea probelor necesare. În actualul Cod de procedură civilă, rolul activ este extins și asupra executorului judecătoresc, în etapa executării silite.

Exercitarea rolului activ trebuie însă să fie compatibilă cu principiul imparțialității, judecătorul neputând substitui apărarea părților, ci având obligația de a menține echilibrul procesual și de a garanta corecta înfăptuire a justiției.

Cerința independenței și imparțialității instanței cuprinde două aspecte: primul aspect, de ordin extern, impune ca instanța „să își exercite funcțiile în

⁵² G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, pp. 18-19.

⁵³ A se vedea Decizia nr. 2610/2014, Secția de Contencios Administrativ și Fiscal, Înalta Curte de Casație și Justiție.

deplină autonomie, fără a fi supusă niciunei legături ierarhice sau de subordonare față de nimeni și fără să primească dispoziții sau instrucțiuni, indiferent de originea lor, fiind astfel protejată de intervenții sau de presiuni exterioare susceptibile să aducă atingere independenței de judecată a membrilor săi și să le influențeze deciziile; al doilea aspect, de ordin intern, este legat de noțiunea de imparțialitate și vizează echidistanța față de părțile în litigiu și de interesele fiecăreia dintre ele din perspectiva obiectului acestuia, iar acest aspect impune respectarea obiectivității și lipsa oricărui interes în soluționarea litigiului, în afară de stricta aplicare a normei de drept”⁵⁴.

În dreptul procedural român, principalele aspecte sub care se manifestă rolul activ al judecătorului se desprind din dispozițiile înscrise în art. 22 C.proc.civ., care are denumirea marginală „*Rolul judecătorului în aflarea adevărului*”, precum și din alte prevederi legale, care fie particularizează sau dezvoltă normele din articolul menționat, fie adaugă noi dimensiuni rolului judecătorului în procesul civil.

Art. 22, alin. 2, teza I C.proc.civ. evocă silogismul judiciar, care constituie esența rolului judecătorului în activitatea de înlăptuire a justiției: stabilirea situației de fapt în baza probelor administrate, aplicarea normelor de drept substanțial incidente situației de fapt respective și deducerea de efecte juridice, adică pronunțarea unei hotărâri legale și temeinice⁵⁵.

Un prim aspect al rolului activ al judecătorului, care, probabil, este și cel mai important, constă în dreptul de a ordona dovezile pe care le consideră necesare pentru aflarea adevărului, în afara probelor propuse de părți și, uneori, chiar împotriva susținerilor părților.

Un alt aspect al rolului activ al judecătorului este reliefat de art. 22, alin. 2, teza a II-a C.proc.civ. și constă în dreptul acestuia de a cere părților să prezinte explicații, oral sau în scris, cu privire la situația de fapt și motivarea în drept pe care părțile le invocă, precum și în dreptul de a pune în dezbaterea părților orice împrejurări de fapt sau de drept, chiar dacă nu sunt menționate în cerere sau în întâmpinare.

Judecătorul are nu numai dreptul de a pune în dezbaterea părților orice împrejurări de fapt sau de drept ale speței, ci și dreptul de a invoca din oficiu

⁵⁴ Hotărârea CEDO din 19 noiembrie 2019 (Marea Cameră) în Cauza A. K. împotriva Krajowa Rada Sądowictwa (Cererea 585/18), pe <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=220770&pageIndex=0&doclang=RO&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=11659218>, 30.08.2025.

⁵⁵ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 20.

încălcarea normelor juridice de ordine publică, afară de cazurile în care printr-o normă specială se dispune altfel.

Potrivit art. 22, alin. 4 C.proc.civ., judecătorul dă sau restabilește calificarea juridică a actelor și faptelor deduse judecății, chiar dacă părțile le-au dat o altă denumire. În acest caz judecătorul este obligat să pună în discuția părților calificarea juridică exactă.

Art. 22, alin. 5 C.proc.civ., judecătorul nu poate schimba denumirea sau temeiul juridic în cazul în care părțile, în virtutea unui acord expres privind drepturi de care, potrivit legii, pot dispune, au stabilit calificarea juridică și motivele de drept asupra cărora au înțeles să limiteze dezbaterile, dacă astfel nu se încalcă drepturile sau interesele legitime ale altora.

Încercarea de împăcare a părților, la care se referă art. 21 C.proc.civ., poate fi privită și ca o altă formă de manifestare a rolului activ al judecătorului în procesul civil.

Conturarea rolului judecătorului în procesul civil implică și luarea în considerare a anumitor îndatoriri pe care legea le fixează în sarcina sa. Astfel, art. 5 C.proc.civ. obligă judecătorii, în primul rând, să primească orice cerere de competență instanțelor judecătorești, iar această obligație există indiferent de modalitatea în care cererile au fost trimise instanței, inclusiv atunci când cererea este depusă la dosar în cursul ședinței de judecată. După primirea și înregistrarea cererii pe rolul instanței, judecătorul are obligația de a o soluționa, în conformitate cu dispozițiile legale aplicabile, neputând refuza să o judece pe motiv că legea nu prevede, este neclară sau incompletă (denegare de dreptate)⁵⁶. Dacă o pricină nu poate fi soluționată nici în baza legii, nici a uzanțelor, iar, în lipsa acestora din urmă, nici în baza dispozițiilor legale privitoare la situații asemănătoare, ea va trebui judecată în baza principiilor generale ale dreptului, având în vedere toate circumstanțele acesteia și ținând seama de cerințele echității⁵⁷. În sfârșit, același articol mai interzice judecătorului să stabilească dispoziții general obligatorii prin hotărârile pe care le pronunță în cauzele ce îi sunt supuse judecății.

- **Legalitatea**

Principiul legalității are în vedere respectarea legii de către toate persoanele chemate să participe la procedurile judiciare, judecătorului însuși revenindu-i misiunea de a se supune numai legii, de a veghea la respectarea

⁵⁶ L. CORBION, *Le déni de justice en droit international privé*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Marseille, 2015.

⁵⁷ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 24.

acesteia de către justițiabili, precum și de a aplica sancțiunile care se impun în cazul încălcării acestui principiu. Acest principiu își arată eficacitatea mai ales în materia căilor de atac și în faza executării silite.

Principiul legalității este consacrat de art. 7 C.proc.civ., care dispune că procesul civil se desfășoară în conformitate cu dispozițiile legii și că judecătorul are îndatorirea de a asigura respectarea dispozițiilor legii privind realizarea drepturilor și îndeplinirea obligațiilor părților din proces.

Semnificația principiului legalității în cadrul procedurii judiciare se poate desprinde din chiar dispozițiile constituționale, îndeosebi din art. 124, alin. 3 din Legea fundamentală care consacră independența judecătorilor și supunerea lor numai legii. Judecătorii sunt obligați să urmărească în activitatea lor respectarea tuturor dispozițiilor legale, fie ele de procedură (privind organizarea, constituirea, compunerea și atribuțiile instanței, ori cele referitoare la formele de procedură propriu-zise) sau de drept material, adică să respecte legea și să impună respectarea ei de către toți subiecții procesuali. În interpretarea legii judecătorul trebuie să aibă în vedere litera și spiritul acesteia, precum și în consonanță cu cerințele vieții sociale⁵⁸, iar nu după preferințele sale subiective.

Legalitatea constituie o cerință obiectivă într-un stat de drept, precum și o garanție a desfășurării în condiții optime a mecanismului de înfăptuire a justiției, întrucât exclude arbitrariul și lipsa de previzibilitate.

Părțile și ceilalți participanți la procesul civil sunt, de asemenea, datori să respecte dispozițiile legale, orice act efectuat de către aceștia cu nerespectarea legii urmând a fi cenzurat de către instanță.

În cadrul procesului civil acest principiu presupune ca, atât în privința organizării justiției, cât și în cea a înfăptuirii ei, să se respecte cu strictețe și de toți cei interesați legea fundamentală și celelalte acte normative subordonate ei.

- **Egalitatea**

În procesul civil părților le este garantată exercitarea drepturilor procesuale, în mod egal și fără discriminări (art. 8 C.proc.civ.). Egalitatea părților în proces se exprimă și sub forma *egalității de arme*, în sensul tratării egale a părților pe toată durata desfășurării procesului, astfel încât niciuna dintre părți să nu fie avantajată în raport cu celelalte, indiferent dacă procedura este în fața instanțelor române sau a celor străine.

⁵⁸ I. LEȘ, *Tratat de drept procesual civil. Principii și instituții generale. Judecata în fața primei instanțe*, vol. I, Ed. Universul Juridic, 2014, p. 58.

Principiu cu valoare constituțională, egalitatea în procesul civil are în vedere pe de o parte tratarea părților litigante în mod egal de către judecător, în ceea ce privește exercițiul drepturilor recunoscute de legea procesual-civilă, iar pe de altă parte egalitatea în raporturile dintre părți și instanță.

Egalitatea părților în fața legii de procedură și a instanțelor implică respectarea următoarelor cerințe:

- judecarea proceselor pentru toți cetățenii să se realizeze de aceleași instanțe, indiferent de poziția lor socială sau în stat;
- drepturile procesuale acordate părților să fie aceleași, fără deosebire între persoane;
- instanța să asigure un echilibru între situațiile procesuale ale părților prin încunoștințarea lor asupra termenelor de judecată, prin comunicarea actelor de procedură și prin lămuririle date cu privire la drepturile pe care acestea le au.

Egalitatea părților în procesul civil constituie un principiu fundamental al acestuia, fiind o aplicație a unui principiu fundamental al dreptului, înscris în art. 16, alin. 1 din Constituție, anume principiul egalității în fața legii și a autorităților publice, precum și în art. 124, alin. 2 din Constituție, care prevede că justiția este unică, imparțială și egală pentru toți, dar și o garanție a unui proces echitabil, potrivit art. 12, alin. 1 din Legea nr. 304/2022 privind organizarea judiciară, toate persoanele sunt egale în fața legii, fără privilegii și fără discriminări, iar conform art. 9 din același act normativ, justiția se realizează în mod egal pentru toți, fără deosebire de rasă, naționalitate, origine etnică, limbă, religie, sex, orientare sexuală, opinie, apartenență politică, avere, origine, stare de sănătate ori condiție socială sau de orice alte criterii discriminatorii.

Egalitatea părților în procesul civil presupune că părțile au dreptul să fie judecate de către aceleași organe ale puterii judecătorești, după aceleași reguli procedurale, beneficiind de drepturi procesuale egale, în raport de cauza concretă dedusă judecății, ceea ce înseamnă că, în situații identice, părților nu li se poate acorda un tratament diferit.

În jurisprudența instanței europene a drepturilor omului a fost consacrat principiul egalității armelor⁵⁹, care are semnificația tratării egale a părților pe toată durata desfășurării procedurii în fața unei instanțe, fără ca una dintre ele să fie avantajată în raport cu cealaltă sau cu celelalte părți din proces. Egalitatea procedurală a părților în proces nuanțează principiul mai vast al

⁵⁹ S. GREER, *The European Convention on Human Rights. Achievements, Problems and Prospects*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 74.

egalității între cetățeni, precum și principiul aflării adevărului. Egalitatea armelor⁶⁰ reprezintă egalitatea procedurală⁶¹, acest principiu fiind unul fundamental pentru un proces echitabil, legal și egal deopotrivă.

Egalitatea armelor constituie unul dintre elementele esențiale ale conceptului de proces echitabil consacrat de art. 6§1 CEDO. Acest principiu implică asigurarea unui echilibru real între părți, astfel încât fiecare justițiabil să dispună de posibilitatea rezonabilă de a-și prezenta cauza și de a răspunde argumentelor adversarului, în condiții care să nu îl plaseze într-o poziție defavorizată. Curtea Europeană a Drepturilor Omului a statuat în mod constant că lipsa egalității armelor afectează grav echitatea procesului, întrucât creează un dezechilibru structural în cadrul procedurii.

În cauza *Foucher împotriva Franței*⁶² (1997, pct. 34), Curtea a reținut că refuzul autorităților de a permite reclamantului accesul la documentele relevante ale dosarului a încălcat principiul egalității armelor, întrucât i-a limitat capacitatea de a-și formula apărările. În mod similar, în cauza *Bulut împotriva Austriei*⁶³ (1996) s-a considerat că necomunicarea unor observații formulate de procuror Curții Supreme a creat un dezavantaj semnificativ pentru reclamant. În speța *Bobek împotriva Poloniei*⁶⁴ (2007, pct. 56), Curtea a reafirmat că egalitatea armelor presupune nu doar posibilitatea teoretică de a participa la proces, ci și condițiile materiale și procedurale efective pentru a face acest lucru în mod util. Tot astfel, în cazul *Klimentyev împotriva Rusiei*⁶⁵ (2007, pct. 95), CEDO a constatat o încălcare a art. 6§1 pe motiv că reclamantul nu a beneficiat de o oportunitate reală de a combate probele prezentate de acuzare.

Atât jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului, cât și reglementările interne consacrate de art. 14 C.proc.civ. reflectă aceeași

⁶⁰ P. MALINVAUD, *Introduction à l'étude du droit...*, p. 402.

⁶¹ *Yearbook of the European Convention on Human Rights*, vol. 11, editată de Consiliul Europei, 1968, p. 730.

⁶² Hotărârea CEDO din 18 martie 1997 în Cauza *Foucher împotriva Franței* (Cererea 22209/93), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-58017%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-58017%22]}), 30.08.2025.

⁶³ Hotărârea CEDO din 22 februarie 1996 în Cauza *Bulut împotriva Austriei* (Cererea 17358/90), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-57971%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-57971%22]}), 30.08.2025.

⁶⁴ Hotărârea CEDO din 17 iulie 2007 în Cauza *Bobek împotriva Poloniei* (Cererea 17358/90), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-81677%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-81677%22]}), 30.08.2025.

⁶⁵ Hotărârea CEDO din 23 mai 2007 în Cauza *Klimentyev împotriva Rusiei* (Cererea 46503/99), pe [https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:\[%22001-78031%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-78031%22]}), 30.08.2025.

exigență fundamentală. Justițiabilul trebuie să beneficieze de posibilitatea reală și efectivă de a-și prezenta cauza în condiții de echilibru față de partea adversă. Dacă CEDO a dezvoltat conceptul de egalitate a armelor ca dimensiune intrinsecă a dreptului la un proces echitabil, punând accent pe accesul la probe, simetria drepturilor procedurale și posibilitatea efectivă de contestare a argumentelor părții adverse, actualul Cod de Procedură Civilă din România a transpus acest standard într-o normă expresă, prevăzând că instanța are obligația de a asigura egalitatea părților în exercitarea drepturilor și obligațiilor procesuale.

Astfel, se observă o convergență normativă și jurisprudențială, prin faptul că ceea ce în jurisprudența CEDO apare ca un principiu derivat din art. 6§1 al Convenției este reglementat expres în dreptul român ca principiu procedural fundamental. În ambele situații, finalitatea este aceeași, garantarea unei proceduri transparente, echilibrate și echitabile, care să împiedice orice formă de dezechilibru procesual și să consolideze încrederea publicului în actul de justiție.

- **Dreptul la apărare**

Dreptul la apărare, consacrat de art. 24 din Constituția României și reiterat de art. 17 din Legea nr. 304/2022 și art. 13 C.proc.civ., reprezintă un principiu fundamental al procesului civil, garantând posibilitatea părților de a fi asistate de un avocat ales sau numit din oficiu pe tot parcursul procedurii, inclusiv în faza executării silite.

Acest drept are o dublă semnificație: în sens material, desemnează ansamblul prerogativelor procesuale prin care părțile își pot susține interesele (accesul la dosar, formularea de cereri, solicitarea și administrarea probelor, invocarea excepțiilor procedurale, exercitarea căilor de atac); în sens formal, se referă la posibilitatea de a beneficia de o apărare calificată prin angajarea unui avocat.

Necesitatea aplicării efective a acestui drept derivă atât din normele constituționale și procesuale interne, cât și din instrumentele internaționale în materia drepturilor omului, care consacră asistența juridică drept garanție a unui proces echitabil. Părțile sunt libere să opteze pentru exercitarea acestui drept, în funcție de complexitatea cauzei și de nevoia de expertiză juridică, dar statul are obligația de a asigura cadrul necesar exercitării lui efective⁶⁶.

Potrivit art. 13, alin. 3 C.proc.civ., dreptul la apărare presupune posibilitatea părții de a consulta dosarul cauzei, de a propune probe, de a

⁶⁶ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 26.

formula apărări și susțineri atât oral, cât și în scris, precum și de a exercita căile legale de atac, în condițiile prevăzute de lege. Dreptul la apărare constituie o garanție fundamentală a procesului echitabil, asigurând părților posibilitatea efectivă de a-și proteja drepturile și interesele legitime prin mijloace procedurale și asistență juridică, în toate etapele procesului civil.

Dreptul la apărare, consacrat de art. 6§3 lit. b) și c) din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, constituie una dintre garanțiile esențiale ale procesului echitabil. El presupune ca orice acuzat să beneficieze de „înlesnirile necesare” pentru pregătirea apărării sale, ceea ce implică, în mod concret, accesul efectiv la probe, consultarea cu avocatul și posibilitatea de a dezvolta o strategie de apărare în condiții de confidențialitate.

Curtea Europeană a Drepturilor Omului a subliniat în repetate rânduri caracterul indispensabil al comunicării dintre acuzat și avocatul său. În cauza *Campbell și Fell împotriva Regatului Unit*⁶⁷ (1984, pct. 99), Curtea a statuat că lipsa posibilității reale de consultare afectează însăși substanța dreptului la apărare, întrucât privează inculpatul de mijloacele necesare contestării acuzațiilor. În aceeași direcție, în speța *Goddi împotriva Italiei*⁶⁸ (1984, pct. 31), s-a constatat o încălcare a art. 6 CEDO deoarece inculpatul nu a beneficiat de asistența efectivă a avocatului ales, fiind astfel compromisă pregătirea apărării. De asemenea, în cazul *Can împotriva Austriei*⁶⁹ (1985, pct. 52), Curtea a reiterat că posibilitatea acuzatului de a discuta liber cu apărătorul său reprezintă o condiție *sine qua non* pentru o apărare reală și efectivă.

Art. 6§3 lit. b) se suprapune, în parte, cu art. 6§3 lit. c), care consacră dreptul acuzatului de a fi asistat de un avocat ales sau numit din oficiu. În cauze precum *Lanz împotriva Austriei*⁷⁰ (2002, pct. 50-53) și *Öcalan împotriva Turciei*⁷¹ (2005, pct. 148) Curtea a precizat că dreptul la apărare

⁶⁷ Hotărârea CEDO din 28 iunie 1984 în Cauza Campbell și Fell împotriva Regatului Unit (Cererea 7819/77), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57456%22%5D%7D>, 30.08.2025.

⁶⁸ Hotărârea CEDO din 9 aprilie 1984 în Cauza Goddi împotriva Italiei (Cererea 8966/80), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57495%22%5D%7D>, 30.08.2025.

⁶⁹ Hotărârea CEDO din 30 septembrie 1985 în Cauza Can împotriva Austriei (Cererea 9300/81), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57495%22%5D%7D>, 30.08.2025.

⁷⁰ Hotărârea CEDO din 31 ianuarie 2002 în Cauza Lanz împotriva Austriei (Cererea 24430/94), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-60021%22%5D%7D>, 30.08.2025.

⁷¹ Hotărârea CEDO din 12 mai 2005 în Cauza Öcalan împotriva Turciei (Cererea 46221/99), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22appno%22:%5B%2246221/99%22%5D%2C%22itemid%22:%5B%22001-69022%22%5D%7D>, 30.08.2025.

implică nu doar desemnarea formală a unui apărător, ci și exercitarea efectivă a funcției acestuia. O apărare „pur teoretică sau iluzorie” nu satisface exigențele Convenției, întrucât dreptul la avocat este conceput ca un mijloc practic și eficient de echilibrare a raportului de forțe dintre acuzat și acuzare.

În ansamblu, jurisprudența CEDO demonstrează că dreptul la apărare nu este o simplă formalitate procedurală, ci o garanție substanțială a echității procesului, care obligă statele să asigure accesul la un avocat, posibilitatea de consultare confidențială și exercitarea efectivă a apărării, indiferent de natura acuzațiilor sau de faza procesuală.

Dreptul la apărare în procesul civil constituie o garanție fundamentală a echității procedurii, consacrată atât de Codul de procedură civilă (art. 13), cât și de art. 6 CEDO, într-o viziune convergentă. Ambele surse impun ca justițiabilul să aibă posibilitatea reală de a-și cunoaște dosarul, de a formula cereri și apărări, de a propune și combate probe, precum și de a beneficia de asistența unui avocat ales sau numit. Dacă normativitatea internă detaliază aceste prerogative în plan procedural, jurisprudența Curții de la Strasbourg le conferă un conținut efectiv, subliniind că apărarea trebuie să fie practică și eficientă.

În acest cadru, dreptul la apărare nu este doar un atribut individual, ci și o expresie a echității procesului civil și a bunei administrări a justiției, garantând echilibrul între părți și consolidând încrederea în actul jurisdicțional.

- **Oralitatea dezbaterilor**

Principiul oralității prevăzut în art. 15 C.proc.civ., consacră regula potrivit căreia procesele se dezbate oral, cu excepția situațiilor expres prevăzute de lege sau atunci când părțile, de comun acord, solicită instanței judecătorești exclusiv pe baza înscrisurilor depuse la dosar. Oralitatea se aplică tuturor dezbaterilor procesuale, indiferent dacă acestea privesc fondul cauzei ori aspecte procedurale de fapt sau de drept, și conferă părților dreptul de a-și exprima direct pretențiile, apărățile și concluziile în fața instanței.

Acest principiu are o dublă semnificație. Pe de o parte, garantează caracterul nemijlocit al judecării, oferind instanței posibilitatea de a lua contact direct cu explicațiile părților, cu probele și susținerile formulate în ședință publică. Pe de altă parte, oralitatea exprimă dreptul părților de a participa activ la proces prin expunerea verbală a pozițiilor lor, de a oferi explicații și de a contesta argumentele adversarului, fără a fi obligate să își formuleze apărățile exclusiv în scris.

Oralitatea domină faza dezbaterilor judiciare, dar nu exclude procedura scrisă, ci o completează. În practică, toate cererile formulate în scris trebuie susținute oral, iar concluziile scrise trebuie să fie concordante cu cele prezentate verbal⁷². În același timp, pentru garantarea controlului judiciar, susținerile orale, declarațiile martorilor, răspunsurile la interogatoriu și alte acte procedurale sunt consemnate în scris, creând astfel o legătură între oralitate și procedura scrisă.

Principiul oralității reprezintă și o garanție procedurală, fiind strâns legat de publicitatea ședinței de judecată și de contradictorialitate. El asigură transparența actului de justiție, posibilitatea reală a părților de a-și confrunta argumentele și condițiile necesare pentru pronunțarea unei hotărâri echitabile⁷³. Tocmai de aceea, nerespectarea sa atrage sancțiunea nulității hotărârii, întrucât afectează însăși legalitatea procesului.

Principiul oralității este recunoscut în mod implicit de jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului ca o dimensiune intrinsecă a dreptului la un proces echitabil, consacrat de art. 6 CEDO. Curtea a subliniat constant că dezbaterile orale constituie regula firească a procesului, fiind o garanție esențială a transparenței, a contradictorialității și a egalității armelor, întrucât permit părților să își susțină direct cauza în fața instanței și să răspundă argumentelor adversarului.

În hotărâri precum *Helmerts împotriva Suediei*⁷⁴ (1991) și *Fredin împotriva Suediei*⁷⁵ (1994), Curtea a arătat că lipsa unei audieri orale poate constitui o încălcare a art. 6 CEDO atunci când instanța trebuie să aprecieze aspecte de fapt sau credibilitatea părților. În alte cauze, precum este *Miller împotriva Suediei*⁷⁶ (2005), s-a precizat că absența unei ședințe orale nu contravine Convenției decât dacă există motive excepționale, iar dosarul poate fi soluționat în mod echitabil exclusiv pe baza actelor scrise.

⁷² V. M. CIOBANU, T. C. BRICIU, C. C. DINU, *Drept procesual civil...*, pp. 104-105.

⁷³ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 27.

⁷⁴ Hotărârea CEDO din 29 octombrie 1991 în Cauza *Helmerts împotriva Suediei* (Cererea 11826/85), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22%3A%22001-57701%22%7D>, 30.08.2025.

⁷⁵ Hotărârea CEDO din 29 octombrie 1991 în Cauza *Fredin împotriva Suediei* (Cererea 18928/91), pe <https://hudoc.echr.coe.int/#%7B%22appno%22%3A%2218928/91%22%2C%22documentcollectionid%22%3A%22GRANDCHAMBER%22%2C%22CHAMBER%22%2C%22itemid%22%3A%22001-57867%22%7D%7D>, 30.08.2025.

⁷⁶ Hotărârea CEDO din 8 mai 2005 în Cauza *Miller împotriva Suediei* (Cererea 55853/00), pe <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22%3A%22001-68178%22%7D%7D>, 30.08.2025.

Așadar, deși oralitatea nu este absolută, ea constituie regula generală, iar renunțarea la aceasta trebuie să fie justificată prin circumstanțe excepționale, care să nu afecteze garanțiile fundamentale ale părților. În esență, oralitatea procedurii garantează caracterul public și contradictoriu al dezbaterilor, asigurând o percepție directă a instanței asupra cauzei și consolidând încrederea în actul de justiție.

- **Publicitatea**

Principiul publicității ședinței de judecată are o dublă dimensiune: caracterul public al dezbaterilor și publicitatea pronunțării hotărârilor. Acesta este unul dintre principiile fundamentale ale procesului civil, consacrat de art. 126 din Constituția României și de art. 17 C.proc.civ., potrivit căreia ședințele de judecată sunt publice, cu excepțiile prevăzute de lege.

Pe de-o parte, publicitatea ședinței de judecată garantează respectarea drepturilor procesuale ale părților, oferindu-le siguranța că dezbaterile se desfășoară transparent și sub controlul opiniei publice, iar pe de altă parte, are un rol educativ și preventiv, prin faptul că permite cetățenilor să observe modul în care justiția este administrată, consecințele nerespectării normelor juridice și avantajele soluționării pe cale amiabilă a litigiilor.

Ca regulă, procesul civil se desfășoară în ședință publică, accesibilă atât părților, cât și oricărei persoane interesate. În mod excepțional, atunci când dezbaterile publice ar putea afecta ordinea publică, moralitatea, viața intimă a părților sau interesele unor persoane protejate de lege (art. 213, alin. 2 C.proc.civ.), instanța poate dispune judecarea cauzei în ședință privată (cu ușile închise). Totuși, chiar și în aceste situații, hotărârea judecătorească trebuie pronunțată în ședință publică, sub sancțiunea nulității.

Restrângerea principiului publicității este permisă și atunci când se impune menținerea ordinii în sala de judecată. Astfel, potrivit art. 217, alin. 6 și 7 C.proc.civ., persoanele care tulbură ședința sau nu respectă dispozițiile președintelui completului pot fi îndepărtate, după ce au fost avertizate în prealabil⁷⁷.

Noua reglementare procesuală civilă a sistematizat desfășurarea procesului în trei etape: 1) etapa scrisă, 2) cercetarea procesului, realizată de regulă în camera de consiliu, ca excepție de la principiul publicității, și 3) dezbaterile pe fond, desfășurate preponderent în ședință publică.

Dreptul la o audiere publică este consacrat de art. 6§1 CEDO ca o garanție esențială a procesului echitabil, având ca finalitate protejarea persoanei

⁷⁷ V. M. CIOBANU, T. C. BRICIU, C. C. DINU, *Drept procesual civil...*, pp. 103-104.

interesate împotriva unei „*justiții secrete*”, lipsită de controlul opiniei publice.

Prin transparența pe care o conferă, publicitatea procesului întărește încrederea în sistemul judiciar și contribuie la legitimitatea actului de justiție.

În cauza *Straume împotriva Letoniei*⁷⁸ (2022, pct. 124-125), Curtea a subliniat că, deși principiul publicității poate intra în tensiune cu necesitatea păstrării confidențialității anumitor etape de investigație, limitările trebuie să fie strict proporționale și justificate de un scop legitim, precum protejarea bunei desfășurări a anchetei. În același spirit, în hotărârea *Ernst și alții împotriva Belgiei*⁷⁹ (2003, pct. 67-68), s-a reținut că secretul investigațiilor poate constitui o limitare admisibilă, însă acesta nu poate afecta în mod disproportionat dreptul general al părților la un proces transparent.

Curtea a reafirmat în cazul *Malhous împotriva Republicii Cehe*⁸⁰ (Marea Cameră, 2001, pct. 55-56) că publicitatea contribuie direct la realizarea scopului art. 6§1, fiind menită să prevină arbitrariul și să protejeze justițiabilul împotriva abuzurilor autorităților. Totuși, în cauza *De Tommaso împotriva Italiei*⁸¹ (Marea Cameră, 2017, pct. 163), CEDO a arătat că obligația de a organiza o ședință publică nu este absolută, putând fi restrânsă atunci când cerințele justiției o impun (ex. protejarea securității naționale, a vieții private sau a moralității publice).

Atât jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului, cât și reglementarea expresă din art. 17 C.proc.civ. reflectă aceeași viziune: publicitatea ședințelor de judecată reprezintă regula fundamentală a procesului echitabil, fiind menită să asigure transparența actului de justiție, controlul opiniei publice și încrederea societății în sistemul judiciar. Totodată, atât Curtea, cât și legiuitorul român admit că acest principiu nu este absolut, putând fi restrâns în situații excepționale și strict delimitate prin lege, atunci când impunerea confidențialității urmărește protejarea unor valori superioare,

⁷⁸ Hotărârea CEDO din 2 septembrie 2022 în Cauza *Straume împotriva Letoniei* (Cererea 59402/14), pe [https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:\[%22001-217480%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-217480%22]}), 30.08.2025.

⁷⁹ Hotărârea CEDO din 15 octombrie 2003 în Cauza *Ernst și alții împotriva Belgiei* (Cererea 33400/96), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:\[%2233400/96%22\],%22itemid%22:\[%22001-65779%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:[%2233400/96%22],%22itemid%22:[%22001-65779%22]}), 30.08.2025.

⁸⁰ Hotărârea CEDO din 12 iulie 2001 în Cauza *Malhous împotriva Republicii Cehe* (Cererea 33071/96), pe [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-59590%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-59590%22]}), 30.08.2025.

⁸¹ Hotărârea CEDO din 23 februarie 2017 în Cauza *De Tommaso împotriva Italiei* (Cererea 43395/09), pe [https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:\[%22001-171804%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-171804%22]}), 30.08.2025.

precum moralitatea publică, securitatea statului, viața privată a părților ori buna desfășurare a procedurilor.

Prin urmare, principiul publicității reprezintă o garanție esențială a unui proces echitabil și predictibil, asigurând transparența procedurii judiciare și protejând cetățenii împotriva unei justiții secrete, ferite de controlul societății. Totodată, el contribuie la consolidarea încrederii opiniei publice în sistemul judiciar, ceea ce constituie o premisă fundamentală a legitimității și credibilității actului de justiție.

- **Principiul continuității**

Principiul continuității, reglementat de art. 19 și art. 214, alin. 1 C.proc.civ., consacră regula potrivit căreia judecătorul sau completul investit cu soluționarea unei cauze trebuie să rămână același pe tot parcursul judecării, putând fi înlocuit doar pentru motive temeinice, în condițiile prevăzute de lege.

Fundamentul acestui principiu este dat de necesitatea ca judecătorul să își formeze convingerea asupra cauzei pe baza percepției nemijlocite a desfășurării procesului, evitându-se riscul ca aspecte relevante, dar neconsemnate sau insuficient reflectate în încheieri, să fie necunoscute celui investit să pronunțe hotărârea. În plan practic, continuitatea contribuie la o gestionare eficientă a dosarului și la respectarea exigenței celerității⁸².

Aplicarea principiului presupune, ideal, judecarea pricinii într-o singură ședință, finalizată prin deliberare și pronunțare. Totuși, acest deziderat este rareori realizabil, întrucât administrarea probelor, respectarea dreptului la apărare sau absența unor participanți pot determina amânarea judecării și acordarea mai multor termene.

Dacă intervine schimbarea unui judecător înainte de soluționarea cauzei, aceasta este permisă doar în condițiile strict reglementate de actualul Cod de procedură civilă și de Regulamentul de ordine interioară al instanțelor. Orice modificare a completului după începerea dezbaterilor atrage reluarea acestora de la început.

Principiul continuității se aplică și în situațiile de repunere pe rol sau de reluare a judecării după suspendare, cauza urmând a fi judecată de aceeași magistrați. Conform art. 395, alin. 2 C.proc.civ., deliberarea și pronunțarea hotărârii pot fi realizate exclusiv de judecătorii care au participat la dezbateri, nerespectarea acestei reguli constituind motiv de casare, în temeiul art. 488, alin. 1, pct. 2 C.proc.civ.

⁸² G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 29.

Principiul continuității a fost dezvoltat în jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului ca o dimensiune esențială a dreptului la un proces echitabil, deși nu este consacrat în mod expres de Convenție. Curtea a subliniat că hotărârea judecătorească trebuie pronunțată de judecătorii care au participat efectiv la dezbateri și la administrarea probelor, pentru a asigura nemijlocirea și imparțialitatea procesului.

În cauzele *Piersack împotriva Belgiei*⁸³ (1982) și *De Cubber împotriva Belgiei*⁸⁴ (1984), Curtea a stabilit că imparțialitatea și continuitatea completului de judecată sunt elemente indispensabile ale echității, statuând că un judecător care nu a fost prezent la dezbateri nu poate participa la deliberare și pronunțare. Ulterior, în cauza *Moiseyev împotriva Rusiei*⁸⁵ (2009), s-a arătat că înlocuirile repetate ale judecătorilor și prelungirea excesivă a procesului au încălcat art. 6§1 CEDO, afectând atât celeritatea procedurii, cât și percepția de imparțialitate a instanței. În aceeași logică, hotărârea în cauza *Pitkevich împotriva Rusiei*⁸⁶ (2001) a evidențiat că modificarea nejustificată a componenței completului creează o aparență de lipsă de echitate, mai ales atunci când judecătorii care nu au fost prezenți la audierea martorilor nu pot evalua direct credibilitatea acestora. De asemenea, în cauza *P.K. împotriva Finlandei*⁸⁷ (2002), Curtea a precizat că pronunțarea unei hotărâri de către un complet diferit de cel care a administrat probele subminează principiul nemijlocirii și, implicit, pe cel al continuității.

Prin aceste soluții, Curtea a conturat o linie jurisprudențială clară, reținând faptul că principiul continuității derivă organic din cerința de imparțialitate și din necesitatea ca judecătorii să își formeze convingerea

⁸³ Hotărârea CEDO din 1 octombrie 1982 în Cauza *Piersack împotriva Belgiei* (Cererea 8692/79), pe <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22%3A%22001-57557%22%7D>, 30.08.2025.

⁸⁴ Hotărârea CEDO din 26 octombrie 1984 în Cauza *Piersack împotriva Belgiei* (Cererea 9186/80), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22%3A%22001-57465%22%7D>, 30.08.2025.

⁸⁵ Hotărârea CEDO din 6 aprilie 2009 în Cauza *Moiseyev împotriva Rusiei* (Cererea 62936/00), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22%3A%22001-88780%22%7D>, 30.08.2025.

⁸⁶ Hotărârea CEDO din 8 februarie 2001 în Cauza *Pitkevich împotriva Rusiei* (Cererea 47936/99), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22appno%22%3A%2247936/99%22%2C%22itemid%22%3A%22001-5726%22%7D>, 30.08.2025.

⁸⁷ Hotărârea CEDO din 9 iulie 2002 în Cauza *P.K. împotriva Finlandei* (Cererea 37442/97), pe <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22appno%22%3A%2237442/97%22%2C%22itemid%22%3A%22001-22630%22%7D>, 30.08.2025.

personală și directă asupra cauzei. Orice abatere de la această regulă, nejustificată prin motive obiective și temeinice, compromite încrederea părților și alterează echitatea procedurii. Astfel, deși nu figurează ca un principiu formulat explicit în Convenție, continuitatea se impune ca o garanție indispensabilă a procesului echitabil în viziunea CEDO.

Atât jurisprudența CEDO, cât și legislația procesuală română consacră ideea că hotărârea judecătorească trebuie pronunțată de către judecătorii care au participat efectiv la dezbateri și la administrarea probelor, pentru a garanta nemijlocirea și echitatea procesului. Curtea Europeană a Drepturilor Omului, prin cauze precum *Piersack*, *De Cubber* sau *Moiseyev*, a subliniat că înlocuirea arbitrară a judecătorilor ori pronunțarea hotărârii de către un complet diferit de cel care a audiat martorii, creează o aparentă lipsă de echitate, afectând încrederea în justiție.

• Principiul nemijlocirii

Principiul nemijlocirii presupune obligația instanței de a administra în mod direct toate probele pe care își întemeiază hotărârea respectiv de a audia ea însăși martorii, de a dispune și de a verifica direct expertizele judiciare necesare, de a nu lua în considerare probe administrate într-un alt litigiu, de către o altă instanță de judecată.

În acest sens, art. 16 C.proc.civ. dispune că probele se administrează de către instanța care judecă procesul, cu excepția cazurilor în care legea stabilește altfel, iar, potrivit art. 261, alin. 1 C.proc.civ., administrarea probelor se face în fața instanței de judecată sesizate⁸⁸, dacă legea nu dispune altfel.

De la principiul nemijlocirii există însă și *excepții*, deci cazuri în care instanța care soluționează cauza nu este aceeași cu cea în fața căreia au fost administrate dovezile:

- administrarea probelor prin comisie rogatorie (art. 261, alin. 2-5 C.proc.civ.);
- administrarea dovezilor prin procedura asigurării probelor, dacă aceasta are loc pe cale principală, înainte de judecata fondului cauzei în cadrul căreia vor fi folosite (art. 359-363 C.proc.civ.);
- în cazul declarării necompetenței, dovezile administrate în fața instanței necompetente rămân câștigate judecății și instanța competentă investită cu soluționarea cauzei nu va dispune refacerea lor decât pentru motive temeinice (art. 137 C.proc.civ.);

⁸⁸ V. M. CIOBANU, T. C. BRICIU, C. C. DINU, *Drept procesual civil...*, pp. 109-110.

- în cazul constatării perimării unei cereri de chemare în judecată, dacă se va face o nouă cerere de chemare în judecată între aceleași părți, cu același obiect și aceeași cauză, părțile pot folosi dovezile administrate în cursul judecării cererii perimate, în măsura în care noua instanță socotește că nu este necesară refacerea lor (art. 422, alin. 2 C.proc.civ.);

- în ipoteza admiterii cererii de strămutare, hotărârea pronunțată asupra acestui incident procedural va arăta în ce măsură actele îndeplinite de instanță înainte de strămutare, printre care și probele administrate, urmează să fie păstrate și, în consecință, luate în considerare de instanța desemnată în urma strămutării (art. 145, alin. 2 C.proc.civ.);

- în situația admiterii abținerii sau a recuzării, încheierea prin care aceste incidente procedurale au fost soluționate va arăta în ce măsură actele îndeplinite de judecător, printre care și eventualele probe administrate, urmează a fi păstrate (art. 51, alin. 6 C.proc.civ.);

- administrarea probelor de către avocați sau consilieri juridici (art. 366-388 C.proc.civ.)⁸⁹.

Principiul nemijlocirii presupune ca probele să fie administrate de către instanța care va pronunța soluția în cauză, pentru ca aceasta să le perceapă în mod direct, formându-și convingerea în acest mod.

Principiul nemijlocirii a fost conturat în mod constant în jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului ca o garanție fundamentală a procesului echitabil, în strânsă legătură cu dreptul la apărare și cu obligația instanței de a asigura o judecată efectivă. Curtea a subliniat că judecătorii care pronunță hotărârea trebuie să fie aceiași care au perceput în mod direct probele și declarațiile părților ori ale martorilor, pentru a putea evalua corect credibilitatea acestora și pentru a evita arbitrariul.

În cauza *Kraska împotriva Elveției*⁹⁰ (1993), Curtea a statuat că instanța de apel care se pronunță asupra fondului trebuie să organizeze o audiere nemijlocită atunci când este chemată să evalueze credibilitatea martorilor, lipsa acesteia constituind o încălcare a art. 6 CEDO. În aceeași notă, în hotărârea *Ekbatani împotriva Suediei*⁹¹ (1988), s-a reținut că instanța de apel nu poate confirma condamnarea exclusiv pe baza dosarului scris atunci când

⁸⁹ G. BOROI, M. STANCU, *Drept procesual civil...*, p. 30.

⁹⁰ Hotărârea CEDO din 19 aprilie 1993 în Cauza *Kraska împotriva Elveției* (Cererea 13942/88), pe [https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:\[%22001-57828%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-57828%22]}), 30.08.2025.

⁹¹ Hotărârea CEDO din 26 mai 1988 în Cauza *Ekbatani împotriva Suediei* (Cererea 10563/83), pe [https://hudoc.echr.coe.int/#{%22itemid%22:\[%22001-57477%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/#{%22itemid%22:[%22001-57477%22]}), 30.08.2025.

chestiunea centrală privește faptele și aprecierea credibilității inculpatului, fiind indispensabilă o audiere directă.

Din aceste hotărâri rezultă că principiul nemijlocirii garantează ca judecătorii să își formeze convingerea personală prin contact direct și imediat cu probele, comportamentul părților și declarațiile martorilor. El se află într-o relație organică cu principiile contradictorialității și continuității, întrucât numai prin nemijlocire se poate asigura o apreciere autentică și completă a veridicității și credibilității probelor. Curtea sancționează orice situație în care instanțele se pronunță pe baza unor înscrisuri, a transcrierilor sau a declarațiilor consemnate de alte autorități, fără a organiza audierea nemijlocită a persoanelor implicate, considerând că o astfel de practică subminează în mod direct dreptul la un proces echitabil.

- **Principiul bunei-credințe**

În lumina acestui principiu, părțile sunt obligate să exercite cu bună-credință drepturile procedurale, potrivit scopului în vederea căruia acestea au fost recunoscute, fără încălcarea drepturilor altei părți.

Art. 12 C.proc.civ. ridică buna-credință la rang de principiu fundamental al procesului civil, atât în ceea ce privește exercitarea drepturilor procesuale, cât și în privința îndeplinirii obligațiilor procesuale. Limita principiului bunei-credințe, care cunoaște și o consacrare fundamentală, este dată de abuzul de drept, care presupune exercitarea drepturilor de către titularul lor, cu rea-credință, în alt scop decât acela pentru care a fost recunoscut de lege⁹².

Partea care încalcă acest principiu va putea fi obligată, la cerere, la plata unei amenzi judiciare pentru prejudiciile cauzate și/sau la plata unei despăgubiri pentru amânarea judecării cauzei.

- **Limba desfășurării procesului**

Principiul desfășurării procesului civil în limba română este consacrat de art. 18, alin. 1 C.proc.civ., constituind expresia în plan procesual a regulii fundamentale prevăzute de art. 128 din Constituție.

Pentru a asigura accesul efectiv la justiție, legea recunoaște însă anumite derogări. Astfel, potrivit art. 18, alin. 2 și 3 C.proc.civ., cetățenii români aparținând minorităților naționale se pot exprima în limba maternă în fața instanțelor, în condițiile legii, iar cetățenii străini și apatrizii care nu cunosc limba română beneficiază de dreptul de a lua cunoștință de actele dosarului și de a formula concluzii prin intermediul unui traducător autorizat.

⁹² Ibidem, p. 31.

În ceea ce privește actele procedurale, art. 18, alin. 4 C.proc.civ. prevede expres că acestea se întocmesc numai în limba română. Conform art. 150, alin. 4 C.proc.civ., înscrisurile redactate într-o limbă străină trebuie depuse în copie certificată, însoțită de traducere legalizată efectuată de un traducător autorizat; în lipsa acestuia, se pot utiliza traduceri realizate de persoane de încredere cunoscătoare ale limbii respective, conform legii speciale.

Totodată, art. 225 C.proc.civ. stabilește că, în cazul în care o parte sau o persoană audiată nu cunoaște limba română, instanța are obligația de a apela la un traducător autorizat. Dacă părțile sunt de acord, judecătorul sau grefierul poate îndeplini rolul de interpret⁹³, iar în lipsa unui traducător autorizat se aplică dispozițiile art. 150, alin. 4 C.proc.civ. Nerespectarea principiului procesului civil în limba română sau a dispozițiilor privind utilizarea unui interpret atrage sancțiunea nulității hotărârii pronunțate.

Regula folosirii limbii române în procesul civil garantează unitatea și coerența actului de justiție, dar prin excepțiile instituite de lege se asigură respectarea drepturilor minorităților, străinilor și apatrizilor, astfel încât principiul devine nu doar o expresie a suveranității statului, ci și o garanție a dreptului la un proces echitabil.

3. Concluzii

Principiile fundamentale ale procesului civil constituie nucleul normativ și axiologic al întregului mecanism judiciar, fiind cele care conferă coerență, unitate și legitimitate procedurii civile. Principiile procesuale civile trebuie înțelese ca un ansamblu unitar și interdependent, întrucât aplicarea lor se realizează prin corelație reciprocă. Încălcarea unuia dintre aceste principii generează, de regulă, efecte în lanț asupra celorlalte, compromițând legalitatea procedurii și afectând echitatea procesului în ansamblul său.

Consacrarea expresă a acestor principii în Constituție, în Codul de procedură civilă și în legislația conexă subliniază rolul lor primordial în garantarea unui proces echitabil. De altfel, jurisprudența constantă a instanței supreme confirmă că nesocotirea regulilor esențiale de procedură conduce la sancțiuni severe, tocmai pentru că ele protejează drepturile fundamentale ale părților și legitimitatea actului de justiție.

În prezent, importanța acestor principii depășește cadrul național, întrucât dreptul procesual civil trebuie interpretat și aplicat în consonanță cu *acquis-ul comunitar* și cu jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului și a Curții de Justiție a Uniunii Europene. Principiile nediscriminării, echivalenței și

⁹³ V. M. CIOBANU, T. C. BRICIU, C. C. DINU, *Drept procesual civil...*, pp. 111-113.

efectului direct al normelor europene obligă instanțele naționale să asigure o protecție procedurală efectivă, chiar și atunci când normele interne nu prevăd explicit anumite remedii. În acest sens, judecătorul național este chemat să exercite un veritabil „*oficiu comunitar*”, armonizând autonomia procedurală a statului cu exigențele ordinii juridice europene (*principiul echivalenței*)⁹⁴.

Codul de procedură civilă român și jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului nu trebuie privite ca două sisteme paralele, ci ca elemente convergente ale aceleiași arhitecturi juridice. Experiența jurisprudențială europeană trasează standardele, iar normativitatea națională le consacră, consolidând împreună garanția unui proces civil echitabil și eficient.

Astfel, principiile fundamentale definesc arhitectura procesului civil, conturând trăsăturile sale caracteristice și funcția sa socială. Ele servesc drept repere atât pentru activitatea judecătorească, cât și pentru opera de legiferare, fiind surse de inspirație în perfecționarea normelor procedurale. În lipsa unei reglementări exprese, judecătorul se raportează la aceste principii pentru a identifica soluția conformă cu spiritul și finalitatea legii, ceea ce le conferă o valoare practică directă și permanentă.

Mai mult, principiile procesuale civile au un dublu rol: pe de o parte, garantează respectarea drepturilor și intereselor legitime ale persoanelor fizice și juridice, iar pe de altă parte, consolidează autoritatea și credibilitatea justiției prin transparență, imparțialitate, celeritate și accesibilitate. Ele constituie, așadar, un factor de echilibru între libertatea procesuală a părților și prerogativele autorității judiciare, între autonomia procedurală națională și exigențele dreptului internațional și european.

Prin urmare, principiile fundamentale ale procesului civil nu reprezintă simple orientări teoretice, ci piloni esențiali ai ordinii juridice actuale. Respectarea lor asigură desfășurarea procesului în condiții de legalitate, echitate și eficiență, garantează protecția efectivă a drepturilor părților și contribuie la menținerea încrederii publicului în actul de justiție. În contextul juridic european actual, ele devin instrumente indispensabile pentru armonizarea dreptului național cu exigențele dreptului comunitar și ale Convenției Europene a Drepturilor Omului, consacrând justiția nu doar ca o funcție a statului, ci ca o veritabilă garanție a statului de drept.

⁹⁴ I. DELEANU, *Tratat de procedură civilă*, vol. 1, Ed. Universul Juridic, București, 2013, p. 168.

SACRUL ÎNTRE ARHETIP ȘI ISTORIE: O REFLECȚIE FENOMENOLOGICĂ

(The Sacred between Archetype and History:
A phenomenological reflection)

Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu ARION,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: In today's world, the sacred and the profane coexist, and humanity's religious task is to uncover the sacred beyond the sensory realm. The sacred, a reality of a different order, manifests through hierophanies and is defined by its opposition to the profane. These two modes of existence (sacred and profane) have shaped human life throughout history, appearing in practices such as magic, ancestor cults, and myths. For Eliade, awareness of the sacred belongs to the structure of human consciousness, not merely to its historical development. Modern individuals, however, often meet sacred manifestations with skepticism, reducing acts like eating or sexuality to mere biology, while archaic humans experienced them as sacraments. Religion, therefore, always presupposes the tension between sacred and profane, for, as Eliade insists, to be fully human is to be religious.

Keywords: sacred and profane, phenomenology, history, archetype, M. Eliade, dialectics, communion, religious human being, magic, myths, consciousness.

Introducere

Lumea umană se configurează într-o tensiune permanentă între sacru și profan. Această afirmație exprimă fundamentul unei poziții spirituale și hermeneutice proprii unor fenomenologi ai religiei, precum Mircea Eliade, pentru care știința și arta nu sunt simple construcții autonome ale spiritului, ci roade ale revelației și ale căutării sensului¹.

Dialectica prezenței în această lume – jocul dintre pur și impur, adevăr și eroare, lumină și obscuritate, viață și moarte – se arată ca o realitate trecătoare, o „anticameră profană” a lumii de dincolo, unde se află mântuirea. Salvarea nu este de ordin estetic sau intelectual, ci exclusiv religioasă, iar omul se mișcă între consolare și lipsa ei, între speranță și disperare².

¹ Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, trad. de Rodica Chira, București: Humanitas, 1992, pp. 10–15.

² Rudolf OTTO, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Granier, 1917, pp. 25–32. Vezi și trad.

În logica paulină, „acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură” (1 Co 13,12). Astfel, adevărata claritate aparține celor luminați, sfinților și profeților, pe când știința și arta, atunci când sunt concepute autonom, se desfășoară în orizontul fictivului și al clarobscurului, fără a putea transcende limitele imaginației și ale luminii materiale³.

Această situație ilustrează complexitatea raportului dintre inteligibil și sensibil, sau, altfel spus, dintre sacru și profan. Pentru a putea articula coerent relația dintre cele două dimensiuni, este necesară o aprofundare a problematicii cunoașterii, singurul vehicul capabil să mijlocească trecerea de la un registru la altul. Totuși, limitările inerente actului cognitiv pot deveni un obstacol major în înțelegerea corectă a raportului dintre aceste două niveluri ale realității⁴.

I. Noțiuni specifice

Sacru se manifestă întotdeauna ca o realitate de un ordin cu totul diferit față de realitățile „naturale”. Limbajul uman încearcă să exprime în mod aproximativ noțiuni precum *tremendum*, *majestas* sau *mysterium fascinans*, folosind termeni împrumutați fie din sfera naturală, fie din viața spirituală a omului. Această terminologie analogică reflectă însă tocmai limita inerentă a limbajului: imposibilitatea de a reda pe deplin acel *das ganz Andere* – realitatea absolut „altă”, radical diferită de experiența cotidiană. Astfel, limbajul nu poate decât să sugereze, prin concepte familiare, ceea ce transcende complet sfera naturalului. În acest context, prima definiție posibilă a sacrului este aceea că el se află în opoziție cu profanul⁵.

Omul ia cunoștință de sacru pentru că acesta se manifestă, se prezintă ca ceva cu totul diferit de profan. Mircea Eliade propune, pentru a reda manifestarea sacrului, termenul de *hierofanie*, alegere explicată prin faptul că el nu mai necesită niciun fel de precizare explicativă, înțelegându-se (etimologic) prin acesta că *ceva sacru se arată*.

românească: *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. de Ioan Milea, Cluj: Edit. Dacia, 1992.

³ Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, 1960, pp. 41–52.

⁴ Ca să nu mai vorbim de pericolul și mai mare pe care îl prezintă nerecunoașterea acestora, ale cărei urmări aduc atingere considerabilă atât credibilității științei, cât și progresului acesteia. Cf. Adrian LEMENI (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Edit. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 109. De asemenea, Mircea ELIADE, *Aspecte ale mitului*, București: Univers, 1978, pp. 98–105.

⁵ Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, 1992, p. 12.

Așadar, se poate spune că întreaga istorie a religiilor este populată cu hierofanii, cu manifestări ale realităților sacre. Hierofania este întotdeauna un act misterios; este manifestarea a ceva „total diferit”, a unei realități ce nu aparține lumii noastre, dar care se manifestă în obiectele care fac parte integrantă din lumea noastră⁶. Totodată manifestarea sacrului printr-o piatră sau printr-un copac nu presupune venerarea pietrei sau a arborelui în sine. Piatra sau arborele sacru sunt adorați pentru că sunt hierofanii, pentru că arată ceva ce nu mai este nici piatră, nici arbore, ci cu totul altceva, *sacrul*⁷.

Pe de altă parte, omul modern și postmodern privește cu suspiciune (dacă nu cu dezinteres) unele forme de manifestare a sacrului: nu îi este ușor să accepte că pentru unii oameni sacrul poate să se manifeste în pietre sau arbori. Pentru acesta, un act fiziologic precum alimentația sau sexualitatea nu este decât un proces organic, pe când pentru omul arhaic nu este niciodată numai fiziologic; el poate deveni „un sacrament”, o comuniune cu sacrul.

De aici se înțelege cu ușurință că sacrul și profanul reprezintă două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei și, în consecință, orice definiție s-ar propune religiei, ea ar presupune această opoziție dintre sacru și profan, când nu coincide pur și simplu cu ea⁸. Nu putem să nu admitem că pentru *homo religiosus* există două medii complementare: unul în care poate acționa fără teamă și în care acțiunea nu îi angajează decât persoana superficială, și altul în care un sentiment de dependență intimă îl reține, îl conținește, îi dirijează fiecare elan și în care el se vede compromis fără rezervă (M. Eliade). Se înțelege că aceste două lumi se definesc riguros numai una prin cealaltă: pe cât se exclud, pe atât se presupun⁹.

⁶ De altfel, acest „*cu totul altul*” este temelia secretă pe care se înalță tot ce este rațional și care străluminează în tot ceea ce este „asemănător omului”. Acest „*cu totul altul*”, acest neobișnuit, este opusul a tot ceea ce este omenesc și istoria reală a religiei a pornit de la acesta, și nu de la ceea ce este cunoscut, obișnuit. Cf. Rudolf OTTO, *Despre numinos*, trad. de Silvia Irimia și Ioan Milea, Edit. Humanitas, București, 2006, p. 27.

⁷ Deși aceasta nu este singura poziție vizavi de potențialitatea sau impotențialitatea acestor „articole” ale lumii prin care se poate manifesta sacrul; de exemplu, Abélard (1079-1142) în *Etica* sa, vorbește despre acțiunea pe care demonii o pot exercita asupra noastră datorită cunoașterii forțelor naturale pe care o au. Ierburile, semințele, copacii și pietrele ascund forțe capabile să tulbure sufletele noastre sau să le liniștească. Cf. Antoine FAIVRE, *Căi de acces la esoterismul occidental*, vol. 1, trad. din lb. franceză de Ion Doru Brana, Edit. Nemira, București, 2007, p. 88.

⁸ Roger CAILLOIS, *Om și sacrul*, trad. din lb. franceză de Dan Petrescu, Edit. Nemira, București, 2006, p. 19.

⁹ Mircea ELIADE, *Sacrul și Profanul*, 17. V. în original: *Le Sacré et le Profane*, Paris: Gallimard, 1965.

Din perspectiva obișnuinței utilizării termenului de „sacru” lucrurile sunt puțin mai complicate. El a căpătat prin uzitarea abuzivă mai mult un sens figurat, care nu este nicidecum sensul său original. Se vorbește, de pildă, despre caracterul sacru al datoriei, al legii sau despre „voința sacră” (Kant), cea care se supune fără șovăire legii morale dintr-un impuls al datoriei.

Desigur, sacrul le include pe toate acestea, însă el mai conține și altceva, un *surplus*, al cărui sentiment îl avem și noi și pe care trebuie să-l abordăm într-un mod separat¹⁰. O asemenea părere își găsește susținere din partea echivalentelor termenului „sacru” din alte limbi, precum cele semitice, latină, greacă și alte limbi vechi, unde prin „sacru” se desemnează mai întâi de toate, acest *surplus*, și nu elementul moral pe care l-ar implica. Acest element inefabil este cel care în realitate constituie partea cea mai intimă a fiecărei religii. Acesta este afirmat cu o vigoare extraordinară, în primul rând, în tradiția iudeo-creștină. Aici întâlnim nume proprii pentru acest surplus; de exemplu, există *qadosh*, căruia îi corespunde atât *hagios* cât și *sanctus* sau *sacer*¹¹. În ocurență amintim faptul că în religiile cananeenilor și fenicienilor, noțiunea folosită pentru „zeu” conține etimonul „*el*”, care reprezintă numele pentru divinitatea supremă. Întrucât etimologia acestuia este controversată, se oscilează între semnificațiile de „tare”, „puternic”, „cel dintâi”. În inscripțiile arameene se întâlnește noțiunea de „*elah*”, care corespunde ebraicului „*eloah*”, cu pluralul „*elohim*”, însemnând Dumnezeu; iar în inscripțiile de la Ugarit (Ras-Shamra) se poate identifica etinomul „*il*”, ca denumire generală pentru „zeu”. De remarcat este faptul că atât în inscripțiile de la Ugarit, cât și în cele feniciene, zeilor li se atribuie epitetul de „sfânt” (*qdš*), același cuvânt care în ebraică (*qadosh*) desemnează divinitatea ca ceva ce este mai presus de tot ce-i omenesc, *Cel cu totul altfel*, înfricoșător și sublim¹².

Din acest motiv întâlnim la Rudolf Otto o terminologie adecvată acestui element luat separat, care îi fixează caracterul său aparte: este vorba despre *numinos*. El vorbește despre o *categorie numinoasă* ca despre o categorie specială a interpretării și a evaluării și despre o *stare sufletească numinoasă* ca despre una ce își face apariția atunci când un obiect este resimțit ca numinos. Însă acesta este o categorie ce nu poate fi definită propriu-zis, ci doar analizată. Nu poate fi învățată, ci doar stârnită, trezită, asemenea oricărei

¹⁰ Rudolf OTTO, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. de Ioan Milea, Edit. Dacia, Cluj, 1992, p.12.

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² Cf. Nicolae ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, ed. a II-a, Edit. Tehnopress, Iași, 2002, pp. 177-178.

categorii care porcede din suflet¹³. Iar în ansamblu, „sacru” este întotdeauna, mai mult sau mai puțin, acel „ceva de care nu ne apropiem fără să murim”¹⁴.

2. Analiza istorică a categoriei sacrului

Spre deosebire de alte dimensiuni fundamentale ale existenței umane, precum limbajul sau arta, care contribuie la înțelegerea condiției omului și a raporturilor culturale și sociale dintre indivizi, religia își află rădăcinile într-o realitate distinctă: sacru¹⁵. Aceasta se manifestă sub forma unor entități sau forțe supraomenești – zei, spirite, Dumnezeu – care transcend dimensiunea strict umană. Prin urmare, definirea religiei presupune identificarea elementelor constitutive, generale și esențiale, care nu pot lipsi din nicio experiență sau manifestare religioasă autentică¹⁶. Acestea sunt: credința într-o divinitate, relația cu aceasta și expresia concretă a relației, fie ca trăire interioară, fie ca act exterior de cult. Absența oricăruia dintre aceste elemente conduce inevitabil la o experiență care, oricât de intensă, nu poate fi calificată drept religioasă, ci aparține altui registru al vieții umane.

În forma sa cea mai generală, religia poate fi definită ca „raportul de comuniune dintre om și divinitate” sau, într-o formulare mai amplă, ca „ansamblul de credințe, norme de conduită și practici cultice care izvorăsc din raportul liber al omului cu divinitatea concepută ca putere spirituală creatoare și proniatoare a lumii”¹⁷. Totuși, începuturile istorice ale religiei trădează prezența unor fenomene arhaice ce au precedat și au modelat expresiile ulterioare ale sacrului. Între acestea se numără distincția dintre „pur și impur,” credința și cultul morților, credința și cultul spiritelor, magia,

¹³ Rudolf OTTO, *Sacru*, p. 15

¹⁴ Roger CAILLOIS, *op.cit.*, p. 21.

¹⁵ Giovanni FILORAMO, *Istoria religiilor*, vol. I, *Religiile antice*, trad. de Cornelia Dumitru, Edit. Polirom, Iași, 2008, p. 5.

¹⁶ Ioan Gheorghe SAVIN, *Apologetica*, vol. II, Edit. Anastasia, București, 2003, p. 361

¹⁷ *Ibidem*, pp. 362-363. Aici dorim totuși să rectificăm această părere întrucât există și unele experiențe sau credințe religioase care par a nu se circumscrie noțiunii de religie de vreme ce nu postulează cu necesitate existența unei divinități, cum ar fi unele școli hermeneutice ortodoxe hinduiste (Nyaya, Sāṅkhya, Yoga), precum și faimoasele heterodoxii: buddhismul sau jainismul. Cf. Dr. Alexandru-Corneliu ARION, *Panteismul hinduist și învățătura creștină despre Dumnezeu*, Edit. Enciclopedică, București, 2010, p. 14. Din acest motiv, Mircea Eliade susține că religia nu implică cu necesitate credința într-un Dumnezeu, în zei sau spirite, ci se referă la experiența sacrului și prin urmare, are legătură cu ideile de *ființă*, *sens* și *adevăr*. Cf. Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, trad. de Cezar Baltag, Edit. Humanitas, București, 1994, p. 5.

miturile și legende, adorarea obiectelor naturale sau neobișnuite, fetișismul, totemismul, cultul plantelor și al animalelor, precum și formele de demonism și polidemonism¹⁸.

Toate aceste manifestări gravitează în jurul sacrului, care constituie criteriul distinctiv al religiosului față de profan sau areligios. Sacrul se revelează în experiența primordială a omului ca ființă creată în raport cu Creatorul, experiență ce implică simultan conștientizarea diferenței ontologice absolute dintre creatură și Dumnezeu și percepția propriei neputințe în fața transcendenței divine¹⁹. Această dimensiune afectiv-intuitivă constituie nucleul constitutiv al oricărei religii.

Friedrich Schleiermacher identifică acest fundament al credinței cu ceea ce Rudolf Otto a numit „sentimentul stării de creatură” (*Kreaturgefühl*)²⁰, accentuând distincția dintre dependența generală și dependența față de Dumnezeu, căreia îi conferă prioritate absolută²¹. În această lumină, experiența religioasă nu derivă din interacțiunile uzuale cu mediul, ci își are originea exclusiv în relația directă a omului cu Creatorul.

Din această perspectivă, diversitatea religiilor se explică prin pluralitatea încercărilor umane de a conceptualiza, interpreta și trăi raportul cu transcendența. Analiza sistematică a elementelor fundamentale ale structurilor religioase devine, astfel, indispensabilă pentru a evidenția atât continuitatea universală a experienței religioase, cât și variațiile ei specifice, determinate de cadrele culturale și spirituale particulare²².

2.1. Magia

Magia este un sistem de ceremonii și acțiuni determinate de credința în puterea magului de a acționa asupra realității obiective cu ajutorul forțelor supranaturale și prin alte mijloace oculte sau paranormale²³. În schimb, pentru

¹⁸ Rudolf OTTO, *Sacrul*, p. 146.

¹⁹ Mircea ELIADE, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, New York: Harcourt, 1959, pp. 21–24.

²⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman, Londra: Cambridge University Press, 1996, pp. 35–37; Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, Oxford: Oxford University Press, 1923, pp.14–16; V. și *Sacrul*, p. 15.

²¹ Fr. SCHLEIERMACHER, *On Religion*, pp. 38–40.

²² Mircea ELIADE, *Patterns in Comparative Religion*, New York: Sheed & Ward, 1958, pp. 7–10. De asemenea, Dr. Alexandru-Corneliu ARION, *op.cit.*, p.14.

²³ Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, Edit. Albatros, București, 1983, p. 372.

Valentin Tomberg²⁴, magia este de fapt, „magie sacră” și este punerea în aplicare a ceea ce misticul contemplă, iar gnosticul află prin revelație. Și dacă nu înțelegem ce înseamnă „punere în aplicare”, Tomberg ne lămurește:

„ceea ce este sus fiind ca și ceea ce este jos, renunțarea la ceea ce este jos pune în mișcare forțe de ducere la îndeplinire aflate sus, iar renunțarea la ceea ce este sus pune în aplicare forțe de ducere la îndeplinire aflate jos”²⁵.

Așadar, nu dorința este cea care comportă realizarea magică, ci renunțarea la dorință. „Doriți și apoi renunțați”, acesta este înțelesul practic al legii recompensei, ceea ce înseamnă punerea în practică a celor trei jurăminte: de supunere, sărăcie și castitate, în afara cărora nu există nici magie sacră, nici gnoză; toate trei sunt „blânde” datorită „concentrării” fără efort”²⁶.

În esență este vorba despre principiul analogic conform căruia asemenea fiind aidoma asemănătorului, unul dintre ei poate acționa asupra celuilalt. Această posibilitate se datorează „corespondențelor” care unesc între ele toate lucrurile vizibile, dar care le unesc pe acestea și cu realitățile invizibile. Printre aceste practici se pot enumera toate formele de manții, între care astrologia ocupă cel mai bun loc. În fine, în măsura în care adeptul întreprinde reducerea

²⁴ Valentin TOMBERG (1900-1973), născut la St. Petersburg din părinți luterani, la 25 de ani preziează ramura estoniană a Societății Antropozofice, fiind un membru foarte activ al societății întemeiate de Rudolf Steiner, dar pe care o părăsește în 1940 după ce ținuse în cadrul ei numeroase conferințe în limba germană, mai ales între anii 1930-1939, în mare parte publicate ulterior. Lucrarea sa principală, la care facem și noi referire, *Méditations sur les vingt-deux Arcanes Majeurs du Tarot*, este prefăcut de Hans Urs von Balthasar, care îi respectă anonimatul, deși prezintă câteva indicații biografice. Cf. Antoine FAIVRE, *Căi de acces la esoterismul occidental*, vol. 2, trad. din lb. franceză de Ion Doru Brana, Edit. Nemira, București, 2007, p. 308.

²⁵ Cuvintele acestea aparțin principiului hermetic al corespondenței, enunțat în cartea „*Kybalion - Filosofia hermetică*”, publicată în 1908 de autori anonimi sub pseudonimul „The Three Initiates” („Cei trei Inițiați”), sintetizând învățăturile tradiției hermetice atribuite lui Hermes Trismegistul. Principiul corespondenței este formulat astfel: „Ceea ce este sus este ca și ceea ce este jos; ceea ce este jos este ca și ceea ce este sus”. Acesta sugerează că există o armonie și o corespondență între diferitele planuri ale ființei și ale vieții – material, mental și spiritual. Înțelegerea acestui principiu permite perceperea unității universale și aplicarea legilor universale în diverse contexte. Dan TÂNĂSESCU, *Kybalion – Cele 7 principii ale filosofiei hermetice*, publicat pe 17 ian. 2010. <https://dantanasescu.ro/2010/01/17/kybalion-cele-7-principii-ale-filosofiei-hermetice.com>

²⁶ Antoine FAIVRE, *op.cit.*, p. 326. Și dacă suntem doritori de exemple ale magiei sacre, autorul nostru nu ne dezamăgește. Un astfel de exemplu este chiar sfântul Antonie și ispitirile sale; acestea sunt mai puțin încercări care pun în joc mântuirea sa, cât „acte de vindecare” de obsesia demonică, în folosul oamenilor din vremea sa. Sfântul Antonie îi dădea în vileag pe demoni în virtutea conștiinței sale iluminate de sus și îi reducea astfel la neputință.

unui fragment de materie, și în același timp, a lui însuși, la starea lor glorioasă „dinaintea căderii”, ea este magie în sensul cel mai nobil; însă când interesul său se limitează doar la transmutarea metalelor sau alchimie (spagirie), vom spune că ea ține de ocultism. Putem menționa totodată și medicina ocultă²⁷ care se bazează pe proprietățile anumitor pietre sau ale anumitor plante culese în momente propice. Și, la un mod mai general, magia sub toate formele ei, albă sau neagră; *teurgia*, de pildă, sau practica invocării unor entități intermediare, în general angelice,²⁸ este o formă de magie albă. Toate aceste ramuri ale ocultismului se sprijină pe doctrina corespondențelor sau legea interdependenței universale, care exprimă o realitate vie și dinamică²⁹. Se înțelege că important este în cazul magiei, calitatea forțelor utilizate, care nu poate să nu stârnească în suflet reacția denumită de Rudolf Otto drept „groază”. Acest fapt fiindcă magia implică o forță neliniștitoare și o forță a ceva neliniștitor; unde ea dispare, nu mai există magie, ci doar tehnică sau îndemânare³⁰. Această reacție a groazei este susținută în primul rând de

²⁷ Există o asemenea medicină tocmai pentru că într-un cosmos permeat de aceeași forță magică, ocupat de aceleași forme, care se întâlnesc la toate nivelurile existenței, maladiile nu pot avea decât o cauză magică. Fie a intervenit într-un organism un agent din afară, cum ar fi un demon sau o vrajă, fie omul a intrat în contact cu o zonă nefastă, cum ar fi să atingă un obiect impur, să încalce legile rituale, să asimileze un obiect de o altă structură decât cea pe care o are corpul său, fie destinul său astral îl face să sufere. Oricare ar fi cauza maladiiei, cauza primă e de ordin magic: s-a stricat armonia prin intervenția unor forțe necorespondente. Cf. Mircea ELIADE, *Alchimia asiatică*, Edit. Humanitas, București, 2003, pp. 128-129.

²⁸ Este cunoscut faptul că textele sacre ale tuturor marilor tradiții ale lumii admit existența unui interval între Ființa supremă și lumea pământească. Această admitere a făcut de altfel să existe și o preocupare intensă, a multor autori, pentru acest subiect. Clement Alexandrinul, de pildă, vorbește despre „îngerii de dreapta” și „îngerii de stânga”. Îngerii de dreapta se ocupă de sufletele celor ce s-au îndreptat prin pocăință, în timp ce îngerii de stânga se ocupă, pedepsitor, de cei păcătoși. Platon însuși spune că „tot ce este daimonic se află între zeu și muritor. Puterea daimonicului este aceea de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenești și oamenilor cele ale zeilor.” Filon din Alexandria arată că împrejurul unicului Dumnezeu există o mulțime de *dynámeis*, destinate să asiste, să protejeze și chiar să pedepsească ființa creată, când este cazul. Aceste energii sunt definite ca „suflete neîntrupate” și sunt definite expres, „îngeri”, „arhetipuri”, forme nevăzute, ideale, ale lumilor necorporale. În plus, în *De Somniis*, Filon vorbește despre „viceregii” Marelui Rege, ochi și urechi ale lui, mediatori între el și lumile inferioare. La Plotin, ființa angelică, daimonul, nu este altceva decât extensia eului; este prima extensie a omului creat spre Dumnezeu, după cum este prima extensie a lui Dumnezeu către om. Cf. Andrei PLEȘU, *Despre îngeri*, Edit. Humanitas, București, 2007, pp. 23-28 *passim*.

²⁹ Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 1, p. 31.

³⁰ Rudolf OTTO, *Sacralul*, p. 148.

personificările maladiilor. Acestea erau asimilate anarhiei, Spiritului Răului, „demonilor”. Din acest motiv, în unele texte mesopotamiene întâlnim conjurări ale demonilor benigni pentru a intra în corp și a-i înlocui pe demonii răi, anarhici. Există, de asemenea, o legătură organică între maladie și păcat. Din acest motiv, în multe culturi arhaice, în Yucatan, în Babilon, în Israel, îmbolnăvirea omului revela prezența păcatului³¹.

În ceea ce privește *oficianții* cultului, se identifică mai multe categorii: există mai întâi săvârșitorul cultului familial care este șeful familiei, apoi marele preot, al cărui rol este îndeplinit de obicei de șeful tribului, vindecători și alți specialiști care fie ghicesc viitorul, aduc sau opresc ploaia, interpretează visele, etc. Însă o categorie aparte este constituită de vrăjitori. Aceștia exercită o mare influență asupra comunității chiar și prin simpla lor prezență în cadrul acesteia: ei se împodobesc cu obiecte curioase (pene, dinți, oase, lanțuri, mărgelile) și poartă o mulțime de instrumente. Înfațișarea lor e grotescă și groaznică, trebuind să împrăștie în jurul lor o atmosferă de mister și de teamă³².

2.2. Cultul morților

Toate urmele rămase de la oamenii preistorici sunt de natură materială: morminte, obiecte de piatră sau os, amulete, resturi de oseminte umane, picturi pe pereții grotelor, gravuri, etc., dar nicio urmă din credințele lor religioase³³. Toate acestea pot fi puse în legătură cu practicile religioase din care cultul morților apare drept ceva evident și sigur. Însă acest cult implică ideea de existență a sufletului după moarte. Astăzi se cunoaște că anumite particule stabile, adică având o durată de viață practic infinită, conțin un spațiu-timp care nu poate să își piardă niciodată conținutul informațional. Ele reprezintă o bună parte a particulelor din corpul nostru și supraviețuiesc morții noastre trupesti; este vorba despre electronii tuturor atomilor din care este alcătuit corpul nostru.

³¹ Cf. Mircea ELIADE, *Alchimia asiatică*, pp. 130-131 *passim*.

³² Cf. Nicolae PETRESCU, *Primitivii. Organizare. Instituții. Credințe. Mentalitate*, Edit. Saeculum I.O., București, 2003, p. 68.

³³ De fapt, în mod precis, cele mai vechi și mai numeroase „documente” sunt osemintele. S-ar putea vorbi despre morminte începând din musterian (~70.000 – 50.000), însă craniile și mandibulele au fost descoperite în straturi mult mai vechi, de exemplu la Ciu Ku-tien (~400.000 – 300.000). Evident că acestea au ridicat probleme delicate, însă au fost puse în legătură cu posibile motive religioase, de vreme ce se exclude posibilitatea îngropărilor, fiind evidentă intenția conservării acestora. S-au identificat practici identice, prezente la australieni, care conservau craniile rudelor moarte, pe care rudele rămase în viață le purtau cu ei în peregrinările lor. Cf. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, trad. de Cezar Baltag, Edit. Universitas, Chișinău, 1992, p. 7.

Fiecare dintre acești electroni posedă ansamblul informațiilor caracterizând ceea ce noi numim spiritul nostru, persoana noastră, „eu”-ul nostru. În virtutea jocului negentropic al spinilor lor, electronii noștri primesc la nesfârșit informații, fără a pierde niciuna. Purtători de psihism, ei comunică între ei, fapt ce explică atât telepatia, cât și organizarea materiei elementare. Ceea ce au primit din punct de vedere informațional rămâne dobândit pentru totdeauna. După cum sugera pitoreasca evocare oceanică, dacă într-o zi Universul reîncepe să se contracte, va exista o diferență fundamentală între noua ordine a lucrurilor și cea care a precedat Big-Bang-ul: așa cum înaintea acestuia nu existau niciun fel de particule, tot așa, după contracție, spațiul Universului va fi plin de perechi pozitron\electron, adică de electroni pozitivi și electroni negativi, faza finală care va reprezenta o stare diferențiată și purtătoare a întregii memorii a lumii³⁴.

Alături de credința în existența sufletului după moarte își găsesc loc, pe cale de consecință, ideea de viață viitoare și cea de divinitate ocrotitoare³⁵. De exemplu, în protofilosofia egipteană, moartea este imaginată ca o nouă ipostază a omului, ea nedistrugând nimic. Doar întrerupe un mod de a ființa pentru a putea face posibil altul, superior, „în pământul eternității”. Din acest motiv ea apare ca o fatalitate benefică, deci nu în dauna vieții și în consecință, este privită cu optimism și trecerea în altă lume este pregătită cu înțelepciune³⁶.

Există, însă, și un alt *sens* al morții, pe care îl putem identifica în cadrul altor culturi. De exemplu, în conștiința *mayașilor*, cel ce deceda era luat de diavoli. Din acest motiv, din momentul decesului și timp de câteva zile după înmormântare, lamentațiile din casă se transformau în urlete de disperare. Corpul mortului era învelit într-un giulgiu și i se umplea gura cu făină de porumb. Așadar, poporul maya manifesta o frică teribilă de moarte³⁷. Această frică de moarte și de morți se poate identifica și în Africa, unde, pentru a-i împiedica pe defuncți să se întoarcă, li se mutilează cadavrele înainte de înhumare. Interesant este că la *tribul fan*, există credința într-un fel de iad (*ototolan*), în care sufletele păcătoșilor ard până nu mai rămâne nimic din ele³⁸.

³⁴ Cf. Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 1, pp. 358-359.

³⁵ Ioan Gh. SAVIN, *op.cit.*, p. 447.

³⁶ Cf. Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 138.

³⁷ Cf. Ovidiu DRIMBA, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, Edit. Saeculum I.O, București, 2007, p. 251.

³⁸ Cf. Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor*, Manual pentru Institutele Teologice, EIBMBOR, București, 1982, p. 49. În Noua Guinee, văduvii nu ieșeau din casă decât înarmați ca să se poată apăra de umbra celei dispărute. În Queensland, oasele morților sunt sfărâmate cu lovituri de ciomag, după care li se umple burta cu pietre.

Asemenea fobii nu dispar odată cu schimbarea regimului istoric. Astfel, în sec. al XVII-lea, în Boemia, defuncții suspecti a fi strigoi erau deshumați și trupul le era străpuns cu un țăruș. La fel și în Silezia, unde sunt întâlnite spectre atât ziua cât și noaptea; precum și obiecte care le-au aparținut care se mișcă și își schimbă locul fără ca cineva să se atingă de ele. Singura soluție rămâne tăierea capului și arderea trupului celui care s-a reîntors³⁹. Tot astfel, în gândirea *sumeriană*, după moarte, omul este doar o umbră neputincioasă care are să locuiască în infern, unde ajunge prin pasajul creat de mormânt. Până a ajunge la locuința destinată lui trebuie să străbată un deșert cumplit, gol, care provoacă foamete și sete și în plus e locuit de fiare și demoni agresivi; după parcurgerea acestuia ajunge la malurile îngrozitoare ale râului Hubur, unde e preluat de un barcagiu, Humut-tabal, care-l transportă până la hotarul infernului. Deși soarele călătorește noaptea prin infern iar luna își petrece zilele ei de odihnă aici, în infernul imaginat ca o peșteră domnește întunericul, liniștea, praful și noroiul, cu care omul se și hrănește și încearcă să-și potolească setea cu apă stătută. Astfel, „viața” de după moarte este o palidă reflectare a vieții de pe pământ, unde se continua existența sub supravegherea paznicilor îngrozitori ai infernului⁴⁰. La azteci, „lumea de dincolo” cuprinde trei straturi diferite: primul este accesat de cei care au murit în luptă, cei care au murit sacrificați și de mamele care au murit în timpul nașterii. Timp de patru ani, aceștia însoțeau soarele în drumul său zilnic, după care se preschimbau în păsări colibri. În al doilea strat, situate pe pământ, intrau cei înecați, cei fulgerați sau cei morți de boli grele. Cei ce mureau în mod obișnuit aveau să înfrunte o serie de primejdii timp de patru ani, după care puteau ajunge într-un tărâm dinspre miazănoapte⁴¹.

Ideea de viață viitoare reiese atât din poziția intenționat încovoiată, în care erau îngropate cadavrele, cât și din culoarea roșie cu care erau vopsite acestea de către omul preistoric⁴². Am putea spune astfel, pornind de la aceste

³⁹ Cf. Jean DELUMEAU, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. I, trad. de Modest Morariu, Edit. Meridiane, București, 1986, pp. 137-144 *passim*.

⁴⁰ Cf. Walter KRAUSS, *Sumer, prima mare civilizație*, trad. de Constantin Ionescu-Boeru, Edit. Prietenii Cărții, București, 2001, p. 253.

⁴¹ Cf. Ovidiu DRIMBA, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, p. 197. Se înțelege de aici, că la azteci, pedeapsa și răsplata după moarte nu depindeau de faptele omului, ci de felul în care a murit. Din acest motiv, ritualurile de înmormântare variau și ele după acest fel. Cf. Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor*, p. 58.

⁴² De fapt, Mircea Eliade susține că această credință în supraviețuirea post-mortem este demonstrată pentru cele mai vechi timpuri prin utilizarea ochiului roșu, substituit ritual al sângelui, deci simbol al vieții. Acest obicei de a presăra cu ocră cadavrele este universal răspândit, de la Ciu Ku-tien până pe coastele occidentale ale Europei, în Africa până la

manifestări funerare, că mortul devine important pentru sufletul omenesc în măsura în care îl face să se înfioare⁴³. Însă această înfiorare, ca o primă reacție la vederea unui cadavru, nu este elementul care ne interesează aici. În mod natural, reacționăm în două moduri într-o asemenea situație: pe de o parte, apare dezgustul față de ceva ce putrezește⁴⁴, ceva ce miroase urât, ceva respingător, iar pe de altă parte, ne confruntăm cu frica de moarte, teama ca sentiment al amenințării și al obstacolului ce stă în calea voinței noastre de a trăi⁴⁵. Este interesant de observat aici și o altă poziție. De exemplu, pentru Epicur, filosofarea are rostul de a fundamenta înțelepciunea, iar menirea acesteia este de a procura fericirea. Și cum devenim fericiți știind ce anume trebuie evitat, ca izvor de nefericire, și ce trebuie împlinit, susceptibil să ne ferească, prima dintre aceste secvențe cu caracter negativ are rostul de a suprima ceea ce îndeobște torturează pe oameni: oroarea de moarte. În acest sens, Epicur susține că atât timp cât trăim, n-avem a face nicidecum cu moartea, iar o dată moartea survenită, ea nu mai are nimic comun cu noi, căci vom fi încetat să ființăm. Astfel, conchide că este absurd să ne temem de ceva ce „nu are nicio legătură cu noi”. A doua secvență, cea de ordin pozitiv, preconizează cultivarea plăcerii⁴⁶.

Acum, niciuna dintre reacții nu reprezintă pentru moment „arta înfiorării”. Aceasta pare să fie o teamă cu totul aparte pe care nu o putea stăpâni oricine; însă cei capabili să o stăpânească o exprimau și astfel o trezeau și în ceilalți. Totuși, acest cult al morților presupune credința că în moarte există atât moarte cât și viață⁴⁷. Pe planul comunității, nu există viață care să nu pornească din moarte. Se înțelege că fără suferință și moarte nu se poate nădăjdui viață eternă, iar tradițiile arhaice ale *creației* afirmă că omul și toate lucrurile vii au fost zămislite din sângele zeului, prin moartea lui sau

Capul Bunei Speranțe, în Australia, în Tasmania, în America până în Țara de Foc. Cf. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, p.8.

⁴³ Rudolf OTTO, *Sacralul*, p.148.

⁴⁴ Descompunerea cadavrului este, de altfel, imaginea cea mai elocventă a disoluției supreme și inevitabile, a triumfului energiilor de distrugere care sapă la fel de primejdios existența biologică și sănătatea lumii și a societății. Mortul apare ca un rătăcitor, un suflet pierdut, atâta timp cât nu este introdus în societatea celor defuncți prin intermediul înhumării și a funeraliilor. El devine o putere benefică odată agregat într-o nouă coeziune. Cf. Roger CAILLOIS, *op.cit.*, p. 64.

⁴⁵ Rudolf OTTO, *Sacralul*, p.148.

⁴⁶ Cf. Ion BANU, *Filosofia elenismului ca etică*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 59.

⁴⁷ René GIRARD, *Violența și sacralul*, trad. de Mona Antohi, Edit. Nemira, București, 1995, p.277.

prin suferințele sale. Din acest motiv, moartea poate apărea ca divinitatea veritabilă, în care ce e mai benefic și ce e mai malefic, se întâlnesc⁴⁸. Se înțelege astfel că formele celui viu se reîntorc la stadiul inform și o dată procesul încheiat, impuritatea își găsește finele procesului său iar un asemenea proces nu poate fi desfășurat decât pe scena „artei înfiorării”, de care vorbește Rudolf Otto⁴⁹.

2.3. Concepția despre suflet

A vorbi despre suflet și a încerca să stabilim traseul parcurs de acest concept de la zorii apariției sale până astăzi, ne pune în situația de a face referire și la teoria *animistă*⁵⁰, care, de altfel, a și fost avansată ca o posibilitate pentru a explica originea religiei. Sub denumirea de *animism* se înțelege în genere tendința, maniera omului primitiv de a concepe toate lucrurile din natură ca animate, ca vii, după analogia cu omul, adică de a privi toată natura ca însuflețită.⁵¹ Teza animistă susține că fenomenele care l-au dus pe omul primitiv la formarea ideii de spirit sunt respirația și umbra, bolile nervoase și letargiile, somnul, visele și moartea. La o analiză mai atentă se identifică două elemente care intră în componența animismului, unul de natură psihologică și celălalt de natură logică. În primul rând, primitivul crede în reprezentările pe care le are în vis sau în viziunile din starea de veghe. Morții îi apar în diferite forme și în diferite împrejurări⁵². Ca o consecință, apare și concepția că

⁴⁸ Heraclit spune relevant, în acest sens, că *Dyonisos este același lucru cu Hades*.

⁴⁹ Spre exemplu, ca să ne raportăm doar la China, unde cultul morților constituie partea cea mai importantă a religiei naționale, multe familii își fac un obicei de a chestiona toate rudele decedate, cel puțin o dată, la un oarecare timp după moartea lor. Această chestionare presupune apelarea la un medium, care, intrând în legătură cu spiritul celui decedat, mișcările sale devin convulsive, se balansează la dreapta și la stânga și transpirația îi picură pe corp. În stare de hipnoză răspunde la întrebările care i se adresează, tremurând ca de frig, balansându-se pe scaun și lovind spasmodic masa cu mâinile și bastonul. Cf. Sir James George FRAZER, *Folclorul în Vechiul Testament*, trad. și adaptare de Harry Kuller, Edit. Scripta, București, 1995, p. 178.

⁵⁰ Termenul de animism a fost introdus de etnograful englez E.B. Tylor în 1871, în studiul său intitulat „*Primitive culture*”, pentru a desemna, în viziunea sa, primul stadiu religios, al cărui fundament l-ar constitui dorința omului de a-și explica fenomenele enigmatice din propria viață sau credința că orice om are un suflet autonom care-l poate părăsi temporar sau definitiv. Cf. Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, p. 49.

⁵¹ Ioan Gh. SAVIN, *op.cit.*, p. 434.

⁵² De fapt, asemenea concepții depășesc limitele conștiinței omului primitiv și le regăsim de exemplu, chiar și în secolul al XVIII-lea, în *Tratatul despre apariția spiritelor* al benedictinului Auguste Calmet (1672-1757), în care precizează că în Moravia este un fapt obișnuit a-i vedea pe defuncți așezându-se la masă împreună cu persoane cunoscute de ei. Fără să scoată o vorbă, fac un semn din cap către unuia dintre comensali care după câteva

sufletul e separabil de corp. În al doilea rând, primitivul generalizează această experiență și această explicare, extinzând-o la fenomenele naturii. Din acest motiv, el vede în toate fenomenele „suflete” sau „spirite”, cu voință și putere omenească sau animală⁵³. Nu întâmplător noțiunea de suflet își găsește un corespondent aproximativ, de exemplu, în sumerianul *zi*, care înseamnă „suflu de viață”, cu toate că nu coincide cu noțiunea uzitată astăzi⁵⁴. Un alt termen care probabil se apropie și mai mult de noțiunea de suflet este *umun*, care înseamnă „suflet cosmic”. De fapt, atât sumerienii, cât și asiro-babilonienii, privesc omul ca pe un tot, fără să facă distincție între «trup» și «suflet»⁵⁵. Sediul vieții era considerat sângele, așa cum credeau și vechii

zile moare „negreșit”. O asemenea credință era generalizată în plină Europă clasică. Se credea că o anumită perioadă, morții trăiesc în continuare o viață asemănătoare cu a noastră. Ei se întorc pe locurile unde s-a desfășurat existența lor și uneori chiar cu scopul de a face rău. Această credință definește de fapt epidemia de frică de strigoi și mai ales de vampire care s-a răspândit la sfârșitul sec. al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea în Ungaria, Silezia, Boemia, Moravia, Polonia și Grecia. De altfel, în Grecia Antică, fantomele aveau dreptul la trei zile de prezență în oraș. În a treia zi erau invitate în case și li se servea o fiertură anume pregătită pentru ele. Cf. Jean DELUMEAU, *Frica în Occident*, vol.1, pp. 137-143 *passim*. Și nu numai atât. Cu toată reticența confesiunii protestante față de această chestiune, au existat și teologi din cadrul acesteia care au admis-o. De exemplu, Valentin Weigel (1533-1588) susține că sufletul damnatului poate să ni se înfățișeze. În timp ce omul ignoră pe lumea cealaltă, lumea și lacrimile ei, defuncții răi se arată adesea: „ei călăresc prin păduri, vânează, se războiesc, fac turniruri, împung cu lancea”. Cf. Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 2, p. 138.

⁵³ Nicolae PETRESCU, *op.cit.*, p. 319. De exemplu, unii indigeni din Borneo atribuie un suflet sau spirit oricărui fenomen al naturii și tuturor ființelor vii. Ei se simt înconjurați de forțe nevăzute care pot face rău. Dyakii din această insulă susțin că orice plantă are un suflet. Când orezul plutește înseamnă că sufletul lui s-a îndepărtat. După indienii Jibalos și Canelos din America de Sud, toate plantele și arborii sunt animate de spirite care le determină încolțirea și creșterea. Aceste spirite nu se deosebesc de spiritele umane. Apare în acest caz și credința în transmigrarea sufletelor, iar cei ce manifestă această credință sunt convinși că toate animalele și plantele au fost odată oameni, în sensul că spiritele lor au animat altădată corpuri omenești, putând să ia din nou forme umane. Cf. *Ibidem*, p. 320.

⁵⁴ Nicolae ACHIMESCU, *op.cit.*, p. 113.

⁵⁵ Conceptual de suflet își poate găsi un corespondent și în termenul sanscrit „ātman”. Acesta indică acea parte a omului care îl identifică pe acesta. Nicio altă parte a sa nu poate simți, vedea sau ști ceva și după Advaita Vedānta, numai aceasta este conștientă. În plus, Ātman este acela care pătrunde totul, înțelege totul, cel care se bucură de diferite obiecte și care există întotdeauna. Pentru Śāṅkara (marele gânditor advaitin, din sec. VIII d.Hr.), Ātman merge din trup în trup; trupul moare dar Ātman, niciodată. Ca alternativă, mai există și termenul de Jīva, care înseamnă „a rămâne viu” sau „a trăi”. Cf. Dr. Alexandru-Corneliu ARION, *op.cit.*, p. 230.

evrei⁵⁶. În plus, asiro-babilonienii credeau că viața se află și în respirație, în suflare, care îi este dăruită omului de către zei când se naște și îi este luată când moare, urmând să devină un fel de umbră nedistinctă, care se duce în infern sau care pribegeste în căutarea hranei sau a unui mormânt bun⁵⁷. Însă nu aceste reprezentări ale sufletului ne interesează aici, ci calitatea elementului sentimental legat de ele. Esența sufletului rezidă în faptul că el este un „duh” care nu are cum să nu stârnească teama. Cel puțin așa ne-am obișnuit să ne reprezentăm sufletul, însă identificăm și direcții de reprezentare diferite. De exemplu, Henry Corbin vorbește despre o „lume imaginală” (*mundus imaginalis*), mezocosmos specific, situat între lumea sensibilă și cea inteligibilă, unde spiritele dobândesc trup, iar trupurile se spiritualizează⁵⁸.

De aceea, probabil, popoarele vest-semitice obișnuiau să practice înhumarea sau chiar înmormântarea în puțuri adânci sau peșteri, în credința că sufletele celor decedați rămân legate permanent de trupurile pe care le-au părăsit și în consecință, orice atingere a cadavrului are repercusiuni asupra sufletului respectivului. Astfel, cadavrul era socotit sacru, iar cei ce profanau mormintele erau urmăriți de blesteme și pedepse din partea zeilor⁵⁹. Din nefericire, acest element afectiv va fi eclipsat în măsura în care sufletul va deveni mai târziu obiectul mitului, al basmului, al povestirii, al speculației, al doctrinei sau chiar al psihologiei⁶⁰.

2.4. Concepția despre putere

Independent de originea și de punctul ei de plecare, în toate variantele ei imaginabile, fie că se exercită asupra lucrurilor, fie asupra oamenilor, puterea se înfățișează ca realizare a unei voințe. Ea manifestă atotputernicia cuvântului, fie el poruncă sau incantație. Ea face ca un ordin să fie ascultat. Se prezintă ca o virtute invizibilă, supra-adăugată, irezistibilă, care se manifestă, de exemplu,

⁵⁶ Constantin DANIEL, Athanase NEOIȚĂ, (traducere, notițe introductive și note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Edit. Științifică, București, 1975, p. XIII. „Pentru că viața a tot trupul este în sânge” (Levi. 17, 11) și „sângele este viață” (Deut. 12, 14).

⁵⁷ *Ibidem*. Termenul babilonian care înseamnă «suflu-suflare» este «*napištu*», asemănător cu ebraicul «*nefeş*», și a căpătat sensul de «viață».

⁵⁸ Valentin Weigel de asemenea, introduce în istoria gândirii germane tema corporeității spiritului, pe care teozofia germană o va dezvolta sub tripla influență a Cabalei, a lui Swendenborg și a martinismului. Cf. Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 2, pp.124-137 *passim*.

⁵⁹ Nicolae ACHIMESCU, *op.cit.*, p. 200. Am putea adăuga că sufletul omenesc este dispus să creadă și să facă să progreseze viața până la limitele ei cele mai îndepărtate. Și, în plus, pe lângă exemplificările avansate, putem adăuga și rugăciunea, ca una ce năzuiește și ea să se depășească pe sine însăși. Cf. E. VASILESCU, *op.cit.*, p. 3.

⁶⁰ Rudolf OTTO, *Despre numinos*, p. 50.

în persoana șefului, ca izvor și principiu al autorității sale. Această virtute care forțează supunerea la injoncțiunile ei este aceeași care îi dă vântului puterea de a sufla, focului pe aceea de a arde, armei pe aceea de a ucide⁶¹. Ea este cea desemnată, sub diverse forme, de cuvântul melanezian *mana*, care este o forță imaterială și supranaturală, dar care se manifestă printr-o forță fizică oarecare. Ca o paranteză, nu trebuie să ne mire că și conceptul de *iman*, care concentrează de fapt trăsătura de bază a šiismului, pretinde a-l dota pe acesta cu puterea sau calitățile unei filiații divine. Imanul caută de fapt să efectueze o schimbare radicală în vechiul concept de *calif*. Califul era reprezentantul direct al Profetului, dar cum acesta s-a rupt de linia descendentă autentică ce coboară din Profet, se impune o revizuire a conceptului. Aceasta se realizează în baza unui transfer gnoseologic și ontologic în persoana imanului, adevăratul conducător harismatic. La fel cum puterea regală se transmite prin înrudirea specială a urmașului cu predecesorul său, harisma s-a transmis pe linia celor doisprezece imami, care se găsesc genealogic pe linia Profetului. De reținut totuși, că în persoana imamului regăsim o reînviere a vechii regalități sacrale a Egiptului antic și a Mesopotamiei⁶².

De fapt, întreaga religie a melanezienilor constă în a-și procura *mana*, fie în folosul propriu fie al altuia. Același termen își are numeroasele sale echivalente americane. Astfel, la triburile americane care aparțin marii familii sioux: omaha, ponka, knasas, dakota, iowa, există credința că deasupra tuturor zeilor stă o putere anumită din care derivă toate celelalte pe care ei o numesc „wakan”⁶³. La tribul dakota, ea cuprinde toată puterea, tot universul, toate divinitățile. Pământul, cele patru vânturi, soarele, luna, stelele sunt manifestări ale acestei vieți misterioase. La irochezi se găsește cuvântul „orenda”, care are aceeași semnificație cu „wakan”⁶⁴. Este o putere

⁶¹ Roger CAILLOIS, *op.cit.*, p. 105.

⁶² În același mod, în tradiția egipteană, faraonul era o persoană harismatică, reprezentând punctual de convergență a structurilor vizibile și invizibile ale universului, locul în care cerul și pământul se întâlnesc, iar regalitatea sa sacră era garantul echilibrului social, politic și chiar economic. Cf. Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice*, Edit. Enciclopedică, București, 1994, pp. 52-53 *passim*.

⁶³ Ioan Gh. SAVIN, *op.cit.*, p.552.

⁶⁴ Această forță universală este aceea care se manifestă și în totemism. Totemurile nu sunt decât simboluri ale acestor forțe. Însă la început, totemurile au fost doar simboluri ale clanului, ca și semne de distincție între diferite grupuri componente ale tribului. Dar, clanul reprezenta față de indivizii care îl compuneau, însăși ideea de forță, de autoritate, de ceva deasupra lor, mai mare decât fiecare dintre ei. Astfel, clanul a fost ridicat la aceeași putere misterioasă care era în univers; a fost socotit el însuși ca ceva sacru. Cf. Ioan Gh. SAVIN, *op.cit.*, p.555.

misterioasă pe care sălbaticul o înțelege ca ceva inerent tuturor corpurilor, stâncilor, apelor, plantelor, animalelor și oamenilor, vânturilor, norilor, fulgerelor, etc. Această „orenda” este deținută de un magician; dacă un animal scapă de vânat, se datorează acestei „orenda”; dacă cineva are noroc la vânat se datorează tot acesteia.

Puterea pare un har exterior căruia individul îi este sediu trecător. Este primit prin investitură, inițiere sau consacrare. Se pierde prin degradare, lipsă de demnitate sau abuz. El beneficiază de sprijinul întregii societăți, căreia depozitarul lui îi constituie legătura.

2.4.1. Regele

Regele poartă coroana, sceptrul, purpura rezervată zeilor. El are gărzi care să îl protejeze. Dispune de tot felul de mijloace de coerciție în stare să îi constrângă pe refractari la supunere⁶⁵. El fie este un zeu, fie descinde dintr-un zeu. Astfel, într-un decret destinat zeului Ptah, regele Ramses al II-lea spunea:

„Eu sunt fiul tău, pe care tu l-ai pus pe tron; tu mi-ai conferit regalitatea ta, tu m-ai făcut după chipul tău, tu mi-ai lăsat spre moștenire ceea ce ai creat”⁶⁶.

Prin urmare, regele egiptean este fiul, urmașul și moștenitorul zeului. Acesta a fost considerat de la începutul istoriei Egiptului ca zeu, atât în viață, cât și după moarte; iar viața eternă îi este asigurată de drept. De altfel, viața sa se desfășoară după un ceremonial complex, asemănător celui rezervat zeului în templu⁶⁷. Există și texte care prezintă succesiv doi suverani în timpul dinastiei a XVIII-a care povestesc în zona publică a templelor lor, cum Amon (protectorul regelui și dublura sa cerească) a luat chipul suveranului și s-a unit cu regina pentru a-l avea pe fiu pe viitorul rege⁶⁸. În Mesopotamia, până la Hammurabi (1728-1686 î.Hr.), regii purtau nume scrise cu determinativ divin (*dingir*, în sumeriană și *illum*, în akkadiană). Au existat chiar și cazuri în care

⁶⁵ În realitate însă, acest lucru era valabil în cazul regilor care ocupau tronul regal prin merite personale și nu prin legături de sânge. Astăzi este un fapt cunoscut că oamenii care doresc să păstreze o poziție dominantă trebuie să le amintească constant celorlalți importanța lor. Însă în cazul familiei regale lucrurile nu stau așa. Cum această poziție este obținută (cel puțin în zilele noastre) prin naștere și nu prin merite personale, aceștia nu au nevoie să se comporte dominant. Întrucât poziția lor este în siguranță și oamenii îi tratează întotdeauna cu respect, își pot permite să transmită semnale de apropiere sau prietenie. Cf. Peter COLLET, *Cartea gesturilor*, trad. de Alexandra Borș, Edit. Trei, București, 2005, p.164.

⁶⁶ Cf. Nicolae ACHIMESCU, *op.cit.*, p. 58.

⁶⁷ Cf. Ovidiu DRIMBA, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, Edit. Saeculum I.O, București, 2007, p. 168.

⁶⁸ Cf. Giovanni FILORAMO, *op.cit.*, p. 89.

regii erau divinizați după moartea lor: Ghilgameș, Lugalbanda, Dumuzi, Ur-Nammu, fondatorul primului codex de legi. După această perioadă, ei continuă să fie considerați persoane sfinte, diferite de restul muritorilor. În orice caz, regalitatea era privită ca o instituție divină; în Mitul lui Etana se povestește cum s-a coborât regalitatea din cer⁶⁹.

Atunci când nu descinde dintr-un zeu regele domnește prin grația unuia. La hitiți, de exemplu, regele era atât suveranul absolut, cât și reprezentantul zeilor pe pământ. În această calitate a sa, se afla sub protecția specială a divinităților naționale, a zeului Furtunii și a zeiței Soarelui din Arinna. Apare de asemenea reprezentat pe multe monumente, ca mare preot întrucât era intermediarul între zei și poporul său⁷⁰. Același lucru se întâmplă și la perși: regele era monarhul absolut, iar prestigiul său și autoritatea sa absolută, nelimitată erau revendicate de la zeul suprem Ahura Mazda, al cărui vicar și ales este. Un text de pe piatra funerară a mormântului lui Darius se spune:

„Când Ahura-Mazda a văzut Pământul tulburat, El mi l-a dăruit mie, m-a făcut rege [...] Prin grația lui Ahura Mazda stabilesc din nou ordinea pe Pământ”⁷¹.

El este un personaj sacru⁷². Din acest motiv, trebuie izolat, adică între el și profan trebuie ridicate despărțituri etanșe. Persoana lui conține o forță sfântă care creează prosperitatea și menține ordinea lumii. Această ordine de care vorbim nu poate fi instaurată decât prin ritualul sacrificiului, în care nu are cum să rezide și un rest de violență. Riturile cele mai violente urmăresc în realitate să alunge violența; ele sunt întotdeauna o violență atenuată care face zid împotriva unei violențe mai brutale. Pentru a risipi miasmele malefice acumulate în jurul comunității și a regăsi prospețimea originilor, este necesar ca o victimă ispășitoare, reprezentând întreaga comunitate, să fie subiectul sacrificiului. În acest sens, exemplificăm prin monarhiile sacre ale

⁶⁹ Cf. Nicolae ACHIMESCU, *op.cit.*, p.138. La fel se întâmplă și în cazul religiilor vest-semitice: regele era considerat și tratat ca persoană sacră și din unele inscripții reiese că el își primea rangul de la zei. De fapt, el era responsabil, în primul rând, de cultul adus zeilor.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 216.

⁷¹ Cf. Arthur COTTERELL, *Classical Civilizations*, Edit. Pimlico, Londra, 1998, p. 214. De reținut că în declarațiile regilor persani se exprimă cel mai clar atribuțiile sociale ale regelui: de a iubi adevărul și dreptatea, de a veghea asupra aplicării legilor, de a-l proteja pe cel slab și asuprit. Cf. Ovidiu DRIMBA, *op.cit.*, p. 290. Regalitatea indiană era considerată și ea de „drept divin”, însă regele nu își aroga nici un drept de natură divină. Aici, regalitatea nu a fost niciodată absolută și a apărut ca o instituție pur umană. Cf. *Ibidem*, p. 351.

⁷² Roger CAILLOIS, *op.cit.*, p. 106.

continentului african. Într-un grup al acestora, situat între Egiptul faraonic și Swaziland, regele trebuie să comită un incest real sau simbolic în anumite ocazii solemne, îndeosebi cu prilejul înscăunării sale sau în cazul riturilor periodice de „întinerire”. Printre partenerii posibili ai regelui se întâlnesc aproape toate femeile pe care regulile matrimoniale i le interzic în mod formal: mama, sora, fiica, nepoata, verișoara, etc. Acest caz, și altele similare, fac din rege o încarnare a impurității celei mai extreme. Din acest motiv, el trebuie „sacrificat”. Și astfel, acesta apare ca o victimă în instanță de sacrificiu, un condamnat la moarte care își așteaptă execuția. El devine un monstru care iradiază o forță tenebroasă care îi permite să atragă toate miasmele contagioase pe care apoi să le convertească în stabilitate și fecunditate⁷³.

El garantează regularitatea anotimpurilor, fecunditatea pământului și a femeilor. Virtutea sângelui pe care îl varsă asigură reproducerea anuală a speciilor comestibile. Purtarea lui este reglată în cele mai mici detalii: el nu trebuie nici să își irosească puterea divină, dar nici să o folosească în contratimp. El este făcut răspunzător de foamete și secetă, de epidemii și flageluri. El este singurul care posedă o sfințenie suficientă care să poată desacraliza recolta, astfel încât supușii să o poată folosi liber. Tocmai această sfințenie îl face pe rege de temut⁷⁴.

2.5. Concepția privind vitalitatea naturii

Această concepție prezintă riscul asocierii, dacă nu al identificării, cu teoria animismului universal sau al panteismului⁷⁵, risc de care nu puțini sunt înconștienți. În realitate, vulcanii, culmile munților, luna soarele, norii sunt

⁷³ Cf. René Girard, *op.cit.*, pp.113-118 *passim*.

⁷⁴ Roger CAILLOIS, *op.cit.*, p. 107.

⁷⁵ Panteismul reprezintă o concepție metafizică și religioasă. Este viziunea conform căreia Dumnezeu (θεος) este totul (παν) și totul este Dumnezeu; lumea este fie identică cu Dumnezeu fie, într-un fel, o expresie de sine a naturii Lui. În mod asemănător, este viziunea conform căreia orice lucru care există constituie o „unitate” și această unitate cuprinzătoare este, într-un fel, divină. Sub denumirea de panteism se recunosc, de fapt, mai multe genuri de credințe filosofice și religioase. De exemplu, pornind de la cadrul metafizic al panteismului, monismul lui Parmenide, distingem: un panteism absolut al lui Parmenide, unul emanațional al lui Plotin, unul modal al lui Spinoza și altul evolutiv, la care aderă și Hegel. După o altă clasificare, având în vedere caracteristici precum: imanență și transcendență; monism, dualism sau pluralism; timp sau eternitate; Dumnezeu ca absolut sau relativ; lumea: conștientă sau înconștientă; lumea ca reală sau iluzorie; libertate sau determinism; sacramentalism sau secularism, distingem următoarele tipuri: panteism hилоzoist, imanentist, absolutist monist, relativist monist, acosmic, al identității contrariilor, emanațional sau neoplatonic, care se și apropie de teismul clasic. Cf. Alexandru-Corneliu ARION, *op.cit.*, pp. 29-47 *passim*.

considerate de omul arhaic vii atunci când acestora li se aplică acea categorie a numinosului, după ce în prealabil s-a încercat influențarea lor prin mijloace numinoase (de exemplu, prin magie) și s-a constatat că efectul acestora este și el unul numinos⁷⁶. Așadar, lucrurile din natură sunt divinizate pentru că sunt resimțite ca „numinoase”, nu pentru că sunt percepute ca „însuflețite”. În plus, viața cosmică este organizată întocmai ca viața omului; cunoaște nașterea, sexualitatea și, în anumite cazuri, moartea⁷⁷. Tot ce există în jurul omului, existând asemenea lui, având un început prin Creație, participă la același destin ca al său. Deși s-au născut asemenea omului, deși cresc și ele asemenea oricărei alte ființe, totuși au o viață mai lungă decât a acestuia. Din acest motiv, ele participă mai intens la sferele cerești care le-au zămislit pe pământ, fiind încărcate cu mai multă realitate, cu mai multă forță magică. În consecință, apropierea lor de trupul omului este fastă și omul are toate motivele să și le aducă în prezența sa. Adesea, ele nu numai că sunt purtate de omul societăților arhaice, dar îl însoțesc și în mormânt pentru a-și spori propria sa realitate în timpul vieții și a-și asigura o viață fericită post-mortem⁷⁸.

Aceste lucruri vii îl așază pe om într-o corespondență astrală binevoitoare și îi potențează „realitatea”, îi asigură o viață mai lungă și mai fertilă. De fapt, în această credință, stă toată magia și mistica pietrelor prețioase și semiprețioase⁷⁹.

Mai mult, în concepția omului arhaic, tot ce există pe Pământ există într-un anumit fel și în Cer, în sensul că fiecărui lucru de pe Pământ îi corespunde cu precizie un lucru identic în Cer, după al cărui model s-a realizat⁸⁰. Aceasta pentru că „supranaturalul” este indisolubil legat de „natural”; natura exprimă întotdeauna ceva ce o transcende⁸¹. Țările, fluviile, orașele, templele, există real în anumite niveluri cosmice. De exemplu, planul orașului Ninive a fost desemnat

⁷⁶ Rudolf OTTO, *Sacru.*, p. 150.

⁷⁷ Mircea ELIADE, *Alchimia asiatică*, p. 116.

⁷⁸ Idem, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie.*, Edit. Junimea, Iași, 1992, p. 58.

⁷⁹ Bijuteriile sunt eficiente pentru că participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil poartă în propria sa substanță un principiu cosmic. De exemplu, aurul este prețios pentru că este un metal solar; perlele aparțin lunii și ca atare sunt strâns legate de simbolismul acvatic și de emblemele fertilității. Cf. *Ibidem*.

⁸⁰ Jacob Böhme susține că orice imagine este substanță pentru acel lucru căruia ea i-a devenit imagine. De exemplu, Adam era sortit să devină imagine, simbol al lui Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să poată sălășlui în el. Adam trebuia să se îndrepte în imaginație în inima Tatălui. Corpul său era simbol al naturii divine și potențial, mai este și astăzi, în pofida căderii sale. Corpul, sufletul, spiritul său, simbolizează Trinitatea. Cf. Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 2, pp. 244-245.

⁸¹ Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, p. 108.

după scrierea cerească, adică după semnele grafice pe care le descriau stelele pe bolta cerului. Fluviul Tigru se afla în steaua Anunit; Eufratul, în steaua Rândunicii; orașul Sippar, în Constelația Cancerului; orașul Nippur, în Carul Mare, etc. Toate acestea existau real în aceste niveluri siderale, pe Pământ aflându-se doar imaginea lor, palidă și imperfectă⁸². Întâlnim la Josephus Flavius, ca de altfel, și în Midrașim, concepția că toate obiectele din Templul din Ierusalim au sensul de a aminti și figura Cosmosul. La fel menționează și Filon din Alexandria, spunând că era firesc să se folosească elemente asemănătoare celor din care Dumnezeu a făcut totul, la construcția unui sanctuar făcut de mâna omului pentru Tatăl și Conducătorul Universului⁸³. Aceeași concepție este întâlnită și în gândirea ebraică: există un Ierusalim ceresc, creat de Dumnezeu înainte ca cetatea Ierusalimului să fie creată de mâna omului.

Dar asemenea analogii care funcționează între om și alte existențe au fost îmbrățișate de mai multe medii culturale anterioare. De exemplu, în sec. al XII-lea, în neoplatonism și hermetism, autori precum Alain de Lille (1128-1203), sau Sfânta Hildegard de Bingen (1098-1179) își centrează meditațiile în jurul unor asemenea analogii. Alain de Lille în *De planctu naturae*, înfățișează natura ca pe o tânără fecioară care poartă o diademă împodobită cu douăsprezece geme, care trimit la cele douăsprezece semne ale zodiacului. Este îmbrăcată într-o mantie pe care sunt brodate toate ființele, animalele fiind împărțite în trei grupe. Această reprezentare este legată de cea a omului-microcosmos, alcătuit din aceleași părți ca și natura. Sfânta Hildegard insistă asupra analogiei care există între rotunjimea capului și firmament. În virtutea unor asemenea relații, ea merge atât de departe încât susține că păcatul lui Adam are un efect perturbator asupra Naturii, iar sângele lui Abel a mânjit solul într-atât încât a făcut să țâșnească din el umori nefaste din care s-au născut șerpi veninoși. Honorius, care a studiat la Canterbury, în preajma lui Anselm, în *Cheia Naturii*, reia ideea Sfântului Maxim și pe a lui Ioan Scotus despre omul conceput drept „*creaturarum omnium officina*” sau organ al tuturor creaturilor și adunând în el întreaga creație⁸⁴.

⁸² Idem, *Alchimia asiatică*, p. 76.

⁸³ Cf. Antoine FAIVRE, *op.cit.*, vol. 1, p. 195.

⁸⁴ În *Elucidarium*, el insistă asupra unui mare număr de corespondențe simbolice. Spre exemplu, identifică unele între părțile corpului omenesc și elementele alcătuitoare ale lumii: oasele, unghiile, părul, simțurile sunt puse în relație cu pietrele, copacii, iarba și animalele, ceea ce ar putea fi considerat un ecou al speculațiilor iudeo-elenistice și alexandrine. Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 91-92.

2.6. Concepția despre mit

Cercetări din diverse unghiuri, vechi de cel puțin 25 de secole, au produs peste 500 de definiții ale mitului, dar niciuna nu a reușit să încorporeze materia plurisemnificată a noțiunii, deși cele mai multe dintre ele au asigurat o evoluție teoretică tot mai substanțială a problemei⁸⁵. Reținem câteva dintre acestea: Felipe Fernández-Armesto spune că în relație cu istoria miturile sunt versiuni ale trecutului care explică prezentul: ele ne falsifică conștiința a ceea ce suntem, de unde venim și cum ne potrivim într-o lume plină de comunități diferite de a noastră⁸⁶. Prin urmare, miturile sunt de obicei, deși nu în mod necesar, false; ele spun mai mult decât adevărul. Miturile depind nu atât de puterea adevărului, cât depind de nevoia noastră față de ele. Multe istorii sunt mitice și toate miturile sunt istorice.

Pe de altă parte, Leszek Kolakowski reține că miturile „erau concepute, în primul rând, ca vehicule ale unui tip de cunoaștere, fie explicând fenomene naturale de neînțeles și suplimentând astfel sărăcăciosul stoc de învățături raționale ale omului sălbatic cu fantazări arbitrare, fie înzestrându-l cu informație distorsionată asupra istoriei tribale”⁸⁷. Așadar, această definiție prezintă mitul ca o pseudostiință a primitivilor, ca falsă explicație a naturii și ca un efort de a compensa abilitățile practice sărăcăcioase printr-o tehnologie imaginară.

Același autor mai reține o definiție care accentua mai mult funcția emoțională decât cea cognitivă a miturilor: se considera că frica de moarte și suferință, dorința de a conserva o ordine benefică în haosul lumii ne oferă un cadru explicativ pentru istoria religiilor. Mai târziu, în sec. XX, avea să se insiste mai mult asupra valorii sociale decât asupra celei cognitive a mitului. Acum se va insista asupra rolului lor în integrarea socială, organizarea și controlul emoțiilor colective, fundamentarea structurii familiale și a altor articulații ale vieții sociale.

Ca să nu insistăm mai mult asupra acestei chestiuni, ne vom referi la poziția pe care și-o asumă Mircea Eliade aici:

„mitul povestește o istorie sacră, adică un eveniment primordial care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează

⁸⁵ Victor KERNBACH, *op.cit.*, p.410.

⁸⁶ ***, *World Of Myths*, Vol. 2, Introd. F. Fernández-Armesto, The British Museum Press, London, 2004, p. vii.

⁸⁷ Leszek KOLAKOWSKI, *Religia*, trad. de Sorin Mărculescu, Edit. Humanitas, București, 2003, p. 12. O asemenea abordare poate fi identificată încă din Antichitate, apoi a fost răspândită printre filosofi antireligioși ai Iluminismului și a supraviețuit ca fundal al cercetării antropologice, inclusiv în opera lui Frazer, de-a lungul sec. al XIX-lea.

însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt ființe umane: sunt zei sau eroi civilizatori și din acest motiv gestele lor constituie mistere: omul nu le-ar fi putut cunoaște dacă nu i-ar fi fost revelate. Mitul este deci istoria a ceea ce s-a petrecut *illo tempore*, povestirea a ceea ce zeii sau ființele divine au făcut la începutul Timpului. «A spune» un mit înseamnă a declara ceea ce s-a petrecut *ab origine*. [...] mitul proclamă apariția unei noi situații cosmice sau a unui eveniment primordial [...] prin el se povestește cum s-a săvârșit ceva, cum a început să fie”⁸⁸.

Motiv pentru care, la Mircea Eliade, mitul nu mai funcționează ca o versiune a „ceva”, care să falsifice conștiința a ceea ce suntem, nici ca pseudoștiință, ca falsă explicație a naturii, ci el vorbește doar despre realități, despre ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul. Dar aici este vorba evident despre realități sacre pentru că sacrul este Realul prin excelență.

În ceea ce privește mitul, considerăm a fi cu adevărat revelator un anumit aspect al său: el descrie diferitele și uneori dramaticele irumperi ale sacrului în lume, iar această irumpere povestită de mit, întemeiază cu adevărat lumea; de aceea miturile, pentru mulți primitivi, nici nu pot fi recitate oriunde și oricând, ci doar în intervalul ceremoniilor, deci într-un interval de timp sacru⁸⁹. Așadar, se înțelege că o anumită povestire devine mit în măsura în care miracolul și minunatul, trama numinoasă, sunt cele care îl caracterizează de la bun început⁹⁰.

Concluzii

Sacrul și profanul reprezintă două moduri de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei. Prăpastia care le separă poate fi apreciată având în vedere pozițiile pe care le ocupă acestea vizavi de înțelegerea spațiului și timpului, în special.

Omul lui Mircea Eliade, fie el cel al miturilor sau al epocii moderne, nu se poate menține în limitele sacrului. Atât filosofia cât și literatura ne apar ca forme care încearcă să reediteze în lumea profană dimensiuni ale sacrului, să transfere din lumea sacrului puteri care să însuflețească lumea profanului, lumea modernă. Însă lumea modernă „valorizează” într-o manieră proprie, desacralizată, elementele sacrului, ceea ce nu constituie totuși o pierdere iremediabilă a prezenței lui; fie și inconștientă, prezența sacrului este o

⁸⁸ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, p. 89.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 90.

⁹⁰ Rudolf OTTO, *Sacrul*, p. 151.

mărturie în favoarea aspirațiilor „supranaturale” ale omului, care întărește convingerea că el este conform cu sacrul și că singura lui modalitate de a depăși drama existențială profană este convertirea comportamentului uman într-un mod mult mai conturat expresiv: religiozitatea.

Or, omul, așa cum l-a exprimat doctrinarul prin excelență al lui *homo religiosus* din secolul XX, ia cunoștință de sacru pentru că acesta se manifestă, se prezintă ca ceva cu totul diferit de profan. Iar acest *das ganz Andere* este un element în structura conștiinței umane, și nu un stadiu în istoria conștiinței. Căci, decretează același Eliade „a fi sau, mai degrabă, a deveni om, înseamnă a fi religios”⁹¹.

⁹¹ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, p. 6.

**ORTODOXIA ȘI CRIZA SENSULUI:
UNIVERSALITATEA REVELAȚIEI ÎN FAȚA
NIHILISMULUI CONTEMPORAN**
**(Ortodoxia și criza sensului: universalitatea
revelației în fața nihilismului contemporan**

Pr. conf. univ. dr. Roger Cristian SAFTA

Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte,

Departamentul Teologie Ortodoxă,

Universitatea Națională de Știință și Tehnologie Politehnica București,

Centrul Universitar Pitești

Abstract: The present paper offers a theological and philosophical analysis of one of the most pressing issues of the modern and postmodern age: the loss of existential meaning, which has arisen in the context of the advance of nihilism, axiological relativism, and identity fragmentation. Through an interdisciplinary approach, the study highlights that the root of the crisis of meaning does not lie in social or cultural mutations, but in the ontological rupture produced by humanity's estrangement from God and from the horizon of Revelation. Orthodoxy does not respond to this crisis by pragmatic adaptation to the spirit of the age or by ideological syncretism, but by reaffirming the centrality of divine Revelation, lived and actualized within the Church as the space of existential encounter with Christ. The meaning of human existence is presented as being inextricably linked to communion with God and to participation in the liturgical and sacramental life of the Church, while the universality of Revelation is not understood as a mere cultural extension, but as the ontological foundation of the human vocation to deification. Thus, in the face of fragmentation, alienation, and metaphysical apathy characteristic of liquid modernity, Orthodoxy proposes the rediscovery of meaning through participation in ecclesial life, the assumption of Tradition, and the integral experience of the encounter with the incarnate Logos, which constitutes both the foundation and the ultimate horizon of every human aspiration towards meaning, fulfillment, and salvation.

Keywords: *nihilism, existential meaning, Revelation, Orthodoxy, Church, universality.*

I. Introducere: semnificația „crizei sensului” în epoca modernă și postmodernă

Deschiderea unui demers academic dedicat raportului dintre Ortodoxie și criza sensului în contemporaneitate presupune, mai întâi, clarificarea cadrului conceptual și a mizei teologice implicite. Trăim într-o epocă pe care nu puțini gânditori o definesc drept marcată de o criză profundă a sensului, determinată

de procese complexe, precum desacralizarea, relativizarea valorilor, fragmentarea identitară și declinul reperelor metafizice tradiționale. Această criză a sensului nu reprezintă un fenomen pur exterior Ortodoxiei, ci o provocare majoră care afectează atât omul postmodern, cât și discursul teologic însuși, solicitând o reevaluare profundă a modului în care universalitatea Revelației creștine răspunde la setea de sens a umanității contemporane.

În sfera gândirii filosofice, criza sensului este corelată cu avansul nihilismului, concept adus în prim-plan de Friedrich Nietzsche și ulterior dezvoltat în multiple variante de filosofi ai secolului XX și XXI. Nietzsche descrie nihilismul drept prăbușirea valorilor supreme, afirmând că „Dumnezeu a murit”¹, iar această afirmație nu desemnează un simplu ateism, ci exprima lipsa unui orizont transcendent care să fundamenteze sensul existenței. Heidegger va afirma la rândul său faptul că, în absența unui fundament ontologic, ființa umană rămâne prizoniera unui „dez-întemeieri”² continue, a unei „uitări a ființei” care afectează inclusiv orizontul sensului: „Lipsa de patrie, care rămâne să fie astfel gândită, rezidă în aceea că ființarea este abandonată de ființă. Această lipsă este semnul că ființa a fost uitată. Ca urmare a acestei uitări, adevărul ființei rămâne negândit. Uitarea de ființă se manifestă indirect prin aceea că omul are în vedere numai ființarea și se exercită numai asupra ei”³.

Din perspectiva teologiei ortodoxe, sensul nu poate fi înțeles decât în prin Revelația dumnezeiască, care oferă atât un răspuns teoretic la întrebarea despre

¹ „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre - cine ne spală de acest sânge? Cu ce apă ne-am putea curăța? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebuie să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea?” – Friederich Nietzsche, *Știința Voioasă*, Traducere din germană de Liana Micescu, Traducerea versurilor de Simion Dănilă, Editura Humanitas, București, 2013, pp. 90-91.

² „Rătăcirea prin care merge omul nu este asemenea unei capcane care-l pândește pe drumul său și în care i se întâmplă uneori să cadă, ci rătăcirea face parte din alcătuirea intimă a *Da-sein*-ului în care este prins omul istoric. Rătăcirea este spațiul de joc al acelei întoarceri-către și întoarceri-de la, în care ec-sistența in-sistentă se uită, mereu din nou, pe sine și își greșeste măsura. Ascunderea ființării ascunse în întregul ei își exercită dominația în scoaterea-din-ascundere a ființării aflate în joc, această scoatere-din-ascundere devenind, în calitatea ei de uitare a ascunderii - rătăcire” – Martin Heidegger, „Despre esența adevărului”, în: Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, Traducere și note introductive Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, p. 154.

³ Martin Heidegger, „Scrisoare despre *umanism*”, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, p. 320.

sens, cât și o participare reală la plenitudinea vieții dumnezeiești. Universalitatea Revelației nu desemnează o simplă extensie geografică sau culturală, ci afirmă că Dumnezeu, în bunăvoința Sa, se adresează întregii umanități, oferindu-i un orizont transcendent și o chemare la împlinire ontologică. În acest sens, cuvântul lui Hristos, „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (Ioan 14, 6), devine o axă axiologic-dogmatică fundamentală pentru înțelegerea sensului în ortodoxie, marcând indisolubilitatea dintre adevăr și viața trăită în comuniune cu Dumnezeu.

Ortodoxia nu abordează criza sensului ca pe un simplu fenomen psihologic sau social, ci ca pe un simptom al pierderii relației vii cu Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul formulează astfel această perspectivă: „Ci va admite că toate s-au făcut de Dumnezeu cel pururea existent, din nimic, deplin și total, nu în parte și nedeplin, fiind produse înțelepțește de o cauză infinită în cunoștință și infinită în putere; și că în El stau toate, păzite și ținute ca într-un sân atotțiitor; și la El se întorc toate ca la țărnul propriu, cum zice undeva marele Dionisie Areopagitul”⁴. Astfel, criza sensului se manifestă, în plan existențial, ca o criză a raportării omului la Logos, la izvorul ultim al vieții și semnificației.

În plan cultural și social, criza sensului se reflectă prin răspândirea relativismului axiologic, fragmentarea discursului public, proliferarea ideologiilor deconstrucționiste și dezvoltarea unor forme de pseudo-spiritualitate, care nu mai fac referință la Revelația obiectivă, ci la experiențe subiective. Jean-François Lyotard descrie acest fenomen drept „sfârșitul marilor narațiuni”, adică pierderea oricărei structuri integratoare capabile să confere coerență existenței individuale și colective: „În societatea și cultura contemporană – societatea post-industrială, cultura postmodernă – problema legitimării cunoașterii este formulată în alți termeni. Marile narațiuni și-au pierdut credibilitatea, indiferent de modul de unificare pe care îl utilizează, fie că este vorba de o narațiune speculativă, fie de una a emancipării. Declinația narațiunii poate fi înțeleasă ca efect al înfloririi tehnicilor și tehnologiilor de după cel de-al Doilea Război Mondial, care a deplasat accentul de pe scopurile acțiunii către mijloacele ei; ea poate fi, de asemenea, interpretată ca efect al reconfigurării capitalismului liberal avansat, după retragerea acestuia sub protecția keynesianismului în perioada 1930–1960,

⁴ Sf. MAXIM Mărturisitorul, „Ambigua, 62”, în: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în colecția P.S.B. nr. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 178.

reconfigurare care a eliminat alternativa comunistă și a valorizat consumul individual de bunuri și servicii”⁵.

Teologia ortodoxă, fidelă Revelației dumnezeiești, se confruntă astfel cu dublul imperativ al păstrării universalității mesajului evanghelic și al articulării unui răspuns credibil și viu la interogațiile existențiale ale epocii prezente. Din această perspectivă, universalitatea Ortodoxiei nu trebuie redusă la o universalitate de tip sociologic sau la o simplă prezență geografică extinsă, ci trebuie înțeleasă în sensul unirii reale cu Hristos prin Duhul Sfânt, a cărei finalitate este mântuirea și îndumnezeirea întregului neam omenesc, indiferent de epocă, spațiu sau condiție socială. Această universalitate derivă din însuși evenimentul Întrupării, căci Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4), cuvinte ce sintetizează vocația integrală a Revelației și răspunsul ei la criza de sens a umanității.

Abordarea crizei sensului din perspectiva teologiei ortodoxă presupune, așadar, nu doar o analiză a fenomenului nihilist și a efectelor sale asupra culturii și mentalității contemporane, ci și o regăsire a forței formative a Revelației, în capacitatea sa de a restructura viața umană din interior, oferindu-i un *telos*, un sens eshatologic și o finalitate existențială. În această lumină, se impune o reevaluare critică a raportului dintre antropologia teologică ortodoxă și provocările contemporane, precum și o valorizare a patrimoniului patristic în dialog cu întrebările radicale ale omului modern.

Demersul de față se va înscrie în acest orizont de reflecție, prin evidențierea fundamentelor teologice ale universalității Revelației și a relevanței lor pentru confruntarea cu nihilismul și criza sensului în contextul actual. Utilizarea surselor patristice autentice, a Scripturii și a analizelor critice contemporane va constitui axa metodologică a investigației, cu scopul de a releva nu doar consistența internă a răspunsului ortodox, ci și actualitatea sa pentru lumea de astăzi.

II. Criza sensului în societatea contemporană: diagnosticul filosofic și teologic

II.1. Caracteristicile crizei sensului: alienare, relativism, pierderea reperelor metafizice și etice

Criza sensului în societatea contemporană se definește printr-un ansamblu de fenomene interdependente, ce reflectă modificări profunde la

⁵ Jean-François LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, pp. 37-38.

nivelul conștiinței individuale și colective, precum și la nivelul fundamentelor culturale, axiologice și spirituale ale umanității. În spațiul occidental, dar și în spațiile influențate de modelul civilizației occidentale, această criză se manifestă prioritar prin alienare, relativism axiologic, pierderea reperelor metafizice și dezintegrarea eticii tradiționale.

Unul dintre cei mai influenți diagnosticieni ai acestei crize este filosoful și sociologul Émile Durkheim, care introduce conceptul de *anomie* pentru a descrie starea de dezorientare valorică și normativă apărută în urma disoluției ordinii tradiționale: „Anomia dă, într-adevăr, naștere unei stări de exasperare și oboseală nervoasă care poate, după circumstanțe, să se întoarcă împotriva subiectului însuși sau asupra altcuiva”⁶. Această stare de anomie se corelează cu ceea ce teologia patristică numește „cădere” sau îndepărtare de izvorul sensului, care este Dumnezeu, și conduce la apariția alienării – o stare de însingurare și pierdere a legăturii organice cu comunitatea și cu transcendența.

Relativismul axiologic reprezintă o altă trăsătură fundamentală a crizei de sens, specifică epocii postmoderne. Într-o lume în care pluralismul valoric este ridicat la rang de normă absolută, orice sistem de valori devine susceptibil de contestare și deconstrucție. Astfel, valorile devin fluide, fragmentate, subiective, ceea ce conduce la incapacitatea individului de a se ancora într-un sens obiectiv și stabil.

Pierderea reperelor metafizice este, la rândul ei, o consecință a unui proces istoric îndelungat de secularizare și desacralizare, vizibil cu precădere în cultura europeană. Această pierdere se manifestă atât la nivel filosofic – unde metafizica este adesea respinsă ca inutilă sau depășită –, cât și la nivel existențial, unde omul modern resimte acut lipsa unui fundament transcendent al vieții sale. În acest context, conștiința religioasă se vede marginalizată, iar experiența sacrului devine tot mai rară și mai privată.

Dezintegrarea eticii tradiționale este un corolar al fenomenelor descrise anterior. În absența unor fundamente metafizice și revelate, etica devine un construct relativ, negociat la nivel social sau chiar individual. Această problemă a fost semnalată încă din secolul al XIX-lea de F.M. Dostoievski, care, prin personajul Ivan Karamazov, pune sub semnul întrebării posibilitatea menținerii normelor morale în lipsa credinței religioase: „legea morală a naturii controlată de religie ar trebui să se schimbe imediat și să devină opusă acesteia, pentru mulți dintre oamenii care nu au

⁶ Émile DURKHEIM, *Despre sinucidere*, Traducere de Mihaela Calcan, Prefață de Mihai Dinu Gheorghiu, Institutul European, Iași, 2007, p. 375.

credință nici în Dumnezeu și nici în nemurire”⁷. De asemenea, Dostoievski reliefează implicațiile pierderii credinței în nemurire și divinitate, afirmând prin același personaj: „nu există bunăvoință și caritate dacă nu există credința în nemurire”⁸. Astfel, autorul indică pericolul unui vid axiologic radical, generat de dispariția reperelor transcendente în sfera moralității. Pe plan social, se remarcă o tendință de transformare a eticii într-un cod al utilității sau al consensului, lipsit de ancorare în adevăruri ultime, ceea ce generează confuzie morală, pierderea sensului datoriei și o incapacitate crescândă de a distinge binele de rău.

Aceste trăsături ale crizei sensului reflectă o criză a imaginii omului, a vocației sale și a raportării la Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa observă că „podoaba pe care o poartă sufletul omenesc constă tocmai în asemănarea cu frumusețea modelului său și după cum și oglinda își câștigă strălucirea prin felul cum redă chipul celui ce apare în ea, credem ca tot aceeași relație este și între cuget și firea care se lasă condusă și îndrumată, fiind în stare astfel să câștige și pentru sine din frumusețea și desăvârșirea Acelui model prin faptul că ea devine în același timp un fel de oglindă [...] Dimpotrivă, dacă se rupe buna legătură dintre ele sau dacă ceea ce-i mărește, s-ar lăsa rob de ceea ce-i josnic, atunci se dă la iveală întreaga urâtenie a materiei [...]. Astfel, urâtenia materiei trece și asupra firii și asupra spiritului, așa încât, din chipul dumnezeiesc, întipărit odinioară în om, abia dacă mai pot fi întrezărite trăsăturile alcătuirii lui. Căci devine ca și cum oglinda ar înfățișa pe dos chipul acelor desăvârșiri ale spiritului și, cu toate că acest chip urât oglindește și razele strălucitoare ale binelui, el lasă să se vadă mai mult urâtenia materiei. În chipul acesta ia naștere răul, a cărui ființă se face simțită tocmai prin dispariția binelui. Bine este tot ceea ce stă în deplin acord cu Binele primordial; dimpotrivă, tot ce e străin de acest acord și de asemănarea cu El, acela e cu totul străin de bine”⁹. Această observație patristică scoate în evidență faptul că sensul nu poate fi redus la o simplă construcție rațională sau culturală, ci este întemeiat în raportarea la Dumnezeu, Arhetipul și finalitatea întregii creații.

⁷ Fiodor Mihailovici DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, roman în patru părți, cu epilog, Vol. 1, Traducere și note de Elena Vizir, Editura Adevărul Holding, București, 2011, p. 120.

⁸ *Ibidem*, p. 120.

⁹ Sfântul GRIGORE de Nyssa, „Despre facerea omului, XII”, în: Sfântul Grigore de Nyssa, *Scrieri*, Partea a doua, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, Traducere și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. P.S.B. nr. 30, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, pp. 37-38.

II.2. Nihilismul ca paradigmă culturală și filosofică: de la Nietzsche la postmodernism

Problematica nihilismului reprezintă una dintre cele mai acute teme ale filosofiei și teologiei moderne, fiind totodată unul dintre diagnosticile cele mai precise pentru criza sensului care definește epoca noastră. În mod esențial, nihilismul poate fi înțeles ca absența sau negarea oricărui sens ultim, ca respingere a oricărei autorități absolute, fie aceasta religioasă, morală sau metafizică. Termenul are rădăcini în cultura rusă a secolului al XIX-lea, însă importanța și dezvoltarea sa filosofică și culturală se datorează cu precădere lui Friedrich Nietzsche, care îi conferă o dimensiune universală, prevestind ceea ce va deveni criza fundamentală a modernității târzii.

Nietzsche definea nihilismul drept convingerea că tot ce există este lipsit de valoare și de sens, sugerând că sursa acestei convingeri nu se găsește doar în evoluția gândirii filosofice occidentale, ci mai ales în moștenirea creștină epuizată de sens, ajunsă la o formă „dezvrăjită” a religiei, incapabilă să mai inspire, să mai orienteze sau să mai fondeze existența: „Ce-nseamnă nihilismul? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează*. Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea «De ce?»». Nihilismul radical este convingerea unei inconsistențe absolute a existenței, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv înțelegerea faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un «în sine» al lucrurilor, care să fie «divin», care să fie morala întrupată”¹⁰. Ceea ce anunță

Nietzsche prin celebra sentință „Dumnezeu a murit”, nu este doar sfârșitul unei epoci religioase, ci începutul unui timp în care sensul, valoarea și ierarhia se prăbușesc, făcând loc unui univers golit de transcendență. Astfel, nihilismul nu se limitează la un curent filosofic, ci devine o realitate existențială, un climat spiritual care impregnează întreaga cultură europeană.

De la Nietzsche încolo, reflecția asupra nihilismului a fost continuată, rafinată și nuanțată de o serie de gânditori de marcă. Martin Heidegger, într-o excepțională analiză a rădăcinilor și consecințelor nihilismului, susține că acesta se manifestă drept „uitare a ființei”, o incapacitate a omului de a mai interoga sensul ultim, de a mai recunoaște dimensiunea transcendentă a existenței. „Pretutindeni și întotdeauna mașinațiunea, ascunzându-se sub aparența unei ordonări și controlări măsurate, ne confruntă cu entitățile ca

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, (Fragmente postume), Traducere și Studiu introductiv de Claudiu Băciu, Editura Aion, 1999, p. 9.

singură ierarhie și ne face să uităm Ființa. Ceea ce se întâmplă de fapt este că Ființa abandonează entitățile: Ființa le lasă să fie prin ele însele și, prin aceasta, se refuză pe sine. În măsura în care acest refuz este trăit, o deschidere a Ființei s-a produs deja. Căci un asemenea refuz nu este nimic, nu este nici măcar ceva negativ; nu este o lipsă, nu este ceva mutilat. Este revelația originară și inițială a Ființei ca vrednică de întrebare – a Ființei ca Ființă. [...] Adevărul anunță domnia esenței sale: deschiderea (luminarea) auto-ascunderii. Istoria este istoria Ființei. Cei care sunt loviți de deschiderea refuzului, cei care nu știu încotro să se îndrepte în fața lui, sunt cei care fug de meditare: amăgiți prea mult timp de entități, sunt atât de înstrăinați de Ființă încât nici măcar nu mai pot găsi un motiv pentru a se îndoii de ea. Încă prizonieri ai unei servituți totale față de o metafizică pe care cred că au înlăturat-o de mult, ei caută rute de scăpare către vreun tărâm ocult, vreo lume dincolo de sensibil. Fug în misticism (care este doar contra-imaginea metafizicii) sau, înțepeniți în postura calculului, fac apel la «valori». «Valorile», transformate cu totul în elemente calculabile, sunt singurele idealuri care mai funcționează pentru mașinațiune: cultura și valorile culturale ca material pentru moara propagandei, produsele artistice ca obiecte utilitare – în expozițiile realizărilor noastre și ca ornamente pentru carele alegorice.”¹¹. Tehnica, în acest context, nu este doar o unealtă, ci devine modul de raportare fundamental la lume, reducând existența la funcționalitate, la eficiență și la manipulare. Această gândire tehnică – despre care Heidegger avertizează în repetate rânduri – accelerează procesul de dezvrăjire a lumii, lăsând omul fără ancoră metafizică, fără mister și fără transcendență.

Secolul XX a fost martorul unei adevărate proliferări a paradigmei nihiliste, nu doar în filosofie, ci și în artă, literatură, psihologie și științele sociale. În arta modernă și postmodernă, de exemplu, tema „vidului” existențial, a absenței oricărei ierarhii axiologice sau estetice, devine recurentă, reflectând direct „moartea sensului”. Gilles Lipovetsky identifică această stare drept „era vidului”, caracterizată de o indiferență generalizată față de orice ideal, un triumf al individualismului și al relativismului fără precedent: „Momentul postmodern este mult mai mult decât o modă; explicitează procesul de indiferență pură în care toate gusturile, toate comportamentele pot coexista fără a se exclude reciproc, totul poate fi ales după bunul plac, de la cel mai pragmatic la cel mai ezoteric, de la vechi la

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics, Volume IV: Nihilism, Edited by David Farrell Krell, HarperSanFrancisco, 1991, pp. 181-182.

nou, de la viața simplă-ecologistă la cea hipersofisticată, într-un timp devitalizat, fără referință stabilă, fără o coordonată majoră. Pentru majoritatea, chestiunile publice, inclusiv ecologia, devin ambient, mobilizează pentru un timp și dispar la fel de repede cum au apărut. [...] Indiferența pură desemnează apoteoza temporalului și a sincretismului individualist. [...] Individul postmodern este destabilizat, într-un fel, este «ubicuist». Postmodernismul nu este altceva decât un grad suplimentar în escaladarea personalizării individului dedicat self-service-ului narcisist și combinațiilor caleidoscopice indiferente”¹². Omul postmodern nu mai are un orizont comun de sens, ci doar „strategii individuale de supraviețuire simbolică”, ceea ce conduce la o fragmentare radicală a conștiinței colective și la o stare de apatie metafizică.

În plan filosofic, postmodernismul, așa cum îl teoretizează Jean-François Lyotard, nu face decât să exacerbeze această stare de incertitudine și fragmentare: „Putem forma o impresie pesimistă asupra acestei fărâmițări: nimeni nu vorbește toate aceste limbaje, ele nu au un metalimbaj universal, proiectul sistemului-subiect este un eșec, scopul emancipării nu are nicio legătură cu știința, suntem cu toții blocați în pozitivismul acestei sau acelei discipline de învățământ, savanții învățați s-au transformat în oameni de știință, sarcinile reduse ale cercetării au devenit compartimentate și nimeni nu le mai poate stăpâni pe toate. Filosofia speculativă sau umanistă este constrânsă să renunțe la funcțiile de legitimare, ceea ce explică de ce filosofia se confruntă cu o criză oriunde persistă în a-și aroga astfel de roluri și este redusă la studiul sistemelor de logică sau al istoriei ideilor acolo unde a fost suficient de realistă pentru a le abandona.”¹³. Marile narațiuni – fie ele religioase, umaniste sau raționaliste – sunt înlocuite cu „micile narațiuni”, instabile, fluide și contradictorii. În acest context, orice încercare de a postula un adevăr universal sau o valoare ultimă este privită cu suspiciune sau chiar cu ironie.

Nihilismul nu rămâne doar la nivelul unei crize teoretice, ci penetrează profund structura existențială a omului modern. Simptomele sale includ alienarea spirituală, sentimentul inutilității, lipsa motivației, răspândirea depresiei, dar și forme de revoltă distructivă sau de cinism. În analiza sa dedicată nihilismului, părintele Serafim Rose observă: „Nihilismul, pe scurt, își datorează întreaga

¹² Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983, p. 41.

¹³ Jean-François LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p. 41.

existență negării Adevărului creștin; el consideră lumea «absurdă», dar nu ca urmare a unei «cercetări» la rece a problemei, ci din cauză că nu poate sau nu vrea să creadă sensul ei creștin. Numai oamenii care au crezut la un moment dat că știu răspunsul la întrebarea «de ce?» ar putea fi atât de dezamăgiți de «descoperirea» că, până la urmă, nici nu există vreun răspuns”¹⁴. În mod paradoxal, această stare de vid și de indiferență coexistă cu o proliferare a ofertelor de „sens”, de la ideologii politice și pseudo-religii până la diverse terapii spirituale de factură sincretistă, semn că nevoia de sens nu poate fi anulată, ci doar deturnată.

Din perspectivă teologică, nihilismul nu reprezintă doar rezultatul unei evoluții filosofice, ci o formă de boală spirituală, o „patimă” a conștiinței moderne, consecință a autonomizării omului față de izvorul existenței sale – Dumnezeu. Nihilismul este, în acest sens, refuzul oricărei chemări la comuniune, refuzul adevărului revelat și al oricărei ierarhii duhovnicești.

O analiză a nihilismului din perspectivă teologică implică, așadar, atât recunoașterea rădăcinilor sale filosofice și culturale, cât și conștientizarea consecințelor sale spirituale și antropologice. Îndepărtarea de Dumnezeu conduce la pierderea orientării interioare, la pierderea oricărui *telos* existențial și la o criză a capacității de a trăi în adevăr și în comuniune cu ceilalți. Sfântul Sofronie Saharov, reflectând asupra epocii sale, nota: „în vremile noastre există nenumărate căi necuviincioase, deformate către Absolut, care duc, firește, către o și mai adâncă noapte a păcatului și a morții. Nu este viață în afara lui Dumnezeu. Nu este lumină alta decât Dumnezeu, Care este «Lumină, și nici un întunec întru El este». Și toată silința noastră se îndreptează spre aceea ca Dumnezeu să ne dea viața Sa. Iar pentru noi, creștinii, învățător întru toate și Povățuitor este Hristos”¹⁵.

Acest fenomen al nihilismului, reflectat în filosofie, artă, literatură, psihologie și sociologie, dar și în viața cotidiană, solicită un răspuns teologic riguros, ancorat în universalitatea Revelației și în capacitatea acesteia de a restabili sensul și direcția existenței umane. Dimensiunea teologic-existențială a Ortodoxiei, cu accentul pus pe întâlnirea reală cu Dumnezeu cel viu și pe actualitatea adevărului revelat, oferă cadrul de regândire a sensului ca orizont eshatologic și comunitar, capabil să răspundă provocărilor epocii nihiliste fără a minimaliza complexitatea acesteia.

¹⁴ Ieromonah Serafim Rose, *Nihilismul. Rădăcina revoluției în epoca modernă*, Traducere din limba engleză de Dana Cocargeanu, în: Ieromonah. SERAFIM ROSE, *Scrieri*, Editura Sophia, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2009, p. 536.

¹⁵ Arhimandritul SOFRONIE, *Cuvântări duhovnicești*, Volumul al doilea, Traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 147.

II.3. Manifestări ale nihilismului în plan social, etic și spiritual

Nihilismul, odată consolidat ca paradigmă culturală și filosofică, a generat efecte structurale profunde, vizibile în toate dimensiunile vieții umane: socială, etică și spirituală. Aceste manifestări nu sunt simple reflexe teoretice, ci procese concrete, documentate la nivelul experienței individuale și colective, ce afectează fibra societății contemporane, natura raporturilor etice și profunzimea vieții spirituale.

În plan social, nihilismul se exprimă printr-o atomizare fără precedent a relațiilor umane și prin destrămarea coeziunii comunitare. Sociologul Zygmunt Bauman descrie această realitate sub conceptul de „modernitate lichidă”, caracterizată prin instabilitatea tuturor structurilor sociale, volatilitatea identităților și precaritatea legăturilor interpersonale: „Unul dintre aspectele cele mai pregnante ale dispariției vechilor garanții este noua fragilitate a legăturilor umane. Fragilitatea și caracterul trecător al acestor legături pot fi un preț inevitabil pentru dreptul indivizilor de a-și urmări propriile scopuri, și totuși ele nu pot să nu constituie, în același timp, un obstacol dintre cele mai serioase în calea realizării efective a acestor scopuri – precum și în calea curajului necesar pentru a le urmări. Avem de-a face, de asemenea, cu un paradox – unul înrădăcinat adânc în natura vieții din modernitatea lichidă.”¹⁶. Într-un astfel de context, individul devine deopotrivă auto-centrat și izolat, lipsit de ancorare în rețele solide de sens, care altădată erau asigurate de familie, Biserică și comunitatea locală.

Scăderea participării la viața religioasă în Europa Occidentală este evidențiată de datele empirice ale Pew Research Center. Conform studiului „Being Christian in Western Europe”, realizat în 2017 și publicat în 2018, doar 22% dintre adulții din Europa Occidentală declară că participă la servicii religioase cel puțin lunar, iar prezența săptămânală este semnificativ mai scăzută, situându-se în jurul a 10%¹⁷. Majoritatea adulților se identifică în continuare drept creștini, însă cei mai mulți nu frecventează regulat biserica; în toate țările occidentale, cu excepția Italiei, creștinii ne-practicanți (cei care merg la biserică mai rar de o dată pe lună) sunt mai numeroși decât cei practicanți. Acest declin al practicii religioase tradiționale este asociat în literatura de specialitate cu transformări macro-sociale, incluzând creșterea

¹⁶ Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 170.

¹⁷ Pew Research Center, *Being Christian in Western Europe*, Pew Research Center, 2018, p. 95, la <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2018/05/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf#page=95.11>, data accesării 22.05.2025.

vulnerabilității la crize identitare, sentimentul de insecuritate și manifestarea unor forme de protest social sau politic radical, aspecte menționate și de Zygmunt Bauman în analiza modernității europene¹⁸.

În plan etic, fenomenul nihilismului moral produce o mutație radicală a fundamentelor morale tradiționale, generând un relativism valoric accentuat, derivat din pierderea oricărei referințe transcendente. Charles Taylor observă că: „Trăsătura principală observată [...] era acceptarea unui relativism destul de facil. Fiecare are propriile «valori», iar cu privire la acestea este imposibil să se poarte o discuție argumentată. [...] Relativismul era parțial întemeiat pe un principiu al respectului reciproc.”¹⁹. În acest context, binele și răul devin simple construcții sociale sau opțiuni individuale, lipsite de o bază obiectivă, ceea ce duce la „o pierdere a sensului, estomparea orizonturilor morale”²⁰, o „centrare pe sine, ceea ce atât aplatizează, cât și îngustează existența noastră, o face mai săracă în sens și mai puțin preocupată de ceilalți sau de societate”²¹. Taylor descrie amplu această tranziție către o „etică a autenticității”, unde idealul central devine auto-exprimarea și validarea dorințelor personale, iar valorile colective tradiționale se erodează: „Prin adoptarea acestui ideal, oamenii din cultura autenticității [...] sprijină un anumit tip de liberalism [...] rezultatul este o extraordinară incapacitate de articulare în privința unuia dintre idealurile constitutive ale culturii moderne [...] Întregul demers al dezbaterii conspiră pentru a-l lăsa în umbră, pentru a-l face invizibil.”²². În absența unui orizont comun de valori, „lucrurile nu au semnificație prin ele

¹⁸ „Dezintegrarea rețelei sociale, destrămarea agenților eficienți ai acțiunii colective sunt adesea semnalate cu multă anxietate și deplânse ca «efecte secundare» neanticipate ale noii ușurințe și fluidități a unei puteri tot mai mobile, alunecoase, schimbătoare, evazive și fugitive. Însă dezintegrarea socială este tot atât o condiție, cât și un rezultat al noii tehnici a puterii, care își folosește drept instrumente principale detașarea și arta evadării. Pentru ca puterea să fie liberă să circule, lumea trebuie să fie liberă de garduri, bariere, frontiere fortificate și puncte de control. Orice rețea densă și strânsă de legături sociale, în special una puternic înrădăcinată teritorial, este un obstacol ce trebuie înlăturat. Puterile globale sunt hotărâte să demonteze asemenea rețele de dragul fluidității lor continue și sporite, cea sursă principală a forței lor și garanția invincibilității lor. Iar destrămarea, friabilitatea, precaritatea, caracterul trecător și provizoriu legăturilor și rețelelor umane sunt cele care permit acestor puteri să își facă treaba de la bun început.” - Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, p. 14.

¹⁹ Charles TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 13-14.

²⁰ *Ibidem*, p. 10.

²¹ *Ibidem*, p. 4.

²² *Ibidem*, pp. 17-18.

însele, ci pentru că oamenii consideră că o au... Relativismul moale se autodistruge. Lucrurile capătă importanță pe fundalul unei inteligibilități. Să numim acest fundal un orizont. [...] unul dintre lucrurile pe care nu le putem face, dacă vrem să ne definim în mod semnificativ, este să suprimăm sau să negăm orizonturile în raport cu care lucrurile capătă semnificație pentru noi. Acesta este tipul de gest auto-subversiv care se realizează frecvent în civilizația noastră subiectivistă”²³.

Acest proces de dereglare etică are consecințe vizibile la nivel social: creșterea criminalității, normalizarea corupției, justificarea violenței sau proliferarea formelor de exploatare și abuz. Un studiu al *United Nations Office on Drugs and Crime* arată că rata omuciderilor a cunoscut evoluții divergente la nivel global în ultimele decenii: în timp ce Europa a înregistrat o scădere cu 63% din 2002, anumite regiuni, precum America Latină, au experimentat creșteri importante, determinate de factori precum sărăcia, inegalitatea și lipsa de perspectivă a tinerilor excluși social²⁴. În același timp, nihilismul moral favorizează apariția unui climat de cinism generalizat, de neîncredere și lipsă de empatie, în care sensul datoriei și vocația binelui sunt percepute drept naive sau inutile.

În spațiul spiritual, nihilismul se manifestă printr-o criză a sacrului, o „anemie spirituală” care se traduce în pierderea sensibilității față de mister, transcendență și prezență divină. Mircea Eliade observă că „lumea *profană în totalitate*, Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minții omenești. Nu ne propunem să arătăm prin ce procese istorice și în urma căror schimbări ale comportamentului spiritual omul modern și-a desacralizat lumea și și-a asumat o existență profană. Este suficient să constatăm că desacralizarea este proprie experienței totale a omului nereligios al societăților moderne, căruia îi este, prin urmare, din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existențiale ale omului religios al societăților arhaice”²⁵. Această stare nu presupune doar absența credinței, ci și proliferarea unor forme de pseudo-spiritualitate, spiritualitate difuză sau sincretistă, care substituie Revelația obiectivă cu experiențe subiective, fragmentate și adesea contradictorii.

²³ *Ibidem*, pp. 36-37.

²⁴ *Global Study on Homicide. Understanding homicide: typologies, demographic factors, mechanisms and contributors*, Vienna, 2019, pp. 11-13 la https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet_3.pdf, data accesării 26.05.2025.

²⁵ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2005, p. 14.

Dimensiunea spirituală a nihilismului este resimțită și la nivelul practicilor religioase: secularizarea accentuată, abandonul Sfintei Liturghii, minimalizarea rolului Sfințelor Taine și retragerea din viața comunității bisericești. În această atmosferă, căutarea sensului este deturnată către practici esoterice, tehnici de auto-perfecționare sau cultul bunăstării materiale, care adâncesc de fapt golul existențial. În literatura patristică, această stare a fost anticipată ca o „orbire duhovnicească” sau „întunecare a minții”, care îl împiedică pe om să perceapă adevărul revelat. Sfântul Isaac Sirul observă: „Și dacă nu disprețuiește pe cineva pentru orbirea lui, e cu adevărat liber”²⁶. Într-un alt loc, arată că, „pe lângă aceea, aburul ce urcă din stomac nu lasă mintea să primească cunoștința dumnezeiască, ci o întunecă, așa cum pâcla ce se ridică din umezeala pământului încețoșează aerul. Și mândria nu vede că umblă în întuneric și nu cunoaște gândurile înțelepciunii”²⁷. Uitarea lui Dumnezeu și alipirea minții de cele materiale devin principalele cauze ale orbirii lăuntrice și ale ruperii de sensul autentic al vieții.

Manifestările nihilismului în plan spiritual se referă nu doar la îndepărtarea de Dumnezeu, ci și la dizolvarea oricărei forme de comuniune autentică, ceea ce poate genera o „singurătate ontologică”, în care omul nu mai percepe sensul existenței sale nici în raport cu transcendența, nici cu comunitatea, nici cu propria interioritate. Psihologia clinică documentează creșterea alarmantă a tulburărilor de tip depresiv sau anxios în societățile contemporane, la nivel global peste 300 de milioane de persoane fiind afectate de depresie, ceea ce reprezintă 4,4% din populația lumii, iar numărul total al cazurilor a crescut cu 18,4% între 2005 și 2015²⁸.

Nihilismul devine astfel un fenomen totalizant, ce afectează structura relațiilor sociale, fundamentul moralității și însăși rădăcina vieții spirituale. El creează o stare de confuzie identitară, de apatie metafizică și de fragmentare, ce necesită o reevaluare a rolului Revelației și a misiunii Bisericii Ortodoxe în contextul societății contemporane.

²⁶ Sfântul ISAAC Sirul, „Cuvinte despre nevoință, LX”, în: *FILOCALIA sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, Volumul 10, Traducere din grecește, introducere și note de Preotul profesor dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 365.

²⁷ Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre nevoință, XIII”, în: *FILOCALIA*, Volumul 10, p. 98.

²⁸ *Depression and Other Common Mental Disorders. Global Health Estimates*, World Health Organization, Geneva, 2017, p. 8, la <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf?sequence=1>, data accesării 26.05.2025.

II.4. Perspectiva teologică asupra simptomelor crizei de sens

Abordarea teologică a crizei de sens presupune o înțelegere holistă a omului, a creației și a istoriei. Simptomele crizei de sens, deja identificate în plan filosofic, social, etic și spiritual, sunt reinterpretate în cheia unei crize a relației personale cu Dumnezeu și a participării la viața Bisericii. Teologia ortodoxă nu vede în aceste simptome doar semne ale unei evoluții culturale sau psihologice, ci semnaleză o ruptură ontologică produsă prin îndepărtarea de sursa sensului – Dumnezeu Cel personal, care se revelează și se dăruiește în istorie.

Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică originea crizei de sens în slăbirea sau pierderea orientării omului spre Logosul divin, Cel ce este începutul, mijlocul și sfârșitul oricărei realități create: „ființa virtuții din fiecare este Cuvântul (Rațiunea) cel unul al lui Dumnezeu. [...] orice om care se împărtășește de virtute [...] se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală a binelui și a arătat sfârșitul ca fiind una cu obârșia și obârșia una cu sfârșitul, mai bine zis obârșia și sfârșitul ca unul și același lucru”²⁹. Această urcare, care structurează drumul spiritual al omului, este subminată de instaurarea autosuficienței, de izolare existențială și de reducerea sensului la simple proiecte umane, ce nu pot oferi plenitudine sau finalitate ontologică. Astfel, simptomele crizei de sens – alienare, pierderea reperelor, angoasă, apatie metafizică – nu sunt decât expresii ale absenței comuniunii cu Izvorul vieții.

Teologia patristică afirmă în mod constant că sensul vieții nu poate fi conceput decât în orizontul relației cu Dumnezeu, așa cum aceasta se manifestă în și prin trupul tainic al Bisericii. Sfântul Grigorie Teologul sintetizează această perspectivă atunci când scrie: „Dumnezeu este însăși izvorul ființei noastre, al înțelegerii pe care o avem despre El și al însușirii a tot ceea ce Îi aducem ca ofrandă. Și aici se află cea mai frumoasă expresie a iubirii-I milostive: Dumnezeu nu măsoară darul după valoarea lui, ci după puterea și motivația celui care îl oferă”³⁰. În această logică, criza de sens nu este doar un fenomen cultural, ci o stare spirituală de orbire sau împietrire, generată de „uitarea” sau „ignorarea” lui Dumnezeu, care se transformă în sursă de angoasă și disperare.

²⁹ Sf. MAXIM Mărturisitorul, „Ambigua, 7F”, în: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 85.

³⁰ Sfântul GRIGORE de Nazianz, „Oratio 19, 8”, în: St. Gregory of Nazianzus, *Select Orations*, Translated by Martha Vinson, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2003, pp. 99-100.

Teologia ortodoxă accentuează dimensiunea comunitară a sensului, în contrast cu atomismul și individualismul generate de nihilism. Sensul vieții este descoperit și trăit în comuniunea Bisericii, în participarea la viața sacramentală, în dialogul viu cu Dumnezeu și cu aproapele. Sfântul Nicolae Cabasila afirmă, în *Despre viața în Hristos*: „Viața în Hristos începe și se dezvoltă cât timp trăim pe pământ, însă desăvârșirea ei se atinge abia când vom fi ajuns la «ziua aceea». De fapt, nici viața de aici, nici cea de dincolo nu pot da, una fără cealaltă, fericire deplină sufletului omenesc. [...] Așadar, aici pe pământ se naște prin durerile facerii omul lăuntric, omul cel nou, cel zidit după chipul lui Dumnezeu [...] Datorită Sfintelor Taine – care vestesc moartea și îngroparea Domnului – ne naștem și noi la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip minunat cu însuși Mântuitorul nostru. Căci prin aceste lucrări sfinte viem, ne mișcăm și suntem, cum spunea Sfântul Pavel”³¹.

Teologia ortodoxă vede în criza sensului și o criză a chipului divin din om, afectat de păcat, autosuficiență și uitare a finalității existenței. Sfântul Vasile cel Mare evidențiază: „*Mare este omul și de cinstire bărbatul milostiv* [...] Că cine altul din cei de pe pământ a fost făcut după chipul Ziditorului? Cui a dăruit conducerea și stăpânirea peste toate [...]? A suflat în fața lui, adică a pus în om o parte din harul Lui, ca ceea ce este asemenea să cunoască pe Cel asemenea. [...] Omul este într-o cinstire foarte mare, pentru că este creat după chipul Ziditorului, fiind cinstit mai mult decât cerul, mai mult decât soarele, mai mult decât corurile stelelor – că despre cine din cele din ceruri se spune că este chipul Dumnezeului Celui Prea înalt?”³².

Absența sensului, la nivel personal și social, este astfel văzută ca rezultat al pierderii legăturii cu sursa vieții, a ruperii dialogului dintre om și Dumnezeu. Aceasta explică răspândirea depresiei, a anxietății, a dependențelor sau a manifestărilor extreme de cinism și indiferență spirituală, pe care psihologia contemporană le documentează empiric, iar literatura patristică le identifică drept consecințe ale „bolii sufletului”.

³¹ Sf. Nicolae CABASILĂ, „Despre viața în Hristos, I”, în: Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Studiu introductiv și traducere din limba greacă de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 21-22, 29-30.

³² Sfântul VASILE cel Mare, „Omilie la Psalmul XLVIII, 8”, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâia, Omilii la Hexaimeron. Omilii la Psalmi. Omilii și cuvântări*, Traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. P.S.B. nr. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 319.

Simptomele crizei de sens devin, astfel, nu doar semne ale unei alienări filosofice sau sociale, ci indicii ale unei absențe fundamentale a comuniunii cu Dumnezeu. Răspunsul ortodox nu constă în adaptarea la logica relativismului și a fragmentării, ci în redescoperirea sursei vii a sensului în persoana lui Hristos, în Tradiția Bisericii și în participarea efectivă la viața harică a Împărăției. Sensul existenței, în teologia ortodoxă, este inseparabil de vocația la sfințenie și de realitatea comuniunii eclesiale, ceea ce impune o reevaluare critică a simptomelor crizei contemporane, integrându-le într-o hermeneutică a vindecării și restaurării ontologice a persoanei.

III. Universalitatea Revelației divine în teologia ortodoxă

III.1. Revelația dumnezeiască: între universalitate și particularitate

Revelația dumnezeiască ocupă un loc central în teologia ortodoxă, fiind considerată temeiul ontologic și epistemologic al cunoașterii de Dumnezeu și al întregii economii a mântuirii. Revelația nu este concepută ca un eveniment izolat, ci ca un proces dumnezeiesc, dinamic și dialogal, în care Dumnezeu Se descoperă pe Sine în mod liber, progresiv și personal, chemând întreaga umanitate la comuniune cu Sine. Problematika universalității și particularității Revelației constituie o axă fundamentală pentru orice demers teologic, întrucât determină raportul dintre inițiativa divină și răspunsul uman, precum și accesul la adevărul revelat.

Universalitatea Revelației dumnezeiești nu se limitează la o deschidere formală sau juridică, ci presupune adresabilitatea totală a Revelației către orice persoană umană, indiferent de epocă, loc sau statut. Tradiția patristică exprimă această dimensiune, văzând în Logosul divin atât izvorul rațiunilor care structurează întreaga creație, cât și principiul care face posibilă participarea reală a omului la adevărul revelat. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful afirmă: „Cei ce au viețuit potrivit Cuvântului, sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți atei. Astfel au fost, bunăoară, la elleni: Socrates și Heraclit și cei asemenea lor, iar la barbari: Abraam și Anania, Azaria, Misail și Ilie și alții mulți...”³³.

În teologia ortodoxă, universalitatea Revelației se manifestă pe două planuri convergente: cel al revelației naturale (cosmice) și cel al revelației supranaturale (istorice, personale). Revelația naturală, atestată scripturistic

³³ Sfântul IUSTIN Martirul și Filosoful, „Apologia I, 46”, în: *Apologeți de limbă greacă*, Traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. D. Fecioru, în col. P.S.B. nr. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 56.

(„Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”, Psalmul 18, 1), face posibilă o cunoaștere indirectă a lui Dumnezeu, accesibilă rațiunii umane, chiar dacă marcată de limitele firii căzute. Revelația supranaturală, însă, reprezintă actul prin care Dumnezeu intervine în istorie în mod personal, culminând cu Întruparea Cuvântului, „care S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (Ioan 1, 14).

Particularitatea Revelației rezultă din modalitatea istorică și personală a autocomunicării divine. Dumnezeu alege să Se reveleze progresiv, într-un anumit context istoric și cultural, prin persoane și evenimente concrete, pentru a conduce omenirea către deplinătatea cunoașterii Sale. Alegerea poporului Israel, chemarea profeților, lucrarea lui Moise, David, Ilie, sunt expresii ale acestei particularități, fără ca ea să excludă vreodată dimensiunea universală a lucrării divine. Sfântul Ioan Damaschin sintetizează acest raport: „Dumnezeu, însă, nu ne-a lăsat în completă neștiință, deoarece cunoștința existenței lui Dumnezeu este înșămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăși creația, conservarea și guvernarea acesteia vestesc măreția firii dumnezeiești. Dumnezeu s-a făcut apoi cunoscut, atât cât ne este cu putință să-L înțelegem, mai întâi prin lege și prin profeți, iar în urmă prin Fiul Lui, Unul-Născut, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Pentru aceea primim, cunoaștem și cinștim toate cele predate nouă prin lege, prin profeți, prin apostoli și prin evangheliști și nu cercetăm nimic mai mult decât acestea. [...] Prin urmare, Dumnezeu, cunoscând toate și îngrijindu-se dinainte de folosul fiecăruia, ne-a descoperit să cunoaștem numai ceea ce este de folos și a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut să purtăm”³⁴.

Revelația atinge apogeul universalității sale în Hristos, Logosul întrupat, în Care „nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți, Hristos” (Coloseni 3, 11). Însă această universalitate nu anulează particularitatea, ci o integrează: fiecare om și fiecare popor este chemat să Îl primească pe Hristos în propriul context, să Îl asume în mod personal și comunitar, fără a dizolva identitatea sau libertatea proprie.

Un alt aspect al raportului dintre universalitate și particularitate în Revelație constă în structura sacramentală a Bisericii. Biserica, în calitate de „trup al lui Hristos” (Efeseni 1, 23), devine mediul universalizării experienței revelatoare, dar această universalizare se realizează întotdeauna în mod

³⁴ Sfântul IOAN Damaschin, „Dogmatica, I, 1” în: Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ediția a III-a, Traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, pp. 15-16.

personalist, prin integrarea fiecărei persoane în comuniunea eclesială, prin Taine și viață liturgică. Universalitatea și particularitatea Revelației nu se exclud, ci se determină reciproc. Universalitatea indică destinatarul total – întreaga umanitate, toată creația –, iar particularitatea privește modalitatea concretă prin care fiecare persoană sau comunitate ajunge să participe la adevărul revelat, în și prin contextul său unic. Această tensiune fecundă explică diversitatea de expresii a Ortodoxiei în istorie și cultura lumii, fără a dilua unitatea dogmatică și soteriologică a Revelației.

III.2. Revelația ca sens al existenței

Revelația dumnezeiască nu este doar o sursă de cunoaștere despre Dumnezeu, ci constituie însăși temelia sensului existenței umane și a întregii creații. Aceasta decurge din înțelegerea că omul, ca ființă creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Facerea 1, 26), își descoperă identitatea, scopul și împlinirea doar în raportarea sa la Dumnezeu Cel personal, Care i se descoperă și i se dăruiește prin Revelație. Sensul ultim nu poate fi separat de realitatea personală a Revelației, întrucât orice sens autentic este o participare la Adevărul revelat, nu un construct abstract sau autonom.

Scopul creației și al existenței umane este acela al realizării comuniunii cu Dumnezeu, comuniune care devine posibilă și se actualizează în mod deplin doar prin actul revelator al lui Dumnezeu în istorie. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „trei sunt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate; căci pe noi ne-a adus la existență spre a fi, a fi bine, a fi pururea bine”³⁵. Această gândire teologică arată că existența creată nu are doar o finalitate ontologică, ci și teleologică, orientată spre participarea la binele veșnic dumnezeiesc, realizată prin cunoașterea și trăirea întru El. În consecință, Revelația nu se limitează la transmiterea unor informații despre Dumnezeu, ci reprezintă o chemare la o viață nouă, la transformarea ontologică a omului prin participarea la comuniunea cu Dumnezeu.

Sensul existenței nu poate fi redus la o funcționalitate biologică, la supraviețuire sau la împliniri parțiale, ci își găsește plenitudinea doar în răspunsul la chemarea divină, în deschiderea spre orizontul eshatologic inaugurat de Hristos. Revelația dumnezeiască nu este doar scop, ci și cale, și realitate activă, pentru că, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6), identificarea cu sensul existenței umane nu se realizează decât în și prin Persoana lui Hristos.

³⁵ Sf. MAXIM Mărturisitorul, „Ambigua, 13”, în: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 114.

Istoria mântuirii este o istorie a căutării sensului, a trecerii de la ignoranță și alienare la cunoașterea adevărului și trăirea în lumină. Psalmistul formulează această aspirație: „arată-mi calea pe care voi merge, că la Tine am ridicat sufletul meu” (Psalmul 142, 8). În același spirit, Sfântul Apostol Pavel afirmă că omul nu poate găsi sensul ultim decât în Hristos: „căci în El trăim și ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28). Revelația nu este, astfel, o simplă expunere doctrinară, ci comuniunea cu Persoanele divine, cu sensul însuși al existenței, care transfigurează viața umană din interior.

Tradiția ortodoxă accentuează faptul că omul, creat ca ființă eclezială, este chemat să-și descopere sensul nu în izolare, ci în comuniunea Bisericii, în viața liturgică și sacramentală, unde Revelația este trăită, actualizată și transmisă în mod personal. Acest sens nu este niciodată static, ci se dezvoltă în dinamica întâlnirii cu Hristos, în asumarea și trăirea misterului Întrupării, Răstignirii și Învierii.

Sensul existenței este intrinsec legat de revelația iubirii dumnezeiești, iubire ce fundamentează nu doar relația cu Dumnezeu, ci și întreaga ordine a existenței. Pr. Dumitru Stăniloae exprimă acest fapt spunând: „Raționalitatea universului nu poate fi însă irațională sau absurdă. Dar ea își capătă sensul deplin când e considerată ca avându-și izvorul într-o persoană rațională, care se servește de ea pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane. Deci raționalitatea lumii implică pentru împlinirea ei existența unui subiect superior, după analogia superiorității raționale a persoanei umane, a unui subiect liber care a creat și a imprimat lumii o raționalitate la nivelul înțelegerii umane, pentru un dialog cu omul, prin care omul să fie condus spre o comuniune eternă și superior rațională cu infinitul subiect creator. Tot ce e obiect rațional este numai mijlocul unui dialog interpersonal”³⁶.

Revelația dumnezeiască se manifestă și ca un act de restaurare a sensului după cădere, ca refacere a dialogului dintre Dumnezeu și om, dialog distrus de păcat și autosuficiență. În plan cosmologic, ortodoxia afirmă că întreaga creație își găsește sensul în raportarea la Logosul creator și susținător. „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3). Această afirmație fundamentează o viziune profund integratoare asupra existenței, în care fiecare lucru creat are o finalitate, fiind orientat către plinătatea și sensul său, găsite în Dumnezeu.

Revelația, așadar, este sensul ultim al existenței, nu în mod extrinsec sau adăugat, ci ca orizont originar, ca realitate fundamentală ce susține și

³⁶ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 1, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 18.

transfigurează existența. Din această perspectivă, orice criză de sens apare ca o criză a raportării la Revelație, ca rătăcire de la izvorul și finalitatea vieții. Doar întoarcerea la experiența Revelației, trăită în Biserică și în comuniunea cu Dumnezeu, poate restabili integralitatea sensului existenței umane și cosmice, potrivit promisiunii lui Hristos: „Eu am venit ca viața să aibă și din belșug să aibă” (Ioan 10, 10).

Tradiția patristică și liturgică ortodoxă valorifică această viziune prin integrarea vieții personale și comunitare în dinamica Revelației, oferind criterii de discernământ spiritual și răspunsuri la criza sensului care caracterizează epoca contemporană. În acest sens, Revelația devine nu doar obiect al credinței, ci orizont existențial, izvor de viață, comuniune și transfigurare.

III.4. Revelația ca răspuns la întrebările fundamentale ale existenței: sensul vieții, scopul istoriei, problematica suferinței și a morții

Întrebările fundamentale ale existenței umane – sensul vieții, rostul istoriei, suferința și moartea – traversează toate epocile, culturile și sistemele filosofice, marcând itinerarul gândirii și al spiritualității. În teologia ortodoxă, răspunsul la aceste întrebări nu este niciodată autonom sau pur speculativ, ci este indisolubil legat de Revelația dumnezeiască, în care Dumnezeu Se descoperă ca izvor și finalitate a existenței, ca sens ultim și răspuns la anxietățile profunde ale inimii omului.

Sensul vieții este o problemă centrală, abordată atât în Scriptură, cât și în tradiția patristică. În teologia ortodoxă, sensul vieții este revelat ca fiind comuniunea cu Dumnezeu, participarea la viața veșnică, la îndumnezeirea (*theosis*) pentru care a fost creat omul. „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale” (Înțelepciunea lui Solomon 2, 23). Această chemare la viață veșnică și la cunoașterea cea adevărată este explicată de Sfântul Atanasie cel Mare: „Dumnezeu, Cel care are toată stăpânirea, când a făcut neamul oamenilor prin Cuvântul Său, a văzut și slăbiciunea firii lor; a văzut anume că aceasta nu va fi în stare să cunoască prin ea însăși pe Făcătorul, nici să dobândească înțelegerea Lui, de vreme ce El este nefăcut, iar făpturile sunt făcute [...] De aceea, milostivindu-Se iarăși de neamul omenesc, ca Unul ce e bun, nu i-a lăsat pe ei deșerți de cunoștința Lui, ca să nu le fie fără de folos existența însăși. Căci ce folos ar avea cei creați, dacă nu ar cunoaște pe Făcătorul lor? Sau cum ar fi raționali, necunoscând pe Cuvântul (Rațiunea) Tatălui, în Care s-au și făcut? Căci nu s-ar deosebi deloc de cele neraționale (necuvântătoare), dacă nu ar cunoaște nimic mai mult decât cele din jurul pământului. [...] Deci ca să nu se întâmple

aceasta, Dumnezeu fiind bun îi face părtași de chipul Domnului nostru Iisus Hristos și-i zidește după chipul și asemănarea Lui, ca, printr-un astfel de har, cunoscând chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea Tatălui și cunoscând pe Făcătorul să trăiască viața mulțumită și cu adevărat fericită”³⁷. Revelația nu aduce doar informație despre sens, ci îl aduce pe Dumnezeu-Logosul ca sens însuși, iar această comuniune este viața însăși, așa cum precizează Mântuitorul: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3).

Scopul istoriei este, de asemenea, luminat de Revelație, care introduce o viziune teleologică, nu ciclică sau întâmplătoare. În timp ce numeroase tradiții filosofice sau religioase văd istoria ca pe o succesiune de evenimente fără finalitate, Revelația biblică și patristică afirmă o direcție a istoriei: împlinirea în Hristos, instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, restaurarea finală a creației. Apostolul Pavel sintetizează această perspectivă eshatologică: „Spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate întru El” (Efeseni 1, 10). Scopul istoriei nu este așadar progresul autonom sau evoluția tehnologică, ci transfigurarea cosmosului, împlinirea în Hristos, eshatonul spre care tinde întreaga creație.

Problematica suferinței ocupă un loc central în reflecția ortodoxă, iar Revelația oferă atât o hermeneutică, cât și o soluție existențială a acestei realități. În Vechiul Testament, suferința este percepută ca efect al căderii, al îndepărtării de Dumnezeu, dar totodată și ca prilej al pocăinței și al căutării lui Dumnezeu („Aproape este Domnul de cei umiliți la inimă și pe cei smeriți cu duhul îi va mântui” – Psalmul 33, 17). În Noul Testament, suferința este asumată deplin de Hristos, Care nu doar că suferă, ci transformă suferința în cale spre Înviere: „El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat.” (Isaia 53, 4; cf. Matei 8, 17). Teologia ortodoxă dezvoltă această temă, arătând că suferința nu este lipsită de sens, ci devine loc al întâlnirii cu Hristos cel răstignit, al participării la moartea și Învierea Sa.

Prin Revelație, suferința este integrată într-o perspectivă pascală: nu ca pedeapsă, nici ca absurd, ci ca potențial drum spre vindecare, desăvârșire și comuniune. Crucea devine astfel axa centrală a sensului, după cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: „cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este

³⁷ Sfântul ATANASIE cel Mare, „Cuvânt despre întruparea Cuvântului XI”, în: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, *Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în col. P.S.B. nr. 15, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 103-104.

nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 18). Suferința nu este abordată ca o problematică ce ar putea fi rezolvată pe cale intelectuală sau teoretică, ci este integrată într-o perspectivă existențială și duhovnicească, care implică participarea reală la taina suferinței lui Hristos. Ortodoxia nu propune o soluție raționalistă, ci cheamă la asumarea și trăirea suferinței ca drum al comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, așa cum precizează Pr. Dumitru Stăniloae: „Suferința se arată, astfel, ca o forță ce topește ghețarii din jurul eului, ce subțiază zidurile egoismului. Suferința e calea spre comuniune, spre Dumnezeu ca Tu suprem al nostru și spre semen ca tu egal. Cui îi trimite Dumnezeu suferința, îi dă puterea care îi deschide drum spre Sine. Suferința este, în general, mijlocul de reducere a egoismului, de deschidere a orizontului moral al insului; ea face loc în fața mea lui Dumnezeu și altor subiecte omenești”³⁸.

Moartea este, în spiritualitatea ortodoxă, ultima frontieră a întrebărilor existențiale și cel mai adesea locul maxim al anxietății și nonsensului pentru omul secularizat. Revelația oferă, însă, o abordare radical diferită: moartea nu este un sfârșit absolut, ci un prag, un pasaj, o realitate transfigurată prin Învierea lui Hristos. Apostolul Pavel afirmă: „Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea” (I Corinteni 15, 26), iar Mântuitorul însuși proclamă: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi” (Ioan 11, 25). Teologia ortodoxă vede moartea ca despărțire a sufletului de trup, efect al păcatului, dar și ca posibilitate a unei treceri la viața adevărată, o „adormire” ce anticipă Învierea de obște și comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu.

Scrierile patristice sunt profund preocupate de sensul morții, integrând-o mereu în logica eshatologică a Revelației. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Aceasta e învierea, reîntoarcerea la unire nedespărțită a ceea ce fusese împrăștiat prin destrămare, pentru ca astfel să fie posibilă revenirea omului la starea lui harică de la început și să i se redea viața de veci, după ce, sigur, prin moartea noastră, răutatea, intrată în fire, va fi fost înlăturată [...] începutul învierii trece de la unul la toată omenirea. [...] Aici este taina planului dumnezeiesc privitor la moarte și la învierea din morți: prin moarte sufletul e despărțit de trup, dar, fără să pună piedici mersului firesc al naturii, s-a pus de-a curmezișul, apoi le-a unit din nou prin înviere spre a fi El însuși de acum punctul de plecare al vieții și al morții, oprind pe de o parte în Sine descompunerea naturii produsă de moarte, iar pe de alta devenind El însuși

³⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 250.

un principiu de reunire a celor despărțite”³⁹. În această lumină, problema morții nu este rezolvată printr-un sistem filosofic, ci depășită în comuniunea cu Hristos cel Înviat, în trăirea liturgică a Bisericii, unde „așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie”.

Astfel, Revelația dumnezeiască răspunde la întrebările fundamentale ale existenței și, în același timp, transfigurează aceste întrebări și le integrează într-un orizont al comuniunii cu Dumnezeu, oferind nu doar explicații, ci și participare la realitatea sensului, a scopului, a vindecării și a vieții veșnice. Toate acestea sunt trăite și actualizate în Biserică, în dinamica vie a întâlnirii cu Dumnezeu, prin Cuvânt, Taine și experiența sfinților, ceea ce face ca răspunsul Revelației la neliniștile și durerile omului să fie nu doar o ofertă teoretică, ci un drum existențial, eclesial și eshatologic, care asigură sens, scop și speranță la toate nivelurile ființei.

V. Dimensiunea comunitară a sensului: Biserica, Euharistia și viața în Hristos

V.1. Biserica drept comunitate a sensului: eclesiologia ortodoxă și rolul comunității în depășirea alienării

În contextul crizei sensului și al manifestărilor acute de alienare ce caracterizează epoca modernă și postmodernă, teologia ortodoxă propune o paradigmă comunitară radical diferită de individualismul și atomismul contemporan. Biserica nu este doar o instituție religioasă, ci realitatea ontologică a Trupului lui Hristos, spațiul și modul în care omul găsește sensul ultim al existenței sale, integrându-se în comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele. Dimensiunea comunitară nu este accidentală sau secundară, ci esențială și constitutivă identității eclesiale și antropologiei ortodoxe.

Eclesiologia ortodoxă se fundamentează pe afirmația centrală a Noului Testament: „Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat” (I Corinteni 12, 12-13). Această imagine organică a Bisericii exprimă faptul că omul își dobândește sensul deplin doar în comuniunea eclesială, depășind singurătatea și fragmentarea produsă de păcat. În teologia patristică, Biserica este numită „comunitatea

³⁹ Sfântul Grigore de Nyssa, „Marele cuvânt catehetic, 16”, în: Sfântul Grigore de Nyssa, *Scrisori*, Partea a doua, *Scrisori exegetice, dogmatico-polemice și morale*, Traducere și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. P.S.B. nr. 30, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, pp. 312-313.

celor chemați la sfințenie”, spațiul în care Hristos Însuși lucrează restaurarea chipului dumnezeiesc din fiecare persoană, după cuvântul Sfântului Ignatie Teoforul: „unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală”⁴⁰.

Dimensiunea comunitară a Bisericii este, așadar, răspunsul concret la alienarea spirituală și socială a omului contemporan. Alienarea, definită drept „înstrăinare de sine, de aproapele și de Dumnezeu”, apare în antropologia ortodoxă ca o consecință a căderii, a ruperii comuniunii ontologice ce definea existența umană în starea paradisiacă. Această viziune exclude orice model de autosuficiență spirituală și oferă criteriul teologic pentru depășirea singurătății și a crizei de sens: viața în Biserică.

În spațiul eclesial, sensul nu este doar o chestiune de reflecție individuală, ci o realitate trăită, împărtășită și transmisă. Biserica este comuniunea harului, locul în care omul experimentează împreună cu ceilalți nu doar adevărul revelat, ci și efectele mântuirii. Ecclesiologia ortodoxă valorifică și aspectul eshatologic al comunității bisericești. Biserica nu este doar o realitate a prezentului, ci și anticiparea și începutul Împărăției lui Dumnezeu. Pr. Dumitru Stăniloae spune: „Prin aceasta noi știm că prin viața noastră de ascultare iubitoare, de jertfă, sau de iertare și de sporire în virtuți, înaintăm spre înviere. Noi știm că, nefiind ai lumii acesteia, ai păcatului, suntem ai împărăției învierii. Știm că neavând cetate stătătoare pe acest pământ în care toate sunt destinate morții, avem cetățenie netrecătoare în ceruri (Evr. 13, 14; Fapte 3, 20). Aceasta pentru că Hristos cel jertfit, imprimat în noi, face cu noi drumul spre învierea Sa în noi și spre învierea noastră împreună cu El. *Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer* și Cel ce călătorește cu ea și în ea spre cer”⁴¹. Sensul existenței nu este așadar o chestiune abstractă sau individualistă, ci se concretizează în dinamica relațiilor de iubire, jertfă și solidaritate, trăite în comunitatea celor credincioși.

În Biserică, depășirea alienării se realizează și prin participarea la Taine, în special la Sfânta Euharistie, care fundamentează unitatea comunității. Euharistia nu este doar memorial, ci „actualizare a comuniunii” și „vindecare a dezbinării”, restaurând legăturile frânte de păcat și redând persoanei posibilitatea de a se regăsi în raport cu Dumnezeu, cu aproapele și cu sine însăși.

⁴⁰ Sfântul IGNATIE Teoforul, „Către Smirneni, VIII, 2”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în colecția P.S.B. nr. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 184.

⁴¹ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 2, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 149.

Rolul comunității bisericești în depășirea alienării este confirmat și de observațiile psihologiei sociale și antropologiei religioase contemporane, care arată că apartenența la o comunitate spirituală coerentă oferă protecție împotriva fragmentării identitare, depresiei și izolării sociale: „*Homo sapiens* este animalul social. Aceasta înseamnă mult mai mult decât simplul fapt, vizibil la suprafață, că omul trăiește întotdeauna în colectivități și, de fapt, își pierde umanitatea atunci când este împins în izolare față de ceilalți oameni. Mult mai important este că activitatea omului de edificare a lumii este întotdeauna și inevitabil o întreprindere colectivă. [...] Nu doar participarea individului la o cultură depinde de un proces social (și anume procesul numit socializare), ci existența sa culturală continuă depinde de menținerea unor aranjamente sociale specifice. Societatea, așadar, nu este doar un rezultat al culturii, ci și o condiție necesară a acesteia. Societatea structurează, distribuie și coordonează activitățile de edificare a lumii ale oamenilor. Și numai în societate pot produsele acestor activități să dăinuie în timp. [...] Aproprierea lăuntrică de către om a unei lumi trebuie, de asemenea, să aibă loc într-o colectivitate. A devenit deja un truism științific-social acela că este imposibil să devii sau să fii om, într-o formă empiric recognoscibilă care să depășească nivelul observațiilor biologice, altfel decât în societate”⁴². Dincolo de analiza sociologică, ortodoxia vede însă în această realitate efectul harului și al prezenței Duhului Sfânt, Care face posibilă o autentică restaurare ontologică și relațională. Depășirea alienării se realizează nu prin strategii exterioare sau ideologii, ci prin reintegrarea persoanei în trupul viu al Bisericii, unde sensul devine trăit, împărtășit și transfigurat, după modelul iubirii și comuniunii Sfintei Treimi.

V.2. Euharistia ca fundament ontologic al unității și sensului universal

În centrul vieții și teologiei ortodoxe se află Taina Euharistiei, nu doar ca act liturgic comemorativ, ci ca realitate ontologică și izvor al sensului universal al existenței. În înțelegerea patristică, Euharistia este „Taina Tainelor”, locul în care Hristos Se dăruiește pe Sine, ca Viață și Sens, restabilind comuniunea între Dumnezeu, om și întreaga creație.

Sfânta Scriptură fundamentează centralitatea Euharistiei în cuvintele Mântuitorului la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Matei 26, 26-28). Acest

⁴² Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1967, pp. 13-14, 24.

act, prelungit în viața liturgică a Bisericii, nu este un simplu simbol, ci împărtășire reală de viață, „pâinea care se coboară din cer este aceea din care, dacă mănâncă cineva, nu moare. Eu sunt pâinea cea vie. [...] Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 50-54).

Euharistia nu este o simplă amintire, ci o realitate transformatoare, o unire ontologică, în care diferențele se transfigurează fără a se anula, iar unitatea devine experiență vie.

Sfântul Nicolae Cabasila arată, în *Despre viața în Hristos*, că „dumnezeiasca Împărtășanie susține această viață, păstrând-o într-o stare înfloritoare. Și aceasta, pentru că Pâinea vieții de veci este cea care susține puterile sufletului și-l întemează de-a lungul călătoriei lui. Pe scurt, sufletul trăiește din această Pâine a vieții, după ce și-a primit ființa în baia Botezului și întărirea prin Ungerea cu Sf. Mir”⁴³. Euharistia unește credincioșii între ei și îi încorporează în Hristos, izvorând astfel o unitate care nu este doar socială sau morală, ci ontologică și transfiguratoare.

Sensul universal al Euharistiei se manifestă în mod deosebit în dimensiunea sa cosmică și eshatologică. În Sfânta Liturghie se rostește: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate”. Acest act, ce semnifică ofranda întregii creații, indică faptul că Euharistia este recapitularea întregii istorii și existențe în Hristos.

Aspectul eshatologic al Euharistiei, afirmat de întreaga Tradiție ortodoxă, arată că această Taină nu este doar memoria trecutului, ci anticipare a plinătății Împărăției: „nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăția Tatălui Meu” (Matei 26, 29). De aceea Euharistia este fundamentul sensului universal: oferă omului nu doar împăcare cu Dumnezeu, ci și cu sine însuși, cu aproapele și cu întreaga creație. Ea restaurează unitatea pierdută prin păcat, vindecă alienarea, dă sens vieții personale și comunitare și deschide perspectiva unei comuniuni universale, în care totul este recapitulat în Hristos.

V.3. Trăirea sensului în viața liturgică, ascetică și filantropică ortodoxă

Viața ortodoxă, în integralitatea ei, este structura existențială și ontologică a trăirii sensului, adică a participării la Adevărul revelat și la comuniunea cu Dumnezeu și aproapele. Tradiția ortodoxă integrează dimensiunea liturgică, ascetică și filantropică într-un mod organic, văzând în ele expresii

⁴³ Sf. Nicolae CABASILĂ, „Despre viața în Hristos, I”, în: Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 30.

complementare ale chemării omului la împlinirea vocației sale de ființă creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Facerea 1, 26). Trăirea sensului nu este concepută ca un act izolat, ci ca o realitate vie, comunitară și dinamică, actualizată permanent prin participarea la viața Bisericii.

Viața liturgică constituie centrul și izvorul trăirii sensului în Ortodoxie. Liturghia, ca „întrupare” a prezenței lui Hristos în comunitate, nu este doar o adunare rituală, ci o realitate ontologică, un act de transfigurare a timpului, spațiului și existenței. Sfântul Nicolae Cabasila spune: „Căci nu există trebuință omenească pe care Domnul să n-o îplinească creștinului: El îi dă viață, îl crește, îl hrănește, El este lumina și suflarea lui, El îi deschide ochii, îi luminează și le dă puterea să-L vadă și pe El, Domnul. [...] El [Hristos] e și hrănitorul și hrana sufletului nostru; El e cel ce ne dă pâinea vieții, pâine care nu-i altceva decât însăși bunătatea Lui, viață pentru cei ce trăiesc, mireasmă pentru cei ce respiră, îmbrăcăminte pentru cei goi”⁴⁴. Participarea la Sfânta Liturghie nu este o simplă obligație religioasă, ci intrarea efectivă a omului în dinamica istoriei mântuirii, în „prezentul veșnic” al Împărăției, unde fiecare act, cuvânt și gest capătă sens eshatologic.

În Sfânta Liturghie, întreaga comunitate se adună „cu o singură inimă și cu un singur gând” (cf. Faptele Apostolilor 4, 32), depășind granițele individualismului și atomizării sociale. Rugăciunea comună, ascultarea Cuvântului, mărturisirea credinței și împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos sunt trăite ca act de participare la taina unității și a iubirii dumnezeiești, conferind sens vieții personale și comunitare.

Viața ascetică reprezintă dimensiunea personală și comunitară a efortului de purificare și îndumnezeire, răspunsul liber al omului la chemarea harului. Ascetismul ortodox nu este o simplă practică morală sau o disciplină a abținerii, ci o mișcare a întregii ființe către restaurarea chipului dumnezeiesc, după modelul lui Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae precizează în acest sens: „asceza deci este o eliminare treptată a otrăvii care duce firea la descompunere, la corupție. Este, cu alte cuvinte, o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci fortificarea firii. Asceza este mortificare de-viață-făcătoare (ζωοποιοῦς νέκρωσις), cum îi zice sfântul Simion Noul Teolog. Ea este omorârea treptată a păcatului și-a tuturor tendințelor spre el. În opinia curentă cuvântul asceză este asociat cu un sens negativ. Asceza ar fi pe toată linia reținere, înfrânare, strădanie negativă. Această părere se explică prin faptul că tendințele păcătoase ale firii, obișnuințele care duc spre moartea ei, au ajuns să fie considerate ca latura pozitivă a vieții. În fond, strădania în asceză, în aparență negativă,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

înfruntă elementul negativ din firea noastră, urmărind, prin opoziția permanentă ce i-o face, eliminarea lui. În realitate, asceza are un scop pozitiv. Ea urmărește fortificarea firii și eliberarea ei de viermele păcatului care o roade, care promovează stricarea ei. Asceza sădește în locul patimilor virtuțile, care presupun o fire cu adevărat întărită. Este adevărat că ultima țință a ascezei este să elibereze firea nu numai de mișcarea poftelor păcătoase, ci și de ideile lucrurilor care se ivesc în minte după curățirea de patimi”⁴⁵. Asceza nu se opune vieții liturgice, ci o completează, pregătind inima pentru întâlnirea cu Dumnezeu în rugăciune și Euharistie.

Dimensiunea filantropică este inseparabilă de viața liturgică și ascetică, fiind expresia concretă a iubirii, a slujirii aproapelui și a participării la sensul existenței ca viață în comuniune. Ortodoxia nu concepe filantropia ca pe o simplă activitate socială sau caritabilă, ci ca pe o extensie naturală a Tainei Euharistiei și a vieții duhovnicești. Filantropia implică recunoașterea chipului lui Hristos în fiecare persoană, răspunsul la suferință și nevoile celuilalt ca pe o lucrare a iubirii dumnezeiești. Această dimensiune este ancorată în viața Bisericii primare: „toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare” (Faptele Apostolilor 2, 44-45). Filantropia nu este opțională, ci constitutivă pentru trăirea sensului în Ortodoxie, întrucât iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele se susțin reciproc, formând axa etică și existențială a vieții creștine.

Teologia ortodoxă vede în această triadă – Sfânta Liturghie, asceză, filantropie – o structură de viață care conferă sens integral existenței. În *Învățăturile celor Doisprezece Apostoli* (Didahia), se afirmă: „Calea vieții este aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău; al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face și tu altora”⁴⁶. Astfel, sensul nu rămâne la nivelul cunoașterii teoretice, ci este realizat efectiv în viața liturgică și morală, în dinamica comuniunii, a iubirii jertfelnice și a deschiderii spre Împărăția lui Dumnezeu.

În acest cadru, criza sensului în societatea contemporană este înțeleasă ca o criză a integrării acestor dimensiuni, o dezintegrare a vieții liturgice, a disciplinei ascetice și a filantropiei concrete. Restaurarea sensului presupune redescoperirea și trăirea integrală a acestor componente, în care fiecare persoană și comunitate regăsesc drumul spre sensul ultim, înrădăcinat în Revelație și actualizat în viața Bisericii.

⁴⁵ Preot profesor dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1992, pp. 8-9.

⁴⁶ „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli I, 2”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 25.

VI. Concluzii

Într-o epocă în care dezvrăjirea lumii, relativizarea axiologică, fragmentarea identitară și proliferarea nihilismului definesc climatul spiritual al societății, Ortodoxia rămâne fidelă propriei sale vocații: aceea de a păstra, mărturisi și actualiza sensul ultim al existenței, nu ca formulă teoretică, ci ca realitate trăită în Hristos și în comuniunea eclesială.

Prin analiza cauzelor și manifestărilor crizei sensului, lucrarea a evidențiat că această criză nu este reductibilă la simple mutații sociale sau culturale, ci constituie expresia unei rupturi ontologice, a unei pierderi a raportării omului la Dumnezeu și, implicit, la propria sa finalitate. Nihilismul modern, conceptualizat de Nietzsche și rafinat de Heidegger, Lyotard și Bauman, nu este doar o ideologie sau un curent filosofic, ci simptomul unei profunde alienări ontologice, manifestate prin pierderea oricărui orizont transcendent. Această criză, documentată deopotrivă de sociologie, psihologie și antropologie, se reflectă în rata crescândă a depresiei, în diminuarea participării religioase, în dezintegrarea normelor morale și în proliferarea pseudo-spiritualităților sincretiste.

Răspunsul ortodox la această criză nu constă în adaptarea la spiritul vremii, nici în elaborarea unui discurs apologetic abstract, ci în reafirmarea centralității Revelației divine și a prezenței vii a lui Hristos în Biserică. Sensul, în teologia ortodoxă, nu poate fi niciodată separat de comuniunea cu Dumnezeu și de realitatea eclesială; el nu este rezultatul unei construcții conceptuale autonome, ci darul unei întâlniri existențiale și transfiguratoare cu Logosul întrupat. Această întâlnire reconfigurează identitatea omului, restabilește orizontul axiologic și deschide perspectiva unei vieți eshatologice, a unei istorii cu finalitate și a unei creații orientate spre îndumnezeire.

Universalitatea Revelației este înțeleasă, în cadrul lucrării, nu ca o simplă extensie geografică sau ca o abstractizare filosofică, ci ca realitate ontologică și soteriologică: Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină (I Timotei 2, 4), iar această voință se concretizează în evenimentul Întrupării, în structurarea sacramentală a Bisericii și în viața comunitară ce transcende orice graniță culturală sau istorică. Biserica devine astfel spațiul regăsirii sensului, depășind alienarea și individualismul care marchează modernitatea lichidă, după expresia lui Bauman. Participarea la Sfânta Euharistie, trăirea liturgică, dialogul viu cu Tradiția și cu Sfinții Părinți nu sunt simple practici rituale, ci căi de restaurare a identității și de vindecare a ruperii ontologice dintre om și Dumnezeu.

Revelația dumnezeiască răspunde în mod specific la cele mai profunde întrebări ale omului cu privire la sensul vieții, la scopul istoriei, la rostul suferinței și la semnificația morții. În acest orizont, criza de sens nu este ignorată sau minimalizată, ci este asumată ca prilej de aprofundare a întâlnirii cu Hristos, singurul în Care „trăim, ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28). Teologia ortodoxă nu oferă o soluție raționalistă sau pragmatică la această criză, ci propune o *metanoia* profundă, o întoarcere a inimii către izvorul sensului, așa cum o mărturisește întreaga Tradiție patristică, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul la Pr. Dumitru Stăniloae.

Dimensiunea comunitară a sensului este reafirmată cu forță: omul, ca ființă eclezială, își împlinește vocația numai în comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele, iar Biserica este locul acestei restaurări, nu doar ca instituție, ci ca Trup viu al lui Hristos. Aici sensul nu este negociabil sau relativizat, ci se trăiește ca o participare reală, prin har, la viața Treimii, ca anticipare a Împărăției și ca răspuns la setea de absolut a fiecărei persoane.

Doar prin regăsirea universalității Revelației, prin restaurarea legăturii personale cu Dumnezeu, prin asumarea comunitară a existenței și prin trăirea integrală a vieții liturgice, ascetice și mistice, Ortodoxia poate răspunde autentic și convingător la criza sensului care marchează epoca noastră. În fața nihilismului, Ortodoxia nu propune un sens fabricat sau negociat, ci revelează Sensul însuși, întrupat, comunicat și împărtășit în Hristos, în Biserică și în Împărăția ce va să vină. Astfel, criza sensului devine, în orizontul ortodox, nu un capăt de drum, ci un apel la convertire, la profunzime duhovnicească și la împlinirea vocației universale a umanității în Dumnezeu, „Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4).

RELIGIE, IDEOLOGIE ȘI VIOLENȚĂ ÎN MODERNITATE. O LECTURĂ TEOLOGICĂ ȘI ANTROPOLOGICĂ

(Religion, ideology and violence in modernity. A
theological and anthropological reading)

Pr. conf. univ. dr. Sorin BUTE

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: This article examines the relationship between religion, ideology, and violence in modernity, starting from the tension between two opposing theses: that religion has been the primary historical source of conflict, and that the highly secularized twentieth century represents the apex of collective violence. The distinction between natural, idolatrous religion—structured around sacrificial-violent mechanisms—and biblical revelation, which desacralizes violence and establishes the centrality of the person, proves decisive. Engaging with Jan Assmann, Friedrich Nietzsche, René Girard, and Eric Voegelin, the study argues that Judaism and Christianity expose the scapegoat mechanism, separate the religious from the political sphere, and radically limit the legitimacy of violence. Modern ideologies are interpreted as “political religions” that reproduce ancient idolatry in secular form, sacralizing the collective (race, class, nation) and rendering the individual expendable. The conclusion reached is that the extreme violence of modernity is not explained by Christianity, but by the loss of the Christian ethos and by an idolatrous regression; the only coherent antidote remains the biblical anthropology of the person and the ethic of love.

Keywords: natural religion, biblical revelation, violence, scapegoat mechanism, political religions, person, ideology.

1. Introducere

Revenirea violenței în centrul civilizației europene, vizibilă atât în conflictele armate ale ultimilor ani, cât și în radicalizările politice și culturale din interiorul societăților democratice, impune o reconsiderare atentă a legăturii dintre religie, ideologie și conflictul social. Dacă optimismul iluminist și narațiunea secularistă a progresului au presupus că modernitatea va conduce la diminuarea violenței prin triumful raționalității și al științei, realitatea istorică a secolului XX, precum și dinamica prezentă, contrazic acest scenariu idealizat.

În spațiul public, discuția privind originea violenței este polarizată. Pe de o parte, un curent critic față de religie susține că aceasta ar fi fost, de-a lungul istoriei, principala sursă a conflictelor: de la războaiele religioase medievale până la fundamentalismul contemporan. Concluzia acestui discurs este că depășirea religiei – sau marginalizarea ei într-o sferă strict privată – ar fi o condiție necesară pentru pacificarea societăților moderne.

Pe de altă parte, o analiză istorică mai amplă arată că cele mai violente episoade din istoria omenirii nu se regăsesc în epocile dominate de religie, ci în secolul XX, epocă marcată de ideologii radical secularizate: totalitarismele fasciste, naziste și comuniste, războaiele mondiale, genocidul industrializat și „ingineriile sociale” motivate de proiecte utopice. Această constatare obligă la o reevaluare critică a narațiunii potrivit căreia secularizarea produce automat mai multă toleranță și pace.

Cele două interpretări antagonice se intersectează însă într-un punct esențial: nevoia de a clarifica ce se înțelege prin „religie” atunci când se discută relația ei cu violența. Termenul este folosit adesea într-un sens generic, fără a distinge între religii naturale, idolatre – care, într-adevăr, pot integra mecanisme sacrificial-violente – și revelația biblică, care introduce o ruptură antropologică majoră prin desacralizarea violenței și instituirea unui criteriu etic centrat pe persoană. Fără această distincție, dezbaterea rămâne imprecisă și riscă să identifice abuziv fenomene profund diferite.

Totodată, analiza fenomenelor politice ale modernității relevă faptul că secularizarea nu a eliminat structurile religioase, ci le-a transformat, oferindu-le un nou conținut ideologic. Așa cum au arătat gânditori precum Eric Voegelin, modernitatea nu este atât o epocă post-religioasă, cât una în care funcțiile religioase – mitul, sacralitatea, eshatologia – au fost preluate de proiecte politice totalizante. În acest sens, ideologiile moderne pot fi înțelese drept pseudo-religii care se legitimează prin promisiuni soteriologice și care au generat, în consecință, violență ritualizată la scară globală.

Înțelegerea adecvată a raportului dintre religie, ideologie și violență presupune, așadar, două clarificări preliminare: (1) definirea corectă a conceptului de religie, distingând între religia naturală și revelația biblică; (2) analiza structurii religioase a ideologiilor moderne și a modului în care acestea au reactivat mecanisme sacrificial-violente într-un cadru politic secularizat.

Numai pe baza acestor distincții poate fi evaluat în mod riguros modul în care tradiția biblică a contribuit la desacralizarea violenței și la apariția unei etici a persoanei, precum și modul în care modernitatea, renunțând la această moștenire, a generat noi forme de idolatrie politică, cu consecințe devastatoare.

2. Religia și violența: cadru conceptual

Înainte de a evalua relația dintre religie, ideologie și violență, se impune o clarificare conceptuală riguroasă. Termenul „religie” acoperă tradiții, practici și structuri simbolice extrem de variate, iar confuzia dintre religia naturală, idolatră, și revelația biblică conduce frecvent la concluzii eronate. O înțelegere adecvată a fenomenului religios presupune, prin urmare, o analiză antropologică, istorică și teologică a modului în care sacralitatea a fost concepută și trăită în diferite epoci și culturi.

2.1. Omul ca ființă religioasă

Majoritatea teoriilor antropologice și filosofice converg în ideea că religiozitatea este un element constitutiv al existenței umane, nu un fenomen contingent sau secundar¹. Omul caută un sens ultim, un criteriu de evaluare a realității care transcende interesele imediate. Acest „orizont al absolutului” poate lua forme variate – teologice, cosmologice, mitologice, ideologice –, dar prezența lui persistentă în toate civilizațiile indică o structură profundă a conștiinței.

Religia, în acest sens, nu se reduce la practici cultice sau dogme, ci implică modul fundamental în care omul își ordonează existența, își justifică raporturile sociale și conferă sens suferinței și morții. Mircea Eliade a arătat că distincția sacru–profan organizează, în mod arhetipal, experiența umană, definind identitatea comunităților și stabilind limitele legitime ale acțiunii. În lipsa unui reper transcendent, omul tinde să absolutizeze realități imanente, transformându-le în substitut de sacru.

2.2. Religia naturală și sacralizarea violenței

Religiile naturale – cele născute din inițiativa omului, din imaginarea și proiectarea unei divinități în funcție de structurile psihosociale ale unei comunități – sunt, în numeroase contexte, strâns legate de mecanisme sacrificial-violente. René Girard a arătat că violența este un element constitutiv al culturii arhaice: rivalitatea mimetică, intensificată în interiorul comunităților, generează crize recurente, iar soluția tradițională constă în desemnarea unei victime colective².

¹ A se vedea în acest sens: Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, Humanitas, București, 2025; Rudolf Otto, *Das Heilige*. München: Beck, 1917; Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*. Paris, 1912; Julien Ries, *L'Homme et le Sacré*, Edition Du Cerf, Paris, 2009.

² René Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972); René Girard, *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

Mecanismul țapului ispășitor – prin care întreaga comunitate proiectează asupra unei persoane sau a unui grup tensiunile interne și îl sacrifică pentru a restabili unitatea – reprezintă, în viziunea lui Girard, originea miturilor, ritualurilor și instituțiilor religioase arhaice. Violentul devine sacru, iar sacrificiul este perceput ca o condiție a păcii sociale. Această structură religioasă, deși eficientă la nivel simbolic, menține un cerc vicios al violenței, legitimând uciderea în numele ordinii.

În religiile naturale, zeii sunt adesea proiecții ale pasiunilor, fricilor și conflictelor umane; ei pot cere jertfe, pot legitima răzbunarea sau pot servi drept justificare pentru excluderea celor percepuți drept pericole rituale ori sociale. Aici se află diferența fundamentală față de revelația biblică: în religia idolatră, violența este integrată în structura sacrului și devine, prin ritual, un instrument de reglare a societății.

2.3. Religia revelată: dezvrăjirea violenței

Iudaismul și creștinismul introduc o ruptură radicală în logica religiilor arhaice, operând ceea ce poate fi numit o „dezvrăjire” a violenței. Revelația biblică nu se naște din proiecția temerilor umane, ci apare ca un eveniment fondator în care Dumnezeu se descoperă ca persoană și ca izvor al vieții, nu al morții. Această ruptură este vizibilă în două direcții fundamentale:

a) Interzicerea sacrificiului uman și desacralizarea violenței.

În tradiția israelită, sacrificiul uman este condamnat explicit, iar idolatria – care cere asemenea sacrificii – este respinsă ca o pervertire spirituală. Episodul lui Avraam și Isaac, interpretat adesea în cheie etică, marchează limitele absolut inacceptabile ale violenței religioase. Dumnezeul Bibliei nu primește viața unui om ca ofrandă; El nu se hrănește din moarte, ci o respinge. În mod progresiv, profeții Vechiului Testament denunță radical violența și arată că adevărata relație cu Dumnezeu nu constă în ritualul sângeros, ci în dreptate, milă și fidelitate (Osea 6,6; Isaia 1,11–17).

b) Legarea cultului de iubirea aproapelui

Cele Zece Porunci arată limpede că relația cu Dumnezeu nu poate fi separată de modul în care omul își tratează aproapele. Interdicția uciderii, a furtului, a minciunii, precum și ultima poruncă („Să nu poțestești...”) identifică rădăcina conflictelor în interiorul dorinței mimetice și al comparației sociale. Biblia nu doar interzice violența, ci îi expune mecanismul psihologic.

Creștinismul duce această logică la împlinire: în Iisus Hristos, Dumnezeu se identifică definitiv cu victima, iar moartea Sa demască, mai clar decât orice discurs, caracterul injust al mecanismului sacrificial. Crucea devine locul în

care violența își pierde justificarea, iar iubirea aproapelui devine criteriul ultim al autenticității religioase.

Distincția dintre religia naturală și revelația biblică este esențială pentru orice analiză a relației dintre religie și violență. Religia naturală poate, într-adevăr, legitima violența, fiind structurată în jurul sacrului violent. În schimb, iudaismul și creștinismul operează o transformare antropologică majoră: desacralizează violența, limitează radical puterea sacrului asupra vieții umane și fundamentează etica pe demnitatea persoanei.

Această diferență va constitui premisa necesară pentru evaluarea modului în care ideologiile moderne, în absența revelației, au reactivat sub forme seculare mecanismele sacrificial-violente ale religiilor arhaice.

3. Distincția mozaică: între critica lui Jan Assmann și lectura teologică

Tema „distincției mozaice” formulate de Jan Assmann reprezintă un punct central în dezbaterile contemporane privind raportul dintre monoteism și violență. Analiza acestui concept este esențială pentru înțelegerea modului în care revelația biblică reconfigurează structurile religioase ale Antichității. În timp ce Assmann interpretează apariția monoteismului ca pe o ruptură periculoasă ce ar introduce intoleranță, lectura teologică – completată de perspectiva antropologică – arată că această ruptură nu intensifică violența, ci o restrânge, operând o transformare radicală a sacralității.

3.1. Teza lui Assmann

Jan Assmann formulează, în lucrările sale dedicate genezei monoteismului, o teză provocatoare: ceea ce el numește „distincția mozaică” reprezintă o separație structurală între adevăr și fals în materie religioasă, între un Dumnezeu unic și personal și pluralitatea zeilor culturilor vecine³. Această distincție produce – afirmă Assmann – un tip de exclusivism absent în religiile politeiste, care erau caracterizate printr-un pluralism relativ tolerant. Dacă până atunci zeii diferitelor popoare puteau coexista, fiind în mod implicit compatibili, monoteismul afirmă, pentru prima dată, că zeii celorlalți sunt „idoli” sau „zei falși”.

În interpretarea lui Assmann, acest gest de delegitimare a celorlalte divinități ar constitui „prețul monoteismului”: apariția violenței religioase

³ Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); Idem, *The Price of Monotheism*. Stanford University Press, 2009.

datorită pretenției sale la adevăr unic. Din această perspectivă, episodul exodului, polemicile profeților împotriva idolatriei și consolidarea identității iudaice ar marca un moment de „intoleranță fondatoare”.

Această poziție a avut un impact considerabil în studiile religiei, fiind utilizată pentru a explica conflictele generate de monoteismul abrahamic. Totuși, ea ridică întrebări fundamentale privind natura idolatriei și a revelației, precum și privind modul în care Biblia însăși descrie relația dintre Dumnezeu și violență.

3.2. *Monoteismul ca protejare a vieții*

Lectura teologică și exegetică oferă o perspectivă diferită asupra distincției mozaice. În primul rând, Biblia nu contestă existența zeilor altor popoare în sens ontologic pentru a legitima violența împotriva adeptilor lor, ci pentru a demasca caracterul fals al sacralității violente. „Distincția” nu este între un Dumnezeu puternic și zei mai slabi, ci între un Dumnezeu al vieții și sacralități care cer moarte.

În acest sens, monoteismul este nu atât o rupere polemică, cât o **dezvrăjire a violenței**, o denunțare a mecanismelor sacrificial-violente care caracterizau religiile idolatre. Interdicția radicală a sacrificiului uman – un element în general ignorat de teoriile critice ale monoteismului – reprezintă un punct de ruptură major cu contextul religios al epocii. Dumnezeu lui Israel nu cere moartea, ci o respinge; El nu este un „stăpân al violenței”, ci un garant al vieții.

Cele Zece Porunci arată limpede că monoteismul introduce o etică a responsabilității interumane fără precedent. În centrul acestei etici se află **persoana și relația**, nu violența sacră. Porunca „Să nu ucizi” nu este doar o normă morală, ci o redefinire a sacrului: ceea ce este sacru nu mai este obiectul sacrificiului, ci însuși omul, ca purtător al chipului lui Dumnezeu.

Mai mult, ultima poruncă – interdicția dorinței mimetice („Să nu poftești...”) – identifică sursa conflictelor în dinamici psihologice subtile, anticipând în mod surprinzător teoriile moderne despre rivalitate și violență. Monoteismul nu legitimează violența, ci **o dezarmează la rădăcina ei**.

Astfel, distincția mozaică nu este o invitație la exclusivism, ci un act de eliberare: eliberează sacralitatea de violență și eliberează violența de legitimitatea sacrului.

3.3. *Desăvârșirea creștină a non-violenței*

Creștinismul preia și duce la împlinire dinamica inaugurată de monoteismul iudaic. În Iisus Hristos, Dumnezeu nu doar vorbește împotriva

violentei, ci se identifică personal cu victima. Moartea Sa pe cruce nu este un sacrificiu ritual impus de Dumnezeu, ci un **denunț al mecanismului sacrificial** prin expunerea caracterului său profund injust. În centrul Evangheliei se află o nouă înțelegere a puterii: renunțarea la violență, iertarea, iubirea aproapelui și chiar a vrăjmașilor. Aceasta nu este o simplă exigență morală, ci revelația unei noi antropologii: omul este chemat să reflecte iubirea lui Dumnezeu, nu să reproducă logica violentei.

Creștinismul reconfigurează astfel raportul dintre sacru și violență: sacralul nu cere moarte, ci dă viață; adevărul religios nu se impune prin forță, ci se revelează prin iubire; puterea nu constă în dominare, ci în slujire; mântuirea nu se obține prin sacrificiul altora, ci prin jertfa de sine.

În acest sens, creștinismul reprezintă desăvârșirea non-violentei: legea talionului este depășită, mecanismul țapului ispășitor este demascat, iar persoana devine criteriul ultim al discernământului religios.

Analiza distincției mozaice arată că monoteismul biblic nu este o sursă a violentei, ci o ruptură de sacralitatea violentă a lumii antice. Interpretarea lui Assmann, deși utilă ca provocare hermeneutică, nu surprinde esența transformării operate de revelație: nu este o distincție între „noi” și „ceilalți”, ci între adevăr și idolatrie, între viață și moarte, între sacru autentic și sacru falsificat.

Creștinismul, prin identificarea lui Dumnezeu cu victima, închide definitiv posibilitatea justificării religioase a violentei.

4. Nietzsche și critica „slăbirii” civilizației

În analiza modernității și a raportului ei ambiguu cu tradiția creștină, Friedrich Nietzsche ocupă o poziție singulară. Spre deosebire de alți critici ai religiei, Nietzsche nu reduce creștinismul la o simplă superstiție ori la un fenomen cultural periferic. El îi recunoaște unicitatea istorică și puterea modelatoare asupra civilizației europene, dar interpretează această influență într-o cheie profund negativă. Potrivit lui Nietzsche, creștinismul ar marca momentul în care Occidentul abandonează ethosul „dionisiac” al vitalității, forței și afirmării de sine, pentru a adopta o „morală a sclavilor” care ar fi subminat energia creatoare a culturii europene.

Această interpretare – seducătoare din punct de vedere retoric, dar problematică din punct de vedere teologic și antropologic – solicită o relectură critică, întrucât ea dezvăluie nu doar diagnosticul nietzschean al creștinismului, ci și confuzia fundamentală între vulnerabilitate și demnitate, între sacrificiul de sine și slăbiciunea ontologică.

4.1. *Dionisos și „Răstignitul”*

În centrul operei târzii a lui Nietzsche se află confruntarea simbolică dintre două figuri arhetipale: Dionisos, zeul vitalității exuberante, al afirmării instinctuale și al forței vieții, și „Răstignitul”, figura lui Hristos, interpretată de Nietzsche drept incarnarea compasiunii, a renunțării la putere și a valorilor „reactive”⁴.

În această confruntare, Nietzsche vede o mutație istorică decisivă: cultura greco-romană s-ar fi întemeiat pe celebrarea forței, a frumuseții și a curajului tragic; creștinismul ar fi răsturnat această ierarhie, introducând compasiunea, iertarea și atenția față de cei slabi ca valori centrale; această „inversare a valorilor” ar fi generat, în timp, o cultură a culpabilității și o civilizație „degenerată”, incapabilă să se afirme.

Nietzsche nu critică creștinismul pentru iraționalitate, ci pentru succesul său: pentru capacitatea lui de a transforma normele sociale, instituțiile și idealurile europene.

Însă ceea ce Nietzsche interpretează drept „decadență” poate fi înțeles, în cheie teologică, drept o reconfigurare a antropologiei: omul nu este valoros prin forța sa, ci prin faptul că poartă chipul lui Dumnezeu; iar puterea nu este un drept natural de dominare, ci o responsabilitate morală față de cel vulnerabil.

4.2. *Persoana: de la vulnerabilitate la demnitate*

Interpretarea teologică a „slăbiciunii” creștine subliniază că reversul nietzschean al valorilor este, în realitate, o **revoluție a demnității**. Prin întruparea lui Hristos, revelația creștină introduce o categorie antropologică în mare parte absentă în religiile antice: **persoana**.

Această categorie are trei consecințe decisive:

a) Vulnerabilitatea devine spațiu al revelării: Dumnezeu nu se manifestă în forță și violență, ci în slăbiciunea crucii. Această inversare atestă faptul că demnitatea nu este dată de puterea fizică sau socială, ci de valoarea inalienabilă a fiecărei vieți umane.

b) Puterea este subordonată iubirii: în logica evanghelică, puterea reală nu constă în capacitatea de a domina, ci în capacitatea de a sluji. Această transformare a ethosului politic și social este incomprehensibilă în paradigma dionisiacă.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (Leipzig: C. G. Naumann, 1895).

c) Violența este delegitimată: în timp ce religiile naturale pot integra violența în ordinea sacră, creștinismul o dezvăluie drept incompatibilă cu Dumnezeu. Crucea devine nu un triumf al forței, ci o judecată împotriva violenței ca mecanism al ordinii sociale.

Astfel, ceea ce Nietzsche numește „slăbiciune” este, de fapt, apariția unui nou concept al umanului: **persoana ca subiect de drept și ca purtătoare de demnitate absolută.**

4.3. Impactul civilizațional

Influența creștinismului asupra civilizației europene depășește cu mult sfera morală sau religioasă. Transformarea antropologică inaugurată de Evanghelie a generat mutații profunde în structurile sociale, juridice și politice ale Occidentului.

Printre acestea se numără:

a) Apariția instituțiilor caritative. Lumea antică nu a cunoscut spitale, orfeline sau instituții pentru cei vulnerabili. Acestea apar în secolele IV–V ca expresie directă a ethosului creștin al grijii față de cel marginal.

b) Fundamentele drepturilor omului. Ideea că fiecare persoană – indiferent de statut, forță sau utilitate socială – are valoare inalienabilă își are originea în tradiția iudeo-creștină. Drepturile omului pot fi înțelese, istoric vorbind, ca o secularizare a conceptului teologic de „chip al lui Dumnezeu”.

c) O nouă cultură a păcii. Creștinismul nu a eliminat violența din istorie, dar a introdus criterii morale prin care violența poate fi criticată. Conceptul de „justiție”, distincția dintre războiul permis și cel ilegal, limitarea arbitrariului puterii – toate se dezvoltă din interiorul cosmologiei creștine.

d) Critica permanentă a puterii. Prin refuzul de a identifica Împărăția lui Dumnezeu cu orice proiect politic, creștinismul introduce principiul diferenței dintre sfera religioasă și cea politică, prevenind absolutizarea statului.

Prin urmare, ceea ce Nietzsche interpretează ca „decădere” este, în realitate, consolidarea unei civilizații întemeiate pe protejarea persoanei și pe limitarea violenței. Critica lui Nietzsche este valoroasă în măsura în care obligă la o reflecție lucidă asupra impactului creștinismului asupra culturii occidentale. Însă ea ratează punctul esențial: creștinismul nu este o negare a vieții, ci o reafirmare a demnității umane împotriva violenței ca mod de organizare a societății.

Răstignitul nu slăbește civilizația; El o întemeiază pe un principiu non-violent care va transforma radical lumea: **persoana este mai importantă decât forța.**

5. René Girard și demascarea sacrului violent

Modelul antropologic propus de René Girard reprezintă una dintre cele mai importante contribuții contemporane la înțelegerea raportului dintre religie și violență. El oferă o cheie de lectură originală a originilor culturii și a mecanismelor care susțin coeziunea socială, revelând logica profundă a religiei naturale. Din perspectiva sa, violența nu este un accident al istoriei, ci un element structural al umanului căzut; iar religia arhaică, în forma sa primară, nu face decât să o mascheze și să o reproducă sub forma sacrului.

Girard nu atacă religia în mod nediferențiat, ci arată că există o distincție fundamentală între religiile naturale – care ascund și perpetuează violența – și revelația biblică, care o demistifică. În acest sens, teologia și antropologia se întâlnesc într-un punct decisiv: Biblia nu doar condamnă violența, ci o expune în mecanismul ei subtil, dezvăluind nevinovăția victimei și, prin aceasta, distrugând fundamentul sacralității violente.

5.1. Mecanismul țapului ispășitor

Teoria girardiană a dorinței mimetice pornește de la observația că oamenii nu doresc lucrurile în mod autonom, ci imitativ: dorim ceea ce dorim pentru că altcineva le dorește. Această structură duce inevitabil la rivalitate, tensiune și conflict. În societățile arhaice, când rivalitatea amenința coeziunea comunității și risca să declanșeze violența generalizată – „războiul tuturor împotriva tuturor” –, soluția tradițională era canalizarea agresivității asupra unei singure persoane⁵.

Această persoană — marginală, vulnerabilă, străină sau suspectă — devenea **țapul ispășitor**. Prin uciderea ei, comunitatea redobândește pacea, deoarece violența era externalizată și sacralizată. Girard arată că acesta este nucleul tuturor miturilor arhaice: victimele sacrificate sunt prezentate fie ca criminali monstruoși, fie ca ființe divine a căror moarte este necesară ordinii cosmice. În această logică, sacrul și violența sunt inseparabile: sacrul apare ca un mecanism care maschează originea violentă a ordinii sociale. Religia naturală se construiește deci pe o minciună structurală: victima este inocentă, dar este reprezentată ca vinovată pentru a justifica violența comisă împotriva ei.

Această legătură profundă dintre ordine și sacrificiu este ceea ce Biblia va dezvălui și va destrăma.

⁵ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978).

5.2. *Revelația biblică și inocența victimei*

Girard subliniază caracterul unic al textelor biblice în peisajul mitologic universal. Spre deosebire de mituri, Scriptura nu prezintă victimele ca fiind vinovate, ci le proclamă inocente. Această inversare hermeneutică reprezintă începutul sfârșitului pentru mecanismul sacrificial.

a) Vechiul Testament: demascarea treptată a violenței. Poveștile lui Iosif, ale lui David persecutat, ale profeților uciși nu maschează crimele în sacralitate, ci le expun ca acte de nedreptate. Victima nu mai este demonizată, ci apărată. Aceasta nu este doar o inovație morală, ci o revoluție antropologică: pentru prima dată, mecanismul țapului ispășitor este scos la lumină.

b) Noul Testament: demascarea totală în moartea lui Hristos. În Hristos, procesul începe și se încheie în mod decisiv: El este acuzat pe nedrept; puterea politică și cea religioasă se absolvă reciproc de responsabilitate; poporul este manipulat în direcția unei violențe colective; iar Evangheliile arată limpede nevinovăția victimei.

Aceasta reprezintă, în viziunea lui Girard, **dezvăluirea completă a mecanismului sacrificial**: odată ce victima este identificată ca nevinovată, sacrificiul își pierde puterea de a mai structura societatea. Crucea nu este un „sacrificiu pentru a potoli mânia divină”, ci un **proces istoric al unei victime nevinovate**, dezvăluit ca atare. Dumnezeu nu cere moartea Fiului, ci acceptă să o poarte pentru a demasca violența noastră. Odată demascat, mecanismul sacrificial nu mai poate opera în mod legitim. Societățile moderne, chiar când recidivează în violență, o fac fără acoperirea sacrului. Astfel, după Girard, creștinismul a „dezactivat” structural legitimitatea sacrului violent.

5.3. *Etica iubirii*

Dacă violența își are rădăcina în dorința mimetică, soluția nu poate consta doar în interdicții morale, ci într-o transformare a raportului dintre persoană și celălalt. Porunca iubirii aproapelui — și, în mod paradoxal, a iubirii vrăjmașului — este răspunsul lui Dumnezeu la dinamica mimetică a rivalității. Ea nu doar contracarează efectele violenței, ci schimbă structura dorinței.

Iubirea aproapelui nu este un sentiment, ci o reorientare ontologică a relației: celălalt nu mai este un rival, ci un frate; nu mai este un competitor pentru obiectul dorinței, ci un co-moștenitor al iubirii lui Dumnezeu. În acest sens, etica iubirii este, în limbaj girardian, antidotul antropologic la mecanismul sacrificial. Prin iubire, dorința nu mai imită dorința altuia în direcția obiectelor lumii, ci imită

iubirea divină. Acolo unde nu există rivalitate, nu există nici mecanismul care generează violența. Comunitatea creștină, întemeiată pe iubirea reciprocă, nu are nevoie de un țap ispășitor pentru a obține pacea. Pace în creștinism nu înseamnă „victorie asupra dușmanului”, ci „convertirea inimii”.

René Girard arată că revelația biblică nu doar condamnă violența, ci îi demască mecanismul fundamental. În timp ce religiile naturale sacralizau violența pentru a menține ordinea socială, creștinismul o expune ca nedreptate și îi dezvăluie caracterul original mimetic.

Crucea este locul în care sacrul violent este demantelat, iar iubirea devine noul principiu organizator al comunității. Astfel, creștinismul nu este sursa violenței religioase, ci **antropologia care o demontează definitiv**.

6. Separarea sferelor: fundamentul evanghelic al libertății

Una dintre cele mai ignorate, dar decisive contribuții ale creștinismului la istoria politică a Europei este instituirea unei separații de principiu între ordinea religioasă și ordinea politică. În contrast cu religiile naturale – în care religiosul și politicul se suprapun, iar autoritatea sacră legitimează direct exercitarea puterii –, creștinismul introduce o distincție structurată pe autonomie și complementaritate. Această separare nu este rezultatul iluminismului, așa cum afirmă adesea istoriografia secularistă, ci constituie o moștenire directă a învățăturii evanghelice și a tradiției patristice.

Prin actul fondator al lui Hristos de a nu se identifica cu nicio putere politică și de a respinge modelul de Mesia politic, se creează condițiile pentru apariția libertății de conștiință, a limitelor puterii politice și a unei societăți în care persoana nu este subsumată colectivului. Această „dez-sacralizare a politicului” se află la originea modernității autentice — nu în sens ideologic, ci în sens creștin.

6.1. Originea teologică a separării Bisericii de stat

Rădăcina acestei separări se găsește în două afirmații fundamentale ale Evangheliei:

a) „Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” (Mt 22, 21). Această formulare conține o revoluție semantică: în orice religie pre-creștină, ordinea politică făcea parte din ordinea sacră, iar conducătorul era fie zeu, fie reprezentantul direct al zeilor. În schimb, Hristos afirmă: Cezarul are o autoritate legitimă, dar limitată; Dumnezeu nu se confundă cu puterea politică; conștiința omului aparține lui Dumnezeu, nu statului.

Această distincție a validat autonomia sferelor sociale și a prevenit absolutizarea politicului.

b) „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (In 18, 36). Hristos respinge categoric identificarea religiei cu un proiect politic. Împărăția lui Dumnezeu nu se realizează prin forță, dominație sau mijloace coercitive. Prin această afirmație, creștinismul se distanțează de orice formă de mesianism politic — o distanță pe care ideologiile moderne o vor anula. Astfel, nicio putere politică nu poate revendica un caracter ultim sau absolut. Puterea este relativă, supusă judecății morale, și nu poate pretinde sacralitatea. Acesta este fundamentul libertății politice occidentale.

6.2. *Confuzia modernă a sferelor*

Deși modernitatea secularizată se consideră emancipată de religie, cele mai violente proiecte politice din secolul XX au reactivat tocmai confuzia dintre cele două sfere. Ideologiile totalitare – nazismul, fascismul, comunismul – au anulat separația creștină dintre politică și religie, producând ceea ce Eric Voegelin a numit „immanentizarea escatologicului”.

a) Politicul devine religios. În aceste regimuri, politicul preia funcțiile religiei: liderul ca figură mesianică, partidul ca Biserică, ideologia ca dogmă, propaganda ca liturgie, victimele ca sacrificiu necesar. Aceste structuri nu sunt accidente, ci simptome ale unui proces mai profund: substituirea lui Dumnezeu cu statul, cu rasa, cu clasa sau cu națiunea.

b) Religiosul devine politic. De partea cealaltă, unele mișcări contemporane instrumentalizează religia în scopuri politice, reducând-o la ideologie. Această instrumentalizare reprezintă o trădare a naturii religioase a creștinismului.

c) Rezultatul acestei confuzii. Când politicul devine religie, libertatea dispare, iar violența devine sacră. Când religia devine politică, transcendența este pierdută, iar credința este degradată în militantism. Separarea sferelor nu este o opțiune culturală, ci o necesitate antropologică pentru evitarea violenței colective.

6.3. *Implicații pentru persoana umană*

Separarea creștină a sferelor religioase și politice a introdus un element esențial în civilizația europeană: **recunoașterea persoanei ca valoare absolută**, care nu poate fi sacrificată în numele statului sau al vreunei ideologii.

a) Libertatea de conștiință. În creștinism, persoana stă în fața lui Dumnezeu, nu în fața statului. Conștiința nu este reglementabilă politic, iar credința nu poate fi impusă sau interzisă de autoritate.

b) Limitarea puterii politice. Puterea nu este divină, ci delegată; nu este absolută, ci relativă. Ea trebuie să fie în serviciul binelui comun, nu al propriului „sacru”.

c) Protecția împotriva violenței colective. Odată ce persoana devine criteriul ultim, sacrificiul uman — în orice formă — devine ilegal. Nici statul, nici o ideologie, nici un proiect istoric nu poate justifica eliminarea indivizilor în numele unui absolut politic.

d) Fundamentul democrației autentice. Democrația occidentală își are rădăcina nu în secularism, ci în moștenirea creștină: un stat limitat de morală și o Biserică liberă de control politic. Astfel, separarea sferelor este nu doar o inovație teologică, ci fundamentul juridic și etic al libertății moderne.

În tradiția creștină, politica este desacralizată, iar religia este dezideologizată. Această dublă mișcare previne atât totalitarismul politic, cât și fanatismul religios. Separarea sferelor — formulată explicit de Hristos — nu este o simplă arhitectură juridică, ci un principiu teologic profund care protejează persoana împotriva absolutizărilor idolatre ale lumii.

În lumina acestui principiu, ideologiile moderne apar ca devieri periculoase: ele contopesc ceea ce Evanghelia a separat, și separă ceea ce Evanghelia a unit.

7. Eric Voegelin și „religiile politice” ale modernității

Contribuția lui Eric Voegelin la înțelegerea modernității se înscrie în linia marilor critici filosofice ale secolului XX, însă are o particularitate esențială: el arată că violența modernă nu este rezultatul dispariției religiei, ci al transformării ei. Modernitatea, în viziunea sa, nu devine post-religioasă, ci **metamorfozează religiosul într-o formă imanentă, ideologică**, substituind transcendența cu un proiect politic totalizator⁶. Voegelin numește aceste sisteme „religii politice”, întrucât ele preiau structurile simbolice ale religiilor — mit, profet, dogmă, ritual, soteriologie — dar le orientează către scopuri seculare, adică spre transformarea radicală a societății în numele unei escatologii imanentizate. Această conceptualizare este crucială pentru înțelegerea violenței moderne: ea arată că totalitarismele nu sunt forme extreme de politică, ci forme degradate de religie.

7.1. Ideologia ca religie secularizată

Voegelin observă că marile ideologii moderne — comunismul, fascismul, nazismul — funcționează structural ca religii, chiar dacă resping explicit

⁶ Eric Voegelin, *The Political Religions*. Munich: Günter Neske Verlag, 1938.

transcendența. Acestea posedă: o antropologie (omul nou, rasa superioară, proletariatul mesianic); o eschatologie secularizată (o lume perfectă realizabilă istoric: societatea fără clase, Reich-ul de o mie de ani, renașterea națiunii); un profet fondator (Marx, Hitler, Mussolini); o dogmatică (texte canonice: *Mein Kampf*, *Manifestul Partidului Comunist*); un cler ideologic (partidul, SS-ul, NKVD-ul, comisarii politici); ritualuri și liturgii politice (paradele, sărbătorile de partid, manifestările de masă); o etică sacrificială (justificarea violenței împotriva „dușmanilor poporului” sau a „elementelor decadente”).

Astfel, ideologia nu distruge religiosul, ci îl reorientează: religiosul este privat de transcendență și devine immanent, orientat către construcția unui „paradis terestru”. Aceasta este ceea ce Voegelin numește *immanentizarea escatologicului*: promisiunea mântuirii în interiorul istoriei prin mijloace politice. Prin această mutație, sacrul nu dispare, ci este transferat statului, iar violența devine mijloc legitim în vederea instaurării „lumii noi”.

7.2. Sacralizarea colectivului

Religiile politice se disting de tradiția biblică nu doar prin abolirea transcendenței, ci și prin substituirea persoanei cu o abstracțiune colectivă. În locul lui Dumnezeu și al persoanei, se instituie: rasa (nazism), clasa (comunism), națiunea (fascism), sau „umanitatea” înțeleasă ideologic (versiunile contemporane de utopism progresist). Aceste entități colective sunt sacralizate: ele devin valori absolute, imposibil de contestat. În logica lor, individul nu are valoare intrinsecă, ci doar în măsura în care servește scopul colectiv.

Persoana umană devine astfel sacrificabilă. Dacă religia biblică interzice sacrificiul uman, religiile politice îl reintroduc sub formă ideologică. Lagărele naziste, Gulagul sovietic, Revoluția Culturală chineză și genocidul khmerilor roșii pot fi înțelese drept ritualuri sacrificiale politice: violența devine o practică purificatoare, îndreptată împotriva celor considerați obstacole în realizarea utopiei.

Dacă în creștinism persoana este chip al lui Dumnezeu, în ideologie persoana este material brut pentru proiectul istoric. Trecerea de la „persoană” la „masă” este momentul în care violența devine nelimitată.

7.3. Secolul XX: apogeul violenței moderne

Din perspectiva lui Voegelin, violența extremă a secolului XX nu este o abatere izolată, ci rezultatul natural al unei structuri religioase perverse. Ideologiile totalitare sunt încercări de a instaura o escatologie în istorie, de a realiza prin forță ceea ce în creștinism este rezervat acțiunii lui Dumnezeu.

a) De ce este secolul XX cel mai sângeros? Pentru că: **sacral a fost transferat politicului, persoana a fost dislocată de colectiv, violența a devenit instrument de mântuire istorică, escatologia a fost „adusă pe pământ”** (immanentizare), **transcendența a fost abolită**, iar odată cu ea limitele morale. Totalitarismele sunt, în această cheie, **religii fără Dumnezeu**, dar nu mai puțin religii — și cu atât mai periculoase.

b) Legătura cu idolatria veche. Ideologiile moderne reiau structura idolatriei: sacrificiu, violență justificată, absolutizare a unei entități non-transcendente. Diferența este că, spre deosebire de religiile arhaice, violența modernă dispune de tehnologie industrială. Terrorismul, războaiele mondiale și genocidul devin forme „eficiente” de sacrificiu în masă.

c) De ce nu poate exista totalitarism creștin? Pentru Voegelin (și pentru întreaga tradiție patristică), un proiect politic totalitar este imposibil în cadrul logicii creștine, deoarece creștinismul: nu sacralizează politicul, nu promite mântuirea în istorie, limitează autoritatea statului, afirmă valoarea absolută a persoanei. Orice încercare istorică de „politizare a creștinismului” este, prin definiție, o deformare a sa, o întoarcere la idolatrie.

Analiza lui Eric Voegelin oferă un cadru interpretativ indispensabil pentru înțelegerea violenței moderne. Ideologiile totalitare nu sunt expresia dispariției religiei, ci efectul transformării ei într-o formă degradată, în care politicul își asumă funcțiile transcendenței. În lumina revelației biblice, religiile politice apar ca **idolatrii moderne**, în care colectivul ia locul lui Dumnezeu și violența devine sacral nou. Se confirmă astfel continuitatea argumentului teologic: tragediile moderne nu provin din excesul religios, ci din reîntoarcerea, sub forma ideologiei, la religia naturală și sacrificiul violent pe care aceasta îl presupune.

8. De ce modernitatea devine extrem de violentă?

Modernitatea se prezintă pe sine ca epoca emancipării, a raționalității triumfătoare și a progresului moral. În imaginarul iluminist, odată cu diminuarea influenței religiei și cu consolidarea gândirii științifice, omenirea ar fi trebuit să intre într-o eră a păcii durabile și a armoniei sociale. Totuși, secolul XX contrazice radical acest ideal: două războaie mondiale, genocidul industrializat, totalitarismele, reconfigurarea violenței ca instrument al politicii și escaladarea conflictelor de identitate indică o creștere fără precedent a violenței în istorie.

Această contradicție între promisiunea modernității și realitatea ei violentă cere o analiză mai profundă. Teologia biblică, împreună cu antropologia lui Girard și filosofia politică a lui Voegelin, oferă o explicație

coerentă: modernitatea devine extrem de violentă nu pentru că se îndepărtează de religie în sens general, ci pentru că **abandonează ethosul creștin al persoanei și revine, sub forme seculare, la structurile sacrificial-violente ale religiei naturale.**

8.1. Abandonarea antropologiei creștine

Un prim factor al violenței moderne constă în pierderea conceptului creștin al persoanei ca valoare absolută. În creștinism, fiecare ființă umană este chip al lui Dumnezeu, iar această demnitate este necondiționată.

Modernitatea secularizată, însă, înlocuiește această antropologie cu diverse viziuni reductive: omul ca pur individ biologic (biologismul rasial); omul ca membru al unei clase (marxismul); omul ca instrument al statului-națiune (naționalismul radical); omul ca resursă economică (utilitarismul industrial).

În toate aceste paradigme, persoana își pierde unicitatea și devine substituibilă. Or, **violența fără limite devine posibilă exact în momentul în care persoana încetează să fie valoare ultimă.**

Acolo unde nu există un fundament transcendent al demnității, puterea poate decide discreționar cine merită să trăiască și cine poate fi sacrificat.

8.2. Reîntoarcerea la idolatrie sub formă ideologică

După cum a arătat Voegelin, modernitatea nu abolește religia, ci o transformă în ideologie. Aceasta este o întoarcere la idolatrie: entități colective — rasa, clasa, națiunea, progresul — sunt absolutizate și investite cu o funcție pseudo-religioasă.

Aceste idolatrii moderne funcționează structural identic cu divinitățile religiei naturale: pretind sacrificii (umane sau sociale), justifică eliminarea „dușmanilor”, cer o devoțiune totală, oferă promisiunea unei „mântuiri” istorice.

Ideologia devine astfel un substitut al transcendenței, iar violența devine un instrument soteriologic — o „purificare” necesară pentru instaurarea lumii noi. Aceasta explică de ce revoluțiile moderne, deși proclamau libertatea, au generat teroare.

8.3. Confuzia dintre religie și politică

Separarea creștină între sfera religioasă și cea politică este abandonată în modernitate. Atât regimurile totalitare, cât și anumite mișcări fundamentaliste contemporane reiau modelul religiei naturale, în care politicul devine sacru și religiosul devine politic.

a) Politicul sacralizat produce violență nelimitată. Când statul devine obiect de devoțiune, orice acțiune împotriva „dușmanilor” statului este

justificată moral. Totalitarismele secolului XX au transformat violența în politică de stat, legitimând-o prin concepte pseudo-morale („dușman al poporului”, „element degenerat”, „parazit social”).

b) Religia politizată își pierde transcendența. Atunci când religia este subordonată unui proiect politic, ea încetează să fie religie: își pierde universalitatea, devine instrument de putere și justifică violența în numele unui Dumnezeu care, în realitate, este înlocuit de o ideologie.

8.4. Slăbirea barierelor culturale împotriva violenței

Creștinismul a produs o cultură care, prin demascarea sacrului violent, limitează drastic posibilitatea justificării violenței. Odată ce jertfa umană este interzisă, victima este identificată ca inocentă, iubirea este criteriul ultim, persoana este valoare absolută, violența nu mai poate fi sacralizată.

Prin secularizarea modernă, aceste bariere sunt erodate. Nu doar că dispar expresiile vizibile ale religiei, ci este pierdut **tocmai fundamentul etic** care împiedica întoarcerea la violența sacrificială. Rezultatul? Fără transcendență, fără persoană și fără separarea sferelor, societatea modernă este vulnerabilă la forme noi de totalitarism.

8.5. Nașterea conflictelor identitare contemporane

În epoca postmodernă, odată cu pierderea marilor ideologii, violența nu dispare, ci se fragmentează. Confruntările identitare — etnice, culturale, religioase, ideologice — sunt expresia unui vid spiritual în care grupurile își construiesc noi mituri fondatoare și noi țapi ispășitori.

De ce apare această fragmentare? Pentru că, în absența unui reper transcendent identitatea devine absolutizată, diferența devine criteriu de conflict, victimizarea devine armă politică, agresivitatea se legitimează prin retorica dreptății istorice. Este o nouă formă de religie naturală, descentralizată, fluidă, dar profund violentă în potențial.

Modernitatea devine cea mai violentă epocă din istorie nu pentru că a depășit religia, ci pentru că: a abandonat antropologia creștină a persoanei, a immanentizat transcendența, a sacralizat politicul, a reactivat mecanismul țapului ispășitor sub formă ideologică, a demolat barierele culturale împotriva violenței construite de tradiția biblică, a transformat conflictul în instrument de purificare socială.

În acest sens, violența modernă este o recidivă antropologică: o întoarcere, sub forme sofisticate și tehnicizate, la idolatria arhaică.

Singurul antidot coerent rămâne cel oferit de revelația biblică: restaurarea persoanei ca valoare

9. Concluzii

Analiza raportului dintre religie, ideologie și violență în modernitate arată că explicația simplificată conform căreia „religia ar produce violență”, deși conține un sâmbure de adevăr în cazul religiilor naturale, nu se susține în raport cu revelația biblică. Dimpotrivă, iudaismul și creștinismul introduc o ruptură radicală față de structurile sacrificial-violente ale culturilor arhaice și institue o antropologie în care persoana devine valoare supremă, iar violența este delegitimată.

1. Distincția dintre religia naturală și revelația biblică este esențială.

Religiile naturale sacralizează violența și o folosesc drept mecanism de stabilizare socială prin jertfe colective. În schimb, tradiția biblică demască mecanismul țapului ispășitor, proclamă inocența victimei și elimină legitimitatea sacrului violent. Cele Zece Porunci și ethosul profetic redefinesc sacrul ca spațiu al vieții, iar nu al morții.

2. Creștinismul duce la desăvârșire această transformare prin personă și iubire.

În Hristos, Dumnezeu se identifică cu victima, demontând mecanismul sacrificial. Porunca iubirii aproapelui – până la iubirea vrăjmașilor – nu este o simplă normă morală, ci un antidot antropologic la dinamica mimetică a rivalității. Astfel, creștinismul nu este „religia slăbiciunii”, cum afirma Nietzsche, ci fundamentul demnității umane și al limitării violenței.

3. Separarea evanghelică a sferelor religioase și politice este unică în istorie.

Prin afirmația „Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”, Hristos elimină sacralizarea puterii politice și politizarea sacrului. Această separare constituie premisa libertății de conștiință, a limitării statului și a apariției unei ordini politice în care persoana are prioritate față de orice proiect colectiv.

4. Modernitatea violentă nu este rezultatul excrescenței religiei, ci al pierderii ethosului creștin.

Secolul XX devine cel mai sângeros din istorie nu pentru că religia dispare, ci pentru că religiosul este deturnat în ideologie. Totalitarismele sunt „religii politice” (Voegelin), care preiau formele religioase și le aplică unor proiecte seculare: mântuirea devine revoluție, împărăția cerurilor devine utopie politică, iar jertfa umană redevine instrument social, industrializat prin tehnologie.

5. Ideologia este o formă modernă de idolatrie.

Rasa, clasa, națiunea sau „umanitatea” abstractă devin divinități seculare care cer sacrificii. Colectivul ia locul persoanei, iar transcendența este

înlocuită cu un proiect politic absolutizat. În această schemă, omul devine sacrificabil, iar violența – legitimă și necesară.

6. Violența modernă este o recidivă antropologică.

În absența revelației și a principiilor ei civilizatoare, modernitatea reia, în forme sofisticate și tehnologizate, logica sacrificială a religiilor naturale. Aceasta explică trecerea de la războaie convenționale la genocid, de la conflict politic la exterminare ideologică și de la polemică la demonizarea adversarului ca „dușman absolut”.

7. Singurul antidot coerent rămâne viziunea biblică asupra persoanei.

Doar prin restaurarea demnității persoanei ca chip al lui Dumnezeu, separării dintre religios și politic, ademascării mecanismului victimar și a eticii iubirii și a slujirii, poate fi reconstruită o cultură a păcii autentice. Creștinismul nu este un obstacol în calea conviețuirii, ci temelia ei: el limitează violența, protejează vulnerabilul și oferă criteriul moral necesar pentru a controla tentația politicului de a se absolutiza.

În lumina tuturor acestor analize, se poate afirma că violența modernității nu este rezultatul prea multor religii, ci al **unei regresii către idolatrie**, fie ea ideologică sau identitară. Creștinismul rămâne, astfel, singura tradiție religioasă majoră care desacralizează violența, afirmă valoarea absolută a persoanei, separă transcendența de puterea politică și oferă o viziune coerentă asupra păcii și a vieții sociale. Într-o epocă marcată de polarizare, conflicte și noi forme de radicalizare, recuperarea sensului creștin al iubirii, al demnității și al libertății devine nu doar o necesitate spirituală, ci și una civilizațională.

MARTURISITORI IN TEMNIȚELE COMUNISTE. PREOȚI-PROFESORI AI ACADEMEI/INSTITUTULUI TEOLOGIC ORTODOX DIN CLUJ

(Confessors Imprisoned under Communism: Clergy and
Professors of the Theological Academy/Institute in Cluj)

Dr. Dacian BUT-CĂPUȘAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Abstract: Since 2024 was the centennial year of Orthodox theological education in Cluj, and 2025 was proclaimed by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church as the Commemorative Year of Romanian Orthodox Spirituals and Confessors of the 20th Century, the study briefly presents biographical aspects of several teachers - some lesser known, confessors in communist prisons. The Orthodox Theological Academy/Institute in Cluj can be considered a martyr institution, being arbitrarily suppressed by the communist regime in 1952, but also because 10 teaching staff experienced the horrors of the concentration camp universe during the period of sad memory: Liviu-Galaction Munteanu, Alexandru Filipașcu, Ioan Bunea, Ilarion-Virgil Felea, Ioan Lupaș, Florea Mureșanu, Vasile Sava, Simion Curea, Pavel Șendrea, Gheorghe Noveanu and two of them were canonized in the centennial year of the Romanian Patriarchate.

Keywords: Theological Academy, Cluj, teachers, confessors, communist prisons, biography.

Întrucât 2024 a fost anul centenar al învățământului teologic ortodox din Cluj, iar anul acesta 2025 a fost proclamat de Sfântul Sinod An comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea, vom prezenta, pe scurt, aspecte biografice ale câtorva cadre didactice - unele mai puțin cunoscute, mărturisitori în temnițele comuniste.

Cadre didactice titulare:

Sfântul Preot mucenic **Liviu Galaction Munteanu** s-a născut în 16 mai 1898 în comuna Cristian, jud. Brașov, în familia învățătorilor Nicolae și Maria, n. Bârsan, ai căror strămoși erau originari din Câmpulung¹. A absolvit

¹ Alexandru MORARU, *Un martir brașovean: Pr. prof. dr. Liviu Galaction Munteanu* în Paul BRUSANOWSKI, Nicolae CHIFĂR, Emanuel-Pavel TĂVALĂ (coord.), *File de istorie. Prețuire și recunoștință* Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, Ed. Presa Universitară Clujeană/Andreiana, Cluj-Napoca/Sibiu, 2012, p. 661.

cursurile Liceului „Andrei Șaguna” din Brașov (1917), apoi pe cele ale Institutului Teologic din Sibiu (1917-1920), obține licența și doctoratul în Teologie la Facultatea de Teologie din Cernăuți în 1924².

În anul școlar 1922-1923 este profesor de Religie la Școala Primară de Stat Urbană din Sibiu, iar în anul 1923-1924 la Liceul de Fete din Sibiu.

În 1924 devine profesor de studii biblice - Vechiul și Noul Testament la Institutul Teologic Ortodox din Cluj care își începe activitatea în acest an, fiind hirotonit diacon în 1925 și preot în 1927 de Episcopul Nicolae Ivan. A fost rector și decan al Academiei Teologice între 1937-1943 și 1948-1952³. Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, o perioadă student la Academia Teologică din Cluj îl caracteriza astfel: „cu privirea și cuvântul care exprimau bunătate, generozitate, îngăduință și fermitate în același timp. Adică era profesorul ideal, profesorul desăvârșit, care știe să fie față de studentul său, în același timp, părinte și frate. Să fie dascăl și părtaș la știință și la neștiință”⁴.

A avut cea mai îndelungată activitate în această instituție, predând fără întrerupere până în 1952 la desființarea ei⁵, când a fost numit preot la parohia „Sfinții Trei Ierarhi” din Bistrița, „dovedindu-se și în pastorație același zelos slujitor al Ortodoxiei”⁶. Trebuie să menționăm că nu a fost acceptat ca profesor nici la Institutele Teologice din Sibiu sau București, nici la Școala de Cântăreți Bisericești care s-a înființat în 1952 la Cluj, în locul institutului, „datorită atitudinii sale antidemocratice”⁷.

În 1958 noul Episcop al Clujului, Teofil Herineanu (1957-1992, din 1973 Arhiepiscop), îl numește pe părintele Munteanu pe postul de vicar eparhial.

² Alexandru MORARU, *Viața și activitatea Pr. prof. dr. Liviu Galaction Munteanu - martir al Bisericii și al neamului* în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, tom IV (1996-1998), Ed. Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 2000, p. 17.

³ Pr. Alexandru MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 186.

⁴ Fabian SEICHE, *Martiri și mărturisitori români din secolul XX - Închisorile comuniste din România*, ed. a II-a, Ed. Agathon, Făgăraș, 2014, p. 367.

⁵ Pr. Alexandru MORARU, *Istoria Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului 1921-2021. Compendiu*, Ed. Presa Universitară Clujeană/Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, p. 643.

⁶ Pr. Ioan BUNEA, *Preot Profesor dr. Liviu Galaction Munteanu - 90 de ani de la naștere în Îndrumător bisericesc misionar și patriotic*, vol. XI (1988), Arhiepiscopia Ortodoxă Română, Cluj-Napoca, 1988, p. 172.

⁷ Ierom. Grigorie BENEĂ, Andreea INEOAN, Emanuil INEOAN, Andreea OPRIȘ, Adrian Nicolae PETCU, Pr. Dorin SAS, Dragoș URSU, *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului în temnițele comuniste*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, pp. 226-227.

La cererea protopopilor adunați într-o conferință, în același an, Adunarea Eparhială l-a însărcinat pe Părintele vicar să elaboreze o programă analitică orientativă în vederea catehizării⁸. Au fost alcătuite 2 programe: una pentru copii și tineri, alta pentru adulți și distribuite în parohii. Înainte de a fi utilizate⁹, organele de Securitate s-au sesizat și l-au arestat pe părintele Liviu-Galaction, care este condamnat la 17 ani de închisoare confiscarea integrală a averii și degradarea civică (în urma recursului perioada a fost redusă la 8 ani) „pentru infracțiunea de uneltire împotriva statului”¹⁰. Aceasta fost cauza imediată. Trebuie să spunem că între 1934-1944 a publicat în revista *Viața ilustrată* o serie de articole cu caracter anticomunist și antisovietic¹¹, iar un raport al CIA îl descria ca admirator al SUA¹².

De asemenea, într-o ședință a consiliului profesoral din 17 ianuarie 1952 spunea: „În institut se găsesc trei grupuri de studenți... Al treilea grup și aceștia sunt cei mai periculoși, sunt uneltele Securității care în calitate de informatori duc toate știrile care pot duce la desființarea noastră ca institut”¹³. A fost întemnițat în penitenciarele din Gherla și Aiud. Starea generală i se înrăutățește progresiv și la 8 martie 1961 trece în veșnicie¹⁴, cauza morții fiind septicemiemie. TBC cu complicații severe.

A publicat câteva lucrări de mare actualitate pentru epocă, valorificând literatura teologică de limbă germană:

⁸ Jerom. Gr. BENEĂ, et all., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 229.

⁹ Pr. Ioan CHIRILĂ (ed.), *Arhiepiscopul Teofil Herineanu - 100 de ani de la naștere*, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 106.

¹⁰ Ioan BUNEĂ, *Memorial*, Ed. Limes, Florești pp. 128-129.

¹¹ Enumerăm doar două exemple: *Temelia legii noastre - credința în Învierea Domnului în Viața ilustrată*, an IV (1937), nr. 5, p. 19: „când organizează ateismul comunist cele mai puternice ofensive împotriva creștinismului, dacă nu de Sfintele Paști?” sau Problema jidovească în România în *Viața ilustrată*, an V (1938), nr. 2, pp. 5-7: „cine sunt în fruntea organizațiilor comuniste, cine propagă indisciplina și ura de clasă?” (referire la evrei).

¹² Pr. Răzvan PERȘA, *Părintele Liviu Galaction Munteanu o biografie documentară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2025, p. 405. Document 350 Raport al Central Intelligence Agency despre situația Bisericii din România în care este menționat Pr. Liviu Galaction Munteanu - Arhiva CIA Fond General Records Nr. CIA R D P 83-00047R000400670005-8.

¹³ Pr. R. PERȘA, *Părintele Liviu Galaction Munteanu*, p. 239. Document 178. Notă informativă a agentului Titus Țifu cu privire la afirmațiile părintelui Liviu Galaction Munteanu din cadrul Consiliului profesoral al Institutului Teologic Ortodox din Cluj, 24 ianuarie 1952 Arhiva CNSAS, Fond Informativ nr. 2704, vol. 2, f 63-64.

¹⁴ Pr. R. PERȘA, *Părintele Liviu Galaction Munteanu*, p. 673. Document 544 Fișa medicală a părintelui Liviu Galaction Munteanu în stare de detenție, 5 mai 1959. Pr. R. PERȘA, *Părintele Liviu Galaction Munteanu*, p. 731. Document 592 Referat medical cu privire la cauzele morții părintelui Liviu Galaction Munteanu, 9 martie 1961.

- Istoria creațiunii în lumina cercetărilor științifice*, Cluj, 1929,
Predica de pe Munte. Studiu exegetic, Tiparul Tipografiei Ortodoxe Române, Cluj, 1932,
Învierea lui Iisus, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, Cluj, 1934
Paradisul biblic. Căderea protopărinților în păcat - Studiu exegetic, Cluj, 1937,
Pentateuhul în fața criticei moderne, Cluj, 1937,
Vechiul Testament și Pentateuhul, Cluj, 1937,
Vechiul Testament și creștinismul, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1937
Pe drumul desăvârșirii creștine, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1938,
Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni - comentariu, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1940,
Viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos povestită pe înțelesul tuturor, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Kolozsvár-Cluj, 1941,
Viața Sfântului Apostol Pavel, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Kolozsvár-Cluj, 1942, 246 p.,
Viața Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, seria Cărțile Vieții, editor responsabil: L.G. Munteanu, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Kolozsvár-Cluj, 1943,
Viața Sfinților Apostoli Matei, Iacov Alfeul, Iuda Tadeul, Andrei, Iacov al lui Zevedei, Filip, Vartolomeu, Toma, Simon Zilotul, Iuda Iscarioteanul și Matia, seria Cărțile Vieții, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1945,
Viața Sfântului Apostol Petru, seria Cărțile Vieții, editor responsabil: L. G. Munteanu, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Kolozsvár-Cluj, 1944,
Compendiu de „Introducere în cărțile Noul Testament”, Cluj, 1941, mss.,
A fost coautor al manualului de *Studiul Noului Testament, pentru Institutele Teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1954, împreună cu Pr. prof. dr. Nicolae Nicolaescu (București) și Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu (Sibiu), ed. a II-a, 1977.
De asemenea a fost autor a numeroase studii și articole care au apărut în *Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române Cluj*, *Revista Teologică*, *Studii Teologice*, *Calendarul creștinului de lege răsăriteană*, *Renașterea*, *Viața ilustrată*.
În anul 1923 s-a căsătorit cu Silvia Popa. Au avut trei copii: Didina (1923-1948), Sergiu (1929 - medic) și Lia, căs. Drăgănescu (1936-2024 - medic).
A fost canonizat, la propunerea Sinodului mitropolitan al Clujului, Maramureșului și Sălajului, de Sfântul Sinod în ședința din 4 februarie 2025

cu titlatura Sfântul Preot mucenic Liviu Galaction de la Cluj, cu prăznuire în 8 martie, ziua trecerii la Domnul, proclamarea solemnă a avut loc în 25 martie anul acesta la Catedrala Mitropolitană.

Pr. prof. dr. **Alexandru Filipașcu** s-a născut în 20 aprilie 1902 în Petrova, jud. Maramureș, într-o veche familie nobiliară care coboară până la anul 1300¹⁵, fiind al șaptelea copil a lui Gavril și Ioana, n. Pârja. Numele rutenizat Filipciuc (Filipsuk) va fi schimbat în 1939 în Filipașcu¹⁶. După studii liceale la Sighet (Liceul Piariștilor) și Beiuș (Liceul „Samuil Vulcan”), a absolvit Seminarul Pontifical Lateranens unde își ia licența în Teologie și doctoratul în filosofie cu lucrarea intitulată *De origine legum* (1922)¹⁷. I s-a propus să treacă la romano-catolicism, să urmeze studii la Facultatea de Drept Civil și Canonic și la Școala dei Nobili, pentru a se pregăti în vederea unei cariere diplomatice în cadrul Vaticanului¹⁸. Întors în țară a activat ca profesor de istorie și religie la Zalău (Liceul Wesselényi), Vișeu de Sus (Școala de Arte și Meserii), Sighet (Liceele „Domnița Ileana” și „Dragoș Vodă”) și Alba Iulia (Liceul de Fete) și Sibiu (Liceul de Băieți „Gheorghe Lazăr”) unde s-a refugiat în timpul războiului. A fost încadrat, în anul 1943, ca asistent la Centrul de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania al Universității din Cluj, în 1945 devine șef de lucrări, activând până la desființarea acestuia la în 1948.

În perioada 1945-1948, a fost profesor la Seminarul Pedagogic Universitar din Cluj.

În 1928 și-a luat doctoratul în Teologie, la Facultatea de Teologie a Universității de Stat „Ioan Cazimir” din Lemberg-Lvov, susținând teza intitulată: *Hristoricitas Libri Genesis*¹⁹.

În 1928 s-a căsătorit cu Livia Buzilă - învățătoare, fiică de preot, având doi copii: Livia, căs. Piso (1931-2019 - pictor scenograf) și Alexandru (n. 1937 - cercetător-biolog).

¹⁵ Dr. Al. FILIPAȘCU, *Înstrăinarea unor familii și averi maramureșene prin încuscrirea cu străinii* în Transilvania, an LXXIII (1942), nr. 10, pp. 755-756.

¹⁶ Ioan-Vasile LEB, *Profesorul Alexandru Filipașcu, martir al temnițelor comuniste* în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, tom XVIII (2014-2015), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 92.

¹⁷ Ioan-Vasile LEB, *Profesorul Alexandru Filipașcu...*, p. 95.

¹⁸ Dumitru BORDA, *Profesorul, teologul și istoricul Alexandru Filipașcu*, Ed. Țara Maramureșului, Petrova, pp. 60-61.

¹⁹ Ioan-Vasile LEB, *Profesorul Alexandru Filipașcu, martir al temnițelor comuniste* în TABOR, an VII (2013), nr. 1, p. 25.

A fost hirotonit preot în 8 septembrie 1928 de Episcopul Iuliu Hossu de Gherla.

În anul 1936 a fost decorat cu ordinul „Coroana României” ca urmare a recunoașterii implicării sale prodigioase în viața social-politică și culturală a Maramureșului și a țării²⁰.

În 1948 revine în Biserica Ortodoxă și e numit profesor de Istoria Bisericii Române la Institutul Teologic din Cluj, pentru o scurtă perioadă deține funcția de decan între 2 decembrie 1948 și 30 ianuarie 1949, la această instituție²¹, între 30 ianuarie și 28 februarie 1949 a fost desemnat director de internate²² - era o perioadă dificilă, cu multe schimbări.

Arestat în 15 august 1952 și printr-o simplă decizie, „a fost trimis în colonie de muncă, la Canal, pentru o perioadă de cinci ani. Cauza imediată: făcea ironii la adresa regimului, ca de pildă: „nu se mai spun brașoave, ci stalinisme, fiindcă s-a schimbat numele orașului Brașov în orașul Stalin”²³. A fost membru al Partidului Național Țărănesc și apoi al Partidului Național Liberal, viceprimar la Sighet (1933-1937) și primar o scurtă perioadă (1937-1938)²⁴.

La scurt timp, în 20 decembrie 1952 a decedat, în localitatea Valea Neagră (în prezent Lumina, jud. Constanța, fiind accidentat de un utilaj, motivul oficial care apare în documente este „uremie post septicemică”²⁵.

Cea mai cunoscută lucrare a sa: *Istoria Maramureșului*, Ed. Tipografia ziarului Universul, București, 1940 (ed. a II-a, Ed. Gutinul, 1997, ed. a III-a, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2014),

Roma și frumusețile ei, Tiparul Institutului Grafic și Editor „Luceafărul”, Zalău, 1925,

Adevărul istoric al Genezei, Tipografia și Litografia Românească, Oradea, 1931,

²⁰ Ilie GHERGHEȘ, *Alexandru Filipașcu (1902-1952) în Teodor ARDELEAN (coord.), 100 de ani de la Marea Unire. 100 de personalități maramureșene care au făcut istorie*, Biblioteca Județeană „Petre Dulfu”, Baia Mare, 2018, p. 178.

²¹ Pr. Al. MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj...*, p. 114.

²² Pr. Al. MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj...*, p. 118.

²³ George ENACHE, *O moarte pentru o glumă în Lumina*, 23. 06. 2011: <http://ziarullumina.ro/o-moarte-pentru-o-gluma-8874.html>, Ierom. Gr. BENEĂ et al. *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 180.

²⁴ Notă de extras din Dos. de anchetă Nr. 19556 9 I 1957 - Arhiva CNSAS.

²⁵ Extras de moarte, doc. 22845 - Arhiva CNSAS, G. ENACHE, *O moarte pentru o glumă*, Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 180.

Revizionismul maghiar și drepturile noastre asupra Daciei, Editura și Tipografia Asociațiunii pentru Cultura Poporului Român din Maramureș, Sighet, 1936,

De la românii din Maramureș. Oameni, locuri, cântece, Ed. Asociațiunii ASTRA, Sibiu, 1943,

Le Maramureș, Centru de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, 1944 (apărută în limba română cu titlul *Maramureșul*, Ed. Echim, Sighetu Marmăției, 2002),

Luptătorul maramureșean Dr. Vasile Filipciuc, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1944,

Voevodatul Maramureșului. Originea, structura și tendințele, Tipografia „Astra Culturală”, Sibiu, 1945,

Bihorul românesc, Sibiu, 1945 (ed. a II-a, Ed. Etnologică, București, 2019),

Naționalitățile Maramureșului în lumina mărturiilor documentare, Cluj, 1946,

Dezvoltarea economică și politică a Principatelor Române până la Războiul de Independență, Cluj, 1950.

Este coautor al manualului de *Istoria Bisericii Române*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1957, împreună cu părinții profesori Gheorghe I. Moisescu (București) și Ștefan Lupșa (Sibiu).

Scrieri postume:

Patronime maramureșene: genealogia familiei de Dolha și Petrova: (nobili maramureșeni urmași ai Dacilor liberi, Ed. Albatros București, 2003,

Enciclopedia familiilor nobile maramureșene de origine română, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2006, ed. a II-a, Ed. Ethnologica, Baia Mare, 2014, ed. a III-a, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2015.

Alexandru Filipașcu a colaborat cu numeroase ziare și reviste de prestigiu, precum *Țara*, *România Nouă*, *Plaiuri născădene*, *Transilvania* și *Revista Istorică Română*. În 1934 a înființat și a condus o perioadă ziarul *Ecoul Maramureșului*.

Pr. lect. **Ioan Bunea** s-a născut în Lunca Arieșului, județul Alba, în 11 septembrie 1906, ca fiu al lui Mihai și Maria, n. Ghibu. Urmează cursurile Liceului „Regele Ferdinand” din Turda între 1919-1926, cu bacalaureat la Târgu Mureș, apoi între 1926-1930 pe cele ale Academiei Teologice din Cluj, susținând lucrarea de licență cu tema: *Viața și activitatea teologic-științifică*

a *Fericitului Augustin*²⁶. Pentru a beneficia de recunoașterea studiilor, a urmat la fără frecvență și cursurile Facultății de Teologie din Chișinău din cadrul Universității din Iași, susținând în 17 1936, lucrarea de licență intitulată: *Raportul între rațiune și credință la Fericitul Augustin*.

În paralel, a fost student al Facultății de Litere și Filosofie din același oraș, finalizând studiile în 1931 cu lucrarea *Filosofia Evului Mediu*²⁷.

În perioada studenției, a ocupat și unele funcții cu caracter administrativ în cadrul Academiei Teologice și Episcopiei Clujului: secretar al Academiei și administrator al Institutului Teologic²⁸.

S-a căsătorit în 1933 cu Marioara Runcu, de profesie învățătoare și au avut o singură fiică, Dorina (n. 1934), profesoară.

În 12 martie 1933 este hirotonit preot de Episcopul Nicolae Ivan și numit paroh în orașul Năsăud, având și filiile Sângeorz-Băi și Feldru (a reușit să construiască biserici în toate aceste comunități). A fost și profesor de Religie la Școala Normală de Învățători și Liceul Grăniceresc „George Coșbuc”.

Din 1939 predă la Seminarul Pedagogic Universitar din Cluj, între 1940-1945 se refugiază la Turda unde predă la Liceul de băieți. S-a înscris la doctorat la Facultatea de Teologie din Cernăuți.

Din 1 ianuarie 1949, a fost numit lector pentru limba greacă la Institutul Teologic Universitar din Cluj, după desființarea acestuia, în 1952 trece la Școala medie de cântăreți bisericești, devenită în 1955 Școala de cântăreți bisericești și Seminarul Teologic²⁹. „Părintele Ioan Bunea a îmbrățișat slujirea dascălească și preotească nu din calcule utilitariste, ci din vocație, dintr-o chemare tainică, interioară, spre o muncă de înălțare a altora. A excelat în exercitarea acestei vocații prin cuvânt, ca preot, și prin știință, ca dascăl de teologie. Tuturor ucenicilor lui ne-a inspirat, înainte de toate, convingerea că oricât de multă și erudită ar fi știința pe care ai acumulat-o, ea rămâne o slovă moartă, fără arderea interioară când a-i împărtășit-o altora și fără propria identificare a ta cu ea”³⁰.

²⁶ Alexandru MORARU, *Primii „licențiați” ai Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj dintre anii 1924-1936* în *Studia Universitatis Babes-Bolyai, seria Theologia Orthodoxa*, an LII (2007), nr. 2, pp. 45-51.

²⁷ Pr. Gheorghe-Dragoș BRAICA, *Oameni și altare ale credinței*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 123.

²⁸ I. BUNEA, *Memorial*, p. 36.

²⁹ Pr. Alexandru MORARU, *50 de ani de învățământ teologic seminarial ortodox în Cluj-Napoca: 1952-2002*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 29.

³⁰ Stelian TOFANĂ, *Părintele Ioan Bunea - dascăl și teolog* în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tom XVIII (2014-2015), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 137.

Întrucât părintele L. G. Munteanu l-a solicitat să colaboreze la elaborarea programei analitice, este arestat în 2 februarie 1959 și condamnat la 5 ani de închisoare corecțională, executați la penitenciarul Gherla și la coloniile de muncă din Balta Brăilei (la Salcia). Un alt cap de acuzare: a colecționat și deținut publicații cu caracter anticomunist, naționalist și fascist, printre care broșurile: *Comunismul-negația lui Dumnezeu și a omului*, *Lupta împotriva relelor sociale*, *Mișcarea celor fără de Dumnezeu și acțiunea lor în lume*, *Problemele comunismului* și altele³¹. Printre acuzații se numără și faptul că ar fi recitat o poezie în sala profesorală a Seminarului Teologic din Cluj³².

Eliberat în 1964 va sluji în 2 parohii din Cluj („Nașterea Maicii Domnului” - cartier Someșeni - 1964-1969 și „Schimbarea la Față” 1969-1981). În 1972, a revenit la catedra de la Seminarul Teologic (până la pensionare în 1981).

A trecut la Domnul în 6 iulie 1990.

Foarte cunoscute în eparhia noastră sunt cărțile sale:

Cuvânt de învățătură la Duminici și sărbători, Ed. Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1983,

Cuvânt de învățătură la botez, cununie și înmormântare, Ed. Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1986, (ed. a II-a, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, ed. a III-a, 2013).

A elaborat capitolul Conștiința morală în: *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 220-253 (ed. a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003), coautori: Mitropolit Nicolae Mladin, Diac. Prof. dr. Orest Bucevschi, Prof. dr. Constantin Pavel și Arhid. prof. Ioan Zăgrean.

A colaborat cu protos. Ioanichie Bălan la *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1988, secțiunea *Convorbiri duhovnicești cu dascăli de Teologie ortodoxă*, elaborând 85 de răspunsuri la întrebări pe tema Decalogului, pp. 228-264.

Menționăm și broșura: *Frăția credinței și frăția națională*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1946 și volumul *Episcopul Nicolae Ivan: 1855-1936: ctitorul reînviatului Eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului: studii și documente*, la care este coautor împreună cu Nicolae Vasile, Ed. Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1985, ed. a II-a îngrijită de pr. Iustin Tira, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2015.

³¹ Arhiva CNSAS, fond Informativ, dosar 2240, fol. 76, extras din Ordonanța de atașare a probelor materiale la dosarul de anchetă penală. Cluj, 9 aprilie 1959.

³² În casă cântă difuzorul/ La ușă bate receptorul/ În curte plânge muncitorul/ Apoi vine unul de la ADAS/ Să vadă ce a mai rămas Arhiva CNSAS, fond Informativ, dosar 2240, fol. 31.

Scrieri postume:

Din galeria marilor convertiți: medalioane, ediție îngrijită de Pr. prof. dr. Stelian Tofană, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998,

Fenomenologia conștiinței morale, ediție îngrijită de Pr. prof. dr. Stelian Tofană, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, ed. a II-a, 2010 - teza de doctorat pregătită, dar nesusținută,

Psihologia rugăciunii, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002, ed. a II-a, 2004, ed. a III-a, 2009,

Memorial, Ed. Limes, Florești, Cluj, 2015,

Între închisoare și împărăție - un interviu inedit cu părintele profesor Ioan Bunea (realizat de Pr. prof. dr. Vasile Stanciu), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017,

Viața și activitatea Fericitului Augustin, (ed. îngrijită de Pr. prof. dr. Vasile Stanciu), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2020.

A publicat o serie de predici studii, articole și recenzii în revistele: *Revista Teologică*, *Mitropolia Ardealului*, *Mitropolia Banatului*, *Mitropolia Olteniei*, *Biserica Ortodoxă Română*, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, *Renașterea*, *Calendarul creștinului de lege răsăriteană*, *Viața ilustrată*, *Telegraful Român*, *Vatra*, *Pagini literare*, *Plaiuri născădane*, *Îndrumătrul bisericesc al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, *Floarea darurilor*.

După 1989, în urma unui memoriu înaintat la Curtea Supremă de Justiție, această instanță a hotărât că Ioan Bunea și Liviu Galaction Munteanu, „au fost absolviți juridic de pedepsele date de Tribunalul Militar din Cluj, și casează hotărârile privind reglementărilor din Codul de Procedură Penală. De asemenea, se înlătură și pedeapsa de confiscare a averii celor doi inculpați”³³.

Cadre didactice suplinitoare:

Pr. prof. dr. **Ilarion Virgil Felea** s-a născut în 1903, în localitatea Valea Bradului, județul Hunedoara, ca fiul preotului Ioan și al preotesei Marta.

A absolvit Liceul „Moise Nicoară” din Arad (1922)³⁴, Academia Teologică Ortodoxă din Sibiu, 1926 apoi, între anii 1927-1929, a urmat Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din Cluj finalizate cu o teză de

³³ Pr. Vasile STANCIU, *Preotul martir Liviu Galaction Munteanu și preotul Ioan Bunea. Din dosarul politic al celor doi iluștri dascăli de Teologie* în *Calendarul Renașterea*, an I (2018), nr. 1, p. 1471.

³⁴ Tudor DEMIAN, *Viața părintelui Ilarion Felea Mărturisitorul* în Danion Vasile, *Din temnițe spre sinaxare*, ed. a IV-a, Ed. Arcopag, București, 2013, p. 123.

licență despre *Arta poetică a lui Horațiu*³⁵. În anul școlar 1926-1927 a fost profesor suplinitor de limba latină la Liceul „Avram Iancu” din Brad.

Licența în Teologie a obținut-o la Facultatea de Teologie din București în 1932, susținând teza cu titlul: *Mântuirea după concepția ortodoxă, catolică, protestantă și sectantă*³⁶, iar în 1939 își va încheia și studiile de doctorat, prin susținerea publică a tezei intitulate: *Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*, alcătuită sub îndrumarea științifică a Pr. prof. univ. dr. Ioan Mihălcescu.

În 1927 se căsătorește cu Valeria Faur, este hirotonit preot de Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan și instalat ca preot paroh în localitatea natală. În 1930 este transferat ca preot în Arad-Șega, iar în 1939 la parohia Arad-Centru (catedrala veche).

În anul universitar 1937-1938, a predat ca profesor suplinitor, la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj Teologia Dogmatică și Sectologia³⁷. În perioada 1938-1948, a fost profesor de Teologie Dogmatică, Apologetică și Mistică la Academia Teologică Ortodoxă din Arad, unde va îndeplini și funcția de Rector al Academiei de aici între 1947-1948, când instituția s-a desființat - contopită cu cea din Cluj.

În decursul anilor a colaborat cu numeroase reviste și ziare: *Revista Teologică*, *Telegraful Român*, *Biserica și Școala*, *Apărarea Națională*, *Aradul*, *Granița din Arad*, *Renașterea din Cluj*, *Viața ilustrată Cluj*, *Zărandul din Brad*, *Lumina satelor*, *Oastea Domnului din Sibiu*.

A suferit 3 arestări: 1945 (în lagărul de la Caracal, bănuir că era legionar), 1949-1950 (la Arad, Timișoara și Aiud, pentru „omisiune de denunț”), 1958 (urmare a articolelor publicate în „Biserica și Școala”). În 1959, pentru „uneltire contra ordinii sociale” și „activitate intensă contra clasei muncitoare”³⁸, părintele a fost condamnat de Tribunalul Militar din Cluj la 20 de ani de muncă silnică. Încarcerat la Gherla și Aiud, a murit în 18 septembrie 1961. „În cazul părintelui Ilarion V. Felea și a celorlalți preoți aflați alături de el în boxa acuzațiilor, dimensiunea religioasă a procesului a fost evidentă. Faptele reținute în sarcina inculpaților au fost: ajutorarea unor

³⁵ Pr. Cristinel IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961) preotul, teologul, mărturisitorul*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2022, p. 25.

³⁶ Pr. C. IOJA, *Ilarion V. Felea (1903-1961)*, p. 27.

³⁷ Pr. Al. MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj...*, pp. 88, 211.

³⁸ Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 177.

fasmilii ale deținuților politici, caterhizarea elevilor, propagandă antimarxistă”³⁹.

Foarte apreciat, atât de popor cât și de intelectualitate, la jumătatea secolului trecut, părintele Ilarion, „prin predici bine gândite și convingător rostite, precum și prin conferințe temeinic documentate, expunea învățătura și misiunea Bisericii Ortodoxe, demascând și păcatele congenitale ale sistemului comunist ateu....Acest mod de a fi, de a gândi și de atitudine i-a atras mânia și răzbunarea regimului comunist și a uneltelor sale”⁴⁰.

Scrierile sale:

- *Simboluri liturgice*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1924,
- *Beția din punct de vedere religios, științific și social*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1931,
- *Icoane alese din viața Ortodoxiei*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1933,
- *Convertirea creștină*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1935,
- *Culegere de rugăciuni și cântări*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1935,
- *Critica ereziei baptiste*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1937, ed. a II-a cu titlul: *Critica învățăturii baptiste*, Ed. România creștină, București, 1999,
- *Doctrina mântuirii în primele patru veacuri*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1937,
- *Dumnezeu și sufletul în poezia română contemporană*, Tiparul Tipografiei Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1937, ed. a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009,
- *Drumul crucii* (în colaborare cu pr. Florea Codreanu), Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1937,
- *Teologie și preoție*, Tipografia Diecezană, Arad, 1939,
- *Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939, ediția a II-a, Ed. Scara, București, 2000,
- *Paisie și paisianismul*, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj 1940,
- *Catehism creștin ortodox*, Ed. Diecezană, Arad, tipărit în patru ediții: 1940, 1946, 1957, 1958,

³⁹ *Contemporanii despre Ilarion V. Felea*: Viorel Gheorghită, Arad, 1992 în Pr. Ioan TULCAN, *Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice*, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2010, p. 274.

⁴⁰ *Curriculum vitae: Ilarion V. Felea* în Pr. I. TULCAN, *Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice*, pp. 270-271.

- *Duhul Adevărului*, Ed. Diecezana, Arad, 1942, ediția a II-a, Arad, 1943, premiată de Academia Română, ediția a III-a, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, 1999,

- *Carte de rugăciuni* (în colaborare cu preot Florea Codreanu), Ed. Diecezana, Arad, 1945,

- *Sfintele Taine*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1946,

- *Religia iubirii*, Ed. Diecezana, Arad, 1946, ed. a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2014,

- *Mântuirea*, Ed. Diecezana, Arad, 1947,

- *Împărăția lui Dumnezeu - Biserica*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1947,

- *Antologhion*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1956.

Postume:

- *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994,

- *Ereticii și răătăcirile lor doctrinare*, Ed. România creștină, București, 1999;

- *Spre Tabor*, 4 vol. I: Pregătirea, Ed. Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, Piatra Neamț, 2007,

- *Spre Tabor*, vol. II: Curățirea, Ed. Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, Piatra Neamț, 2007,

- *Spre Tabor*, vol. III: Luminarea, Ed. Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, Piatra Neamț, 2008,

- *Spre Tabor*, vol. IV: Desăvârșirea, Ed. Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, Piatra Neamț, 2010,

- *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Ed. Fundația Justin Pârvu, Poiana Teiului, Neamț, 2012,

- *Pildele Mântuitorului pentru cei mici și pentru cei mari, pentru învățați și neînvățați*, Fundația Justin Pârvu, 2014,

- *Cuvântări la Viețile Sfinților*, vol. I-II, Fundația Justin Pârvu, 2016-2017.

Părintele Ilarion Felea a lăsat în manuscris un jurnal: *Opera vieții mele - ziar personal (1927-1937)*, ediție îngrijită, note și studii de Cristinel Ioja, pr. Ioan Tulcan, pr. Pavel Vesa, pr. Nicolae Marcu, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2012.

Între 1939-1945 a fost redactor al revistei oficiale a Episcopiei Aradului: *Biserica și Școala*, iar între 1943-1945 și al foii religioase *Calea mântuirii*. Între anii 1951-1956 va îndeplini și funcția de redactor al Calendarului eparhial.

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, înființată în anul 1991 în cadrul Universității „Aurel Vlaicu” - ca succesoare a Academiei Teologice, desființată în 1948 - a primit în anul 1996 numele preotului, profesorului și rectorului Ilarion V. Felea.

Profesorul dr. Ilarion V. Felea a marcat învățământul teologic ortodox de la noi, fiind un dascăl de teologie bine pregătit, iubit de studenții săi și care ne-a lăsat lucrări de mare valoare, unele dintre acestea nepierzându-și actualitatea nici mesajul și astăzi⁴¹.

A fost canonizat, la propunerea Sinoului mitropolitan al Banatului de Sfântul Sinod în ședința din 4 februarie 2025 cu titulatura Sfântul Preot mucenic Ilarion Felea, cu prăznuire în 18 septembrie, ziua trecerii la Domnul.

Pr. acad. prof. dr. **Ioan Lupaș** s-a născut în 9 august 1880 la Săliștea Sibiului, în familia Toma și Marina, n. Popa-Comănicu.

Cursurile secundare le-a finalizat la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov (1900). Între 1900 și 1904, ca bursier al Fundației Gojdu a fost urmat cursurile Facultății de Litere și Filosofie a Universității din Budapesta, ca bursier al Fundației Gojdu, specializarea istorie. În 1904 a obținut titlul de doctor în istorie, susținând teza cu titlul: *Biserica Ortodoxă din Transilvania și unirea religioasă în cursul veacului al XVIII-lea*, sub coordonarea Prof. univ. dr. Marczali Henrik. a beneficiat de o altă bursă de studii, oferită de către „Societatea Transilvania” din București, la Universitatea din Berlin (1904-1905).

Revine la Sibiu și este încadrat ca profesor la Institutul Teologic-Pedagogic Andreian în 1905. Între 1905 și 1908 a promovat și examenele a absolvit și cursurile secției teologice a acestuia⁴².

S-a căsătorit în 1906 cu Ana Dumitru-Bloțiu și au avut trei copii: Semproniu (1908-1983) - profesor, Hortensia (1909-1996) - arheolog, Minerva-Marina (1913-1998), căs. Vlasiu - istoric.

În 1909 devine preot și protopop de Săliște, fiind silit să se retragă de la catedră.

A fost ales membru corespondent al Academiei Române (1914) și membru titular (1917).

Întrucât a militat pentru intrarea României în războiul împotriva Austro-Ungariei și a Germaniei, în vederea eliberării Transilvaniei de sub stăpânire

⁴¹ Pr. Ioan TULCAN, *Profesorul dr. Ilarion V. Felea ca apologet*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2006, p. 6.

⁴² Pr. Alexandru MORARU, *Academicianul Ioan Lupaș și Ortodoxia românească. Atitudini*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2020, pp. 16-17.

străină, a fost arestat și deportat în lagărul de la Ruszt, de lângă Sopron, Ungaria, detenție ce a durat din 13 octombrie 1916 - martie 1917⁴³.

A participat ca delegat la Marea Adunare Națională de la 1 Decembrie 1918, de la Alba Iulia, a îndeplinit funcția de Secretar general al Resortului pentru Culte și Instrucțiune Publică în Consiliul Dirigent al Transilvaniei (1 Decembrie 1918 - 11 noiembrie 1919); de asemenea, a fost deputat din partea Tractului Săliște, în primul Parlament al României Mari.

Din 1919 este titular la catedra de Istoria modernă a românilor și Istoria Transilvaniei a Universității Daciei Superioare și întemeietor al Institutului de Istorie Națională din Cluj (1920 și director între 1920-1945). O perioadă a deținut și funcția de prorector al Universității din Cluj.

A fost membru în Adunarea eparhială a Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului (1921-1945).

Între 1934 și 1939 a predat ca profesor suplinitor Istoria Bisericii Române la Academia Teologică clujeană, fiind titular la Universitatea din Cluj⁴⁴.

În mai 1950 este arestat de autoritățile comuniste în lotul foștilor demnitari interbelici și încarcerat la Sighet, pentru că „în timpul regimului burghezo-moșieresc a desfășurat activitate intensă contra clasei muncitoare”, a deținut funcția de ministru al Sănătății și Ocrotirilor Sociale în guvernul Averescu (30 martie 1926 - 3 iunie 1927), iar ulterior, între 1937-1939 ocupă fotoliul de ministru al Cultelor și Artelor în guvernarea Goga (1937-1938). A fost ales în mai multe rânduri deputat în Parlamentul României (1919-1920, 1922-1926, 1926-1927, 1939-1940). A fost eliberat în iulie 1955.

Între anii 1958-1959 a fost arestat pentru scurte perioade și anchetat de Securitate⁴⁵. A trecut la Domnul în 3 iulie 1967.

Lucări de istorie bisericească publicate în volum⁴⁶:

Șovinismul confesional în istoriografia românească ardeleană, studiu critic, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1903,

Az Erdély görög-keleti Egyház és a vallás-unio a XVIII század folyamán (Biserica ortodoxă din Transilvania și unirea religioasă din veacul al XVIII-lea), Barcza József Nyomtatás, Budapest, 1904,

⁴³ Alexandru MORARU, *Preotul prof. univ. dr. Ioan Lupaș - cadru didactic la Academia Ortodoxă Română din Cluj - (1934-1939)* în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, tom XVIII (2014-2015), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 77.

⁴⁴ Pr. A. MORARU, *Academicianul Ioan Lupaș și Ortodoxia românească*, pp. 20-22.

⁴⁵ Ierom. Gr. BENEA et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 205.

⁴⁶ Nicolae EDROIU, Alexandru MORARU, Dorel MAN, Veronica TURCUȘ, *Ioan Lupaș (1880-1867) slujitor al științelor istorice, învățământului și Bisericii*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 102-147.

Contribuții la istoria culturală și politică a epocii lui Șaguna, Sibiu, 1907,
Mitropolitul Andrei Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui, Ed. Consistorului Mitropolitan, Sibiu, 1909,
Viața unei mame credincioase: Anastasia Șaguna, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1912,
Misiunea episcopilor Gherasim Adamovici și Ioan Bob la Curtea din Viena în anul 1792, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1912,
Viața și faptele lui Andrei Șaguna, mitropolitul Transilvaniei, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, București, 1913,
Episcopul Vasile Moga și profesorul Gheorghe Lazăr, Ed. Casei Școalelor, București, 1916,
12 pețitori ai episcopiei transilvane vacante de la 1796 la 1810, Tipografia A. Mureșianu - Braniște&Co, Brașov, 1916,
Istoria bisericească a românilor ardeleni, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1918 (ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995),
Mitropolitul Andrei Șaguna, Sibiu, 1921,
Andrei Șaguna și conducătorii „Asociației transilvane” (1861-1922), Ed. Cartea Românească, București, 1923,
O carte de istorie bisericească ilustrată, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1933,
Manual de istoria Bisericii Române pentru clasa a IV-a de liceu, Craiova, 1944.

Pr. dr. Florea Mureșanu născut în 8 iulie 1907 în Ciubanca, jud. Cluj, din părinții Gheorghe și Maria, n. Marchiș. Urmează cursurile Liceului „Andrei Mureșanu” din Dej (1919-1926, susținând bacalaureatul la Cluj), pe cele ale Academiei Teologice din Cluj între anii 1926-1930 și în paralel ale Facultății de Filosofie și Litere. Licența în Teologie o obține la Cernăuți în 1938. Primește o bursă la Universitatea „Humbolt” din Berlin, studiază aici între 1938-1939, dar este nevoit să renunțe datorită începerii celui de-al doilea război mondial. În 1948 își susține teza de doctorat la Facultatea de Teologie din București cu lucrarea *Cazania lui Varlaam - prezentare în imagini - 1643-1943* avându-l îndrumător științific pe părintele profesor Simeon Reli.

Între 1930-1931 a urmat studii de specializare la Universitatea din Strasbourg, ca bursier al Patriarhiei Române⁴⁷.

În anul școlar 1931-1932 a fost catehet la Școlile primare din Cluj.

⁴⁷ Pr. Al. MORARU, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj*, p. 213.

S-a căsătorit în 1932 cu Eugenia Adam și au avut 2 copii: Delia (n. 1933) și Andrei Profir (n. 1937).

A fost hirotonit preot în 8 iulie 1932 de episcopul Nicolae Ivan pe seama parohiei Râșca de Sus, unde slujește între 1932-1934, apoi la catedrala eparhială (1934-1938/1939-1946), biserica „Sfânta Treime” din Cluj (1946-1952) și o perioadă este protopop al Clujului (1945-1949).

Între anii 1939-1948 a fost încadrat la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj ca profesor suplinitor, predând mai multe discipline din cadrul Teologiei Practice (Omiletică, Catehetică, Liturgică și Pastorală) și Istorie bisericească.

Părintele Florea a găzduit în casa sa un cenaclu literar al lui Victor Papilian. În cadrul acestui cenaclu de un înalt rafinament cultural - se adunau personalitățile remarcabile și de calibru ale acelei perioade ca: Lucian Blaga,

Victor Papilian, Valeriu Anania, Zorica Lațcu⁴⁸. Acuzat că a organizat întâlniri subversive la care participau intelectuali care ar fi dezbătut idei conspirative la adresa regimului, în perioada 19 septembrie 1952 și până în 12 iunie 1953, în urma arestării părintele Florea Mureșanu va fi trimis la Canal, la muncă silnică (condamnat la 5 ani de închisoare).

După eliberare nu se mai poate întoarce la parohia „Sf. Treime” din Cluj și este numit în parohia Suci de Sus, jud. Maramureș. În apropiere va înființa Schitul Breaza. La canal, a promis că dacă va fi eliberat o să construiască o mănăstire⁴⁹. Personalitatea sa, forța cuvântului său atrăgeau mulți credincioși, în special tineri. „Era temperament înfocat și avea ceva din spiritual apostolic și totodată ceva din spiritual marilor răzvrățiți...Având un extraordonar spirit de atracție și convingere pentru toți oamenii în general, dar mai cu seamă pentru tineri, cuvântul părintelui Florea era profetic și în același timp mesaj de la Dumnezeu prin omul Său”⁵⁰.

Este arestat în iunie 1958 pentru deținerea de cărți mistice și de propagandă reacționară. „Ține în fiecare sâmbătă și vinerea și în special duminica predici în Biserică, prin care îndeamnă poporul la rezistență, să nu se supună măsurilor luate de Guvern. În discuții cu dublu înțeles, spune credincioșilor că comuniștii vor să vândă țara Rusiei...la aceste slujbe se duc credincioși fanatici, el îi îndeamnă să ducă o luptă dârză și cu ceilalți credincioși, pentru a-i îndemna să nu se înscrie în Partidul Comunist și să

⁴⁸ Valeriu ANANIA, *Rotunda plopilor aprinși*, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, București, 1995, p. 134.

⁴⁹ Pr. Ioan JELER, *Protopopiatul Ortodox Român Cluj și slujitorii lui 1818-2023*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2023, p. 63.

⁵⁰ Macarie MOTOGNA, *Florea Mureșanu 1907-1961 în Teodor ARDELEAN (coord.), 100 de ani de la Marea Unire. 100 de personalități maramureșene care au făcut istorie*, p. 218.

frecventeze regulat biserica...este un element periculos în viața socială, dușmanul de moarte al regimului de democrație populară”⁵¹. Procesul a avut loc la Satu Mare și a fost condamnat la 20 de ani de muncă silnică sub învinuirea de spionaj, subminarea autorităților de stat și împiedicarea colectivizării agriculturii și întemnițat la Satu Mare, Gherla, Jilava și Aiud, unde trece la cele veșnice în la 4 ianuarie 1963.

A elaborat și publicat următoarele lucrări:

Din Viețile Sfinților Antonie cel Mare, Macarie Egipteanul și Efrem Sirul, Tipografia Eparhială, Cluj, 1941,

Carte de religie ortodoxă, pentru clasele I-IV, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1941-1942,

Întâia carte de învățătură. Pentru tineretul român de Lege răsăriteană și pentru tot românul iubitor de Hristos, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943 (ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, îngrijită de Pr. lect. univ. Dorel Man),

Cazania lui Varlaam - prezentare în imagini, Ed. ERAN, Cluj, 1944,

Biserica din Deal, sau vechea biserică ortodoxă română din Cluj și slujitorii ei, Tipografia Națională, Cluj, 1942 (în 2021 a fost realizată o ediție critică de Pr. Cristian Baci, Pr. Florin-Cătălin Ghiț, Varga Attila și Angela Rus, apărută la Editura Argonaut din Cluj-Napoca),

Catedrala, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1943,

Mitropolitul Andrei Șaguna. Predici cu un studiu introductiv, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1945,

Biserici și preoți din protopopiatul ortodox român al Clujului, Tipografia Națională, Cluj, 1946,

Grai și suflet românesc, Ed. Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1997 (volum apărut sub îngrijirea Pr. lect. univ. Dorel Man),

Chemarea la sfințenie, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ediție îngrijită de Pr. conf. univ. dr. Dorel Man⁵².

A fost solidar cu studențimea clujeană în anul grevei studențești din 1946. De asemenea a participat la acțiuni de salvarea multor evrei de lagărele naziste⁵³.

Părintele Florea Mureșanu „reprezintă sufletul tare, teologul complet, erudit și responsabil, care a știut să facă teologia mărturisitoare și vie, într-un

⁵¹ Ierom. Gr. BENEȘ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 243.

⁵² Dorel MAN, *Teologul și martirul Florea Mureșanu de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj* în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tom XVIII (2014-2015), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 265.

⁵³ Arhim. Macarie MOTOGNA, *Medalioane ale credinței. Biografii de excepție*, Ed. Lumea credinței, București, 2024, p. 149.

regim ostil și ateu, prin însuși exemplul vieții lui intense și ireproșabile”⁵⁴. El a fost unul dintre „spiritele luminate ale Clujului de odinioară. Slujitor de primă mână, dacal iscusit, predicator avântat, misionar neobosit...un purtător de cultură umanistă în cel mai cuprinzător sens al cuvântului”⁵⁵.

A colaboret la diferite ziare și reviste: *Renașterea*, *Viața ilustrată*, *Tribuna Ardealului*, *Telegraful Român*, *Revista mea* și *Glasul strămoșesc*, săptămânal pe care în înființează în 1934 și îl conduce ca redactor-șef.

Pr. dr. **Vasile Sava**, născut în 20 ianuarie 1888, din părinții Ioan și Cătălina n. Covrig, în Idicel-Pădure, jud. Mureș, cu studii liceale la Reghin (Gimnaziul evanghelic german) și Târgu Mureș (Liceul Reformat Maghiar) - finalizate în 1907, absolvent al Institutului Teologic-Pedagogic din Sibiu (1910) și al Facultății de Drept și Științe Politice a Universității Maghiare „Ferencz Jozsef” din Cluj.

În perioada 1912-1914 a ocupat postul de catehet ortodox la școlile primare din Cluj.

Vasile Sava a fost mobilizat în Primul Război Mondial luptând în armata austro-ungară, apoi în cea română (cu gradul de locotenent), în 1919 îndeplinește funcția de primpretor și este deputat în Constituanta de la București (1919-1920), activând, o perioadă, în sfera politico-administrativă⁵⁶.

În perioada 1921-1948 a activat în calitate de secretar (1921-1923), consilier (1923) și vicar eparhial (1946-1948) - primul vicar administrativ al Episcopiei Clujului.

A obținut titlul de doctor în Științe juridice și Drept în 1922 la Universitatea „Regele Ferdinand I din Cluj”⁵⁷.

În 1922 se căsătorește cu Letiția Vâlcu. Au avut un singur fiu, Nicolae, de profesie medic.

A fost hirotonit diacon în 1923 și preot în 1928 de Episcopul Nicolae Ivan al cărui colaborator fidel și ucenic apropiat a fost.

⁵⁴ Arhim. M. MOTOGNA, *Medalioane ale credinței*, p. 158.

⁵⁵ Arhiepiscopul Bartolomeu, *Cuvânt înainte* la Prot. Florea Mureșanu, *Grai și suflet românesc*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1997, p. 23.

⁵⁶ Pr. A. MORARU, *Istoria Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului 1921-2021*, p. 635.

⁵⁷ Diplomă de doctor în drept acordată lui Vasile Sava, 11 martie 1922 la Pr. Răzvan PERȘA, *Părintele Prof. Dr. Vasile Sava: un canonist al renașterii Ortodoxiei clujene*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2024, pp. 147-148.

A fost profesor suplinitor de Drept canonic între 1924-1948 - inclusiv în timpul ocupației hortyste, și a îndeplinit funcția de rector al Academiei Teologice din Cluj (interimar) între 1946-1948⁵⁸. Între 1950-1951 este arestat și încarcerat „pentru colaborare cu băncile capitaliste interbelice”⁵⁹, în perioada în care a fost ostenitor al centrului eparhial.

A elaborat un *Curs de drept bisericesc predat studenților din anul IV*, 1930, mss. și un *Compendiu de drept bisericesc*, Kolozsvár-Cluj, 1941, mss.

A publicat o serie de studii și articolele în periodicele clujene: *Renașterea*, *Calendarul creștinului de lege răsăriteană* și *Viața ilustrată*.

A trecut în veșnicie în 21 decembrie 1964.

Pr. Simion Curea s-a născut în 12 iunie 1894 în satul Dolu, jud. Sălaj, în familia preotului Gavriil și a preotesei Lucreția, n. Lobonțiu⁶⁰. A avut doi frași preoți: Laurențiu (o perioadă secretar eparhial la Cluj) și Patriciu.

În anul 1915 este recrutat la Școala de Ofițeri, fiind ofițer în rezervă la Regimentul 83 Infanterie din Cluj, participând cu armata română în anul 1919 la campania de la Tisa⁶¹.

Studiile liceale le încheie la Liceul din Beiuș. A absolvit Academia Teologică din Cluj în 1932, frecventând și cursurile Facultății de Drept.

În 1924 se căsătorește cu Eugenia Oltean, fiică de preot, de profesie învățătoare. În anul 1925 i se naște singurul fiu: Simion.

A fost hirotonit preot în 25 octombrie 1924 de către Episcopul Nicolae Ivan pentru parohia Zimbor, jud. Sălaj, unde a păstorit până în 1940. După cedarea Ardealului de Nord Ungariei hortyste a fost internat în lagăr pentru trei luni, fiindu-i pusă în pericol viața⁶².

A fost profesor suplinitor de Muzică bisericească și Tipic la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj între 1 octombrie 1940 - 31 ianuarie 1945.

Începând cu 1945 este preot paroh la biserică „Sf. Nicolae” din Cluj, între 1949-1952 este și protopop de Cluj.

A fost arestat în 15 august 1952 și condamnat la internarea pentru 60 de luni în colonie de muncă, trecând prin închisorile Cluj, Ghencea, Pitești și Văcărești, pentru implicarea sa politică, ca membru al Partidului Național

⁵⁸ Arhiva Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj, act nr. 6963/1946.

⁵⁹ Pr. R. PERȘA, *Părintele Prof. Dr. Vasile Sava: un canonist al renașterii Ortodoxiei clujene*, p. 85.

⁶⁰ *Fișă personală* în dosarul personal - Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului.

⁶¹ Pr. Al. MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj*, p. 219.

⁶² Pr. I. JELER, *Protopopiatul Ortodox Român Cluj și slujitorii lui 1818-2023*, p. 67.

Liberal și pentru publicare unui articol critic la adresa lui Teohari Georgescu⁶³. Într-o caracterizare din 1954 de la penitenciarul din Pitești scria: „Deținutul Curea Simion, în timpul detenției în acest penitenciar a desfășurat intens propagandă religioasă, dând diferite exemple după vederile sale politice și arătând și explicând deținuților cu care era cazat în cameră că regimul actual persecută biserica și religia și arestează zilnic pe preoți pentru a distruge credința”⁶⁴.

A fost eliberat în urma amnistiei în 1954 și reîncadrat la parohie, unde va sluji până la moarte.

A intrat în vizorul Siguranței, care l-a cercetat pentru prima dată în 1946 din cauza unui articol critic la adresa lui Teohari Georgescu.

A trecut în veșnicie în 19 aprilie 1964.

Pr. Pavel Șendrea s-a născut în 7 mai 1909 în com. Vătava, jud Mureș, din părinții Ioan și Lucreția, n. Perie⁶⁵.

A absolvit cursurile Liceului „Alexandru Odobescu” din Bistrița, susținând examenul de bacalaureat la Cluj în 1928.

Urmează cursurile Academiei Teologice din Cluj între anii 1928-1932 (susținând teza de licență în 1950) și în paralel studii de canto la Academia de Muzică și Artă Dramatică din Cluj (în prezent Academia Națională de Muzică „Gheorghe Dima”).

A fost căsătorit cu Alexandrina Truța și a avut 2 copii: Dorina-Lucian (n. 1934) și Dorin-Pavel (n. 1938) - inginer.

În 1933 este hirotonit de Episcopul Nicolae Ivan și numit preot paroh în satul natal (1933-1939), apoi slujitor al catedralei ortodoxe din Cluj, director al Școlii de cântăreți bisericești de la Nușeni (1939-1945), consilier administrativ (1946-1949) și șef de serviciu la centrul eparhial (1949-1952)

A fost duhovnic al Academiei între 1945-1947.

În 1952 a fost arestat și încarcerat pentru câteva luni la închisoarea Văcărești, „pentru zvonurile lansate cu ocazia reformei monetare, părintele considerând că această măsură nu făcea decât să sărăcească oamenii”⁶⁶. După eliberare a fost preot la parohia „Schimbarea la Față din Cluj, până la moartea sa întâmplată în 21 decembrie 1968.

⁶³ Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 158.

⁶⁴ Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 159.

⁶⁵ *Stat de serviciu* în dosarul personal - Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului.

⁶⁶ Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 332.

A publicat articole, note și recenzii în diferite periodice: *Ortodoxia*, *Renașterea*, *Viața ilustrată*.

Pr. Gheorghe Noveanu s-a născut în 28 aprilie 1916 în Galați. Părinții săi se numeau Artur și Domnica.

A urmat cursurile Liceului „Gheorghe Lazăr” din Sibiu între 1926-1933, apoi Facultatea de Litere și Filosofie a Universității „Regele Ferdinand” din Cluj, cu licența în 1940 și Academia Teologică „Andrei Șaguna” din Sibiu (cu licența în 1947). În anul universitar 1934-1935 se va număra printre premianții Fundației „Vasile Pârvan” a Senatului universității Clujene⁶⁷. O perioadă a fost președinte al Societății studenților din această facultate, „unul dintre tinerii descoperiți și încurajați de P. S. Episcop Nicolae Colan”⁶⁸.

A fost apoi doctorand la Facultatea de Litere și Filosofie amintită și magistrand la Institutul Teologic Universitar Ortodox din București.

A îndeplinit următoarele funcții: profesor și director la Cursul profesional de ucenici din Sibiu (1939-1940), inspector la Direcția Muncii București (1940-1944), inspector la Direcția Muncii Sibiu (1944-1946), șef de serviciu la centrul eparhial din Cluj (1946-1947)⁶⁹.

S-a căsătorit cu Ana-Maria Hanza și au avut un fiu Mihai-Alexandru-Doru (1942-1999) - inginer.

A fost hirotonit preot de Episcopul Veniamin Nistor al Caransebeșului în 1941. Duhovnic între 1947-1948, apoi secretar (1948-1949), bibliotecar și director adjunct al Internatului teologic (1949-1952), bibliotecar la Școala medie de cântăreți bisericești din Cluj (1952-1954). Pentru scurte perioade a fost director al Tipografiei, Editurii și Librăriei Eparhiale din Cluj, redactor al revistei *Renașterea* și profesor suplinitor de limba română și filosofie la Liceul „Doamna Stanca” din Cluj.

A publicat 2 volume:

Laude (versuri), Tipografia „Mitropolitul Silvestru”, Cernăuți, 1943,

Geneza mântuirii noastre, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1948,

precum și poezii, articole, note și recenzii în diferite periodice: *Renașterea*, *Viața ilustrată*, *Telegraful Român*, *Biserica și Școala*, *Revista Fundațiilor Regale*, *Revista de psihologie*, *Revista Bucovinei*, *Cronica*.

⁶⁷ Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU, *Părintele Gheorghe Noveanu (1916-1967), o personalitate culturală și teologică pe nedrept uitată* în Arhiva Someșană, an XVI-XVII (2017-2018), Năsăud, 2018, p. 326

⁶⁸ *Succesul unui fiu duhovnicesc al P. S. nostru Episcop în Renașterea*, an XV (1937), nr. 21, p. 4.

⁶⁹ Al. MORARU, *Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, p. 240.

A fost arestat în 1952, eliberat la scurt timp, dar arestat din nou în ianuarie 1954, „pentru vina de a-l fi ajutat pe Ștefan Dănuțescu, condamnat pentru crime de război, adăpostindu-l pe când acesta era fugar”⁷⁰, condamnat la 4 ani de închisoare, deținut la Jilava și la penitenciarul din Oradea, grațiat în octombrie 1955. A refuzat să colaboreze cu poliția politică comunistă, care-l considera, „un dușman vădit al regimului...dovedindu-se un element fanatic și încăpățânat”⁷¹.

După eliberare a slujit la Parohia „Sfânta Treime” din Cluj (1956-1958) și „Sfinții Trei Ierarhi” Bistrița II (1958-1965).

A trecut la cele veșnice în ianuarie 1967.

Academia/Institutul Teologic Ortodox din Cluj poate fi considerată instituție martir, fiind suprimată în mod samavolnic de regimul comunist în 1952, dar și pentru că 10 cadre didactice au cunoscut ororile universului concentrațional în perioada de tristă amintire: 3 titulari, 5 suplinitori și 2 duhovnici, 4 dintre aceștia sfârșindu-și viața în închisoare, iar 2 au fost canonizați în anul centenar al Patriarhiei Române.

⁷⁰ M. (I.-M.) MORARIU, *Părintele Gheorghe Noveanu...*, p. 331.

⁷¹ Ierom. Gr. BENEĂ et al., *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului...*, p. 270.

**PĂRINTELE DIMITRIE BEJAN –
PELERINUL MĂRTURISITOR**
**(Father Dimitrie Beja [1909–1995]: A Pilgrim and
Confessor of the Faith)**

Pr. lect. univ. dr. Cristian-Alexandru Barnea
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Dumitru Stăniloae”
Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

*„Dă-mi, Doamne, să slujesc frumos, cu credință și cu dragoste
ca să câștig cât mai multe suflete!”¹.*

Abstract.: Father Dimitrie Bejan of Hârlău, who passed away 30 years ago, is one of the still little-known witnesses of the turbulent 20th century in Romania. A closer look at his biography will certainly evoke much emotion, and the interested reader will discover a life dedicated to God and to people. He was a servant of God, for whom prison served as home for a large part of his life; he comforted many people who were suffering on the front lines, in captivity, in his ministry as a parish priest, and then in forced confinement in his parents' home. The testimonies of those who knew him personally, of those who, entrusting themselves to his prayers, receive wonderful signs from God, discreetly but increasingly draw attention to his image. It is well known that the memory of a nation retains those who dedicated themselves to their fellow human beings. If they are also adorned, in a spirit of sacrifice, with the light of faith, they pass from the darkness of history into the synaxarion of the Church, as saints and confessors of Christ.

Keywords: Fr. Dimitrie Bejan, 20th century, Orthodox spirituality, confessor, holiness

Viața și personalitatea Părintelui Dimitrie Bejan se descoperă pe zi ce trece tot mai surprinzătoare, devenind un subiect recurent de cercetare² și evocare³. Cercetările prezente și viitoare ar putea aduce date suplimentare

¹ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 108.

² Adrian Nicolae PETCU, Pr. Nicolae Cătălin Luchian, *Clerici și mireni mărturisitori, în închisorile comuniste (1945-1964)*, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 37-40; Pr. lect. univ. dr. Daniel Enea, „Un mărturisitor și luptător pentru unitatea de credință și de neam, Părintele Dimitrie Bejan”, în *Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Teologie*, anul 2017, nr. 23, pp. 123-132; Nicoleta Bolea, *Părintele Dimitrie Bejan sau suferința care sfîrșește*, Editura Doxologia, Iași, 2018.

³ Cristina CHIRVASIE, „Istoria de lângă noi, Să se știe și să nu se uite. Părintele Dimitrie Bejan, Martir și Mărturisitor”, nr. 121 (4/2022), pp. 59-68. Cf.

care să îmbogățească volumul de informații cunoscute până acum. Totodată, există și posibilitatea ca unele aspecte să fie clarificate, iar altele vor fi depășite de cercetarea istorică decantată temeinic. De aceea, ne propunem în aceste câteva pagini să evocăm câteva aspecte din tumultoasă viață a acestui preot ortodox, care s-a lăsat cu totul în purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Prezentarea locurilor pe unde l-au purtat pașii vieții este suficientă, credem, pentru a înțelege, măcar în parte, forța acestui om firav la trup, dar deosebit de puternic în crezul său lăuntric. Viața sa poate inspira pe cel care își ia în serios credința, să mărturisească nu doar prin cuvinte, ci, mai ales, cu faptele.

A fi în bejenie poate avea și sensul de *a fi în refugiu* sau *în pribegie*⁴, *a băjeni* însemnând „a părăsi, vremelnice, casa, ținutul, țara din cauza unor invazii, a unor persecuții, a unor catastrofe etc.”⁵. Cu ușurință am putea observa că involburata viață a Părintelui Dimitrie confirmă pe deplin numele său de familie. Pe de altă parte, îl vom putea descoperi în scrierile sale⁶, care

<https://atitudini.com/2020/09/parintele-dimitrie-bejan-fericitul-patimitor-pentru-dragostea-lui-hristos/>, accesat la data 30 mai 2025; Ioan Bușagă, „Părintele Dimitrie Bejan sau despre temnița făcută rai”, Cf. <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/an-omagial/parintele-dimitrie-bejan-sau-despre-temnita-facuta-rai-127533.html>, accesat la data de 30 mai 2025; Daniela Șontică, „Portrete de răzeși în perioada interbelică”. Cf. <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/an-omagial/portrete-de-razesi-in-perioada-interbelica-150437.html>, accesat la 30 mai 2025; Mihail Vărăjitoru, „Simpozion dedicat preotului și mărturisitorului Dimitrie Bejan”. Cf. <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/simpozion-dedicat-preotului-si-marturisitorului-dimitrie-bejan-190170.html>, accesat la data de 30 mai 2025.

⁴ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, Cartea Moldovei, Chișinău, 1996, p. 118.

⁵ Eugenia Dima (coord.), *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*, Editura Arc, Editura Gunivas, Chișinău, Bacău, 2007, p. 204.

⁶ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995; Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, Cartea Moldovei, Chișinău, 1996; Pr. Dimitrie BEJAN, *Simple povestiri. Cugetări morale despre viața de toate zilele*, ediție îngrijită de Florin Pâslaru, Editura Trinitas, Iași, 2008; Pr. Dimitrie BEJAN, *Oranki. Amintiri din captivitate*, ediție îngrijită de Florin Pâslaru, Editura Trinitas, Iași, 2009; Pr. Dimitrie BEJAN, *Hotarul cu cetății. Cum se distruge un neam!*, Editura Doxologia, Iași, 2010; Pr. Dimitrie BEJAN, *Vișornia cea mare*, Editura Ileana, București, 2013; Pr. Dimitrie BEJAN, *Satul blestemat*, Editura Ileana, București, 2019; Pr. Dimitrie BEJAN, „Edițiile românești ale Moltvenicului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LIV (1936), nr. 11-12, pp. 688-692; Pr. Dimitrie BEJAN, *Eleva mea, Tamara*, Editura Anestis, s.l., s.a, 64 p.; Pr. Dumitru BEJAN, „Crucea Roșie”, în *Mitropolia Moldovei*, anul XVI (1940), nr. 11, pp. 605-608; Pr. Dumitru BEJAN, „Activitatea pastorală a preotului în timp de război”, în *Mitropolia Moldovei*, anul XIX (1943), nr. 3-4, pp. 99-107.

aparțin genului memorialistic, aducând o imagine răvășitoare a ceea ce a însemnat destinul unor oameni în secolul al XX-lea, în această parte a lumii. Este o literatură mărturisitoare, importantă pentru reconstituirea istoriei noastre recente, iar în plan personal, pentru a contempla rolul vivificator al credinței ca sens fundamental al vieții.

1. Portret biografic. Părintele Dimitrie s-a născut în data de 26 octombrie 1909⁷, la Hârlău, în județul Iași. După școala primară din localitatea natală, a învățat apoi, de la 11 ani⁸, ca bursier⁹ la renumitul Seminar „Veniamin Costachi” din Iași, pe care îl va absolvi în 1931. Între anii 1931 și 1936, a urmat cursurile Facultății de Teologie și ale celei de Litere și Filozofie din București, iar la 15 ianuarie 1937 a fost hirotonit diacon pe seama Parohiei „Sfântul Nicolae” din Bălți, pentru ca în 1938 să devină preot. Din 1 februarie 1938, director al Serviciului Social pentru județul Bălți, iar la 15 februarie 1939 va coordona Căminul Cultural din Bălți. După cedarea Basarabiei, va ajunge la Târgu Neamț, slujind la filia „Sfântul Gheorghe” din parohia „Sfântul Ilie”. Din această perioadă, în urma unui denunț anonim, așa cum remarcă cercetătorul Adrian Nicolae Petcu, va fi considerat „legionar” și „comunist”. În urma anchetei de la Siguranța timpului, va fi descris în documentele Protoieriei: „felul cum face slujbele și din purtarea sa corectă, a câștigat multe simpatii printre creștinii din Tg. Neamț, atrăgând astfel la

⁷ După mărturiile proprii, anul nașterii este 1909: „Părintele Dimitrie Bejan – Bucuriile suferinței”, interviu realizat la 17. XII. 1993, <https://www.youtube.com/watch?v=RK-NK3peckU>, min. 21.37, accesat la data de 5 iunie 2025. Vezi și „Sunt născut în orașul Hârlău, județul Iași, din părinți ortodocși răzeși: Ioan și Maria. Născut în 1909, octombrie 26, de ziua Sfântului Mare Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de Mir, la ora 3 d.a. Domiciliul: orașul Hârlău, strada Nicolae Iorga nr. 43”. Cf. Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 154. Anul nașterii este 1912, vezi Adrian Nicolae PETCU, „Suferințele părintelui Dumitru Bejan în gulagul comunist”, Cf. <https://ziarullumina.ro/societate/historica/suferintele-parintelui-dumitru-bejan-in-gulagul-comunist-85733.html>, accesat la data de 02 iunie 2025; Adrian Nicolae PETCU, Pr. Nicolae Cătălin LUCHIAN, *Clerici și mireni mărturisitori, în închisorile comuniste (1945-1964)*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 37.

⁸ „Eu când m-am dus la seminar, m-am dus în opinci, în costum național, cu ȋțari, cămeșuță și brâu tricolor. Aveam 11 ani. Aveam pălărie verde, cu pană de cucuș. Așa era obiceiul atunci. Toți aveam costum național, și surorile mele și tata. Duminica se îmbrăcau în costum național”. Cf. Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, Cartea Moldovei, Chișinău, 1996, p. 118.

⁹ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 122.

biserica sa și enoriașii din alte parohii¹⁰. Va fi și suplinitor religie și geografie la *Gimnaziul industrial de fete* din Tg. Neamț.

De la 1 iunie 1941 ajunge să fie numit preot la Tg. Fălești, dar va fi mobilizat pe front în Regimentul 6 Vânători, Divizia a 14-a, cu grad de căpitan confesor. Ca prizonier va trece prin lagărul Oranki, în lagărul nr. 9 Karaganda din Siberia, ulterior la Mănăstârca, apoi, din nou la Oranki și la Mănăstârca. Ar trebui remarcat faptul că Părintele Dimitrie Bejan a refuzat să facă parte din divizia „Tudor Vladimirescu”, dar și din ARLUS (Asociația română pentru strângerea legăturilor cu Uniunea Sovietică). La 8 iulie 1948 iese din lagăr. Ajunge la Focșani, în lagărul de triere, de unde va fi eliberat la 23 decembrie.

Cercetând dosarul penal al Părintelui Dimitrie Bejan, dintre anii 1958-1959, Adrian Nicolae Petcu sintetizează perioadele și locurile de încarcerare, astfel: „După arestarea sa la 12 aprilie 1949, părintele Bejan a cunoscut arestul de la Ministerul Afacerilor Interne, iar de la 1 iulie 1949 penitenciarul de la Jilava. Pentru participarea la proces, la 10 ianuarie 1950 a fost adus la închisoarea Uranus din Capitală, iar după condamnare (31 ianuarie 1950), la 10 februarie a cunoscut din nou Jilava, pentru ca la 20 februarie să ajungă la Aiud. Aici a cunoscut rigorile detenției până la 10 noiembrie 1950, când a fost trimis în colonia de muncă de la Peninsula. Din cauza muncii forțate extrem de istovitoare, la 6 decembrie 1951 este mutat pentru «spitalizare» în penitenciarul de la Văcărești. După o lună, ca „inapt pentru muncă”, este transferat la Penitenciarul Aiud. Din acest penitenciar, la 11 aprilie 1956 este eliberat. Însă nu va cunoaște libertatea. Considerat periculos pentru regim, cu eticheta nedreaptă de «legionar», la eliberare părintele primește un domiciliu obligatoriu în satul Răchitoasa, de lângă Giurgeni, pe malul stâng al Dunării, din extremitatea estică a Bărăganului. (...) Treptat, în «satul blestemat» se înfiripă o viață normală, în care locuitorii trăiesc după principiile creștine. Nu au lipsit nici provocările autorităților, atunci când au dispus strângerea ferestrelor și ușilor de la casele nelocuite, pentru ca astfel noii sortiți domiciliului obligatoriu să caute ajutor la mai vechii locuitori. A fost destul ca astfel de gesturi să fie încadrate de Securitate la «ajutor legionar» sau întâlnirile de la diferite evenimente religioase de familie (botez, cununie, onomastică etc.) să fie considerate «ședințe legionare». Din astfel de motive, la 20 septembrie 1958 părintele Bejan a fost arestat din nou, deși cu o lună

¹⁰ Adrian-Nicolae PETCU, „Suferințele părintelui Dumitru Bejan în gulagul comunist”, Cf. <https://ziarulillumina.ro/societate/historica/suferintele-parintelui-dumitru-bejan-in-gulagul-comunist-85733.html>, accesat 2 iunie 2025.

înainte primise o decizie de 60 de luni pentru lagăr de muncă. Este anchetat la Securitatea din Constanța într-un lot format din foști deținuți și locuitori ai satului Răchitoasa sub acuzația de «activitate legionară». În anchetă s-a consemnat faptul că foștii deținuți de la Răchitoasa primiseră instrucțiuni de continuare a activității legionare, astfel încât fiecare «să se ajute reciproc; să-și refacă familiile; să-și ia serviciu sau să-și găsească de lucru și acolo, în câmpul muncii, să fie cât mai corecți, cei mai cinstiți etc.». (...) E evident că misticismul religios a fost condamnat de autoritățile comuniste. Prin Sentința nr. 349 din 16 iunie 1959 a Tribunalului Militar Constanța, părintele Bejan primea o condamnare de 25 ani de muncă silnică, pentru infracțiunea de «uneltire contra ordinii sociale». A cunoscut penitenciarele de la Constanța (1959), Jilava (octombrie 1959) și Aiud (noiembrie 1959). Din acest ultim penitenciar, la 31 iulie 1964 a fost eliberat, după ce, cu mult curaj și demnitate neîntinată, a refuzat reeducarea orchestrată de temutul Gheorghe Crăciun¹¹.

Părintele Dimitrie avea să iasă printre ultimii cinci deținuți eliberați de la Aiud. Amintindu-și acele momente va mărturisi: „M-am uitat în urmă la poarta pușcăriei și am început a plânge. Aș fi voit să mor acolo!”¹². Primul drum a fost la Catedrala Mitropolitană din Iași ca să se închine la moaștele Sfintei Cuvioase Parascheva, apoi s-a îndreptat spre casa părintească, de la Hârlău, unde tatăl său nu l-a recunoscut¹³. Dorind să se integreze din nou în slujirea Bisericii, Părintele Dimitrie a fost în audiență la Mitropolitul Iustin Moisescu cu gândul ca va putea fi numit la o parohie. Și-ar fi dorit să fie angajat chiar și cântăreț sau să i se aprobe intrarea în mănăstire. De sărbătoarea Învierii Domnului 1965 va fi la Patriarhie, locuind la sora sa și angajându-se într-o echipă de zugravi în București. La intervenția Patriarhiei, este repartizat la parohia din satul Falcău, la granița cu Rusia, în Bucovina,

¹¹ Adrian Nicolae PETCU, „Închisorile părintelui Dimitrie Bejan”, Cf. <https://ziarulillumina.ro/societate/historica/inchisorile-parintelui-dimitrie-bejan-109123.html>, accesat 2 iunie 2025.

¹² Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 99. „Eram de toți cinci: Profesorul Simionescu, noi doi preoți, un ceferist foarte bun și Tudor Popescu. Am citit toți acatistul în genunchi. Ce-i de mirare, nu era nimeni în biserică atunci, în dimineața zilei de 24 august, 1964. Am dat slavă lui Dumnezeu pentru toate! Părinților, am plecat fericiți acasă! Mecanicul de tren s-a uitat la mine cu oarecare rușine că aveam vreo 33 de petice la pantaloni și haine murdare. «De unde vii?», m-a întrebat. «Vin din rai! – i-am răspuns. Nu vezi că strălucesc?» Eram așa de fericit! (...) Dacă aș fi murit acolo, ce fericit aș fi fost!”. Cf. Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, Tipografia Centrală, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 104.

¹³ Arhimandrit Ciprian GRĂDINARU (coord.), *Părintele Dimitrie Bejan: mărturisitor al lui Hristos în închisorile comuniste*, Editura Basilica, București, 2017, p. 37.

dar nu este primit de grăniceri întrucât era deținut politic¹⁴. Despre acele momente, mai ales, după numirea sa la parohia Ghindăoani, avea să mărturisească: „La început nu mi-a aprobat nici una din cererile mele. Pe urmă m-a numit preot în satul Ghindăoanii de Jos, din județul Neamț. Acolo am făcut misiune frumoasă. Oamenii sunt foarte credincioși și eu le slujeam ziua și noaptea. Făceam Utrenia la miezul nopții și Sfânta Liturghie în fiecare zi. Veneau oameni din toate părțile. Asta i-a supărat pe securiști. De aceea, în octombrie, 1970, m-au judecat la Protoieria Tg. Neamț, m-au pensionat obligatoriu și m-au trimis cu domiciliul forțat aici la Hârlău. Aici am fost păzit de un ofițer de securitate până la 22 decembrie 1989. Deci, aproape 50 de ani am fost lipsit de libertate. Dar eu dau slavă lui Dumnezeu pentru toate”.

Preot misionar, prizonier de război, deținut politic în închisorile din România, având apoi domiciliul forțat, Părintele a adunat aproape 50 de ani de mărturisire a credinței. Avea să treacă la Domnul joi în data de 21 septembrie 1995. În memoria lui, Parohia „Sfântul Vasile” din Hârlău organizează Simpozionul „Preot Dimitrie Bejan”. Ediția a XVII-a a avut loc în data de 6 iunie 2024. S-a desfășurat la Mănăstirea Sângeap-Basaraba, din apropierea orașului Hârlău, eveniment la care a participat și Preasfințitul Părinte Nichifor Botoșăneanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Iașilor¹⁵.

Chipul Părintelui Dimitrie Bejan de la Hârlău, împodobit cu virtuțile mari ale smereniei, și ale iubirii de oameni, lasă să se întrevadă tainica strălucire pe care Dumnezeu o dăruiește celor care Îl iubesc pe El. În *Scrisoarea-testament* datată 1 martie 1989 și reconfirmată la 15 august 1991, ulterior la 15 aprilie 1992, a cerut ca la înmormântare să poarte doar epitrahilul din foaie de cort confecționat în captivitate, să nu fie împodobit mormântul cu flori și

¹⁴ Arhim. Ciprian GRĂDINARU (coord.), *Părintele Dimitrie Bejan: mărturisitor al lui Hristos în închisorile comuniste*, p. 38. Vezi și afirmația Părintelui Dimitrie: „...m-a trimis la o parohie mică Nisipitu, la granița cu Rusia, în Bucovina. M-am dus până acolo. Ce mi-e Nistru, ce mi-e Nisipitu! Eram singur. M-am dus acolo. Granița trecea chiar prin mijlocul satului. M-am prezentat la comandamentul grănicerilor. Mi-au cerut actele și mi-au spus: «Nu te putem primi. Trebuie să-ți pună o viză»”. Cf. Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, Ipp. 82-83.

¹⁵ Cf. <https://doxologia.ro/simpozionul-preot-dimitrie-bejan-la-xvii-editie>, accesat la 1 iunie 2025. Personalitatea Pr. Dimitrie Bejan a constituit subiectul unor proiecte studentești, întâlniri ale Cercului de Spiritualitate care se organizează în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Sfântul Dumitru Stăniloae” din Iași, cum ar fi: „Părintele Dimitrie Bejan – modelul slujirii jertfelnice”, joi, 11 mai 2017, referat susținut de Cătălin Acatrinei. Cf. <https://doxologia.ro/o-noua-intalnire-ecurului-de-spiritualitate-parintele-dimitrie-bejan-modelul-slujirii-jertfelni-ce>, accesat la 31 mai 2025.

să nu se predice¹⁶. Cu timpul, însă, faptele minunate vorbesc despre el, de dincolo de mormânt. Se țese cu fire nevăzute icoana luminoasă a unuia dintre marii mărturisitori români din secolului al XX-lea.

2. Pelerinajul continuă. Sfântul Cuvios Cleopa Ilie de la Mănăstirea Sihăstria apelează la sfințenia preotului Dimitrie Bejan, pentru a aduce la lumină un fapt minunat petrecut între anii 1968-1970 în biserica Mănăstirii Sihăstria. Pentru frumusețea descrierii, redăm textul integral: „În fiecare noapte [mulți călugări, n.n.] erau prezenți la slujba Utreniei. După terminarea slujbei de miezul nopții, fiecare se retrăgea la chilia sa. Doar doi părinți bătrâni rămăneau în biserică și așteptau să iasă ceilalți. Apoi, nemaivăzând pe nimeni, se așezau cu fața în jos în formă de cruce și începeau să se roage cu lacrimi Mântuitorului Hristos, cerând milă și iertare de păcate. Aceasta o făceau în fiecare noapte după Utrenie, fără să fie văzuți de cineva. Dar într-o noapte se ruga neobservat într-un colț al bisericii un preot bătrân cu viață sfântă. Era preotul Dimitrie Bejan, paroh în satul Ghindăoani - comuna Bălțătești, județul Neamț, care venea din când în când la Sihăstria. Cei doi părinți așternuți cu fețele la pământ n-au observat că mai este cineva în biserică. Și începând ei a se ruga din inimă, deasupra capetelor lor se ridica o flacără de lumină străvezie, care se tot mărea. Era flacăra harică a Duhului Sfânt, care creștea pe măsura rugăciunii celor doi bătrâni. Preotul, nemaivăzând vreodată așa ceva, se uimea de această minune și, căzând în genunchi, se ruga și el. După puțină vreme, acea flacără harică s-a micșorat încet-încet până s-a stins. Apoi cei doi bătrâni s-au sculat în picioare, au făcut trei metanii, au sărutat sfintele icoane și au plecat fiecare la chilia sa”¹⁷.

La rândul său, Părintele Dimitrie Bejan își va aminti, cu detalii, despre rugăciunea unei femei în biserica Mănăstirii Sihăstria: „A mai văzut Părintele Cleopa, odată, o femeie de la munte. Și am văzut-o și eu. Se ruga singură în biserică și strălucea lumina Duhului Sfânt deasupra capului ei. (...) Eram în fundul bisericii și mă pregăteam să plec la drum. Am văzut-o pe acea femeie de care a pomenit Părintele Cleopa. El nu știa că eu sunt în biserică. El era de rând și pregătea Sfânta Proskomidie. Eu am intrat să mă închin. Era la ora 6

¹⁶ Vezi *Scrisoarea-testament* a Părintelui Dimitrie Bejan publicată în Arhim. Ciprian GRĂDINARU (coord.), *Părintele Dimitrie Bejan: mărturisitor al lui Hristos în închisorile comuniste*, pp. 48-49.

¹⁷ Arhim. Ioanichie BĂLAN, *Viața Părintelui Cleopa*, ediția IV-a, colecția „Duhovnicul”, 1, Editura Doxologia, Iași, 2014, pp. 153-154. Vezi Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 72. Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, pp. 37-38 și pp. 104-106.

dimineața. Era o cursă care mă ducea la Târgu Neamț și a întârziat oleacă. Atunci am văzut pe femeia aceea de la munte, o femeie între 50-60 de ani. În biserică era numai ea cu candela Maicii Domnului. O creștină cu viață sfântă!”¹⁸.

Din experiența personală, recomanda rugăciunea de la miezul nopții: acatiste, Paraclisul Maicii Domnului, așa cum obișnuia încă din copilărie, învățând de la părinții să-i vorbească lui Dumnezeu în modul cel mai firesc cu putință. Acest fel al rugăciunii unui fiu către tatăl său a fost practicat și de Părintele Dumitru: „Eu am acest obicei. Spun exact: «Doamne, uite, femeia asta, are o fată grav bolnavă în spital; dacă moare rămân cinci copii în urma ei. Hotărăște Tu!» Vine femeia peste trei zile: «Părinte, fata mea se simte mai bine!»”¹⁹.

Părtaș la înalte experiențe duhovnicești²⁰, Părintele Dimitrie a fost un atent cunoscător al sufletului omenesc și, în toată jertfelnicia vieții sale, s-a împărtășit de ocrotirea lui Dumnezeu. Însista adeseori că a simțit ocrotirea lui Dumnezeu: „Am mai spus că nu simțeam durerile. La Jilava au fost uimiți. Ne băteau organizat, pe o scară specială de tortură și eu n-am simțit deloc durere. Ceilalți din celulă strigau toți la mine și ziceau:

- Strigă, părinte, că te lasă mai repede!

- Dar nu mă doare!

Eram tot vânăt, dar nu mă durea deloc. Le-am spus: Cum să strig, dacă nu mă doare!

- Dar nu vezi că ești umflat tot și vânăt? (...)

- La a treia bătaie am simțit pe cineva, ca o mână nevăzută pe umăr. Era un înger. Îngerul meu de pază pe care l-am primit la Botez. Da. Bătăi, păduchi,

¹⁸ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, pp. 37-38 și pp. 105-106.

„Am văzut lumina aceasta și la femeia aceea de care ți-am povestit data trecută. La aceea lumina era încă mai puternică. Ca o coroană de sfinți. Ca o coroană de sfinți, care-i juca deasupra capului. Cu drept cuvânt a spus părintele Cleopa părintelui Ioanichie: «Iată creștini care se roagă tot așa de frumos ca un călugăr!» Dar poate și mai mult, mai din inimă. Eu am văzut lumina și femeia aceea și am văzut și la călugări. Erau egali. Adică era apartenența inimii la rugăciune. Nu spunea rugăciunea numai din gură, cum spun eu la miezul nopții. Ea atât spunea: «Doamne, nu mă lăsa!» Atât auzeam eu. Dar Dumnezeu știa de ce spunea femeia: «Doamne, nu mă lăsa!» Știa. Mai mult n-a spus. Tot timpul atâta spunea. Cred că și plângea atunci!”. Cf. Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 72-73. Pe larg la Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 32-34.

¹⁹ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, p. 24.

²⁰ Vezi Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, II, pp. 92-98.

râie, munci supraomenești, dar eu eram fericit cu ajutorul Mântuitorului Hristos”²¹.

Deși, cu mici excepții, în contextul epocii, nu era căutat de către preoți, cum avea să sublinieze Părintele Dimitrie, creștinii, însă, găseau alinare în cuvintele și, mai ales, în rugăciunile sale. „Nu mă evitau decât preoții. Creștinii veneau din 30 de sate cu nevoile lor. A fost un preot tânăr de la Bivolari care nu s-a temut. Cinste lui. Este și un teolog, care, la fel, m-a vizitat foarte des și mă vizitează și acum. După Revoluție, mai ales în ultimul timp, sunt foarte asaltat de părinți călugări și frați din mănăstiri, care mă întreabă câte ceva”²².

3. Chipul preotului. Din cuvintele și scrierile sale, se pot observa câteva exigențe ale slujirii preotești. Cea dintâi aparține vieții duhovnicești care însușește toată misiunea și pastorația preotului. De aceea, va spune că „un preot bun trebuie să fie mai întâi un om de rugăciune. Apoi să săvârșească sfintele slujbe cu evlavie, să aibă o familie model, să-și iubească enoriașii, să respecte cu sfințenie rânduiala și canoanele Bisericii, să trăiască cu Hristos în inimă și să se jertfească pentru poporul lui Dumnezeu. (...) Preoția este o misiune, nu o funcție”²³.

Preotul trebuie să fie un om de vocație și „nu un profesionist în slujba lui Dumnezeu. Mai ales în preoție se cade să fie total dăruit în slujba lui Dumnezeu și pentru creștinii încredințați de episcop preotului ca să fie conduși la mântuire. Plenitudinea harului preoțesc o are Episcopul prin filiație de la Sfinții Apostoli, iar preotul este un delegat al Episcopului și nu are toată plenitudinea harului preoțesc. (...) Ca atare, preoții sunt delegați ai Episcopilor locului și fără îngăduința lor nu pot săvârși cele sfinte, deci preoții parohiilor se cade să rămână supuși la unitatea conducătoare a Bisericii. (...) Cine iese din ordinea canonică a Bisericii se exclude singur din preoție. Cine rămâne ascultător în ordinea Bisericii va fi socotit slugă bună și credincioasă Mântuitorului Hristos”²⁴. Acest text este important și din perspectiva atitudinii sale față de ceilalți slujitori ai Bisericii și față de instituția bisericească, în ansamblu.

Slujirea jertfelnică, atât de invocată atunci când se vorbește despre vocația și misiunea preotului, a fost una din virtuțile de căpătâi ale Părintelui Dimitrie

²¹ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 103-104.

²² Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 25.

²³ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 24.

²⁴ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 68-69.

Bejan. Despre perioada ca preot la parohia Ghindăoani, avea să mărturisească: „Securitatea era permanent în biserică. Oamenii necunoscuți, bine îmbrăcați, foarte atenți la ce spun și la ce predic. Eu, însă, acolo făceam religie, spre neplăcerea lor. Nu era nici o referire politică în ceea ce predicam eu. Știam că sunt urmărit. Însă nu mă feream să mă întorc din nou la pușcărie. Simțeam chiar o bucurie, aducându-mi aminte de Jilava, de Aiud și de alte locuri sfințite prin suferință”²⁵. Tot din perioada slujirii la Ghindăoani reținem și momentul în care a fost otrăvit: „Într-o Duminică două femei străine mi-au dat un pomelnic, o prescură și un sfert de vin cu care am făcut slujba în ziua aceea. Au spus că sunt de la Suceava și că au un proces a doua zi. De aceea au plecat imediat. Eu însă voiam să le găzduiesc la un credincios din apropiere. Ele au refuzat și au plecat. Unii spuneau că ele erau vrăjitoare și voiau să se răzbune pe mine, că femeile care veneau aici refuzau farmececele lor. Alții spuneau că erau trimise de securitate ca să mă omoare. Eu însă i-am iertat pe toți. După slujbă, mi-am dat seama că am fost otrăvit. Am căzut în Altar, bolnav. Eram verde la față. Oamenii m-au dus acasă, m-au întins pe pat, iar femeile mă boceau. M-am închinat: «Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...». Am văzut ca o lumină puternică în fața mea, am zâmbit căci mă simțeam fericit. Și atât. M-am trezit la spitalul din Piatra Neamț cu câțiva doctori în jurul meu. Mi-au spus că în sticla de vin au găsit urme de sodă caustică. Eram slăbit căci trecusem prin moarte, însă fața mea lumina. Mi-au spus câțiva bolnavi din salon. Mă salvase Dumnezeu, căci El mai avea treabă cu mine”²⁶.

Dar, ceea ce remarcăm în viața și în mărturiile Părintelui Dimitrie Bejan, este atitudinea sa de iubire jerfelnică față de aproapele. Aceasta presupune o golire, o renunțare totală de sine: „Tocmai această golire sufletească de sine, spre folosul altora, înseamnă fapta cea mai bună pe care o poate face un preot sau un călugăr. Se dăruiește complet lui Dumnezeu - se golește. Se dăruiește fără economie aproapelui său din dragoste. Un astfel de om devine sărac cu duhul și desigur cetățean al Raiului, pentru că este fiu al iubirii și al lui Dumnezeu”²⁷. A văzut această iubire de aproapele din familie, atunci când tatăl său ieșea la poarta casei și invita unul, doi călători străini la masă²⁸. Sintetizând, principalele fapte ale preotului sunt: „rugăciunea, slujba la biserică, milostenia și predica. Aici intră și scrisul”²⁹.

²⁵ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 23.

²⁶ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 23-24.

²⁷ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 67.

²⁸ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 81.

²⁹ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 107.

Într-un articol publicat în revista *Mitropolia Moldovei*, revistă oficială a Arhiepiscopiei Iașilor, în anul 1943, va remarca rolul preotului în vreme de război, prezent activ în viața comunității sale: „Să supravegheze sufletul nației, să țină sus moralul poporului, să îmbărbăteze, să combată zvonurile tendențioase, să se amestece cu tact – în toate – și să fie povățuitor neadormit. Să sacrifice și să-și pună sufletul său temelie operelor sociale care se cer împlinite acum în vreme de război. (...) Neconținut în parohie, treaz și vigilent, să țină în mâini, netulburat de vânturi străine, sufletul enoriașilor săi”³⁰. De altfel, încă din anii 1936-1937, perioadă de „amarnice lipsuri” în sudul Basarabiei, va aprecia valoarea faptelor bune făcute prin organizația umanitară „Crucea Roșie” în timp de pace, dar mai ales, de război³¹. Transpare și din aceste pagini importanța pe care Părintele Dimitrie Bejan o dădea îngrijirii copiilor, a celor năpăstuiți, dar și a răniților de pe front, a refugiaților, știind că „lanțul suferințelor este fără sfârșit”, iar „războaiele și calamitățile se înmulțesc și pustiesc lumea”³².

*

Despre cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete de viață a scris Sfântul Dumitru Stăniloae, cunosător al experienței de captivitate în perioada regimului ateu. Aceasta este descrisă ca „o cunoaștere palpitantă, apăsătoare, dureroasă, bucurioasă, care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care o face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu”³³. Se trăiește intens bunătatea nesfârșită a lui Dumnezeu, chiar în cele mai dureroase condiții. „Împrejurările dificile care se înfig ca niște cuie în ființa noastră ne împing la rugăciune mai simțită. Iar în cursul rugăciunii de acest fel prezența lui Dumnezeu ni se face și mai evidentă”³⁴.

De asemenea împrejurări grele a avut parte și Părintele Dimitrie Bejan. Unul din momentele de-a dreptul răvășitoare descrise în cărțile sale este și cel al domiciliului forțat de la Răchitoasa, lângă Giurgeni, în estul Bărăganului, între anii 1956 și 1958. Textul surprinde cu luciditate nu doar credința, ci și răbdarea, nu doar suferința, ci și odihnitoarea putere a iertării și a rugăciunii

³⁰ Pr. Dumitru BEJAN, „Activitatea pastorală a preotului în timp de război”, în *Mitropolia Moldovei*, anul XIX (1943), nr. 3-4, p. 106.

³¹ Pr. Dumitru BEJAN, „Crucea Roșie”, în *Mitropolia Moldovei*, anul XVI (1940), nr. 11, p. 606.

³² Pr. Dumitru BEJAN, „Crucea Roșie”, p. 606.

³³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 99.

³⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 100.

pentru agresor: „Înaintăm greu pe dig, prăvăliți de rafalele vântului. Ofițerul care mă escortează înjură murdar apele lui Dumnezeu și vânturile satanei. Frigul și apa de mult m-au pătruns până la oase. Înaintez greu și, din ce în ce mai des mătur pământul, cad în băltoace, sunt tot murdar și stropit cu noroi. Sunt slab, nemâncat, extenuat. În spate duc o traistă ruptă, cu câteva boarfe putrede. N-am mâncat nimic de două zile, sunt prea sleit de puteri; nu mi-e foame. Îmi ud buzele arse de arșița sufletului cu apă din băltoace. Ofițerul este stăpânul meu și mă îmbrânțește. Noi doi, pe dig, printre ape. Mama, din cerul lui Dumnezeu, plânge odată cu ploaia repede a lui april. Ofițerul o înjură scârnăv și mă lovește scrâșnind: «De ce nu v-am omorât, mă?» Să-i răspund? Să nu-i răspund? După o pală de vânt, în liniștea de o clipă, abia îngân:

«Umanitatea voastră, cultura voastră, civilizația voastră; v-ați întors la comuna primitivă...» Sălbatic, m-a lovit în obraz cu dosul palmei. Simt sângele sărat pe buze. Apoi alte lovituri și pe urmă am căzut mototol pe dig. Mă doare sufletul. (...) În suflet arde, caldă, acceptarea suferinței. Pentru că am crezut și cred într-o lume mai bună. Pentru că am depășit de mult era troglodită. Și cred că progresul nu înseamnă întoarcerea la ghioaga preistorică, ci îndumnezeirea omului. Stăpânul se străduiește să pună căluș conștiinței mele și încearcă să mă determine ca să mășăluiesc la umăr cu el și cu ceilalți primitivi, urlând – totalitar – că întunericul este lumină. Asta nu o pot face. Nici eu, nici alții care observăm că deasupra pământului se întinde îmbietor albastrul infinitului. Pentru ce să rămân pe veci legat de materie, când, dincolo, se află tot cosmosul, cu dreptul de a gândi liber? În sufletul încălzit de nădejdi creștine arde, puternic, acceptarea suferinței mântuitoare. Mai presus de orice năzuiesc către imperiul ceresc: «Sus, s-avem inimile!»³⁵.

Om al rugăciunii neîncetate și al răbdării în necazuri, Părintele Dimitrie i-a iertat pe cei care l-au bătut, l-au umilit de-a lungul anilor de carceră și de domiciliu forțat. Disprețuit și așezat la marginea prietenilor frecventabile în epocă, nu a încetat să facă parte din Biserică, să țină legătura cu sfințele

³⁵ Pr. Dimitrie BEJAN, *Satul blestemat*, 2019, pp. 6-8. „Satul părăsit a rămas pe Dunăre, pustiu și nelocuit. Căsuțele de lut, acoperite cu papură, vor fi cuprinse de vânturi și măcinate de ploi; Pereții vor cădea, rând pe rând, și peste un an sau doi va trece peste sat tractorul, nivelând și brăzdând pentru grâul ce va trebui să rodească din lacrimile și obida noastră. Și totuși, satul blestemat a fost prielnic pentru noi. Pentru dragostea cu care am trăit noi aici, nu-l blestemăm și nu-l putem uita.” Cf. Pr. Dimitrie Bejan, *Satul blestemat*, p. 218. Depre „coliziunea regimului ateu cu viața contemplativă”, vezi Emilian-Iustinian Roman, „Comunism și canon” în Radu Preda, Ion Vicovan (editori), *Martiriu și memorie din România comunistă. Acta Simpozionului internațional «Dumitru Stăniloae»*, Editura Polirom, Iași, pp. 207-214.

Mănăstiri, în special cu Sfinții Cuvioși Paisie și Cleopa. Cuvintele sale erau directe, fără ocolișuri. Vorbea cu Dumnezeu cu aceeași familiaritate pe care o descopereau și oamenii care îl căutau pentru sfat, spovedanie, dar mai ales, pentru îndrăznirea sa în rugăciune. „Mi s-a întâmplat să stau direct de vorbă cu Dumnezeu. Mi s-a întâmplat și m-am speriat. Mi s-a întâmplat să stau direct de vorbă cu Dumnezeu și să primesc răspuns. (...) Am stat destul de des cu Dumnezeu! Dar după aceea mă tem, părinte. Așa mă tem și cad în genunchi, cu capul la pământ și-I cer iertare că am îndrăznit să-I pun probleme direct. (...) Ca și cum ar fi o ispitire a lui Dumnezeu. Dar, după aceea, după ce îmi revărs părerea de rău, simt o bucurie interioară”³⁶.

Privirea tot mai atentă asupra vieții acestui „smerit, dar învățat preot din Arhiepiscopia Iașilor”³⁷, „bun și mult răbdător”³⁸, nu ar trebui să ignore mentalitatea și gândirea epocii. Dovedind un realism duhovnicesc asemănător marilor Părinți ai Bisericii și pentru că nu găsea în memoria sa nimic vrednic de apreciere, Părintele Dimitrie privea mereu cu nădejde în bunătatea lui Dumnezeu, de la Care dorea să audă cuvintele: „Hai să fie! Intră în bunătatea Mea”³⁹. Biografia lui dezvăluie o robustețe duhovnicească edificată în atâția ani de captivitate, curățită în focul viu al mărturisirii neîncetate a credinței – confirmare deplină a crezului său: „scopul vieții este să dai din tine umanitatea, să te jertfești pentru Hristos și pentru aproapele”⁴⁰.

Pelerinul mărturisitor născut din pământul Moldovei, Părintele Dimitrie Bejan, cel ce, uitând de sine, a iubit pe Dumnezeu și pe oameni, continuă de-acum în cer călătoria sa. Viața sa este o cale a suferinței și a iertării prin care a tins mereu în asemănare cu Iisus Hristos: „... om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă...” (Isaia 53, 3).

³⁶ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, p. 77.

³⁷ Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, „De la «bucuriile suferinței» la «bucuriile lecturii»”, în Părintele Dimitrie Bejan, *Oranki-amintiri din captivitate*, Editura Trinitas, Iași, p. 9.

³⁸ Părintele Ioanichie BĂLAN, „Scrisoare către Părintele Dimitrie Bejan”, 28 februarie 1995, în Arhim. Ciprian Grădinaru (coord.), *Părintele Dimitrie Bejan: mărturisitor al lui Hristos în închisorile comuniste*, p. 63.

³⁹ Pr. Dimitrie BEJAN, „Scrisoare către Părintele Cleopa”, 1 ianuarie 1995, în Arhim. Ioanichie Bălan, *Viața Părintelui Cleopa*, ediția IV-a, colecția „Duhovnicul”, 1, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 197.

⁴⁰ Pr. Dimitrie BEJAN, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut*, I, pp. 123-124.

CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE ORTODOXĂ ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

(Orthodox Faith and Confession in a Secularized World)

Pr. lect. univ. dr. Aurel MIHAI

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”

Universitatea din București

Abstract: The Christian world is currently facing a major problem represented by secularization. Secular culture is a multiple, heterogeneous, typically non-total culture; a culture in which a hierarchy of knowledge can no longer be achieved in a unified and authoritarian system. Thus, the great religious institutions, the Churches, are also affected by secularization and the loss of symbolic references. The existence of postmodern man is shaped by the influence of the secularist consequences of the pseudo-values promoted in all spheres of human existence, including the religious one. Thus, secularization has determined the shift of the center of gravity of life and culture from God to man, a phenomenon due to anthropocentrism that has become a characteristic of modernity. True Orthodox living occurs when the members of the community are totally united with Christ and the Church, affirming faith in God and participating in the life of the Church. The missionary context in which we find ourselves is marked by the process of secularization with the particular complexity of its implications. The Orthodox mission is the extension of the love of the Holy Trinity for the transformation of the entire world.

Keywords: faith, secularization, confession, mission, globalization, postmodernism, communion, salvation

Preliminarii

În istoria creștinismului a existat întotdeauna o distincție mai mult sau mai puțin pronunțată între biserică și stat, între sfera spirituală și cea seculară a vieții. Prin aceasta se distinge cultura formată de creștinism de altele, spre exemplu, de cultura islamică. Distincția între *spiritual* și *secular* este expresia conștiinței eshatologice a efemerității ordinii acestei lumi în fața căreia Biserica și viața liturgică mediază participarea la realitatea ultimă a Împărăției lui Dumnezeu - chiar dacă numai într-o formă simbolică, sacramentală.

În acest sens, lumea Occidentului medieval a fost caracterizată de o relativă independență a sferei vieții lumești, într-un mod mai puternic decât cultura bizantină. În Evul Mediu conștientizarea caracterului lumesc, secular, al educației a fost legat, printr-o serie de noi valuri și influențe, de

revitalizarea moștenirii antice. Acesta a fost, în special, cazul Renașterii italiene, care, privit din perspectiva de astăzi, nu mai pare un fenomen într-un totu incomparabil, fără precedent, ci mai degrabă, o verigă într-un lanț al renașterilor, început încă din perioada carolingiană¹.

Trăim într-o lume secularizată și că omul este și el secularizat. Societatea modernă nu se mai raportează la Biserică, ajungându-se astfel ca religia să devină doar tolerată, ea nu mai joacă un rol important în viața socială, morală, culturală sau politică. Religia a devenit doar o activitate privată și nu una a comunității. Omul, membru al societății secularizate nu mai percepe existența lui Dumnezeu în lume și în viața sa personală, depărtându-se astfel de Biserică. El nu mai înțelege necesitatea rugăciunii, a vieții spirituale și a trăirii în Hristos. Există multe astfel de persoane, iar pentru unele dintre ele, singurul contact cu Hristos și Biserica a fost în momentul primirii botezului. Apoi ei și-au continuat viața ca și cum Hristos nu ar exista. Chiar dacă l-ar accepta pe Hristos, pentru unii oameni El ar fi doar un principiu, un Creator al lumii care ulterior s-a retras. Cu un astfel de Dumnezeu ascuns și retras nu se poate dezvolta o relație personală de comuniune.

Ce este secularizarea?

Se observă o emancipare, o autonomizare a diferitelor domenii ale existenței: politic, social, cultural, în raport cu religia creștină. Domeniul științei, al tehnologiilor, al instrucției, al artelor, al autorității de Stat, al vieții economice, toate se situează în afara sferei cu adevărat creștine. Nu mai există, deci, nici autoritate și nici ideologie dominantă, ci o sumă de autorități independente, fiecare în domeniul ei propriu. Statul nu pretinde să guverneze Biserica, nici Biserica Statul. Știința și filosofia nu mai sunt "slujitoare" ale teologiei (*ancillae theologiae*), pe care nimeni de altfel n-o împiedică să se dezvolte liber. Pentru o aceeași realitate pot să existe mai multe abordări independente, uneori rivale, și care nu cunosc o reglare unică.

Astfel, se poate spune că, cultura seculară este o cultură multiplă, heterogenă, tipic non-totală; o cultură în care nu se mai poate realiza o ierarhie a cunoștințelor într-un sistem unificat și autoritar: fiecare cunoștință, fiecare abordare a realului relevă norme care-i sunt intrinseci. Într-o astfel de perspectivă, o religie care va pretinde să exercite imperativ, din afară, prin forță, o influență asupra totalității politice, sociale și culturale, va apărea ca represivă în mod inadmisibil.

¹ Wolfhart Pannenberg, *Creștinismul într-o lume secularizată. Eseuri*, traducere de Victoria Deliu și Andrei Pogănu, Editura Universul Juridic, București, 2023, pag.39

În mod cert, marile instituții religioase, Bisericele, sunt și ele afectate de secularizare și de pierderea referințelor simbolice. Se constată că rațiunea experimentală nu poate răspunde marilor interogații ale omului, cele înaintea vieții și a morții, a iubirii și a frumuseții. Si-atunci, asistăm la o reîntoarcere ambiguă a religiosului. Nu mai avem de-a face cu o sacralitate grosieră, de mase, ca-n regimurile totalitare, ci acum ne întâlnim cu sacralitatea pretins spirituală a gnozelor și a sectelor. Hiperindividualism de «spiritualități» de origine californiană, într-o continuă fărâmițare. Deliruri fuzionale de secte și de mistici de resorbție, în care se caută refugiul prin înecare în marea grupului sau în oceanul divin. "*Vibrații*", "*energii*". Stranii transpoziții, care fac din reîncarnare, spre exemplu, un liniștitor voiaj individual, în timp ce în India sau în budism nimeni nu transmigrează (fără numai - în India - Absolutul, care se joacă cu sine însuși), iar "*roata existențelor*" este în realitate o roată a iluziilor. Ministere, savanti, oameni politici consultă vizionari și astrologi².

Părintele profesor Dumitru Popescu afirmă următoarele: „Ca orice produs cultural, fenomenul secularizării are, atât aspecte pozitive, cât și aspecte păgubitoare. Nimeni nu poate contesta că iluminismul, care este motorul procesului de secularizare, a pus în circulație idei de o valoare deosebită pentru civilizația și cultura europeană, adică ideea de națiune, ideea de drepturi ale omului, ca să nu mai vorbim de progresul științific pe care l-a făcut posibil în lupta cu forțele conservatoare. Dar marea problemă pe care secularizarea o ridică în fața creștinismului constă în tendința lui în a orienta pe om mai mult față de lumea de aici, decât față de lumea spirituală”³.

Creștinismul într-o societate secularizată

Secularizarea elimină un anumit tip de prezență creștină, și anume pe acela al dominării, al unificării autoritare sub egida credinței, al controlului a toate. Dar mai există și un alt mod de prezență, de relație cu societatea secularizată, și anume acela al parteneriatului profetic, care este mult mai înscris pe linia Evangheliei. Astăzi, nucleul de energie spirituală a cărui izbucnire a făcut posibilă apariția modernității se epuizează. Creștinii pot, cu o smerită forță, să provoace, să determine un anumit sens, un anumit foc, a anumită lumină. Dacă ei nu o fac, dacă ei nu vor ști să-și găsească locul în societatea secularizată, aceasta va însemna abandonarea ei în mâinile pseudo-religiilor timpului.

² Olivier Clément, *Témoigner dans une société sécularisée*, Contacts, nr.144 din 1988, pag. 280

³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, EIBMBOR, București, 1993, pag. 66

Existența omului postmodern este modelată de influența consecințelor seculariste, a pseudovalorilor promovate în toate sferele existenței umane, inclusiv în cea religioasă. Referitor la acest aspect, părintele Dumitru Popescu susține că „procesul de secularizare, ale cărui consecințe sunt cunoscute astăzi în toată amploarea, este rezultatul unei mutații considerabile în cultura europeană, care a schimbat accentul de la Dumnezeu la om, în mod antropocentrist, și a așezat omul în locul lui Dumnezeu pe pământ. Datorită acestui fapt, omul a căutat să-L izoleze pe Dumnezeu în transcendența Sa inaccesibilă, și să transforme lumea într-o mașină care funcționează independent de Dumnezeu și chiar de om”⁴. Această nouă filozofie existențială, a distrus ordinea interioară a creației, substituind-o celei exterioare, bazată pe legea cauzalității mecaniciste⁵. Prin urmare, „Epoca Luminilor”⁶ a reprezentat o etapă decisivă în derularea procesului de secularizare a Europei, atât în ceea ce privește absolutizarea rațiunii umane, cât și în perspectiva înstrăinării culturii de experiența religioasă⁷. „Omul luminilor” căuta să se descopere pe sine însuși în spațiul unui Univers tot mai mult considerat ca aparținându-i, pe care îl putea defini și redefini pur rațional, fără a implica în nici un fel ideea existenței lui Dumnezeu ca și Creator „ex nihilo” al existenței⁸.

O educație autentică este aceea care-l pune pe om în fața ireductibilului, în fața a ceea ce nu servește la nimic dar lămurește totul, în fața gratuitului, a frumuseții. Ori, religia ne pune în fața unei realități gratuite, lămuritoare, secretă în chiar evidența sa, o realitate care se cere a fi contemplată, și nu asimilată. Anume în aceasta stă puterea antropologică, socială a religiosului: el ne prezintă nu un Dumnezeu util, consumabil, ci un Dumnezeu gratuit, și, prin aceasta, izvor de izbăvire; el ne restituie sensul existenței ca celebrare, ca sărbătoare.

E inutil să insistăm asupra crizei limbajului, în societatea noastră de partaj publicitar, de limbă de lemn politică, de imagini omniprezente și obsesionale. Pentru Ortodoxie, lauda liturgică - interiorizată prin trezvia inimii - și sfințenia ca singura libertate veritabilă - aceea de a iubi cu adevărat - sunt locurile teologice fundamentale în care limbajul nu încetează să se înnoiască.

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Unitatea Cosmosului și Teoria dublului adevăr*, în „Teologie și Științe naturale. În căutarea dialogului”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002, pag. 27

⁵ Jurgen Moltmann, *God in Creation*, University Press, London, 1992, p. 357

⁶ Michel Vovelle, *Omul luminilor*, Editura Polirom, Iași, 2000

⁷ Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, Vol. 2, Editura Meridiane, București, 1986, pag. 468-529

⁸ Pr. conf. univ. dr. Gheorghe Petraru, *Lumea, creația lui Dumnezeu. Perspective biblice, teologice-patristice și științifice*, Editura Trinitas, Iași, 2002, pag. 64

Mărturisirea învierii prin sărbătoarea liturgică și prin bucuria și compasiunea pe care la răspândește omul duhovnicesc - nu sunt oare acestea singurul mijloc de a stârpi din rădăcină deriziunea și indiferența?

Ea nu poate lansa interdicții fără ca încărcătura lor existențială să fie bine înțeleasă. Dar ea poate provoca o reflecție în societate, poate să amintească sensul iubirii, taina copilului. Ea poate să pună în gardă societatea contra fatalității tehnocratice, care duce la barbarie considerând că tot ceea ce este din punct de vedere tehnic posibil trebuie să și fie realizat. Ea trebuie să amintească societății noastre că nu va putea exista fără tradiții etice, că tradițiile eveiască, greacă, creștină ne-au format simțul persoanei. Și, fără îndoială, e de datoria creștinilor, îmboldiți de Biserică, să dea exemplul unei vieți de familie stabile și liniștite.

Si-atunci, vine întrebarea noastră: această ruptură se deschide spre neant sau spre iubire? Aici creștinul dă mărturie: răul ne face să înțelegem că nu suntem doar din această lume; iar Dumnezeu ne atinge în rău pentru a face din noi ființe ale învierii. Plin de această încredere, plin de această putere, credinciosul luptă fără să se descurajeze împotriva oricăror forme de moarte în cultură și în societate. El afirmă caracterul ireductibil al omului și faptul că omul este în mod ontologic iubire. El înmulțește comunitățile eclesiale ca o contagiune de comuniune. El desfășoară o reflecție nouă asupra liberărilor necesare, întotdeauna parțiale și revizuibile, pornind de la această liberare fundamentală (și, simultan, asupra «drepturilor omului», în prietenie cu toți cei care respectă misterul persoanei). Credincioșii îndrăznesc să spună că Altundeva-ul rupe finitudinea și face să izbucnească în această lume aparent închisă o forță bună, o viață neamestecată de moarte, o dragoste neamestecată de ură. Credința devine binecuvântare a vieții. Și e mai presus de orice îndoială că tocmai de această binecuvântare are cel mai mult nevoie societatea noastră.

Având în vedere cele referitoare la influența și consecințele secularismului în plan cultural, putem afirma că, deplasarea centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om, fenomen datorat antropocentrismului început de Renaștere, preluat și dezvoltat de Iluminism, și devenit o caracteristică a modernității, conduce la venerarea Rațiunii umane, în detrimentul Rațiunii Divine. Ca efect implicit al acestor mutații, împreună cu răsturnarea valorilor existențiale, asistăm și la o schimbare de paradigmă culturală și ideologică – trecerea de la modelul Revelației Divine la modelul rațiunii umane⁹. Eliminând

⁹ Drd. Marius-Dumitru Hanganu, *Fenomenul secularizării – cauze și consecințe. O analiză în context teologic și cultural*, în gândirea pr. prof. Dumitru Popescu, Teologie și viață, nr.9-12, Editura Doxologia, 2018, pag. 154

prezența Divină din sfera vieții private, sociale sau culturale, este respinsă orice „emergență a teologiei” și este proclamată „autonomia rațiunii, ignorându-L cu totul pe Dumnezeu”¹⁰.

Mărturisirea credinței astăzi

Predecesorii noștri ne cheamă astăzi și pe noi să apărăm și să promovăm credința în Hristos și valorile creștine, într-o Europă foarte secularizată, pentru a transmite tinerei generații credința în iubirea milostivă a lui Hristos pentru lume și credința în viața eternă a persoanei umane. Totodată, ei ne cheamă să mărturisim, să apărăm și să promovăm familia creștină tradițională formată din bărbat, femeie și copii, într-o Europă cu un evident declin demografic, un continent care îmbătrânește rapid.

Predicarea Evangheliei lui Hristos înseamnă astăzi să unim Liturgia cu filantropia, rugăciunea cu acțiunea socială în ajutorarea oamenilor săraci, bolnavi și marginalizați. În același timp, Evanghelia lui Hristos ne cheamă să promovăm dreptatea, reconcilierea și solidaritatea în societate pentru ca iubirea lui Hristos pentru toți oamenii să fie percepută ca fiind binecuvântare, pace și bucurie pentru persoane și pentru popoare¹¹.

Adevărata trăire ortodoxă are loc în momentul în care membrii comunității sunt uniți în totalitate cu Hristos și cu Biserica, afirmând credința în Dumnezeu și participând la viața Bisericii. Cu cât trăirea este mai intensă, cu atât relația cu Hristos este mai personală. Prin intensificarea vieții spirituale a comunității creștine se ajunge la închegarea nucleului ortodoxiei. De aceea este necesar ca fiecare om să aparțină unei comunități. Nu este suficient să ne rugăm doar acasă, în particular, chiar dacă și această rugăciune este foarte importantă. Dar, se poate pierde mântuirea din cauza individualismului spiritual și a respingerii Tainelor Bisericii. Nu este suficient a fi creștin doar în casa ta, ci a fi creștin în comunitate și în comuniune cu membrii parohiei.

Acceptarea influențelor culturii seculare în sânul Bisericii, va avea însemnări negative ușor de anticipat, dar greu de remediat, pentru că secularismul, spunea Mitropolitul Hierotheos Vlachos, „este pierderea vieții adevărate a Bisericii, înstrăinarea membrilor Bisericii de duhul ei autentic. Secularismul este respingerea etosului eclezial și infiltrarea așa-numitului duh lumesc în viața noastră... O Biserică care răstignește în loc să se răstignească,

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Știință și Teologie. Preliminarii pentru Dialog*, Editura Eonul Dogmatic, București, 2001, pag. 25

¹¹ Cuvânt rostit la întâlnirea Sanctității Sale Papa Francisc cu membrii Sinodului Permanent al Bisericii Ortodoxe Române, Sala „Conventus”, Palatul Patriarhiei, vineri, 31 mai 2019

care trăiește în slavă lumească în loc de slava Crucii, o Biserică care cade în fața celor trei ispite ale lui Hristos în deșert, în loc să le biruiască, este o Biserică secularizată. O asemenea Biserică este menită să se acomodeze la o societate căzută și să rămână în această stare căzută; răspândește dezamăgire și disperare printre cei care caută ceva mai profund și mai substanțial”¹².

În ceea ce privește perspectiva pe care trebuie să o afirme Biserica în fața pericolului secularizării, al modernizării, Ortodoxia propovăduiește două adevăruri fundamentale pe care le-a afirmat dintotdeauna. În ceea ce privește stabilirea centrului de gravitație, trebuie afirmat că „Biserica nu este zidită pe om, ci pe Dumnezeu întrupat, pe Hristos, Dumnezeu și unicul Cap al Bisericii văzute și nevăzute”¹³. Apoi, împotriva tendinței de a detașa opera mântuitoare, asociind-o culturii, trebuie afirmat că „fără Hristos și fără Biserică, lumea și omul nu are altă alternativă decât neființa „Marelui Tot”¹⁴.

Cum trebuie mărturisită viața în Hristos?

Bucuria creștină este în mod esențial simțirea prezenței iubitoare a lui Dumnezeu, a lui Hristos Cel înviat în viața noastră: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea mea. Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui. Acestea vi le-am spus, ca bucuria Mea, să fie în voi și ca bucuria voastră să fie deplină.” (Ioan 15,9-11).

Mărturisirea credinței creștine este mărturisirea iubirii noastre față de Hristos și față de frații noștri. Această mărturisire o putem face în momentul în care simțim bucuria lui Hristos prezent în noi, în inimile noastre. Credința o mărturisim prin prezența rugăciunii, prin cinstirea Bisericii și a slujitorilor ei și prin respingerea păcatului și a patimilor. Mărturisirea credinței ortodoxe este de fapt trăirea în comuniune cu Hristos¹⁵.

Secularizare și globalizare

Este o perioadă contradictorie și dramatică marcată de tensiuni profunde, teribile, care, departe de a însemna un spor în iubirea de înțelepciune, echivalează de multe ori cu rătăcirii, prăbușiri și dezastre de mari proporții.

¹² Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Secularismul, un cal troian în Biserică*, Editura Egumenita, Galați, 2004, pag. 73

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, București, 1999, pag. 89

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Dumnezeu e viu și prezent în lume prin slava Sa...*, pag. 35

¹⁵ Pr. Bogdan Florin Melinte, *Preotul și enoriașii – trăitori și mărturisitori ai credinței ortodoxe*, Reflecții, doxologia.ro

„Este o perioadă fascinantă, dar în același timp stranie, iar uneori de-a dreptul întunecată”¹⁶.

Se observă tot mai clar o acută tensiune între tradiție și modernitate, o relativizare a valorilor creștine consacrate, o instabilitate crescândă a familiei, un conflict păgubos între generații, mai ales în relațiile dintre părinți și copii¹⁷.

Globalismul este „o dimensiune mondială a politicii internaționale în epoca contemporană, care se manifestă pe mai multe planuri: tehnologic, economic, militar, politic și, nu în ultimul rând, religios”.

Așadar, fenomenul globalizării poate fi constatat și evaluat, atât din perspectivă laică, cât și din cea creștin-ortodoxă, susținute fiecare cu argumente pro și contra. Cu toate acestea, încercările de definire din aceste perspective sunt cu siguranță reduționiste pentru că ne găsim pe un teren mișcător ce nu poate fi caracterizat cu precizie.

Părintele Arhid. conf. dr. Ioan I. Ică jr., într-un studiu din volumul: „Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”, afirmă că „esența influențelor globalizării asupra naturii umane pot duce la o mutație a umanului, fiind un fenomen social total, care sfidează toate paradigmele cunoscute; o gigantică mutație civilizațională la toate nivelurile existenței și care se manifestă ca o ruptură evidentă față de toate ierarhiile valorice tradiționale creștine și occidentale umaniste”¹⁸.

Pluralismul și toleranța ca fenomene moderne și postmoderne

„Pluralismul și toleranța sunt în mod categoric raportate la modernism, iar pentru cei mai mulți învățați reprezintă rezultatul acestuia, ele fiind realizarea cea mai tangibilă a Iluminismului, care s-a răspândit în Europa și a dominat toate aspectele vieții publice ale civilizației noastre apusene după dezastruoasele războaie religioase din secolul al XVII-lea, care s-au terminat prin faimoasa pace de la Westfalia, în 1648”¹⁹.

Atât modernitatea cât și postmodernitatea, pe care unii o consideră ca o „pseudomorfoză” a modernității, introducând o discontinuitate între ele, „au în primul rând un aspect antropologic, adică ele îl privesc direct pe om, pe

¹⁶ Simon Blac, Oxford Kburn *Dicționar de filozofie*, traducere în lb. română de Cătălina Ircinsch, Laurian Sabin Kertsz, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, pag. 13

¹⁷ Achimescu Nicolae, *Familia creștină între tradiție și modernitate. Considerații teologico-sociologice*, în vol. „Familia creștină azi”, Ed. Trinitas, Iași, 1995, pag. 122

¹⁸ Arhid. Conf. Dr. Ioan I. Ică jr., *Provocarea globalizării: mutația umanului*, în vol. *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Ed. Renasterea, Cluj-Napoca, 2001, pag. 9

¹⁹ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Ed. Polirom, Iași, 2005, pag. 13

omul recent”²⁰. Din perspective lui H. R. Patapievică, „cuvântul de ordine al modernității a fost ruptură cu trecutul... această dogmă (a revoluției științifice) pretindea că știința modernă s-a născut împotriva tradiției, iar nașterea ei s-a produs numai pentru că tradiția a fost în fine ucisă”²¹.

Dialogul interreligios și misiunea Bisericii

„Relativizarea locului Bisericii în re apropierea personală și comunitară a istoriei mântuirii, a avut profunde repercusiuni asupra înțelegerii naturii ei și asupra modului de exercitare a misiunii ei”²². Toți oamenii sunt chemați la unitatea universală a poporului lui Dumnezeu, la care în variate moduri aparțin (sau sunt destinați a aparține), atât membrii Bisericii, cât și toți oamenii chemați la mântuire prin harul lui Dumnezeu.

Misiunea Bisericii este o chestiune capitală, de moarte și de viață, nu doar de „plenitudine” a vieții. Aceia care nu îl cunosc pe Hristos, au un drept absolut de a avea acces și de a cunoaște planul mântuitor al lui Dumnezeu, iar creștinilor le revine datoria de a face cunoscută tuturor Evanghelia lui Hristos.

Idealul unității, între globalizare și refacerea dialogului cu Dumnezeu

Deși tehnica modernă scoate la iveală mijloace din ce în ce mai performante și mai sofisticate de comunicare, comuniunea dintre oameni este din ce în ce mai diminuată, mai superficială, mai lipsită de suflet.

După Cincizecime, apostolii L-au vestit pe Hristos în diferite limbi, refăcând unitatea limbajului care este unul sacru, liturgic, în care cuvântul are o semantică ce tinde spre unitatea celui paradisiac. Apostolul Pavel îndeamnă pe creștini să vorbească între ei în psalmi și în cântări tocmai pentru a anula golul limbajului babilonian, iar în altă parte spune că fundamentul vorbirii este dragostea în perspectiva mântuirii: „De-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător” (I Cor. 13,1).

Tocmai pentru a arăta că limbajul nu este o anexă a firii noastre, ci receptacol al teofaniei, Mântuitorul spune celor ce vor fi prizonieri că Dumnezeu va mărturisi prin gura lor adevărul: „Iar când vă vor da pe voi în

²⁰ Horia-Roman Patapievică, *Omul recent – o critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*, Ed. Humanitas, București, 2006, pag. 96

²¹ H. R. Patapievică, *Omul recent – o critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*..., pag. 97-98

²² Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, pag. 158

mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți” (Matei 10, 19).

Amestecul lingvistic naște lipsa de comunicare. Din nefericire, lumea de astăzi a devenit un nou Babilon. Babel este în memoria colectivă a umanității ca o reminiscență ce s-a înrădăcinat în imaginarul și limbajul modern care traversează limitele unui paradox. *„Deși tehnica modernă, mereu în expansiune, scoate la iveală mijloace din ce în ce mai performante și mai sofisticate de comunicare, facilitând și optimizând transferul de informații, comuniunea dintre oameni este din ce în ce mai diminuată, mai superficială, mai lipsită de suflet”²³.*

Tendențele limbajului actual

Tendențele actuale de nivelare a granițelor, a culturii, a limbajului, politicile monetare, colonizarea, globalizarea, exodul forțelor de muncă, toate fiice ale secularizării, concură la încercarea de fabricare a unei unități, europene sau chiar mondiale, artificiale, ca produs strict uman, iar această încercare nu este decât o reluare a efortului babilonian de obținere a faimei, fără a include în ecuația preocupărilor conlucrarea cu Dumnezeu²⁴.

Tendința modernă de reconstruire a unui limbaj unic în încercarea de a găsi un numitor comun pentru cele între trei și cinci mii de limbi existente sau recomandarea limbii engleze ca oficială în schimbul informațional pe toate palierele socio-politice și cultural-religioase, e un proiect gigantic ce ne conduce cu mintea tot la edificiul antic. Foarte multe zone lingvistice și graiuri locale sunt în pericol de a fi înghițite, asimilate maselor anglofone, francofone sau hispanofone.

Limbajul în dialogul cu Dumnezeu

Limbajul este o componentă esențială, ontologică a omului și îi este dăruit pentru a rămâne în dialog cu Dumnezeu și a numi elementele componente ale Universului. Limbajul este viață pentru că universul întreg poartă înlăuntrul său germenii Logosului divin. De aceea, în materie de vorbire, biosul uman este monogenist, așa cum este monoteist din punct de vedere religios²⁵. Acesta este motivul pentru care lăuntric, ființial, omul aleargă în căutarea

²³ Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003, pag. 43

²⁴ † Ioannis Zizioulas, Mitropolitul Pergamului, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, Ed. Sophia, București, 2013, pag. 44

²⁵ Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, trad. de Pr. Prof. Ioan Buga, Ed. Harisma, București, 1992, pag. 38

unității primordiale încercând să-și făurească o limbă universală, însă acest lucru este accelerat fără răbdarea binecuvântată și așteptarea unei maturizări care să aducă firesc unitatea tuturor în Hristos și comunicarea într-o limbă care nu poate fi decât cea liturgică, religioasă.

Comuniune, secularizare și globalizare

„Mărturisirea credinței în Iisus Hristos și încercarea de a aduce și pe alții în această stare de mărturisitori și trăitori ai credinței în Hristos ne arată că întreaga viață a Bisericii, ca și a fiecărui mădular al ei, este străbătută de această așteptare a proslăvirii de la sfârșitul veacurilor”²⁶.

Hristos este sacramentul sau Taina originară și darul culminant al lui Dumnezeu oferit oamenilor, prin care s-a realizat răscumpărarea sau mântuirea neamului omenesc și îndumnezeirea oamenilor care participă prin Biserică la Taina supremă, Hristos.

„În Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Dumnezeu însuși se coboară și ia forma de dar care se dăruiește credincioșilor cu înfinitatea iubirii Sale în chip uman, în maxima apropiere și intimitate, în care omul a găsit nu numai mântuirea, ci și puterea aceste mântuiri”²⁷.

Mântuitorul Hristos – temelia mântuirii noastre

Orice persoană se poate dăruia la nesfârșit, într-o continuă noutate. Totuși, nu într-o plenitudine continuă. Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om devine persoană umană care ni se dăruiește într-o maximă intimitate cu plenitudinea Sa în mod continuu, în mod neștirbit. Dacă nu putem primi continuu această plenitudine, aceasta se datorește neputinței noastre de a o primi mereu în înfinitatea ei. Dar, cu toată această neputință a noastră, noi simțim continuu în Hristos o iubire fără scădere, fără pată, fără lipsuri²⁸.

Fiul lui Dumnezeu, logosul a devenit Noul Adam, Care prin întrupare a dat naștere unei existențe, unei lumi noi, perceptibile la început numai Apostolilor și primelor comunități creștine, iar pe urmă iudaismului și lumii elenistice.

„Creatorul acestei lumi noi, religioase și spirituale, Hristos, se afla și se află în interiorul și în centrul acestei ere pe care El o însuflețea și o

²⁶ Pr. Conf. Dr. Vasile Nechita, *Apostolatul creștin și social al Bisericii Ortodoxe Române: 1925-2005*, Ed. Vasiliana'98, Iași, 2005, pag. 209

²⁷ Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *Characterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia*, anul XXX, ianuarie-iunie, nr. 1-2/1978, pag. 17

²⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în *Ortodoxia*, XXVIII, nr. 1/1976, pag. 12

însușește prin viața Sa, o conduce și o conduce prin Duhul Său și o făcea și o face să crească prin puterea Sa; iar cetățenii cei noi numiți <sfînți>, convertiți dintre evrei sau dintre păgâni, deveneau la rândul lor misionari grație faptului că fuseseră martori direcți ai prezenței și ai lucrării lui Hristos, și se socoteau a fi: <teofori, hristofori, pnevmatofori>, care vor să aducă acest lucru la cunoștința tuturor”²⁹.

În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungește atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mântuitorului de Sfinții Apostoli. Mântuirea este identificată atât în Liturghie, cât și în Noul Testament cu calitatea de membru al Împărăției Sfintei Treimi. Cine rămâne în izolare, și nu trăiește în comuniunea Împărăției, care pe pământ are forma Bisericii, trăind în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mântuire.

„Creștinismul se distinge de orice religie și filosofie prin faptul că e religia dragostei”³⁰.

Ortodoxia, moștenind bogata tradiție pătrunsă de marile taine ale dogmelor trinitare și hristologice, are o structură spirituală proprie, preocupată îndeosebi de realitățile vieții spirituale și de raporturile ei interumane.

Viața Sfintei Treimi, îndreptată spre lume prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, a coborât, în interiorul existenței create a lumii o viață nouă – o realitate superioară, de conținut dumnezeiesc: Împărăția lui Dumnezeu.

Biserica Ortodoxă are conștiința că este Biserica lui Dumnezeu, „*una, sfântă, sobornicească și apostolică*” și, prin consecință, continuatoarea istorică a Bisericii nedespărțite din primul mileniu. Biserica se identifică cu Hristos, este „*trupul lui Hristos*”: *Hristos este Capul*, iar noi suntem mădulele. Între Cap și mădule nu există nici cea mai mică separare, zice Sf. Ioan Gură de Aur. Ca atare, Biserica este de natură divino-umană³¹.

Sobornicitatea Bisericii - expresie a comuniunii

Una dintre însușirile Bisericii, așa cum arată Simbolul niceo-constantinopolitan, este **sobornicitatea**. Acest termen folosit azi exclusiv de Biserica Ortodoxă redă – calitativ – termenul de catolicitate.

²⁹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mântuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, în Ortodoxia, XVIII, nr. 4, octombrie-decembrie, 1966, pag. 495

³⁰ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Prezența Mântuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți...*, pag. 16

³¹ apud Mitropolitul Serafim Joantă, *Ortodoxia între Tradiție și modernitate*, în revista „Religion und Gesellschaft in Ost und West” (RGOW) Nr. 10/2009, pag. 12-15

Biserica sobornicească este Biserica aceea care adună și unește, care trăiește în comuniune. Ideea sobornicității în acest înțeles este îndreptată și spre interior, nu numai spre exterior. Sobornicitatea este pătrunsă de Duhul, Care sălășluiește în Biserică și Care ține pe toți laolaltă.

„Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi, prin puterea Duhului Sfânt”³².

Sobornicitatea este sinodalitate, în înțelesul unei adunări largi și active, al unei participări a tuturor la viața integrală a Bisericii, la viața comună în același adevăr. Adevărul în Biserică se dă numai acelui care trăiește în comuniune cu ceilalți, care se eliberează de eu-ul său, care renunță și iese din el însuși. Comuniunea nu este suficientă când e susținută numai prin cuvinte, numai teoretic. Comuniunea trebuie trăită, trebuie pusă în practică. Comuniunea trebuie să se vadă în faptele unora pentru alții, în conlucrarea lor³³.

Este greu de spus cum Biserica Ortodoxă face față procesului de secularizare. Din păcate, foarte mulți ortodocși, din cauza viziunii lor triumfaliste despre Ortodoxie, nu pot vedea cât de mult Biserica Ortodoxă însăși, nu numai celelalte Biserici, este cuprinsă de spiritul secularizării. De pildă, în România, țară cu 87% ortodocși, cu toate că la ultimele două recensăminte (1992 și 2002) numai 0,1 % din populație s-a declarat atee, totuși frecvența duminicală la Liturghie nu depășește 5% la orașe și 15 – 20 % la sate. Nu cred că lucrurile stau altfel în celelalte țări majoritar ortodoxe. Așadar majoritatea ortodocșilor sunt doar creștini nominali, chiar dacă toți, în virtutea tradiției, își botează copiii, se cunună sau își îngroapă morții religioși³⁴. Un mare duhovnic român zice: „cei mai mulți oameni trăiesc social în religie, nu religioși în societate” (Arhim. Teofil, Mănăstirea Brâncoveanu – Sâmbăta de Sus).

Fenomenul globalizării, specific lumii moderne, reprezintă pentru Biserica Ortodoxă o mare provocare, mai cu seamă că datorită istoriei sale dificile a rămas secole de-a rândul izolată de lumea exterioară. Trecerea bruscă de la o libertate foarte îngrădită, dar care îi asigura o oarecare protecție și liniște, la libertatea totală care i-a deschis posibilități nelimitate de manifestare și acțiune, a găsit Ortodoxia cu totul nepregătită pentru a face față

³² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1978, pag. 287

³³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în „Ortodoxia”, XXI (1969), nr. 3, pag. 411

³⁴ Mitropolitul Serafim Joantă, *Ortodoxia între Tradiție și modernitate...*, pag. 12-15

fenomenului globalizării care se dezvoltă cu o viteză uimitoare. Diferitele Biserici locale au luat însă poziție fermă în privința gravelor devieri, îndeosebi morale, cu care este asociat procesul globalizării: spiritul predominant materialist care stă la baza lui, negarea sau relativizarea credinței, exagerarea până la pervertire a drepturilor și libertăților omului, nesocotirea identităților și tradițiilor proprii, absența unor legi ferme care să protejeze persoana în viața ei intimă sau piața mondială de derapări grave ca cele din ultima vreme, precum și mediul înconjurător etc³⁵.

Evoluția societăților democratice contemporane sugerează că încă este timp pentru definirea sensului și scopurilor secularismului. Încă din timpul Fericitului Augustin și până în perioada modernă, relația dintre puterea temporală și spirituală a fost primordială, dar provocările epocii prezente sunt de o natură diferită³⁶.

Contextul misionar în care ne aflăm este marcat de procesul de secularizare cu complexitatea deosebită a subproceselor și implicațiilor sale. Acest lucru ridică probleme specifice misiunii Bisericii, căci pe de o parte este vorba de situații noi, care cer un răspuns adecvat, iar pe de altă parte este vorba de gestionarea unor realități, unor fenomene și elemente sociale cu care Biserica, în forme diferite, dar cu conținut similar, s-a mai confruntat în trecut. Întreaga lume, întreaga creație, nu doar umanitatea, ci întregul univers participă la restaurare, care a fost înfăptuită de Iisus Hristos prin răscumpărarea pe cruce și care își găsește din nou destinația în slava lui Dumnezeu. Misiunea este extinderea iubirii Sfintei Treimi pentru transformarea întregii lumi. Ca membri ai Bisericii, cu daruri unice pe care Dumnezeu ni le-a dat, să producem o adevărată sete în oameni pentru adevărul Evangheliei. Ceea ce căutăm sunt perspective misionare deschise prin care trebuie să împărtășim celorlalți viața dumnezeiască a Sfintelor Evanghelii³⁷.

Concluzii

1. Biserica este nevoită să avertizeze pe omul contemporan de primejdiile pe care le exercită asupra lui societatea secularizată. Este o realitate faptul că trăim într-o societate secularizată și, îndeosebi, se poate

³⁵ Mitropolitul Serafim Joantă, *Ortodoxia între Tradiție și modernitate...*, pag. 12-15

³⁶ Ion Dragne, *Misiune și secularizare în viziunea lui Anastasie Yannoulatos*, Comunicare și comuniune. Biserica și limbajul ei în societate, Facultatea de Teologie Ortodoxă – Alba Iulia, 2019

³⁷ Mihai Himcinschi, „*Secularizarea - o problemă contemporană*”, în Revista Teologică a Mitropoliei Ardealului, 2/2011, pag. 131

spune acest lucru despre societatea occidentală. S-a trecut, într-un fel, de la o extremă la cealaltă, adică de la ecleziocentrism la indiferentism religios, sau chiar la o negare radicală a lui Dumnezeu, iar calea de mijloc pare a nu fi ușor de găsit. Valorile religioase sunt deseori ignorate. Fericirea este confundată cu hedonismul, uitându-se obârșia ei divină, faptul că Dumnezeu a pus-o în inima omului ca sa-l atragă la el, singurul care-l poate satisface. Această stare a lucrurilor din ziua de azi este prezentată ca o consecință a progresului științific sau a umanismului. Și pentru că am amintit de progresul științific, nu putem ignora că în lumea contemporană s-a vorbit mult despre legătura dintre știință și credință. *Pot ele merge împreună sau existența uneia o exclude pe cealaltă?* Atitudinea Bisericii a fost tranșantă în această privință, ea susținând legătura dintre cele două părți, ajutorul pe care una o poate acorda celeilalte.

2. Trăind în mijlocul acestei lumi aflate într-o continuă transformare, cu noile condiții și concepții de viață, omul are convingerea tot mai mare că neamul omenesc poate și trebuie să-și consolideze dominația asupra întregii creații. Omul aspiră la realizarea unei ordini politice, sociale și economice care să fie în slujba sa, care să-l ajute să-și dezvolte propria demnitate. De curând, țările din Europa de Est au reușit să înlăture cortina de fier, regimul totalitar. Aceste țări care și-au dobândit recent democrația își manifestă explicit dorința de a participa la binefacerile civilizației moderne, atât pe plan politic cât și economic, binefaceri inaccesibile pe timpul când erau sub conducerea comunistă. Televiziunea, radioul și mass-media, în general, abundă în imagini și informații despre țări bogate și foarte dezvoltate, dar abundă și în prezentarea unor țări aflate sub pragul sărăciei, chinuite de foame. Aceste popoare sărace interpelează popoarele mai prospere. De aici, deducem dorința după o viață mai bună, poate, dar trebuie să recunoaștem că, în spatele strigătului acestor țări sărace, se află aspirația spre o viață decentă, demnă de o persoană umană, și această aspirație este într-un tot motivată dacă se ia în considerație progresul și prosperitatea de care se bucură unele țări care optează mai curând pentru investirea unor sume exorbitante de bani în achiziționarea mijloacelor tehnice de luptă, a armamentelor, a bombelor atomice și nucleare, decât să întindă o mână de ajutor acestor popoare lipsite de hrană, de educație.

3. Convingerea unora că viitoarea dominație a omului asupra pământului le va împlini toate dorințele inimii, ne permite chiar să gândim la o perspectivă în care elixirul pentru *tinerețe fără bătrânețe* se va afla în mâinile omului, iar soluția pentru o *viață fără de moarte* are șanse reale de a fi găsită. Sunt unii care, fără a avea un sens în viață, și-au pierdut încrederea

că existența umană are vreo semnificație și încearcă să-i dea o semnificație completă în mod subiectiv. Desigur, însuși acest mod de a acționa în mod subiectiv al omului, fără să țină cont de ordinea stabilită de Creator, duce la diferitele dezechilibre existente, pentru că omul este creat de Dumnezeu și pentru Dumnezeu, astfel încât omul nu poate da un sens vieții în mod subiectiv, căci numai în Dumnezeu va găsi omul adevărul și fericirea pe care nu încetează să le caute.

4. Într-o societate modernă, secularizată, Biserica, sau mai degrabă, în Occident, Bisericele au a-si găsi un loc. Nu este un loc dominant. Dar asta nu vrea să zică totuși că ar fi un loc marginal, un ghetto de frică și de orgoliu, într-o parte a culturii și a vieții comune. Biserica, Bisericele au datoria de a se situa, fără teamă și fără orgoliu, într-un anume vis-a-vis în raport cu această societate - cu certitudinea că aceasta are nevoie de credincioși spre a exista, căci *"Biserica este inima lumii, chiar dacă lumea nu-si cunoaste inima"*, pentru a-l cita pe mitropolitul George Khodr. Este exact situația pe care o revendicau apologeții secolelor al II-lea și al III-lea, în raport cu Statul roman. Acest parteneriat profetic va fi când polemic - cu riscul martiriului -, când inspirator, constituind el însuși un aspect de explorat a divino-umanității. Nu știu. Creștinismul secolului XX, și cu deosebire, și poate mai ales Biserica Ortodoxă, are un număr imens de martiri - fără a uita, atât de aproape de Athos, *"martiriul alb"* al monahilor -, și că aici se află un sâmbure de energie capabilă, dacă nu va fi deturnată de inteligența contemporană, ci o fecundează, capabilă să bulverseze Istoria³⁸.

5. În fața evoluției actuale a lumii, sunt numeroși aceia care-și pun întrebări dintre cele fundamentale: *Ce este omul? Care este sensul durerii, al răului, al morții care, în ciuda oricărui progres, nu încetează să existe? Ce poate aduce omul societății? Ce va urma acestei vieți efemere?* Diferitele religii care există în lume au ca scop, printre altele, și acela de a răspunde acestor întrebări fundamentale, fiecare în felul ei, cu răspunsuri liniștitoare sau mai puțin convingătoare. Astfel, numai Biserica creștină crede că în Domnul Iisus Hristos, mort și înviat pentru oameni, se află cheia, centrul și scopul întregii istorii umane. Desigur, această credință a Bisericii se înscrie într-o convingere și mai largă, conform căreia omul a fost creat de Dumnezeu, deci, vine de la Dumnezeu și se îndreaptă spre același Dumnezeu.

³⁸ Olivier Clément, *Témoigner dans une société sécularisée*, Contacts, nr.144 din 1988, pag. 280

ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ FAȚĂ DE RELATIVISMUL MORAL

(The Orthodox Perspective on Moral Relativism)

Pr. lect. univ. dr. Marius-Sorin RADOMIR

Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte,
Departamentul Teologie Ortodoxă,
Universitatea Națională de Știință și Tehnologie Politehnica București,
Centrul Universitar Pitești

Abstract: În epoca contemporană progresistă, caracterizată de pluralism ideologic, diversiune (nu diversitate) și relativism moral, Biserica Ortodoxă afirmă consecvent existența unor adevăruri morale absolute, întemeiate pe voia lui Dumnezeu și revelate omenirii. Acest articol examinează definiția și manifestările relativismului moral în context postmodernismului și secularismului excesiv, contrastându-le cu principiile moralei creștin-ortodoxe, care proclamă caracterul imuabil al binelui și răului. Tema abordată pune accentul pe cauzele crizei morale actuale – precum secularizarea, individualismul și pierderea reperelor transcendente – și evidențiază răspunsul teologic ortodox la această provocare. Sunt integrate perspective biblice, patristice (învățăturile Sfinților Părinți) și ale unor teologi ortodocși contemporani, pentru a demonstra că, în viziunea ortodoxă, adevărul moral este obiectiv și universal, ancorat în învățătura lui Iisus Hristos, și că relativismul moral reprezintă o abatere de la această învățătură. Concluziile subliniază necesitatea mărturisirii valorilor morale creștine perene ca antidot la confuzia etică și morală actuală, evidențiind totodată rolul Bisericii în păstrarea și transmiterea acestor valori într-o lume în schimbare.

Keywords: ortodoxie, morală, etică, relativism, postmodernism

Fenomenul relativismului moral – concepția conform căreia binele și răul nu au o valabilitate absolută, ci depind de contextul cultural, istoric sau de preferința subiectivă – a devenit o trăsătură definitorie a mentalității postmoderne. Potrivit unei definiții cuprinse în literatura de specialitate, în mentalitatea postmodernă se respinge existența adevărurilor morale absolute, considerându-se că toate interpretările subiective despre bine și adevăr¹ merită aceeași considerație². Astfel, „punctul de vedere al unei persoane cu

¹ Friederich NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău. Prolog la o filozofie a viitorului*, traducere din germană de Radu Gabriel Pârnu, (București: Editura Humanitas, 2015), 64.

² Friederich NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău. Prolog la o filozofie a viitorului*, traducere din germană de Radu Gabriel Pârnu, (București: Editura Humanitas, 2015), 213.

privire la ceea ce este drept și la ceea ce se cuvine în orice situație dată este la fel de valid ca al oricărei alte persoane, indiferent de natura acestei viziuni”³. În societatea actuală, această mentalitate relativistă se traduce prin inversarea și confuzia valorilor: adevărul poate fi prezentat ca fals, iar minciuna drept adevăr; păcatul este acceptat și chiar elogiât ca bine, iar cel ce săvârșește binele ajunge adesea să fie ridiculizat sau disprețuit⁴. „Morala... nu mai este astăzi decât un anumit conformism lejer... Nu mai există, deci, nici morală în sens strict... Omul de azi, în ce privește morala, este cu totul sub vremi”⁵. Se evidențiază ruptura prezentă între comportamentul etic al omului contemporan și principiile morale obiective, stabile.

Criza morală contemporană a fost anticipată de gânditori creștini încă din secolul al XIX-lea. Fiodor Dostoievski, de pildă, avertiza că: „dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis”⁶, subliniind faptul că negarea unui reper moral absolut (Dumnezeu) deschide calea anarhiei etice. În mod similar, gânditorul român Petre Țuțea afirma paradoxal că: „fără Dumnezeu, omul rămâne un biet animal rațional și vorbitor, care vine de nicăieri și merge spre nicăieri”⁷, descriind vidul de sens și de direcție al existenței umane în absența credinței și a legii morale transcendente. Aceste perspective sugerează că relativismul moral nu este doar o teorie academică, ci are consecințe concrete asupra vieții societății: atunci când fiecare om sau fiecare comunitate își elaborează propriul cod moral după bunul plac, coerența și unitatea valorilor se destramă, iar noțiuni fundamentale precum binele, virtutea sau păcatul devin confuze.

Biserica Ortodoxă propune o viziune transcendentă asupra adevărului moral, proclamând existența unei legi morale universale și neschimbătoare, întipărită de Dumnezeu în însăși firea omului și revelată explicit prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Dumnezeu este Izvorul adevărului și al binelui, iar voia Sa constituie etalonul absolut al comportamentului drept: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14:6), spune Mântuitorul Hristos, indicând că în Persoana Sa adevărul are un caracter personal, absolut și mântuitor. De aceea, Ortodoxia respinge ideea că adevărul ar fi relativ sau negociabil, considerând-o incompatibilă cu credința într-un Dumnezeu neschimbător:

³ Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere de Victor-Dinu Vlăduț, (București: Editura Babel, 1996), 97.

⁴ Wesley J. SMITH, *Ethics Without Absolutes: Moral Relativism in a Pluralistic Age*, (New York: HarperCollins Publishing House, 1998), 22.

⁵ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Om recent*, (București: Editura Humanitas, 2001), 237.

⁶ Feodor Mihailovici DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, (Iași: Editura Polirom, 2017), 301.

⁷ Petre ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, (Iași: Editura Timpul, 1992), 13.

„legea morală veșnică este neschimbătoare, fiindcă neschimbător este Dumnezeu în hotărârile voii Sale”⁸. În consecință, binele rămâne bine, iar răul rămâne rău, indiferent câte opinii contrare ar exista în societate: „Cu siguranță, Doamne, legea Ta pedepsește furtul, și legea scrisă în inimile oamenilor – pe care nici măcar fărădelegile nu o șterg” (*Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas*)⁹.

Scopul acestei sinteze este să analizeze, așadar, confruntarea dintre relativismul moral contemporan și învățătura morală a Bisericii Ortodoxe. Într-o societate în care, după cum vom vedea, „păcatul este adesea acceptat și considerat bine”¹⁰ iar valorile tradiționale sunt relativizate, mesajul Bisericii rămâne ferm: există o singură cale a vieții (Didahia, cap. I,1), cea întemeiată pe Hristos, și oricât ar fluctua opiniile omenești, „Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac” (Evrei 13:8).

Relativismul moral – definiție, cauze și manifestări

Relativismul moral poate fi definit ca doctrina conform căreia judecățile morale nu sunt nici adevărate, nici false în mod absolut, ci doar relative la factori precum contextul social sau preferința individuală. Etica postmodernă, în special, promovează această viziune pluralistă: „punctul de vedere al unei persoane cu privire la ceea ce este drept și la ceea ce se cuvine în orice situație dată este la fel de valid ca al oricărei alte persoane, indiferent de natura acestei viziuni”¹¹. În sfera publică, relativismul moral se traduce printr-o toleranță nelimitată față de orice opțiune de viață, evitându-se calificarea clară a unor fapte ca fiind virtuți sau păcate, deși, în mod ironic nici *teoria relativității* a lui Albert Einstein nu este relativă decât în mințile și inimile împietrite. Normele devin fluide, iar datoria morală tradițională este adesea înlocuită de retorica drepturilor individuale și a *autonomiei conștiinței*, chiar și atunci când aceasta din urmă se desprinde de orice reper transcendent¹².

⁸ **Învățătura de credință ortodoxă*, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006), 156.

⁹ Sfântul AUGUSTIN, *Confessiones* II.4, Corpus Christianorum: Series Latina, vol. 27, (Turnhout: Brepols, 1981), 21.

¹⁰ Adrian BOLDIȘOR, *Introducere în Teologie Morală – Principii și concepte generale*, (București: Editura Suflet Ortodox, 2023), 202-203.

¹¹ Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere de Victor-Dinu Vlăduțu, (București: Editura Babel, 1996), 97.

¹² Ilie MOLDOVAN, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, (Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2009), 24.

Fundamentele filosofice ale relativismului își au rădăcinile în epoca modernă târzie și se dezvoltă accentuat în postmodernitate. Gânditori ca Paul Feyerabend sau Richard Rorty au susținut explicit programe relativiste, negând existența unui adevăr obiectiv și promovând idea că adevărul este doar un construct social¹³. În plan etic, un exponent este *David Wong*, menționat în lucrările de filosofie morală contemporană, care apără un relativism bazat pe criteriul coerenței interne a diferitelor sisteme morale, fiecare având propria logică internă și propriile condiții de adevăr¹⁴. În paralel, fenomenul secularizării joacă și el un rol central: pe măsură ce conștiința creștină tradițională a slăbit, ordinea religioasă a fost tulburată, iar valorile morale comunitare au fost relativizate prin accentuarea individualismului¹⁵. Secularizarea, „prin slăbirea relației dintre om și transcendent, duce la un proces de dezrădăcinare spirituală, la accentuarea golului interior și la promovarea unui stil de viață centrat pe plăcere”¹⁶, așa încât libertatea personală ajunge să fie proclamată *singura autoritate* în materie de conduită¹⁷. În societatea seculară, afirmarea libertății ca singură autoritate conduce la îndepărtarea temeliei creștine a moralității, iar în locul imperativului fără morală (temut de unii ca posibil efect al secularizării) a apărut formula mai insidioasă „morală fără divinitate/credință/creștinism”¹⁸ (așa-numita *etică laică*, unde etica este „teoria și știința”¹⁹ moralității). „E vorba despre o tendință care se manifestă evident în vremea noastră, printr-un dezinteres crescând față de latura dogmatică a creștinismului, sfârșind, însă, de cele mai multe ori, prin a se opune învățaturii Mântuitorului”²⁰, mai

¹³ Richard RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 5.

¹⁴ Marie-Luisa FRICK, *A Plurality of True Moralities? Tracing 'Truth' in Moral Relativism*, în „Realism – Relativism – Constructivism”, (Berlin/Boston: De Gruyter Publishing House, 2017), 329-331.

¹⁵ Marie-Luisa FRICK, *Moral Formation in a Culture of Relativism*, în „Proceedings of the 38th Wittgenstein Symposium”, (Berlin/Boston: De Gruyter Publishing House, 2017), 332.

¹⁶ Viorel SAVA, *Fenomenul secularizării și consecințele sale asupra conștiinței religioase*, (Iași: Editura Doxologia, 2011), 45.

¹⁷ Damianus ABUN, Margarita A. GALAT, & Stephen G. GUZON, *A Critical Review of Moral Relativism, Universalism, and the Teaching of the Catholic Church on Catholic Morality, Research in Management and Humanities*, vol. 1, nr. 1, 2022, p. 103.

¹⁸ Bernard WILLIAMS, *Morality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 115.

¹⁹ Doru TOMPEA, *Etica. Morală și putere*, (Iași: Editura Polirom, 2000), 15.

²⁰ Ilie MOLDOVAN, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, (Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2009), 416.

ales că astăzi se manifestă tot mai frecvent *principala contrafacere a adevărului*, adică păcatul sub forma relativismului și a nihilismului moral²¹.

Păcatul „este privit nu ca otrava care roade și degradează întreaga fire, ci ca o simplă de părtare de Dumnezeu, pierzându-și astfel caracterul lui obiectiv. Rolul divin al lui Iisus Hristos ca Mântuitor este aproape omis, interesul întreg deplasându-se către un Hristos al inimii”²². Cu alte cuvinte, relativismul moral înfloarește acolo unde simțul păcatului slăbește, unde oamenii nu mai recunosc un criteriu divin al binelui, iar normativitatea poruncilor este percepută ca desuetă. Relativismul contemporan pare o formă de reînviere a vechii erezii ariene, deoarece, la fel ca Arie, care micșora pe Hristos la statutul de simplu om, și relativismul modern „nu admite nimic absolut sau deasupra omului...; măsura strâmtă a omului îngustează pe Dumnezeu-om, reducându-L la om”²³. Relativismul metafizic a dat naștere și relativismului moral²⁴, concluzionând că numai credința fermă în Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, mai poate salva lumea modernă de la naufragiul valoric²⁵.

Manifestările concrete ale relativismului moral sunt vizibile în cultura și comportamentul societății actuale. „S-a pronunțat neoficial anularea caracterului obligatoriu și absolut al poruncilor și al datoriei morale, afirmându-se suficiența drepturilor individuale și privilegiindu-se sfera îngustă și incertă a subiectului postmodern”²⁶, accentul cade aproape exclusiv pe libertatea și autonomia individului, în detrimentul ideii de responsabilitate față de o ordine morală obiectivă, „decența e de ochii lumii, morala numai pentru a scăpa de gura ei”²⁷, iar omul de azi este sub vremi în privința moralei – adică se supune pasiv spiritului timpului, oricare ar fi acesta (minimalism etc). Criza reperelor este abruptă, tradițiile religioase și culturale, care furnizau înainte un set de valori perene, sunt contestate sau reinterpretate sincretic și „se constată o revenire a manifestării religioase, însă sub forme

²¹ Ilie MOLDOVAN, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, (Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2009), 23-24.

²² Ilie MOLDOVAN, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, (Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2009), 313.

²³ IUSTIN Popovici, *Omul și Dumnezeu-om*, (Sibiu: Editura Deisis, 1997), 153.

²⁴ Ioan Gh. SAVIN *Apologetica*, vol. I, (București: Editura Anastasia, 2002), 118.

²⁵ John MILBANK, *Theology and Social Theory*, (Oxford: Blackwell Publishing House, 1990), 33.

²⁶ Clive Staples LEWIS, *The Abolition of Man*, (Londra: HarperCollins, 2001), p. 21.

²⁷ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent. O critică a modernității*, (București: Editura Humanitas, 2001), 17.

adesea neinstituționale, sincretice, adaptabile la nou, iar morala tinde să urmeze aceeași direcție”²⁸ (precum religiile de mistere). Ne întrebăm, pe bună dreptate, „unde sunt valorile săvârșite pentru Dumnezeu, în numele credinței, dezinteresat, de dragul binelui?”²⁹. Relativismul moral, în această perspectivă, este un stadiu pe drumul spre nihilism: odată ce se proclamă că nu există adevăr suprem și valori permanente, scara valorilor se prăbușește și individul rămâne singur, confruntat doar cu propria voință și cu vidul. În lucrarea sa *Nihilismul: rădăcina revoluției moderne*, părintele Serafim Rose argumentează că „nihilismul, sau credința că nu există adevăr absolut, reprezintă rădăcina crizei epocii moderne”³⁰. Acest climat spiritual este, în esență, o provocare majoră la adresa Bisericii și a moștenirii morale creștine. De aceea, pentru a înțelege însă cum poate credința să ofere acest antidot, trebuie să examinăm mai întâi ce anume propune Ortodoxia în locul relativismului: care sunt principiile moralei ortodoxe și de ce ele se revendică a fi valabile pentru toți oamenii și în toate timpurile: „credința curată, ancorată în valorile perene, este antidotul necesar unei societăți afectate de o criză moral-spirituală profundă, de relativism și materialism”³¹.

Principiile moralei ortodoxe și afirmarea adevărului absolut

Moralitatea creștin-ortodoxă se întemeiază pe convingerea că Dumnezeu este izvorul suprem al binelui, iar legea Sa morală are caracter obiectiv, universal și imuabil. Moralitatea și spiritualitatea ortodoxă sunt interconectate printr-o pasiune profundă pentru Dumnezeu³². În viziunea ortodoxă, criteriul ultim al acțiunii bune este voia lui Dumnezeu, descoperită omenirii prin Revelație (Scriptură și Tradiție) și înscrisă în conștiința fiecărui om.

Astfel, încă de la creație, omul a primit o lege morală firească – o cunoaștere lăuntrică a binelui și răului, care îl face capabil să discearnă moral înainte chiar de a exista o legislație scrisă: „Dumnezeu a dat omului o

²⁸ Janusz MARIANŃSKI & Stanisław WARGACKI, *The Liquid Sacred in Postmodern Society*, în „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review”, (Lublin: Polish Society for the Study of Religions Publishing House, 2015), nr. 4 (258), 82-89.

²⁹ Ștefan ILOAIE, *Misiunea Bisericii în contextul secularizării*, în revista „Renașterea”, anul XVII, nr. 11, (Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2006), 2-4.

³⁰ Serafim ROSE, *Nihilismul: rădăcina revoluției în epoca modernă*, traducere de Dana Cocargeanu, (București: Editura Sophia, 2013), 57.

³¹ Preafericitul Părinte Patriarh DANIEL, *Mesaj la Seminarul Național al Birourilor de Catehizare a Tineretului*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

³² Sfântul Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și românism*, (București: Editura Albatros, 1998), 229.

conștiință și cunoștință neînvățată a binelui și a răului, așa că noi nu mai trebuie să învățăm că desfrânarea este ceva rău și cumpătarea ceva bun; aceasta o știm de mai înainte, și anume de la început”³³. Cu alte cuvinte, există în fiecare persoană o „ancoră” a sufletului, conștiința morală, pe care Dumnezeu a sădit-o pentru ca omul să nu se scufunde cu totul în păcat. Apostolul Pavel confirmă acest fapt când scrie că păgânii, deși nu au Legea revelată, „arată fapta legii scrisă în inimile lor, dând mărturie conștiința lor” (Romani 2:15). Revelația divină explicită devine necesară pentru a călăuzi omenirea spre plinătatea adevărului moral. Dumnezeu a oferit în Decalog (Cele Zece Porunci) și în întreaga învățătură a Scripturii o codificare clară a principiilor morale universale: „prin aceasta legea dă mărturie, în conștiință, despre sfințenia ordinii morale. Această mărturie a legii morale universale, înscrisă pe tablele inimii...”³⁴. Din perspectivă ortodoxă, viața este sacră deoarece este darul lui Dumnezeu, așa încât criteriul nu poate fi mutat în funcție de consensul uman. *Viața ca dar al lui Dumnezeu* rămâne axiomă morală, indiferent de utilitarismele moderne care văd viața doar prin prisma calității sau productivității ei³⁵. Aici se vede clar coliziunea între absolutul creștin (viața are demnitate intrinsecă fiind purtătoare a chipului divin și relativismul secular (viața poate fi evaluată relativ la factori extrinseci, precum dorința individului sau povara socială): „Perspectiva creștină asupra realității plasează înțelegerea vieții în legătură cu Dumnezeu – Viața –, afirmând existența unui bine suprem dincolo de om și raportând viața la transcendent”³⁶.

Morala creștină nu este deci un set de interdicții arbitrare, ci un mod de existență într-un adevăr, care îl eliberează pe om de sclavia patimilor și îl orientează spre fericirea veșnică: „perspectiva creștină asupra fapturii așază categoric moralitatea faptelor în relație cu Dumnezeu și cu voia Sa”³⁷.

³³ Sfântul IOAN Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990), 312.

³⁴ Gheorghe POPA, *Introducere în Teologie Morală – Principii și concepte generale*, (Iași: Editura Trinitas, 2016), 19.

³⁵ Bernard WILLIAMS, *Utilitarianism: For and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 98.

³⁶ Ștefan ILOAIE, *Biotechnology and Faith. Relativism in the Postmodern Moral. A Christian-Orthodox Approach*, în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, vol. 8, nr. 22, (Cluj-Napoca: The Academic Society for the Research of Religions and Ideologies, 2009), 38-52.

³⁷ Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale*, (Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2009), 72.

Libertatea omului nu înseamnă definirea proprie a binelui și răului, ci capacitatea de a alege, în mod conștient și iubitor, binele revelat de Dumnezeu. Astfel, „Dumnezeu ne-a făcut liberi în lucrarea binelui și a harului Său: harul nu anulează liberul arbitru, ci îl împuternicește pe om să aleagă desăvârșirea”³⁸. Un principiu fundamental al moralei ortodoxe este afirmarea demnității și valorii persoanei umane ca fiind create după „chipul lui Dumnezeu” (Facere 1:27). Sfântul Vasile cel Mare notează că, deși păcatul a întunecat chipul lui Dumnezeu din om, totuși „noi păstrăm încă o reminiscență a celui după chip: anume puterea libertății noastre și puterea de a discerne (judeca)”³⁹. Acea „ judecată nemincinoasă a binelui și răului ”⁴⁰ este expresia directă a chipului lui Dumnezeu în suflet – glasul conștiinței pe care nici relativismul nu-l poate amuți complet. Ortodoxia susține, așadar, caracterul peren al valorilor morale deoarece acestea își au originea în însăși structura ființei umane create de Dumnezeu, precum și în poruncile explicate ale lui Dumnezeu. Virtuțile nu sunt considerate simple convenții trecătoare, ci „participări la bunătatea lui Dumnezeu”⁴¹. În sinteză, principiile moralei ortodoxe afirmă că:

1. Exisă un adevăr moral absolut, ancorat în ființa și voia neschimbătoare a lui Dumnezeu;
2. Omul are acces la acest adevăr prin conștiința sa (legea naturală) și prin Revelația divină (Scriptură-Tradiție);
3. Binele și răul nu depind de preferințele omenești, ci de concordanța cu voia lui Dumnezeu – ceea ce Dumnezeu a poruncit este bine, ceea ce a interzis este rău⁴²;
4. Poruncile morale sunt date spre viață, ele fiind valabile universal (nu doar pentru creștini în sens restrictiv, ci pentru întreaga umanitate, întrucât toți sunt chemați la adevăr);

³⁸ Sfântul VASILE cel Mare, *Epistole*, Epistola 210:5, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 17, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986), 452.

³⁹ Sfântul VASILE cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în „Scrieri”, vol. I, traducere de Dumitru Fecioru, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986), 61.

⁴⁰ Sfântul GRIGORIE de Nyssa, *Despre facerea omului*, în „Scrieri”, vol. II, traducere de Teodor Bodogae, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 78.

⁴¹ Sfântul GRIGORIE Palama, *Apologia pentru sfinții isihăști*, în „Filocalia românească”, vol. VII, traducere de Sfântul Dumitru Stăniloae, (București: Editura Harisma, 1997), 496.

⁴² Sfântul Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003), 482.

5. Trăirea morală este inseparabilă de viața duhovnicească – morala creștină este în esență viața în Hristos, nu cod etic secular;

6. În sfârșit, Biserica, purtătoarea tradiției vii, are autoritatea de a păstra neschimbată această comoară morală și de a o aplica în diverse contexte fără a o relativiza, subliniindu-se continuitatea strategiei duhovnicești a Bisericii.

Concluzii

În timp ce relativismul propune o viziune falsă asupra binelui și răului – considerând că normele morale sunt create de om și pot varia de la un context la altul – Ortodoxia afirmă cu tărie existența unui adevăr moral absolut și universal, întemeiat pe natura lui Dumnezeu cel neschimbător și revelat nouă prin poruncile divine. Relativismul moral, departe de a fi o teorie inofensivă, a condus la o veritabilă criză a valorilor în societatea contemporană: criteriile clare ale binelui au fost estompate, reperele sigure ale existenței umane⁴³ au fost spulberate, iar individul postmodern – devenit suveran al propriei subiectivități – oscilează adesea dezorientat între multiple opțiuni, fără o direcție sigură. „Sensul existenței umane este ieșirea din irealitate și dobândirea realității, depășirea erorii și a iluziei și atingerea adevărului și a mântuirii”⁴⁴. S-a confirmat în mod tragic observația patristică potrivit căreia „nihilismul este logica ultimă a respingerii absolutului. Începând cu negarea adevărului obiectiv și a lui Dumnezeu, omul modern a ajuns inevitabil să nu mai creadă în nimic”⁴⁵, pierzându-și sensul și speranța. Prin contrast, Ortodoxia oferă o soluție coerentă și plină de speranță: întoarcerea la Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14:6), ca temei al viețuirii morale.

Învățătura ortodoxă demonstrează că morala creștină nu este un simplu set de reguli arbitrare din trecut, ci este *Viața în Hristos Însuși*. Fidelă Sfintei Scripturi și Tradiției, Biserica Ortodoxă învață că adevărul moral a fost scris de Dumnezeu în inima omului (Romani 2:15) și confirmat în Revelația biblică, rămânând valabil „ieri și azi și în veac” (Evrei 13:8). Am subliniat argumentele teologice pentru obiectivitatea moralei: Dumnezeu este Binele suprem, omul este creat după chipul Său – deci chemat la bine –, poruncile divine sunt exprimate clar și ținesc fericirea veșnică a omului, nu suprimarea libertății lui. De asemenea, am arătat că Ortodoxia are o viziune teocentrică:

⁴³ Sfântul Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003), 73.

⁴⁴ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, (București: Editura Humanitas, 1995), 117.

⁴⁵ Serafim ROSE, *Nihilismul: rădăcina revoluției în epoca modernă*, traducere de Dana Cocargeanu, (București: Editura Sophia, 2013), 35.

morala nu e separată de credință, ci izvorăște din aceasta și se întoarce spre aceasta. În Ortodoxie, a fi moral nu înseamnă doar a respecta niște reguli, ci a trăi în comuniune cu Dumnezeu, a lăsa ca harul Sfântului Duh să transfigureze viața. Prin urmare, adevărul moral nu este doar o idee, ci este Însuși Hristos trăind în noi (Galateni 2:20). O asemenea perspectivă dă forță și dinamism moralei creștine, făcând-o relevantă oricărui context istoric.

Provocarea relativismului cere nu doar răspuns apologetic, ci mai ales fermitatea practică a creștinilor. În această privință, citatul Sfântului Iustin Popovici este de mare actualitate: „Biserica Ortodoxă nu-și schimbă credința... Ea învinge orice arianism (relativism) european contemporan cu credința ei sobornicească, apostolică și sfântă”⁴⁶. Așadar, adevărata victorie asupra relativismului nu se obține prin forță sau prin impunere legală a moralei creștine, ci prin sfințenia și universalitatea (sobornicitatea) vie a Bisericii. Atunci când creștinii trăiesc la unison credința lor (una și aceeași peste tot), când dau dovadă de integritate morală și iubire jertfelnică, confuzia relativistă a lumii este demascată de la sine. Lumina nu face polemică cu întunericul, ci îl alungă strălucind.

Concluzionând, *Învățătura ortodoxă față de relativismul moral* rămâne fermă și neschimbată: Biserica mărturisește că există un adevăr moral absolut – Logosul divin – care judecă toate falsele „adevăruri” omenești. Relativismul moral este privit, din perspectivă ortodoxă, ca o rățacire a minții de la acest Logos, o formă de înstrăinare de Dumnezeu și deci de la adevărata menire a omului. De aceea, Biserica îl respinge, însă nu cu ură, ci cu compasiune: respinge ideile, dar caută să mântuiască persoanele prin aducerea lor la cunoașterea adevărului (I Timotei 2:4). În locul relativismului care spune *fiecare cu adevărul lui*, Biserica propune iubirea adevărului unic care ne unește pe toți; în locul confuziei dintre bine și rău, ea propune discernământul duhovnicesc; în locul autonomiei egoiste, comuniunea în Hristos; în locul nihilismului, speranța mântuirii. Astfel, Ortodoxia se dovedește astăzi, ca și ieri, o „cetate pe munte” (Matei 5:14) ce nu poate rămâne ascunsă, oferind orientare sigură celor dornici să iasă din labirintul relativist. Încheiem cu cuvintele aceluiași părinte duhovnicesc contemporan, Ilie Moldovan: „O morală activă ia atitudine imediată față de orice schimbare de sens... Instituțiile individualizante și modelele îndoielnice distrug atât persoana, cât și comunitatea, amenințând să

⁴⁶ IUSTIN Popovici, *Omul și Dumnezeu-Omul*, (Sibiu: Editura Deisis, 1997), 154.

transforme criza particulară într-una generală.”⁴⁷. Acest îndemn ne privește pe fiecare: regândirea responsabilității morale în lumina credinței ortodoxe este calea de ieșire din criză. Doar astfel, „prin valorificarea calității sale de creștin”⁴⁸, omul va putea depăși confuzia și va regăsi drumul către binele autentic, care este și drumul spre Dumnezeu. Adevărul ne face liberi (Ioan 8:32) – iată speranța pe care Ortodoxia o proclamă lumii relativiste, invitând-o la libertatea cea adevărată a fiilor lui Dumnezeu.

⁴⁷ Ilie MOLDOVAN, *Spiritualitatea și morala ortodoxă față în față cu ateismul indiferentist contemporan*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, vol. 39, nr. 1, (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 1994), 4.

⁴⁸ Ilie MOLDOVAN, *Spiritualitatea și morala ortodoxă față în față cu ateismul indiferentist contemporan*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, vol. 39, nr. 1, (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 1994), 4.

SINODALITATE ȘI AUTORITATE ECLEZIALĂ, AUTOCEFALIE ȘI PATRIARHIE ÎN ISTORIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

**(Synodality and ecclesiastical authority, autocephaly and
patriarchy in the history of the Romanian Orthodox Church)**

Pr. lect. univ. dr. Marin BUGIULESCU,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: The present study is part of the theme of the year of homage to the Centenary of the Romanian Patriarchate, and presents the importance of the dogmatic teaching on synodality and autocephaly, through which the authority of Christ is expressed in the constitution and work of the Church. In Christian terminology, the Church has been understood as both the place of worship and the community that encompasses and expresses the communion of those who believe in Christ and are incorporated starting from baptism as members of the sacramental theandric organism led by Him. If the attributes of the Church (unity, holiness, catholicity and apostolicity) are the consequence of its theandric constitution as the Body of Christ, authority and synodality represent two aspects that relate to its presence and work in the world.

Keywords: Centenary of the Romanian Patriarchate, synodality, autocephaly, Church.

1. Premise ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române

Biserica Ortodoxă Română este de origine apostolică, fiind înfăptuită în urma predicii Sfântului Apostol Andrei în Scitia, în cetățile din proximitatea Pontului Euxin, așa cum ne arată Eusebiu de Cezareea în „*Istoria bisericească*” (III, I, 1), precum și colindele, folclorul și toponimele ce atestă prezența Sfântului Apostol Andrei pe teritoriul țării noastre. În perioada de început, până la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), populația daco-romană, după retragerea administrației romane în anul 271, se reorganizează pe plan bisericesc, având o oarecare autonomie, aflându-se sub jurisdicția Bisericii Mamă, *Patriarhia Constantinopolului*. În acest sens, pr. prof. Liviu Stan arată că Biserica noastră a făcut parte din rândul: „*Acelor Biserici cărora li s-a recunoscut individualitatea lor etnică, mergându-se atât de departe, încât li s-au respectat și anumite rânduieli sau obiceiuri religioase aparte, care constituiau abateri de la rânduielile comune de organizare a vieții bisericești din cuprinsul Imperiului. Astfel, ea s-a găsit în situația de a-și*

*organiza viața religioasă proprie, în mod independent, devenind, de facto, Biserică autocefală constituită de la început în cadru etnic*¹. De altfel, în secolul a VI-lea, Sfântul Epifanie al Salaminei, Cipru, în mărturisirea de credință, *Echtesis*, primul document oficial bisericesc în care se întâlnește termenul autocefalie², consemna că pe teritoriul țării noastre exista o biserică autocefală, o arhiepiscopie independentă, cea a Tomisului, trecută în lista patriarhiilor, a mitropoliilor și a arhiepiscopiilor autocefale³. De asemenea, în timpul patriarhului Fotie (858-867; 877- 886), este menționată în rândul mitropoliilor autocefale, „*primul mitropolit considerându-se a fi Paternus, ceilalți episcopi ai mitropoliei având sediul la Histria, Callatis și în alte localități importante*”⁴.

În perioada secolelor IX – XIV, Țările Românești și Biserica primesc autonomie și confirmare locală și internațională. Amintim, legat de anul 1359, întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei, și de 1401, întemeierea Mitropoliei. După secolul al XV-lea, influența bizantină este scăzută, pentru că Patriarhia Ecumenică se află sub dominația otomană, dar se dezvoltă cultura teologică și spiritualitatea românească.

2. Aspecte doctrinare ale autorității eclesiale

Comuniunea umanului cu divinul începe în mod *ființial* cu Întroparea lui Hristos și se definitivează prin jertfa Crucii și Învierea Sa din morți. Ca o comunitate și instituție teandrică, de comuniune harică a Sfintei Treimi cu oamenii, Biserica intră în istorie la Cincizecime. Aceste două aspecte de comuniune și de comunitate divino-umană sunt esențiale pentru a înțelege structura, ființa, însușirile și lucrarea Bisericii în lume. Hristos este unic și universal și asumă ontologic întreaga umanitate, dar în același timp rămâne *Jertfa mântuitoare, Calea, Adevărul și Viața* (Ioan 14, 6) pentru toți cei credincioși care se unesc cu El prin Sfintele Taine, în general, și Sfânta Euharistie, în special.

Dacă însușirile Bisericii (unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea) sunt consecința constituției ei teandrice ca Trup al lui Hristos,

¹ Pr. prof. Liviu STAN, „Sprijinirea luptei de independență a poporului român prin lupta Bisericii pentru Autocefalie”, în revista *Ortodoxia*, An XX (1968), Nr. 4, p. 615.

² Marcel CIUCUR, „Dreptul de acordare a autocefaliei în Biserica ortodoxă”, în revista *Studii Teologice*, seria II, an XXIX (1977), nr. 5-8, p. 536.

³ Pr. prof. Nicolae ȘERBĂNESCU, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului 1885 – 25 aprilie – 1985*, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, p. 44.

⁴ Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Volumul I, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1992, p. 150.

autoritatea și sinodalitatea reprezintă două aspecte care țin de prezența și lucrarea ei în lume. Despre sinodalitatea eclezială, Sfântul Părinte Mărturisitor Dumitru Stăniloae învață că ea are un dublu fundament, natural și teologic, și se manifestă ca o comuniune în Duhul Sfânt. Fundamentul teologic al sinodalității ecleziale rezultă din dogma Preasfintei Treimi și din crearea specială a omului după chipul și asemănarea lui cu Dumnezeu.

Sobornicitatea arată că, în, Biserică, Hristos Se extinde cu toate darurile Lui mântuitoare și sfințitoare, în fiecare Biserică locală și-n fiecare credincios, cu condiția de a rămâne în unire cu El, prin unitatea credinței, prin Sfintele Taine, trăindu-l deplin pe Hristosul credinței și al Euharistiei. Această trăire implică unitatea în diversitate, universalitate, sobornicitate sau faptul că Biserica adevărată stă pe temelia învățaturii soboarelor ecumenice. Prin sobornicitate, se înțelege Biserica universală, cuprinzând pe credincioșii din toate locurile, toate timpurile și de la toate popoarele. Este, în fond, efectul așteptat al trimeriei de către Mântuitorul a ucenicilor Săi să propovăduiască ca să boteze toate neamurile pământului în numele Sfintei Treimi (Matei 28,19). Sfântul Ignatie Teoforul, exprimând atributul sobornicesc al Bisericii, și definește pe creștini, membrii ei, cu numele colectiv de „Biserica catolică”, în sensul de „universală”, introducând pentru prima dată în limbajul creștin această expresie: „*Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală*”⁵.

Biserica sobornicească arată că e răspândită în tot pământul, dar rămâne una în Hristos, ca Trup al Lui. În Apus, Biserica Romano-Catolică, prin însușirea catolicității Bisericii, înțelege în special sensul geografic, spațial al răspândirii Bisericii în toată lumea, prin legătura directă cu capul ei văzut, Papa. Biserica Ortodoxă înțelege prin sobornicitate sau catolicitate în primul rând unitatea în diversitate, sinodalitatea și ecumenicitatea ei. Biserica Ortodoxă Română, pentru a defini această însușire a bisericii, a folosit în simbolul de credință de la început termenul de origine slavă *sbornia* (țercov) a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate, sobor, adunare, grup⁶. „*Acest termen are un sens mai apropiat de înțelesul cuvântului catolică. Prin el, se exprimă modul sinodal de păstrare a învățaturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățaturii. Toată Biserica este*

⁵ Sfântul IGNATIE Teoforul, *Epistola către Smirneni* VIII, 2, trad. de Pr. prof. D. Fecioru, în P.S.B. Volumul 1, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1979, p. 184

⁶ A se vedea I. RĂMUREANU, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol 381”, în revista *Studii Teologice*, 1969, nr. 5-6, pp. 327-341; I. BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*; J. B. Duroselle, *Histoire du Catholicisme*, Paris 1949.

*un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permenentă a tuturor membrilor ei. Căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale*⁷. În terminologia greacă, catolicitatea Bisericii este definită în general prin termenul de *icumeniki*⁸, exprimând însușirea, caracterul extinsiv spațial în toată lumea (Marcu 15,15; Coloseni 1,23), în care lumea este adunată, reunită într-un sobor prin harul pogorât de Duhul Sfânt. „Astfel înțeleasă, Biserica este ecumenică, deoarece cuprinde în sine în mod anticipat întreaga lume, sigur în chip tainic, intern, ca depozitarea mântuirii obiective, urmând ca mântuirea subiectivă, reală, țelul suprem, să se înfăptuiască în viitor”⁹. În sobornicitatea Bisericii, sub ambele ei aspecte, extinsiv și intensiv, trebuie văzută viața harică a tuturor oamenilor în Hristos, așa cum ne arată Sfântul Chiril al Ierusalimului, care zice: „Biserica se numește sobornicească pentru că este în toată lumea, de la o margine a pământului la alta: pentru că ea învață sobornicește și fără greșală toate dogmele care trebuie să ajungă la cunoștința oamenilor, despre lucrurile văzute și nevăzute; pentru că ea aduce neamului omenesc adevărata spiritualitate, conducători și conduși, învățați și neînvățați; pentru că vindecă toată lumea de tot felul de păcate săvârșite de suflet și trup; în sfârșit, pentru că are toate virtuțile ori cum s-ar numi în fapte în cuvinte sau în darurile harice”¹⁰.

Sobornicitatea, universalitatea sau catolicitatea Bisericii are un caracter extinsiv, în care sunt cuprinși toți oamenii sau, mai precis, cei ce s-au unit sau se vor uni cu Hristos, prin Sfintele Taine, în opoziție cu sinagoga iudaică, restrânsă doar la poporul iudeu. Sfântul Apostol Pavel arată că în Biserică nu se face deosebire de neam între credincioși: „nu este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob și slobod, ci toate și întru toți Hristos” (Coloseni 3,1). Astfel, sobornicitatea indică Biserica de peste tot și din totdeauna, spre deosebire de Bisericile rupte prin erezie de Biserica lui

⁷Pr. prof. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatica*, Volumul II, I.B.M. al B.O.R., București, 1997, p. 186

⁸A se vedea pr. Ioan G. COMAN, „Sinoadele ecumenice, expresie a universalității Bisericii”, în revista *Studii Teologice* (1967), nr. 1-2, pp. 3-5. trebuie precizat că termenul *icumene*, ce definește astăzi mișcarea ecumenică ca for eclesial pentru realizarea unității creștine, în Sfânta Scriptură era folosit în relația cu popoarele necreștine (Matei 24,14; Fapte 11,28; Romani 10,18; Evrei 1,6), dar nu era rupt de înțelegerea unității Bisericii lui Hristos, răspândite până la marginea pământului.

⁹Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, „Sobornicitatea (sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea, ecumenicitatea) Bisericii”, în revista *Ortodoxia*, Nr. 3, 1982, p. 410.

¹⁰Sfântul CHIRIL al Ierusalimului, *Cateheza* 18, 23, Migne, P. G. XXXIII, col. 1044

Hristos, care au avut și au o existență locală și trecătoare¹¹, pentru că nu mai sunt în unire cu Hristos, având ca temelie învățătura sinoadelor ecumenice. Are și un caracter intensiv, accentuat de Biserica Ortodoxă, în care bisericile locale, autocefale, ca părți organice ale Trupului lui Hristos, sunt unite prin unirea cu Hristos, prin participarea la viața întregului. Hristos se extinde personal în comunitatea de persoane chemate la comuniune liberă cu Sine. În acest sens, sobornicitatea Bisericii este *„o unitate realizată și menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci, sobornicitatea sau sinodalitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic teandric și prin aceasta se apropie de înțelesul adevărat al termenului catolică, fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziția și lucrarea complementară a membrilor bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum exprimă termenul catolică”*¹². Sobornicitatea de asemenea implică învățătura de credință, formată de sinoadele ecumenice și locale, ca organe de instituire a normelor dogmatice, canonice și cultice.

Sinodalitatea, din perspectivă ortodoxă, exprimă adevărata natură a Bisericii. Sinodalitatea este manifestată printr-o serie de aspecte și evenimente:

- Unitatea credinței și a episcopatului.
- Sinodul ca autoritate supremă a Bisericii.
- Învățătura de credință fundamentată pe cele șapte sinoade ecumenice;
- Comuniunea liturgică, euharistică.
- Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine, în general, și în special al Tainelor Preoției și Euharistiei.
- Relația dintre Hristos, Biserică, Preoție. Pe de o parte, consacrarea episcopală este săvârșită întotdeauna de mai mulți episcopi ca semn al unității și comuniunii, iar pe de altă parte, Sfânta Euharistie, în timpul căreia este pomenit numele episcopului locului și, ierarhic al întregului episcopat, este condiționată de unitatea și mărturisirea credinței. Astfel, autoritatea sinodală și episcopală în viața Bisericii exprimă lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt și ține de prezența iubirii Sfintei Treimi în comuniunea și comunitatea teandrică pe care a inaugurat-o în lume Cincizecimea.

¹¹ Prof. Nicolae CHIȚESCU, *Teologia Dogmatică*, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, p. 486

¹² Pr. prof. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică*, Volumul II, I.B.M. al B.O.R., București, 1997, p. 186.

Doctrinar-istoric, Bisericile naționale autocefale au o conducere și o organizare de sine stătătoare, pe care o manifestă *autoritatea sinodală și episcopală*, dar rămân în comuniune, unire și unitate canonică, dogmatică și cultică cu toate Bisericile Ortodoxe.

3. Biserica, trupul hristic sobornicesc-sacramental

Biserica este Trupul tainic al lui Hristos prelungit și extins în umanitate, a cărui autoritate se exercită ca plinătate a harului Duhului Sfânt (Efeseni 1, 22-23; 4, 4-6).

Biserica este un organism viu, sobornicesc, unitar și comunitar-teandric. Prezența lui Hristos în Biserică și comuniunea cu toate bisericile locale este dovada unității de credință, a sobornicității și a autorității sinodale.

În cea mai cuprinzătoare definiție, Sfântul Apostol Pavel arată că: ***Biserica este trupul lui Hristos***, cu multe mădulare: „*Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate măduarele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos*” (I Corinteni 12, 12). În Biserică, autoritatea este cea a lui Hristos, Capul Trupului, dar și Mântuitorul: „*Si toate le-a pus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii*” (Efeseni 1, 22). În comuniunea și comunitatea oamenilor cu Dumnezeu, Biserica ține de Hristos și de Duhul Sfânt, de prezența Sfintei Treimi în ea.

Autoritatea hristică este exprimată în forma de organizare sinodală a Bisericii. Prezența lui Hristos în Biserică și comuniunea cu toate bisericile locale reprezintă temeiul unității și al sobornicității sau catolicității. Prin sobornicitate, Hristos Se extinde cu toate darurile mântuitoare și sfințitoare în fiecare Biserică locală și în fiecare credincios, ceea ce implică unirea cu El, prin credință, prin preoția harică de succesiune apostolică și prin Sfintele Taine: „*Rămâneți în Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine*” (Ioan 15, 4). Biserica, prin sobornicitate, cuprinde toți credincioșii din toate locurile, din toate bisericile locale și naționale. Astfel, Biserica e răspândită în tot pământul, dar rămâne una în Hristos, ca Trup al Lui.

Biserica se exprimă sinodal. Sinoadele sunt autoritatea supremă a obștii creștine, hotărând cu deplină competență fie asupra credinței, fie asupra vieții creștine în general, lor aplicându-li-se infailibilitate. *Sinodalitatea sau conciliaritatea, arată că Biserica stă pe temelia învățaturii sinoadelor ecumenice.* Traducerea slavă a Simbolului niceo-constantinopolitan a redat termenul de *κατολική* prin sobornicească, cuvânt care derivă de la *sobirati-* „a

duna la un loc”, „a reuni”, iar acesta, din radicalul *sobor*- „adunare”¹³, arătând că Biserica stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale, spre deosebire de confesiunile ce s-au rupt de Biserica Ortodoxă și nu mai stau pe baza sinoadelor Bisericii din vremea când cuprindea întreaga creștinătate. „Astfel, în Ortodoxie, sobornicitatea s-a tâlcut prin solidaritate, simfonie, sinteză. Homiacov i-a zis „unanimitate în libertate”. E vorba, deci, de legături religioase cu totul deosebite între creștini, care năzuiesc la dezvoltarea deplină a tuturor darurilor firești și supranaturale ale membrilor Bisericii, într-o unire așa de strânsă unul cu altul, încât formează o unică viață organică – rod al curățirii și sfințirii minților și inimilor de Duhul Sfânt”¹⁴. De aceea, Biserica are însușirea de a fi ecumenică, a întregii lumii, cu menirea să se întindă peste tot pământul (Matei 29,19). În directă legătură cu sobornicitatea și apostolicitatea, autoritatea în Biserică este exprimată prin două realități: în primul rând, autoritatea Bisericii ca întreg, a comunității de credință, de iubire și de har, pe care teologia patristică o exprimă prin *conștiința generală a Bisericii* (*consensus ecclesiae*); în al doilea rând, autoritatea exercitată de episcopatul de succesiune apostolică. Preoția specială investită de Hristos cu puterea harului Duhului Sfânt, este cea care transmite și păstrează vie și neschimbată învățătura de credință care reprezintă garanția unității Bisericii (Ioan 20, 21-23). Aceste două forme de autoritate sunt corelative, pentru că exprimă haric prezența și lucrarea lui Hristos în Biserică prin misiunea Sfinților Apostoli și a urmașilor acestora, episcopatul de succesiune apostolică (Ioan 20, 21-23; Faptele Apostolilor 20, 28; I Timotei 5, 22; Iacob 5, 14).

Sinoadele reprezintă autoritatea supremă a comunității ecleziale și au deplină competență asupra credinței și a vieții creștine. Sfinții Apostoli au condus Biserica prin autoritatea conferită de harul divin, după cum ne arată formula sinodală: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă” (Faptele Apostolilor 15, 28). Autoritatea eclezială se exprimă atât la nivel local, cât și la nivel universal, prin două maniere dependente de receptarea și răspunsul pe care îl dă poporul dreptcredincios, și anume, pe de o parte, însăși autoritatea sinodului, iar pe de altă parte, autoritatea episcopatului. Cu toate acestea, numai Biserica în plinătatea comunională, sobornicească, cler și credincioși, este păstrătoarea revelației divine și, mai ales „stâlp și temelie a adevărului” (I Timotei 3,15). Formularea învățăturilor cuprinse de Sfânta Scriptură și de

¹³ I. RĂMUREANU, „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381)”, în revista *Studii Teologice*, (1969), nr. 5-6, pp. 327-341.

¹⁴ Prof. N. CHIȚESCU, „Sobornicitatea Bisericii”, în revista *Studii Teologice*, Nr. 3-4, An VII, 1955, p. 162.

Sfânta Tradiție în dogme reprezintă apanajul exclusiv al episcopatului, care, reunit în sinod (ecumenic sau local), reprezintă autoritatea lui Hristos prin Duhul Sfânt. Sinodalitatea ierarhiei ca formă a unității și a comuniunii în Duhul lui Hristos exercită, în special, o slujire cu întreit caracter:

1. păstrarea, formularea și transmiterea neschimbată a adevărului învățurii lui Hristos (*chemarea profetică*).
2. sfințirea credincioșilor (*slujirea arhierască*).
3. conducerea pastorală pe calea mântuirii (*demnitatea împărătească*).

În Biserica Ortodoxă, Sfântul Sinod reprezintă autoritatea deplină, forma infailibilă în domeniul doctrinar, canonic și cultic. În sinod, este exprimată vocea întregii Biserici, care manifestă autoritatea comunității creștine și conștiința generală a Bisericii. În ceea ce privește sinodul Bisericilor Ortodoxe autocefale, acesta nu poate formula noi adevăruri de credință (dogme), ci are rolul de a supraveghea și de a păstra nealterată învățătura de credință propovăduită corect de ierarhie prin autoritatea conferită de succesiunea harică și de a organiza viața și activitatea Bisericii autocefale, răspunzând provocărilor din societatea fiecărui timp. Numai sinoadele ecumenice sau sinoadele episcopale extraordinare care exprimă toate Bisericile Ortodoxe autocefale și, astfel, întreaga Biserică au puterea de a stabili noi formulări ale învățurii de credință, noi dogme și canoane pentru a păstra unitatea Bisericii și a veghea la mântuirea credincioșilor. În dogmatica Sfântului Părinte Dumitru Stăniloae, fundamentul și natura sinodalității și comunitatea episcopatului sunt manifestate concret prin comuniunea dintre Biserica locală și Biserica universală. Comuniunea eclesială este euharistică, fiecare Biserică locală se bucură de integritatea cu Biserica universală prin „egalitate simfonică” a adevărului de credință păstrat neschimbat de episcopatul aflat în succesiunea apostolică¹⁵. Fiecare episcop este legat de Biserica locală, ce i-a fost încredințată conducându-o către mântuire, învățându-o și sfințindu-o. *„Episcopii adunați în Sinodul Bisericii formează un -noi-, așa cum au format Apostolii când au ales pe Matia în locul lui Iuda Adunați în sinod, apostolii sau episcopii vorbesc cu o autoritate de care niciunul dintre ei nu poate dispune individual. În fiecare sinod, ansamblul este superior sumei părților: împreună adunați, membrii episcopatului devin ceva mai mult decât sunt ei ca indivizi risipiți și acest ceva mai mult este în mod precis prezența lui Hristos și a Duhului Sfânt în*

¹⁵ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Biserica universală și sobornicească”, în revista *Ortodoxia*, Nr. 18, (1966), pp.167-198.

mijlocul lor”¹⁶. Sinodalitatea Bisericii are două trepte: o sinodalitate manifestată la nivel local și o sinodalitate universală. Localul se manifestă în univesal prin integrare ecumenică în toată Biserica. Sinodalitatea ierarhiei ca formă a unității și a comuniunii în Duhul lui Hristos înseamnă în special o slujire cu caracter întreit ce constă în păstrarea, formularea și propovăduirea neschimbată a adevărului învățaturii lui Hristos (chemarea profetică), în sfințirea credincioșilor (slujirea arhierescă) și în conducerea pastorală spre sfințire și desăvârșire (demnitatea împărătească).

4. Manifestări ale sinodalității și ale autocefaliei în istoria Bisericii Ortodoxe Române

Sinodalitatea și autocefalia sunt forme ale prezenței și misiunii în spațiul carpato-danubiano-pontic, atestate printr-o serie de realități pe care le descoperă istoria Bisericii Ortodoxe Române¹⁷, începând în mod evident cu epoca medievală. Cu toate că, în fapt, pe 25 aprilie 1885, Patriarhul Ecumenic Ioachim al IV-lea a trimis mitropolitului primat Calinic Miclescu, în calitate de președinte al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Tomosul de autocefalie* prin care recunoștea autocefalia, acest lucru a reprezentat numai un moment oficial prin care se recunoștea starea de sinodalitate, autonomie și autoritate a bisericii noastre, afirmate de multe secole în plan **doctrinar, cultic și canonic**.

1. **În plan doctrinar, Biserica Ortodoxă Română** a rămas statornică în dreapta credință, păstrând unitatea dogmatică, dar și canonică și de cult cu Biserica Ortodoxă Răsăriteană.

Ca centru tipografic important al spațiului ortodox, a alcătuit și a răspândit atât pentru credincioșii ei, cât și pentru alte Biserici cărți de cult, pastorale și cărți de învățătură.

De asemenea, a organizat învățământul religios catehetic și teologic pentru formarea clerului în școli mănăstirești încă de la începutul secolului al XV-lea.

Biserica Ortodoxă Română a avut o activitate pastoral misionară și ecumenică (amintim de participarea ierarhilor autohtoni la sinoadele ecumenice sau locale, de implicarea călugărilor sciți în problema theopasistă, de sinodul panortodox de la Iași, 1642, de Mărturisirea de credință a lui Petru

¹⁶ *Ibidem*, pp. 103-104.

¹⁷ Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, *Câteva considerații privind vechimea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, în volumul *Centenarul Autocefaliei...*, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, p 142.

Movilă și de atitudinea față de propaganda protestantă, prin *Răspunsul ortodox la catehismul calvinesc* tipărit în anul 1642.

1. În planul slujirii sfințitoare și al misiunii pastorale **în biserica din Țările Românești:**

- au fost hirotoniți arhierei, preoți și diaconi.
- au fost canonizați sfinți sau cinstiți ca sfinți (Sf. Nifon, canonizat la Argeș în august 1517, Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, Sf. Nicodim de la Timana);
- au fost stabilite sărbători pentru sfinții cu moaște aduse la noi (Sf. Parascheva, Sf. Filofteia, Sf. Grigorie Decapolitul, Sf. Dimitrie Basarabov);
- au fost stabilite rânduieli pentru săvârșirea Tainelor, a ierurgiilor și a slujbelor, introducând modificări sau adaptări în tipicul liturgic;
- biserica noastră a folosit limba română în cult fără să ceară aprobarea autorității patriarhale din Constantinopol;
- au fost introdus elemente specifice, național-locale, în arhitectură, pictură și muzica bisericească;
- a fost sfințit Sfântul și Marele Mir, apanajul unei biserici autocefale, de către ierarhi autohtoni împreună cu arhierei aflați în țara noastră (de exemplu 1643, de către Teofan al Ierusalimului, la Iași, apoi la 25 martie 1882, la București).

2. În planul exercitării puterii **canonice-jurisdicționale:**

- la începutul secolului al XV-lea, în Moldova existau câte trei ierarhi, mai târziu patru, dintre care unul era mitropolit (Suceava-Iași), iar ceilalți episcopi sufragani la Roman, Huși și Rădăuți. De asemenea, în Țara Românească întâlnim aceeași situație, unde exista o mitropolie cu episcopii sufragane.
- la începutul secolului al XVI-lea, Sfântul Ierarh Nifon, Patriarhul Constantinopolului și Mitropolitul Țării Românești, *a adunat în sobor pe egumenii și boierii țării* și au fost întemeiate Episcopia de la Râmnic și cea de la Buzău, iar Sfântul Nifon a hirotonit pe cei doi episcopi. După cum vedem, înființarea acestor scaune episcopale a fost hotărâtă în țară, în sobor de ierarhi, egumeni și mari dregători, și aprobată de domnul Țării, după modelul bizantin de convocare a sinoadelor.
- în fiecare Mitropolie a Țărilor Românești se puteau întruni sinoade, în conformitate cu prevederile canonice, care aveau autoritatea de a alege episcopi, inclusiv pe unii mitropoliți, fie de neam român, sau nu, hirotoniți în țară sau în afara ei, chiar de ierarhi ai altor Patriarhii (de exemplu Antim Ivireanul, Andrei Șaguna); desigur, era înștiințată și Patriarhia Ecumenică.

- sinoadele convocate în țară au stabilit rânduielile de conducere și de organizare, fără ca acestea să fie aprobate de vreo Biserică din afară.
 - Biserica Ortodoxă Română s-a bucurat de autoritate, prestigiu și recunoaștere pe plan ecumenic, de aceea Sinodulul Patriarhiei de la Constantinopol, în timpul patriarhului Sofronie, a decis, la 10 octombrie 1776, ca mitropolitul Ungrovlahiei (cu reședința la București) să poarte și titlul onorific de „*locțiitor al Tronului episcopal din Chesareea (Cezareea) Capadociei*”. Precizăm că, din anul 1925, acest titlu este purtat de către patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.
 - de asemenea, au fost stabilite la nivel local, fără acordul Patriarhiei Ecumenice, titluri onorifice (mitropolit, arhiepiscop, iar din 1865, cel de mitropolit primat, purtat de mitropolitul Nifon Rusăilă).
 - în tot decursul istoriei, biserica din Țările Românești a păstrat relații cu toate Bisericile ortodoxe surori, dovedindu-și autoritatea.
 - au fost emise gramate sau documente de instituire în funcție a ierarhilor, inclusiv pentru mitropolitul primat.
 - Biserica din Țările Românești și-a exercitat jurisdicția atât asupra credincioșilor din interiorul granițelor, cât și a celor din diaspora.
 - mitropoliții din Țara Românească și Moldova și, cu atât mai puțin, episcopii lor sufragani nu erau membri ai sinodului patriarhal din Constantinopol (excepție au făcut unii mitropoliți în a doua jumătate a secolului al XV-lea, care erau greci de neam), ceea ce le-a permis să se organizeze sinodal la nivel local pentru a răspunde la nevoile credincioșilor.
- În secolul al XVIII-lea, Biserica Ortodoxă s-a confruntat cu prozelitismul catolic și protestant și s-a opus unirii *creștinilor ortodocși din Transilvania* cu Roma, în 1701¹⁸. În secolul al XIX-lea, dorința de unitate se exprimă pe plan național prin afirmarea identității și obținerea independenței. Acum, misiunea Bisericii este canalizată spre binele poporului român, reușind obținerea autocefaliei în 1885, evitând *filetismul*, pentru ca în 1925 să devină Patriarhie.

Concluzii

În Biserică, viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, prin unirea cu Hristos în Duhul Sfânt, se manifestată concret prin credință, prin Sfintele Taine săvârșite de preoția specială (episcopi, preoți și diaconi, potrivit învestirii lor divine). Prelungirea Lui Hristos în harul Duhului Sfânt în

¹⁸ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Uniatismul în Transilvania”, în revista *Biserica Ortodoxă Română*, An. LXXXVII, nr. 3-4 (1969), pp. 355-390.

membrii Bisericii o întemeiază ca o comunitate concretă, ca un singur trup, formând o singură unitate, un tot simfonic aflat în comuniune cu Sfântă Treime. Autoritatea sinodală și episcopală în viața Bisericii este în interdependență cu lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt și ține de prezența iubirii Sfintei Treimi în comuniunea și comunitatea teandrică pe care a inaugurat-o Cincizecimea. Istoric, Bisericile naționale autocefale au o conducere și a organizare de sine stătătoare, pe care le exprimă autoritatea sinodală și episcopală, dar rămân în comuniune, unire și unitate canonică, dogmatică și cultică cu toate Bisericile Ortodoxe surori.

Trecând de la planul dogmatic la cel istoric și spiritual, înțelegem că Biserica Ortodoxă Română, prin autoritatea și misiunea sa, a contribuit la formarea conștiinței și a unității spirituale, a culturii, a limbii și a civilizației naționale și, mai ales, a Statului român modern.

“ CARACTERUL FIINȚIAL-VOLITIV AL NAȘTERII FIULUI DIN TATĂL ÎN DISPUTA ORTODOXIEI CU ARIANISMUL

**(The essential-volitional character of the Birth of the Son from
the Father in the dispute between Orthodoxy and Arianism)**

Pr. lect. univ. dr. Adrian D. COVAN

Facultatea de Litere, Istorie, Filosofie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Abstract: In the doctrine of the Eastern Church, according to the *Consensus Patrum*, the ontology and ontogenesis of the Trinity represent the foundation of the true existence of God. Thus, the person is the polarizing element in the existential area, because not He who is comes from being, but being comes from He who is, that is, from He who encompasses in Himself the entire being – the sea of infinite being (*πέλαγος οὐσίας ἀπέιρον*). The Godhead always remains an unbounded ocean of existence in Himself, towards which man, although he is oriented in his tendency, will never be able to scale the peak of the infinite being. In the Christian understanding, communion is the act of unlimited freedom (proper to the person), which derives not from the substance of the Godhead, but from the Hypostasis of the Father, understood as the ontological and ontogenetic Principle of the Most Holy Trinity. Things are like this not because the divine nature is ekstasis being, but because the Father, as a Person, expresses himself freely in the act of communion.

Keywords: Being of God, free will, Father, Son, Arianism

Aflându-ne la 1700 de ani depărtare de Sinodul I ecumenic de la Niceea, din anul 325, am conceput prezentul studiu drept prinos de mulțumire închinat acelor Sfinți Părinți ai Bisericii care, prin credința și mărturisirea lor, au conglăsuit despre dumnezeirea lui Iisus Hristos și despre relația Sa veșnică cu Tatăl – singurul și adevăratul Dumnezeu – unicul Principiu al Dumnezeirii. Și astăzi, creștinul ortodox afirmă cu aceeași convingere și determinare consubstanțialitatea dintre Cele trei persoane ale Dumnezeirii, Care, după natura și lucrările Lor, sunt una¹. Istoric vorbind, învățătura despre Sfânta Treime, ca dogmă oficială a Bisericii, s-a încheat progresiv. Mai întâi, Sfinții Părinți au avut în vedere ecuația *binitară*, adică relația dintre Tatăl și Fiul, explicată prin termenul *ὁμοούσιος*. Aproape șaiszeci de ani mai târziu, la Sinodul al II-lea ecumenic din anul 381, Sfinții Părinți au dezvoltat învățătura

¹ Cf. *I Ioan* 5, 7.

revelată despre Sfântul Duh, așezându-L într-o relație permanentă de ființă cu Tatăl și Fiul, relație exprimată doxologic prin vocabula *ομότης*. Această *inginerie* lingvistică îi aparține Sfântului Vasile cel Mare, unul dintre *constructorii* limbajul dogmatic răsăritean.

1. Vatra ființei dumnezeiești sau *genunea* abisală a a *fi-ului* tri- ipostatic

Dogmatica ortodoxă afirmă următorul adevăr de credință: Dumnezeu nu este o ființă impersonală sau o colosală forță universală, ci, mai degrabă, fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi se află într-o strânsă legătură personală, de iubire, cu Celelalte două, pe de o parte, și cu creația, pe de altă parte. Dumnezeu creștinilor este Dumnezeu lui Avraam, Isaac și Iacov, adică Cel viu care lucrează în creația Sa – *Eu sunt* –, Care s-a revelat pe Sine lui Moise în rugul aprins, „Eu sunt Cel ce este” (*Ieșirea* 3, 14).

Sursa și unitatea de ființă a Sfintei Treimi este Tatăl, din Care se naște inseparabil Fiul și purcede netrunchiat Sfântul Duh. Astfel, Tatăl este atât fundamentul unității Sfintei Treimi, cât și al distincției dintre Persoanele dumnezeiești.

Având în vedere actul ontogenetic al nașterii dumnezeiești, trebuie să privim filiația divină doar în cadrul relațiilor interne între Subiectele Dumnezeirii². Aceasta pentru a nu o interpreta într-un mod literal, cu o corespondență biunivocă cu filiația creaturală. Există diferențe semnificative între nașterea divină, singulară și irepetabilă, și o naștere umană. Înțelegerea acestor diferențe ne ajută să înțelegem mai bine ce *este* generarea veșnică.

Vă adesez tuturor următoarea întrebare: ce trebuie să înțelegem, oare, prin sintagma: „mai înainte de toți vecii”?

Conform gândirii exprimate de Sfinții Părinți în tratatele teologice care compun *biblioteca* universală a Bisericii lui Hristos, prin această rostire se arată că Fiul lui Dumnezeu *este* mai înainte de orice referință cronologică, adică ființează veșnic. Prin cuvintele: „La început era Cuvântul” (*Ioan* 1, 1), apostolul iubit afirmă că atunci când s-au pus bazele timpului și spațiului, Cuvântul era prezent în lucrarea de plăsmuire a creației; deci, El era de mai înainte, adică din totdeauna. Ca atare, El este Dumnezeu și nu creatură,

² „Pe acest Fiu, născut din femeie, L-a trimis Dumnezeu, pe Cel născut din firea cea neprihănită, pe Cel care a venit din ființa cea negrăită, pe Cel ce nu S-a înstrăinat de sâmurile Tatălui și nu S-a despărțit de tronul împărătesc, ci, care împreună împărățește și împreună șade cu Tatăl, nu prin har, ci prin firea dumnezeiască și prin ființa părintească” (Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Omilia la Nașterea Domnului*, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 28, col. 972).

fiindcă numai Dumnezeu este veșnic, pe când fapăturile sunt aduse la existență în timp. Deci, întotdeauna a fost în Dumnezeu o persoană cu însușirea de Fiu – alias Cuvântul din *Prologul* ioanin (*Ioan* 1, 1-18). Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că întotdeauna a fost în Dumnezeu și o persoană cu însușirea de Tată³. Dumnezeu este Tată din veșnicie deoarece din veșnicie are un Fiu monogen (τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων). N-a fost nici o vreme când în Dumnezeire să nu fi existat o persoană Tată și o persoană Fiu, cu proprietăți ipostatice inșanjabile. „Nici Cel Care a născut nu S-a prefăcut în Fiu, nici Cel Născut n-a devenit Tată”⁴. Tatăl este veșnic Tată, neschimbându-Se întru Fiul, dar și Fiul este veșnic Fiu, neschimbându-Se întru Tatăl. Cu alte cuvinte, fiecare persoană a Treimii Își păstrează identitatea Ei veșnică. Prin urmare, este propriu Tatălui să fie ἀγέννητον (nenăscut) iar Fiului Îi este propriu să fie γεννητόν (născut). De aceea, știind că a fi nenăscut înseamnă altceva decât a fi născut, nu vom putea să Îl confundăm pe Tatăl cu Fiul și viceversa.

Nașterea dinainte de veci a Fiului din Tatăl este o taină atât de adâncă încât nici mintea omului și nici cea a îngerului nu o poate pricepe. Tatăl L-a născut pe unicul Său Fiu nu în modul în care omul ar putea gândi, ci așa cum numai Tatăl cunoaște. „Când auzi că Dumnezeu a născut, să nu cazi în gânduri trupești, nici să presupui o naștere stricăcioasă. „Duh este Dumnezeu” (*Ioan*

³ Desemnându-l pe Dumnezeu cu numele de Tată, limbajul credinței indică, în principal, două aspecte: că Dumnezeu este originea primă a toate și autoritatea transcendentă și că este totodată bunătate și grijă iubitoare pentru toți copiii săi. Această dragoste părintească a lui Dumnezeu poate fi exprimată și prin imaginea maternității, care indică mai mult imanența lui Dumnezeu, intimitatea între Dumnezeu și făptura sa. Limbajul credinței se inspiră, astfel, din experiența umană a părinților care sunt, într-un fel, primii reprezentanți ai lui Dumnezeu pentru om. Dar această experiență spune și că părinții omenești sunt supuși greșelii și pot desfigura chipul paternității și al maternității. În Vechiul Testament, Dumnezeu și-a dezvăluit unicitatea și dragostea pentru poporul ales: Yahweh era ca un Tată. Dar, după ce a vorbit de nenumărate ori prin profeți, Dumnezeu a vorbit prin Fiul (cf. *Evrei* 1, 1-2), arătând că Yahweh nu este doar ca un Tată, ci că este Tatăl. Domnul Iisus Hristos I se adresează în rugăciunea Sa cu termenul aramaic *Abbá* (אבא), folosit de israeliți pentru a se adresa propriului lor tată (cf. *Marcu* 14, 36) și distinge întotdeauna filiația Sa de cea a ucenicilor. Acest lucru este atât de șocant, încât se poate spune că adevăratul motiv al răstignirii este tocmai acela de a se numi pe Sine Fiul lui Dumnezeu într-un sens unic. Este o revelație definitivă și imediată, deoarece Dumnezeu se arată cu Cuvântul Său: nu ne putem aștepta la o altă revelație, în măsura în care Iisus Hristos este Dumnezeu (cf. *Ioan* 20, 17), care ne dăruiește însăși viața care izvorăște din El Însuși.

⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 103.

4, 24); duhovnicească este nașterea”⁵. Tatăl este potențial infinit, iar actualizarea acestui potențial infinit este Logosul veșnic născut și Duhul pururea purces. Esența lui Dumnezeu (care este tri-ipostasică) nu are cauză. Fiul este din Tatăl din veșnicie, asemenea și Duhul. Sfânta Scriptură se referă la originea veșnică a Fiului din Tatăl cu o varietate de metafore, precum: Fiu, Înțelepciune, Cel vechi de zile, Cuvânt, Strălucire și Chip. Noi afirmăm următorul adevăr de credință, desprins din paginile Noului Testament: „Dumnezeu este iubire” (cf. *1 Ioan* 4, 16) dar este iubire pentru că e Treime de persoane. Unul nu face decât a se iubi pe sine însuși; despre Doi se spune că reprezintă iubirea îngustă, adică se receptează unul pe celălalt. Numai în Trei se descoperă taina iubirii în plinătatea ei și se descoperă în viul vieții.

Unii au comparat nașterea Fiului din Tatăl cu ieșirea gândului din minte. S-a mai spus că precum nașterea gândului din minte este duhovnicească, așa și nașterea Fiului din Tatăl este duhovnicească. De asemenea, precum mintea fără gând nu există, tot așa de când există Tatăl există și Fiul. Totuși, această asociere este nedeplină. Ea poate fi interpretată în mod eronat, ca și cum Fiul ar fi inferior Tatălui, așa cum în istorie au făcut-o în primele secole creștine subordonaționistii și arienii⁶, iar în ziua de azi o fac mulți care interpretează Scriptura, fără a ține seama de tradiția seculară de interpretare a Bisericii. Aceștia ajung la concluzia că Fiul este o creatură a Tatălui, primind toate de la Tatăl așa după cum, în regnul uman, un fiu primește ceva de la tatăl său. S-ar înțelege, poate, primirea celor dumnezeiești după modelul în care un fiu duhovnicesc primește o învățătură de la părintele său duhovnicesc. Prin urmare, relația dintre Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu-Tatăl este percepută asemenea celei dintre un învățăcel și dascălul său.

În ființa divină, însă, unde relațiile intratrinitare sunt în afara timpului și spațiului, adică necircumscrise măsurilor fizice, faptul că Tatăl dă Fiului „toate” nu înseamnă că a existat un timp când Fiul nu le avea primite „pe toate” de la Tatăl. Comunicarea naturii dumnezeiești nu este una discursivă sau evolutivă, asemănătoare creșterii unui om duhovnicesc în cele ale harului,

⁵ *Ibidem*.

⁶ „Dacă Cuvântul este Fiu, ceea ce este în realitate, iar despre un fiu nu se poate spune că este exterior Tatălui Său ci ieșit din El, de ce se înspăimântă arienii când vorbim despre Fiul ca fiind ieșit din substanța Tatălui deoarece mărturisim astfel adevărata sa natură? Expresia utilizată nu ar trebui să creeze nici o dificultate. Cuvintele nu produc în niciun fel reducere a naturii sale, ci mai degrabă natura sa conferă demnitate cuvintelor și le transformă” (Sfântul ATANASIE cel Mare, *Împotriva arienilor*, II, 3, Migne, *Patrologia graeca*, vol. 26, col. 152).

ci o comunicare internă (*κατ ουσία*) și eternă (*κατ ύπόστασιν*), fără început și fără sfârșit. Fiul are întreaga ființă de la Tatăl tocmai fiindcă este născut din Tatăl din veșnicie. Nu a existat o perioadă de timp înainte de nașterea Fiului din Tatăl. Altminteri cum ar putea fi cunoscut cu adevărat Tatăl fără de Fiul? Sau poate fi Acesta mărturisit fără de Fiul? Doar așa, ca o persoană singuratică, ca un solitar metafizic retras în nesfârșitul ființei Sale? Nicidecum. Tatăl S-a văzut întotdeauna și pentru totdeauna după chipul Său. Așadar, da, Fiul este chipul Tatălui, dar spre deosebire de chipurile din lumea noastră finită, nu a existat niciodată un moment în care Fiul să nu fi fost chipul Dumnezeuului nevăzut. „Dintr-o ființă cu Tatăl, adică din aceeași făptură ca și Tatăl. După tot ce s-a spus despre El, oare nu se înțelege aceasta în mod automat? Pentru că atunci când cineva spune că El este Fiul Tatălui a spus deja și că El este din aceeași substanță și din aceeași ființă cu Tatăl. Când cineva spune *Lumină din Lumină*, iarăși explică faptul că lumina a fost născută din aceeași substanță și ființă cu lumina care a născut-o. Și când cineva spune *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*, el confirmă că Fiul este dintr-o ființă cu Tatăl Său”⁷. Cu privire la dumnezeirea Fiului întâlnim mai multe expresii în opera Sfântului Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei Egiptului: „S-a născut după fire” (*το κατά φύσιν*)⁸, „Celui născut din ființa Tatălui” (*εκ της ουσίας τοῦ Πατρός*)⁹, „Cel ce nu S-a înstrăinat de sânurile Tatălui”¹⁰, „Nu S-a despărțit de tronul Tatălui”¹¹ și „Împărătește împreună și împreună șade cu Tatăl”¹².

În altă ordine de idei, nașterea Fiului și purcederea Duhului nu sunt acte ce pot fi asemănat cu ceva cunoscut ori necunoscut. Folosindu-se de imaginea omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu (Adam o purcede pe Eva din coastă și îl naște pe Cain) este doar o analogie făcută de Sfântul Grigorie Teologul ca să-i spun așa (impropriu), la nenașterea, nașterea și purcederea ce sunt atribute personale și proprii fiecăreia din Persoanele Presfintei Treimi – Tatăl nenăscut, Fiul născut iar Sfântul Duh purces. „Cuvântul se numește și *strălucire* din cauză că s-a născut din Tatăl fără împreunare și în chip impasibil, în afară de timp, nestricăcios și nedespărțit.

⁷ Sfântul Nicolae VELIMIROVICI, *Credința poporului lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Diana Potlog, Ed. Sophia, București, 2001, p. 19.

⁸ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvântarea a doua contra arienilor*, Migne, *Patrologia graeca*, vol. 26, col. 149.

⁹ *Idem*, *Cuvântarea întâi contra arienilor*, 45, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 26, col. 129.

¹⁰ *Ibidem*, 61, col. 140.

¹¹ *Ibidem*, 46, col. 105-107.

¹² *Ibidem*, 61, col. 140.

Se numește Fiu și *chip al ipostasei părintești*, din pricină că este desăvârșit, enipostatic și întru totul asemenea Tatălui, afară de nenaștere. Se numește *Unul-Născut*, pentru că singur El s-a născut într-un chip unic din unicul Tată. Căci nici o altă naștere nu se aseamănă cu nașterea Fiului lui Dumnezeu și nici nu este alt Fiu al lui Dumnezeu”¹³. Așadar, Fiul este născut din Tatăl (*ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα*) și consubstanțial Tatălui (*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*).

Ființa nu derivă de undeva și de la nimeni. Ea doar este. Din veșnicie, ea se declină în cele trei Persoane. Persoanele dumnezeiești nu se deosebesc prin ființă, ci se deosebesc fără despărțire prin caracteristica propriei ipostase. În schimb, din ea decurge *ex-istența* (în limba latină *ex* indică și sensul exterior). Existența se desfășoară în spațiu-timp, este succesiune, curgere din Cauza necreată și atemporală. Ființa *ființează* (este singurul verb pe care putem să i-l atribuim).

În altă ordine de idei, nașterea Fiului și purcederea Duhului nu sunt acte ce pot fi asemănat cu ceva cunoscut ori necunoscut, iar omul ca chip al lui Dumnezeu (Adam purcede pe Eva din coastă și naște pe Cain) este doar o analogie făcută de Sfântul Grigorie Teologul ca să-i spun așa (impropriu), la nenașterea, nașterea și purcederea ce sunt atribute personale și proprii fiecărei persoane a Presfintei Treimi – Tatăl nenăscut, Fiul născut iar Sfântul Duh purces.

2. Subordonarea ontologică a ipostasurilor divine – nota specifică gândirii ariene

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că Dumnezeu este obârșia desăvârșită a libertății în care persoanele Sfintei Treimi se unesc pentru a se cuprinde una în alta, iar nu pentru a se dilua sau confunda¹⁴. Fiecare persoană a Dumnezeirii se înfățișează pe Sine arătându-le pe celelalte două în mișcarea nesfârșită a iubirii trinitare care devine echivalentul libertății. Între persoanele Sfintei Treimi există o libertate plenară, sensul fiecăreia fiind comuninea¹⁵.

Subordonarea ontologică a Fiului în raport cu Tatăl este una dintre tezele fundamentale ale arianismului. După arieni, natura Fiului diferă cu totul din punct de vedere calitativ de natura Tatălui, cele două substanțe deosebindu-

¹³ Sfântul Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 30.

¹⁴ Gill EVEREST, *Doctrinile biblice*, București, 1936, p. 168.

¹⁵ Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 2013, p. 64.

se la fel cum se deosebește necreatul de creat¹⁶. Natura Tatălui era identificată cu *ființa primă* (οὐσία πρώτη), iar natura Fiului cu *ființa secundă* (δευτέρα οὐσία)¹⁷. Dar oare ce l-a determinat pe Arie să cugete astfel? Punctul de pornire îl constituia tocmai tema transcendenței lui Dumnezeu. Pornind de la axioma metafizică a lui Aristotel cu referire la *proveniență* (προέλευσις), după care ceea ce se naște după *ființă* se naște după *necesitate*, iar ceea ce se naște după *voință* se naște din *libertate*¹⁸, Arie și adepții săi au dedus următoarea supoziție: dacă Fiul provine din ființa Tatălui și nu din voința Sa, atunci Tatăl l-a dobândit pe Fiul după nevoie sau după necesitate, lucru care ar fi de neacceptat, fiind pusă la îndoială însăși dumnezeirea Tatălui. Singura cale de a păstra neatinsă libertatea Tatălui era dependența *existenței* Fiului de *voința* Tatălui¹⁹. Această idee persistă în origenism, după cum putem observa: „Iisus le-a zis: Mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul Lui. Este mâncarea cea potrivită pentru Fiul lui Dumnezeu când El devine un lucrător al voinței Tatălui Său, aducă când El voiește în Sine ceea ce este de asemenea voința Tatălui, pentru ca voința lui Dumnezeu să fie în voința Fiului, și voința Fiului să devină una cu voința Tatălui, așa încât nu mai sunt două voințe, ci una. Datorită acestei unice voințe, Fiul a spus: Eu și Tatăl Meu una suntem (*Ioan* 10, 30). Și datorită acestei voințe, cel care L-a văzut pe El, a văzut pe Fiul, și a văzut de asemenea și pe Cel ce L-a trimis (*Ioan* 12, 45)... Numai Fiul a înțeles voința deplină a lui Dumnezeu și o face”²⁰.

Raportul dintre *nașterea* Fiului și *libertatea* Tatălui a reprezentat pentru teologia *veacului de aur* una dintre cele mai *spinoase* chestiuni triadologice, care a generat discuții aprinse între Părinții Bisericii, apărători ai Ortodoxiei niceene, și arieni. Dintre corifeii disputelor antieretice, îi amintim pe: Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Epifanie de Salamina și Didim din Alexandria. Ei au arătat în unanimitate că Dumnezeu, care este necreat și transcendent, se manifestă dincolo de necesitate, nefiind supus vreunui determinism ontologic. Mai mult decât atât, persoana este elementul polarizator în arealul existențial, pentru că nu *Cel ce*

¹⁶ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000, p. 33.

¹⁷ ARISTOTEL, *Categoriile*, 5, 2, a 11-16.

¹⁸ Georgios MARTZELOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, traducere de Cristian-Emil Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000, p. 55.

¹⁹ George FLOROVSKY, *The concept of creation in Saint Athanasius*, în „Studia Patristica” nr. 6/1962, p. 52.

²⁰ ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, 13.228, 231.

este provine din ființă, ci ființa provine din *Cel ce este*, adică din Cel ce cuprinde în Sine întreaga ființă – *marea ființei nesfârșite* (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον)²¹. Ea rămâne mereu un *ocean* nemărginit de existență în sine, spre care omul deși este orientat în tinderea sa, nu va putea vreodată să escaladeze *piscul* infinitului ființial. Dumnezeu transcende atât necesitatea firii, cât și libertatea voinței ființelor create, ființa lui Dumnezeu precedând și depășind ontologic cugetarea și voința divină, așa încât ceea ce există după fire în Dumnezeu, să nu fie determinat de necesitate²².

Poziția comună a tuturor Părinților era aceea că nașterea Fiului este din ființa Tatălui, fără să fie aservită voinței divine. După Sfântul Atanasie, Fiul nu-și are obârșia în voința Tatălui, deoarece El însuși este *Sfatul* cel mare și *Voința* Tatălui, înainte de El neexistând ceva ce L-ar condiționa și mărgini. „De fapt, fiind Cuvântul propriu al Tatălui, – aprecia arhiepiscopul Alexandriei – nu lasă să se cugete înainte de El vreo voință, El Însuși fiind Sfatul viu al Tatălui și Puterea și Creatorul celor ce le voiește Tatăl”²³.

Arie se afla în fața unei alte dileme, pe lângă cea legată de greșita întrebuințare a termenilor: *nenăscut* (αγεννητός), *născut* (γεννητός), *necreat* (αγενητός) și *creat* (γενητός). Este vorba, după cum observăm, de noțiunea de *voință dumnezeiască*. Inspirându-se din teologia lui Origen, care asocia nașterea Cuvântului cu voința Tatălui²⁴, ereticul subordonaționist puneă semnul egalității între venirea la existență a Fiului, act dumnezeiesc fără conotații temporale, și constituirea universului material, proces iconomic realizat în timp. Sfântul Atanasie exclude orice referință pe marginea voinței dumnezeiești ca și manifestare premergătoare existenței personale, definind nașterea ca fiind un fenomen ce precede și transcende voința: „Însă a zice că Tatăl voiește pe Fiul și Cuvântul voiește pe Tatăl nu indică o voință premergătoare, ci face cunoscută autenticitatea firii dumnezeiești și apartenența Unuia la Altul și asemănarea Lor desăvârșită. E ca și în cazul strălucirii luminii. Precum strălucirea nu are o voință premergătoare în lumină, căci e născută prin firea luminii și voită de cel ce a născut-o, nu prin cugetarea voinței, ci prin fire și în adevăr, așa și despre Tatăl și Fiul ar vorbi drept numai cel ce ar zice că Tatăl iubește și voiește pe Fiul și Fiul iubește și

²¹ Sfântul GRIGORIE de Nazianz, *Cuvântarea* 45, 3, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 36, 625 C.

²² Georgios MARTZELOS, *op. cit.*, p. 57.

²³ Sfântul ATANASIE cel Mare, *Cuvântarea a treia împotriva arienilor*, 63, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 26, 485 A.

²⁴ Nicu DUMITRAȘCU, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și post- ariene*, Ed. Napoca Star, Cluj, 1999, p. 39, n. 109.

voiește pe Tatăl”²⁵. Explicația Sfântului Atanasie nu a fost suficientă, se pare, nelămurind pe deplin lucrurile. Arienii au expus următoarea chestiune: „Dacă n-a fost făcut din voință, urmează că Dumnezeu L-a avut pe Fiul din necesitate și fără să voiască”²⁶.

În concepția ariană, voința este cauză a nașterii Fiului, făcându-se din ea principiul ontogenetic al Cuvântului ipostatic. Acest pericol grav a fost semnalat de Sfântul Grigorie Teologul când le-a reproșat arienilor că au plăsmuit o *mamă* Fiului, și anume voința în locul Tatălui²⁷. Părintele capadocian trasează o delimitare categorică între persoană și voință, arătând că una este persoana care voiește, iar alta este voința, una este nașterea, iar alta este persoana născută²⁸, acțiunea neputând fi defel confundată cu persoana. În definitiv, voința este produsul persoanei; ea nu exprimă persoana în cauză.

Concluzii

În Dumnezeu este o legătură desăvârșită între voința Celui ce naște și a Celui care Se naște și este născut, în același timp. Deci, nu se poate spune că Fiul Se naște numai prin voința Lui, impusă Tatălui, sau este născut din Tatăl în mod necesar. Prin urmare, nu putem vorbi nici despre o despărțire între voințe, nici despre o identitate a voitorilor. Ce trebuie să înțelegem este faptul că în Dumnezeu sunt doi care voiesc simultan același lucru: Tatăl și Fiul voiesc ca Fiul să Se nască din Tatăl. Propriu-zis, ceea ce are loc în Dumnezeu este mai presus de înțelegerea noastră, care fie separă, fie amestecă. Nașterea Fiului este mai presus de ceea ce înțelegem noi ca voința lor despărțită sau unită. Este cu neputință, pentru mintea noastră, să concepem dacă Dumnezeu există pentru că voiește sau există independent de voința Lui. Existența Sa este mai presus de voință, dar și de coerciție. El este Taina absolută și ultimă a existenței, mai presus de toate categoriile existenței noastre sau de constrângerea în voire relativă. În Dumnezeu coincid în mod desăvârșit natura și voința. Dacă El ființează prin propria voință, ar însemna că Dumnezeu ar avea-o anterioară pe aceasta Lui însuși. Prin urmare, tot ceea ce are și tot ceea ce face El este conform voinței Lui, conectată direct la propria Sa existență. Iubirea nu este un efect sau o caracteristică a naturii divine, ci ceea ce

²⁵ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvântarea a treia împotriva arienilor*, 66, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 26, 488 C.

²⁶ Ibidem, 62, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 26, 485 B.

²⁷ Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a treia teologică: Despre Fiul*, 6, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 36, 527.

²⁸ Georgios MARTZELOS, *op. cit.*, p. 63.

constituie însăși substanța Sa; adică ceea ce îi permite lui Dumnezeu să fie ceea ce este, Singurul și adevăratul Dumnezeu²⁹. Astfel, iubirea încetează a mai fi o proprietate secundară a ființei, ci devine categoria ontologică prin excelență. Cu alte cuvinte, iubirea, ca mod de existență al lui Dumnezeu, constituie ființa Sa³⁰. Iubirea este tot una cu libertatea ontologică și cu cunoașterea³¹. Este ceea ce Sfântul Ioan Sinaitul afirmă: „Iubirea este cunoaștere. Pe cât de nesfârșită este iubirea, pe atât de nesfârșită este cunoașterea ce o dă ea. Pentru că iubirea este a persoanei. Persoana e subiectul ei. Fără persoană nu se înțelege iubirea. Și persoana este nesecată în manifestările mereu noi și mereu mai adânci ale iubirii. Dacă iubirea nu este fără persoană, nici persoana nu se înțelege, în existența ei sănătoasă și în indefinitul ei, fără iubire”³².

²⁹ Cf. *Ioan* 17, 3.

³⁰ „Dumnezeu este iubire” (*1 Ioan* 4, 16).

³¹ George FLOROVSKY, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, în „*Studia Patristica*”, VI, 1962, p. 42.

³² Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, în colecția *Filocalia*, vol. IX, traducere de Sfântul preot mărturisitor Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 403.

ORTODOXIA, VECTOR DE COERENȚĂ ÎNTR-O PIAȚĂ A PASIUNILOR IDENTITARE ȘI A RELIGIOZITĂȚII FLUIDE

(Orthodoxy, a vector of coherence in a market of identity passions and
fluid religiosity)

Pr. lect. univ. dr. Ioan-Tănase CHIȘ

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Abstract: What do the market and religion have in common? Can we find an anthropological bridge that allows us to relate symmetrically to humans in their dual role as religious beings on the one hand and as individuals actively engaged in a consumer society on the other? How do these two realities of the person interfere with each other and how can they coexist without altering each other's functions? If mutual influence does occur, which of the two prevails over the other and in what way? Are we dealing with a kind of transfer or, rather, something similar to an infection? How do we establish a correct diagnosis and, further, will we be able to find the right antidote? Is our discussion slipping into the realm of identity? What is the structure of identity's resistance and to what extent can identity become ambivalent? These are some of the guiding lines for what we hope will be the work you are about to read. It is a text woven with questions, answers, and challenges, an exercise in lucidity to avoid approximations and crude lamentations.

Keywords: Market, criteria, anthropology, fundamental realities, identity, religiosity, Orthodoxy, being, coherence.

Introducere

Piața și credința religioasă își găsesc numitorul comun concentrat în însăși persoana umană. Și de o parte și de cealaltă, omul manifestă o prezență activă, implicată, asumându-și roluri specifice mediului în care se desfășoară. Rolurile marchează tot atâtea identități care însă, nu pot fi separate chirurgical, atâta vreme cât direcția pe care glisează propune același lucru: împlinirea de sine. Nu doar că țințesc spre o finalitate comună, dar și uzează de elementul comun al libertății, pe care îl revendică într-un soi de intenție de legitimare. Piața irigă libertatea prin polimorfia-i caracteristică, multiplicitatea opțiunilor și libertatea de alegere. Criteriile alegerii sunt tributare preferințelor personale și, în felul acesta, se naște un comportament de consum care, inevitabil, produce un conflict interior, în opoziție cu căutările de sorginte religioasă. Acestea din urmă mizează nu pe preferințe

cât pe valori imuabile și un sistem moral, împlinirea de sine fiind posibilă într-un singur mod, prin realizarea asemănării și, implicit, chiar prin arhicunoscuta renunțare la sine și exclusivitatea opțiunilor. Avem în față un tablou complex, un teren minat cu pasiuni ce pun în pericol axiologia, un peisaj din care înțelegem că alegerile sunt purtătoare de valoare morală și niciodată opțiunile nu se fac între alternative egale. Mai mult, după logica rece a pieței, însăși credința este neconformă, după cum vom detalia mai jos. În zona aceasta de fricțiune, piața manifestă o anumită dominanță, încercând o convertire a religiozității după logica multiplicității opțiunilor și a preferințelor de consum. De fapt, dinamica în care suntem antrenați este una a realităților fundamentale și a pasiunilor identitare, deversându-se în albia unei religiozități fluide și mundane.

1. Piața ca antropologie

„Ceea ce adoră ei în libertatea pieței este o imagine extrem de îndepărtată și de degradată a prezenței lui Dumnezeu în lume”¹

Una dintre proprietățile pieței este aceea că ea se constituie într-un mediu socioeconomic care funcționează pe și facilitează *libertatea de alegere*. Mai mult, această libertate stă sau cade împreună cu sentimentul securității și cu realitatea proprietății private, ea fiind definită ca o inițiativă a nevoii/dorinței care întâlnește oferta. Piața este locul în care oferta și cererea se întâlnesc simbiotic pentru a face posibilă *împlinirea*. Totodată, piața are o constituție polimorfă, deoarece, pentru a răspunde standardelor impuse de necesitate, trebuie obligatoriu să se lase modelată de *multiplicitatea opțiunilor*. Libertatea de alegere, așadar, în contextul pieței, ne pune față în față cu anumite *comportamente de consum* iar acestea, la rândul lor, alimentează sentimentul prevalenței *drepturilor* în fața responsabilității. **Pentru a sintetiza, spunem că piața conferă libertatea exercitării depline a drepturilor, în acord cu preferințele individuale validate intrinsec prin multitudinea de opțiuni și comportamentul de consum.**

Întrebarea: „*Cât de multă libertate de alegere și de control?*”, sugerează o dualitate radicală a societății prin faptul că este resimțită ca o bornă menită să marcheze hotarul dintre dezirabil și indezirabil, împlinire și neîmplinire, fericire și nefericire, democrație și totalitarism, rai și iad. Totodată, este și întrebarea care interpretează sondajul de mai jos, realizat de către World Value Survey, între 2017 și 2022. În forma extinsă, întrebarea are următoarea formulare: „Unii oameni cred că au libertate totală de alegere și de control

¹ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent*, Ediția a VI-a, Humanitas, București, 2020, p. 514.

asupra vieții lor, iar alți oameni cred că indiferent ce fac nu pot influența ce li se întâmplă în viață. Vă rugăm să folosiți scala următoare pentru a preciza câtă libertate de alegere credeți că aveți dvs., dând o notă de la 1 la 10, unde 1 înseamnă că «Nu am deloc», iar 10 că «Am libertate deplină»². Dintre români, 33.6% spun că au libertate deplină, în timp ce 1.7% cred că nu au deloc.



World Values Survey Wave 7: 2017-2022

How much freedom of choice and control

	TOTAL	ISO 3166-1 numeric country code
		Romania
A great deal	33.6% (966)	33.6
9	8.8% (251)	8.8
8	14.1% (405)	14.1
7	12.5% (360)	12.5
6	8.2% (236)	8.2
5	12.4% (356)	12.4
4	3.4% (97)	3.4
3	2.4% (70)	2.4
2	0.7% (20)	0.7
None at all	1.7% (50)	1.7
Don't know	1.8% (50)	1.8
No answer	0.4% (13)	0.4
(N)	2873	2873
Mean	7.67	7.67
Std Dev.	2.29	2.29
Base mean	2810	2810

Rezultatele sunt și mai interesante dacă le defalcăm pe categorii de vârstă. Ne-am orientat pe trei generații consecutive, extremitățile fiind ocupate, cu aproximație, de generațiile X și Z iar zona mediană de mileniali (generația Y). Folosind aceste chei de interpretare, imaginea determină următoarele concluzii. Cei mai tineri, cu vârsta cuprinsă în intervalul 16-29 de ani, la momentul realizării sondajului, afirmă în proporție de 45.5% că au libertate

² <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (Accesat 09.05.2025).

deplină de alegere iar 0.2% că nu au deloc. Pe măsură ce creștem vârsta biologică, percepția suferă schimbări în direcția unei deteriorări a sentimentului libertății de alegere și control. Milenialii, cu vârsta, la momentul sondării, cuprinsă între 30 și 49 de ani, se situează la media generală anunțată anterior, cu un procent de 33,4% libertate deplină de alegere și 1.4% polul opus. Cei mai vârstnici, însă, care au trecut pragul de 50 de ani, contrabalansează, în sens pesimist, media; abia 28.1% consideră că au libertate deplină, iar 2.5% că nu au deloc.

Diferențele pot găsi explicații foarte variate și se poate ajunge la un panou complex de argumentare însă, pentru a rămâne consecvenți temei, invocăm ceea ce am denumit drept *criteriul alegerii*. Orice alegere se bazează pe anumite criterii a căror sumă îndeplinește rolul unei analize calitative. Alegerea este liberă deoarece criteriile sunt expresia preferințelor și așteptărilor mele și, de la caz la caz, acestea sunt și oglinda personalității proprii. Aminteam în rândurile anterioare de comportamentul de consum modelat de preferințe și de multiplicitatea opțiunilor menite să satisfacă aceste preferințe. Or, în această situație, criteriul alegerii mele libere, în calitatea mea de beneficiar/consumator de drepturi, este alimentat de *pasiuni* și nu de vreun sistem axiologic sau judecăți de valoare morală, cum ar fi adevărul sau binele. Acestea din urmă nu însoțesc, obligatoriu, înaintarea în vârstă, dar principal și organic, au nevoie de aceasta. În manieră socială, obiectivă, dezvoltă tema, Horia-Roman Patapievici:

„Societatea civilă este în întregime clădită pe interacțiunea dintre felurile noastre dorințe,... în vederea satisfacerii unor poftes și aspirații ascunse Motorul care pune în mișcare societatea nu este virtutea, ci viciul individual.... Banul este liantul social al umanității căzute, deoarece cooperarea dintre oameni nu se bazează pe bunăvoință și dezinteres ci pe egoismul față de *propria* bunăstare și pe setea de satisfacție *individuală* a fiecăruia”³.

Când echilibrul dintre drepturi și obligații este puternic influențat de comportamentul de consum, atunci balanța va înclina, instinctiv, în direcția drepturilor. Or, *virtutea și viciul* nu sunt străine de această ecuație, deoarece virtutea corespunde, în plan duhovnicesc, obligațiilor personale, iar viciul registrului pasiunilor care își revendică împlinirea. A nu se crede că forțăm un antagonism radical între drepturi și obligații, comportamentul de consum și virtute, ci doar exploatăm în extremis logica acestui raționament, ca instrument de argumentare. Piața favorizează libera alegere în forma cea mai

³ H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, pp. 474-476.

concretă posibil, și anume comportamentul de consum. Acesta din urmă fiind alimentat de criterii pasionale, se creează puntea între pasiune și viciu, ca expresie a unui antropocentrism exacerbat. Deciziile bazate pe viciu generează un *efect contrar libertății de alegere*: „Viciul înseamnă, literalmente, pierderea controlului de sine, iar omul vicios e acela pe care nu putem conta în chestiuni legate de obligație și angajament”⁴, iar, dacă ar fi să rămânem în zona inofensivă a alegerii bazate pe nevoie sau preferință de consum, nici aceasta „nu este o contribuție la suma totală a binelui”⁵ ci numai un gest care glisează pe individualitate.

Revenim la criteriul alegerii libere, deoarece acesta are o dublă funcționalitate: *pivot* și *selector*. Ca pivot, criteriul ne determină alegerea, trasând harta acesteia și validând-o. Rămâne punctul fix al hărții și îți confirmă că ți-ai îndeplinit obiectivul. Pe de altă parte, ca selector, criteriul conferă identitate și substanță alegerii făcute. Este *filtrul prin care faci schimbul cu realitatea pieței*. Acest filtru îți spune nu doar ce să alegi ci și ce să lași deoparte. Or, dacă alegerea se face între pasiunile și adevărul persoanei, atunci alegerea devine *purtătoare de valoare morală* și nu rămâne o simplă opțiune între alternative egale.

Pentru argumentare, invoc Manualul corectitudinii politice semnat de Vladimir Volkoff. În logica manualului, *credința este neconformă*, din cel puțin trei motive. Admite că: „există un adevăr unic; el poate fi recunoscut ca atare de cei care au credință; dar nu și de cei care nu au”⁶. Or, din perspectiva acestei logici, care își împrumută cerneala și logicii pieței, „există *adevăăruri*, între care se poate alege”⁷. Iată o primă încălcare a principiului multiplicității opțiunilor. Mai mult, dacă admitem că adevărul credinței poate fi recunoscut doar de către cei care *au* credință, cădem în culpa de a fi încălcat un alt un principiu vital al pieței, și anume principiul egalitarist. În al treilea rând, neconformitatea credinței se dovedește prin elementul discriminatoriu și ofensator pe care îl inserează prin ultima pretenție revendicată ofensiv: aceea că adevărul ei *nu* poate fi recunoscut de către cei cărora le lipsește credința.

Libertatea de alegere și control sunt văzute *asimptotic*, ca realități epectatice, spre care tindem mereu dar care nu pot fi epuizate și care nu pot cunoaște niciun soi de limitare. De fapt, libertatea de alegere și control, manifestate în logica pieței, exprimă o distorsiune a realității antropologice și

⁴ Roger SCRUTON, *Despre natura umană*, Humanitas, București, 2023, p. 111.

⁵ R. SCRUTON, *Despre natura umană*, p. 114.

⁶ Vladimir VOLKOFF, *Manualul corectitudinii politice*, Antet, Filipeștii de Târg, 2001, p. 27.

⁷ V. VOLKOFF, *Manualul corectitudinii politice*, p. 10.

sociale, reducând persoana umană la postura de consumator și conferindu-i: „luxul unei alegeri, fără pedeapsa angajamentului”⁸. Decuplarea drepturilor de responsabilități produce o ruptură în însăși definiția și vocația persoanei umane, atât ca individualitate cât și ca organism social. Piața are interes direct în a suprima sentimentul responsabilității omului, deoarece acesta i-ar afecta apetitul pentru drepturi și, implicit, pentru consum dar, la fel de important, i-ar modifica substanța criteriilor pe baza cărora își manifestă alegerile. Aș spune că cea mai importantă *sursă de responsabilitate* este situată în natura *credinței* religioase: „drepturile noastre sunt din această lume, în timp ce obligațiile noastre sunt față de cealaltă”⁹.

Vorbind despre piață, în subsidiar furnizăm materie primă *filosofiei libertății*, cea care face „din fiecare individ abstract și din opiniile sale izvorul oricărei legitimități și al oricărui adevăr”¹⁰. Se produce, în acest fel, o inversiune pe mai multe paliere. Extrapolând statutul de *consumator* la nivelul unei *definiții integrale a umanului*, operăm, în fapt, o reducere antropologică, prin delegitimare¹¹. Se realizează, în acest fel, o confuzie a planurilor: omul - ființă liberă trăitoare prin sens, plasează sensul în zona nevoii, adică în piață, iar libertatea o proiectează, din vector axiologic în instrument de piață, or, în esență, libertatea de alegere este un exercițiu religios¹² care, numai desacralizat, poate fi instrumentalizat în acord cu legile care guvernează piața.

2. Realități fundamentale și pasiuni identitare

„Lumea ca sumă de conținuturi a suprimat lumea ca existență”¹³

Aminteam de inversiunea multiplă, posibilă ca efect al filozofiei libertății și autonomizării umanului, elemente constitutive în țesătura pieței, așa cum a

⁸ David BERLINSKI, *Diavolul și amăgirile sale. Ateismul și pretențiile sale științifice*, Ratio et Revelatio, Oradea, 2023, p. 23.

⁹ Simone WEIL, în: Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, p. 117.

¹⁰ Jacques MARITAIN, *Umanism integral. Probleme temporale și spirituale ale unei noi creștinătăți*, Ratio et Revelatio, Oradea, 2019, p. 171.

¹¹ În consens cu Jacques Maritain se află și alți gânditori care vorbesc despre delegitimizarea și autonomizarea umanului, prin decuplarea de orice raportare exterioară, inclusiv și mai ales de Dumnezeu, și transformarea omului în criteriu unic și absolut al realității. Îi menționăm pe părintele DIAC. IOAN I. ICĂ JR, în: *Canonul Ortodoxiei*, Vol. 2, Deisis, Sibiu, 2020, p. 1127, și pe REMI BRAGUE, în: *Modern cu moderație. Timpurile moderne sau inventarea unei înșelăciuni*, Spandugino, București, 2022, pp. 24-25; 43.

¹² «Iată, eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul» Dt 30, 15.

¹³ Eric VOEGELIN, *Religiile politice*, Humanitas, București, 2010, p. 132.

fost ea menționată mai sus. Voi puncta două fațete ale acestei inversiuni, și anume: identitate și religiozitate.

Libertatea de alegere, bazată pe criteriul unic al preferinței de moment, devenită valoare absolută care intră în definiția individuală a persoanei, nu transformă doar lumea în piață ci și omul într-un element constitutiv al acesteia.

Nu numai alegerile proprii ci și relațiile dintre oameni sunt determinate de regula absolută a pieței. *Valoarea morală este substituită cu preferința iar unicitatea persoanei cu multiplicitatea opțiunilor.* Societatea se transformă în ceea ce Roger Scruton, în siajul filozofiei hegeliene, numea „sferă a alegerii libere și a relațiilor contractuale”¹⁴. Cu alte cuvinte, regăsim un tip de raportare la realitate care pierde profunzimile, rămânând în ordinea contextuală și oportunistă lucrurilor. Există registre ale vieții care nu se supun regulii pieței - de tip opțiune și consum - ci intră în structura adâncă a realității, conferindu-i acesteia un alt soi de complexitate. Pur și simplu, unele chestiuni nu au alternative de substituție. Așa, de pildă, este Dumnezeu sau valoarea morală a binelui: „Pe lume nu există decât un singur bine; și acesta este Dumnezeu. Totul devine mai bun când caută spre El și mai rău când își întoarce fața de la El... Falsa religie a poftelor este mai josnică decât falsa religie a... patriotismului”¹⁵. Libertatea de alegere este mai mult decât un comportament de consum; este un mod de raportare la realitate și, implicit, la realitatea persoanei. Acest fapt încarcă libertatea cu responsabilitatea propriilor decizii. Omul este demn nu numai pentru că este liber ci mai ales prin modul în care izează de această

libertate; or, noi știm că libertatea de alegere poate fi degradată și, prin ea, demnitatea persoanei poate suferi lezare. Doi dintre declanșatorii care pot determina acest fapt sunt „lăcomia și frica”¹⁶. Iată cum, prin lăcomie determinăm una dintre limitele și capcanele, totodată, pe care piața le conține.

Dacă libertatea este viciată înseamnă că și criteriile de alegere pe care le conține pot fi compromise sau deformate. Totul în jur devine „o ordine negociabilă”¹⁷ iar realitatea se opacizează în fața ochilor care cântăresc totul în termeni de alegeri și alternative. Poate reușim să înțelegem, în felul acesta, că „societățile umane nu sunt doar grupuri de primat care cooperează: ele sunt comunități alcătuite din persoane care se judecă reciproc, organizându-și lumea în jurul unor concepte morale”¹⁸. Opacizarea realității poate însemna, în

¹⁴ R. SCRUTON, *Despre natura umană*, p. 133.

¹⁵ CS LEWIS, *Marea despărțire*, Humanitas, București, 2021, p. 100.

¹⁶ Petru CREȚIA, *Luminile și umbrele sufletului*, Humanitas, București, 2023, p. 14.

¹⁷ P. CREȚIA, *Luminile și umbrele sufletului*, p. 123.

¹⁸ R. SCRUTON, *Despre natura umană*, p. 17.

termeni voegeliene, *transformarea pieței într-o realitate fundamentală*.¹⁹ Prin această transformare, piața devine realitatea de referință iar mecanismele ei reguli absolute. De fapt, prin această reducere a realității, se produce „pierderea contactului cu realitatea”²⁰, în ansamblu. Este un soi de refugiu, similar celui care are loc prin retragerea din realitatea fizică în online. Consumatorul se simte eliberat într-o mare de opțiuni, în care nu-i mai rămâne decât să aleagă. De fapt, adevărata lui condiție este aceea de a fi suspendat într-un *vid identitar*, în care totul devine negociabil. Acest lucru face ca identitatea sa să devină neplauzibilă, absorbită în noua realitate fundamentală a pieței, aceasta constituindu-se, la rândul ei, într-un „loc de joacă cu identitatea”²¹. Lumea ca piață devine spațiul în care identitatea însăși poate fi revizuită²² pentru a răspunde criteriului preferinței și opțiunii. Aici identitatea își pierde singularitatea, topindu-se în pasiunea pentru identități, ca sumă a preferințelor, expresie a multiplicității pieței și manifestare a libertății de opțiune. *Maximalizarea libertății de alegere* se manifestă în „obsesii identitare”, în care sunt acceptate doar „virtuți convenabile [în acord cu] idealul interesului propriu”²³. Omul diminuat la statutul de consumator dezvoltă un „cult idolatru al identității, [prin] eliberarea de vechile forme de identitate,... și prin afirmarea dreptului strict individual de a se defini după plac”²⁴. Se creează astfel „identități artificiale, dobândite doar prin exercitarea rolului de cumpărător”²⁵. Avem în față o formă de a celebra „*libertatea permisivă* [ca manieră] de *împlinire de sine* facilitată de cultura consumistă globală”²⁶.

Prin faptul că piața devine realitate fundamentală, asumată la nivel personal, înțelegem că ea este împuternicită să modeleze toate straturile realității, inclusiv cel al umanității, intimității și identității; or, acest fenomen este catalogat drept *inversiune identitară, prin subminarea realității persoanei*.

¹⁹ E. VOEGELIN, *Religiile politice*, p. 86.

²⁰ Jean-Francois BRAUNSTEIN, *Religia Woke. Cum a căzut pradă Occidentul unei mișcări iraționale*, Humanitas, București, 2024, p. 124.

²¹ Howard GARDNER, KATIE DAVIS, *Generația App. Cum navighează tinerii prin universul digital al identității, intimității și imaginației*, Sigma, București, 2015, p. 62.

²² J.-F. BRAUNSTEIN, *Religia Woke*, p. 121.

²³ H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 408.

²⁴ H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, pp. 408-410.

²⁵ William S. LIND, Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (Coordonatori), *Corectitudinea politică. „Religia” marxistă a noii ordini mondiale*, Editura Rost, București, 2015, p. 217.

²⁶ H. Tristram ENGELHARDT JR, *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 2005, pp. 209; 213.

3. Religiozitate fluidă și mundană

„Singura modalitate de a imita un Dumnezeu invizibil,... este libertatea. Imitarea lui Dumnezeu nu constă, în a face, ci în a fi”²⁷

Un nou sondaj al WVS adresa respondenților români următoarea întrebare: „Dintre următoarele afirmații, care se apropie cel mai mult de ceea ce credeți dumneavoastră despre religie? Principalul scop al religiei este:”²⁸. Așa cum putem observa, 21.4% pariază pe religie ca fiind generatoare de sens dincolo de moarte, în timp ce 64.6% mizează pe credința în Dumnezeu pentru beneficiile imediate, livrabile în această viață. Nu știm dacă aceștia din urmă au îndoieli în privința existenței de dincolo de mormânt, însă e limpede că așteptările lor în materie de credință sunt mult mai bine ancorate terestru. Acest sondaj ne ajută să înțelegem ce sens conferă respondenții religiei în viața lor privată dar și să ne întrebăm ce religie preferă oamenii, în acord cu așteptările lor. Pentru că, din acest punct de vedere, religia creștină se află / și îi pune pe credincioși în dezavantaj: «Dacă noi numai pentru viața aceasta nădăjduim în Hristos, suntem mai de plâns decât toți oamenii» 1 Co 15, 19.

World Values Survey Wave 7: 2017-2022



Meaning of religion: To make sense of life after death vs To make sense of life in this world

	TOTAL	ISO 3166-1 numeric country code Romania
Make sense of life after death	21.4% (269)	21.4
Make sense of life in this world	64.6% (812)	64.6
Don't know	12.3% (155)	12.3
No answer	1.7% (21)	1.7
(N)	1257	1257

²⁷ Remi BRAGUE, *Propriul omului. O legitimitate contestată*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2022, pp. 221; 246.

²⁸ <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (14.05.2025).

Un al doilea sondaj realizat, caută sensul religiei în zona publică de manifestare și adresează întrebarea: „Care din următoarele afirmații se aproprie cel mai mult de ceea ce credeți dumneavoastră despre religie? Principalul scop al religiei este:”²⁹.

World Values Survey Wave 7: 2017-2022



Meaning of religion: To follow religious norms and ceremonies vs To do good to other people

	TOTAL	ISO 3166-1 country code Romania
Follow religious norms and ceremonies	20.6% (259)	20.6
Do good to other people	75.2% (946)	75.2
Don't know	3.2% (40)	3.2
No answer	1.0% (12)	1
(N)	1257	1257

După cum observăm, variantele de răspuns cu consistență relevantă sunt: „Să urmezi normele și (n.n. să frecventezi) ceremoniile”; care a întrunit 20.6% din totalul răspunsurilor, iar a doua „Să faci bine celorlalți”, care a surclasat, la o diferență semnificativă, prima variantă de răspuns, cu un procent de 75.2%. Deducem că sentimentul religios suferă o desacralizare, credința fiind mult mai puternic îndreptată înspre o formă de etică socială și, bineînțeles, o manieră de împlinire personală în cotidian și social. Sunt primele semnale ale celeilalte inversiuni generate sub imperiul pieței, o inversiune a *religiozității prin mundanizare și fluidizare*. Credinciosul, chiar creștinul ortodox, într-o măsură îngrijorător de mică își practică credința în direcția unei transformări, pe axa *chipului și asemănării*. Pentru el, cuvintele scripturii: «Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt» (*1 Ptr* 1, 16) își găsesc convergență slabă în registrul înțelegerii și așteptărilor personale. Oarecum, nu religia este cea care modelează credinciosul ci dinamica și-a inversat polii,

²⁹ <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (14.05.2025).

credinciosul fiind cel care alege liber religia, în baza filtrelor impuse de preferințele individuale.

Ne confruntăm cu o schimbare de paradigmă a sentimentului religios. *În centrul preocupărilor spirituale nu mai este Dumnezeu, reperul unei umanități îndumnezeite, ci omul, reper auto-suficient, devenit luiși idol. Libertatea de alegere are drept de veto în fața planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii.* Chiar de la Mântuitor avem așteptări revizuite: „vrem doar pe Iisus omul, fratele nostru în toate, inclusiv în păcat”³⁰. Iată cum modelul religios clasic, tradițional, chiar ortodox este provocat în fața noii paradigme, îmbibate de „utopii ale tehnologiei și prosperității bazate pe refuzul tradiției și al transcendenței, pe reducerea existenței la bunăstare, superficialitate și relativism, la productivitate, profit și consumism, la spectacol și divertisment generalizat”³¹.

Subiectul religios, omul, adept al noii paradigme de raportare la realitate, inclusiv cea transcendentă, dictată de logica pieței, este, în fapt, un moștenitor al *modernității* care poartă această patină a efemerului și instabilului, prin faptul ca ea: „de-substanțializează totul; [transformând] totul în lichidități, în temporalități”³². Nu vom preciza aici mecanismul acestor transformări și nici nu ne vom referi la implicațiile produse de postmodernitate sau modernitatea târzie, pentru că ar însemna să schimbăm polii discuției; vom rămâne, deocamdată, la precizarea anterioară pentru că aceasta ne oferă cifra înțelegerii elementului religios în contemporaneitate. La orizontul așteptărilor religioase ale omului contemporan se desfășoară, în manieră complexă, o adevărată piață a opțiunilor religioase, descrisă obiectiv de către Chantal Delsol. Aceasta susține teza conform căreia creștinătatea nu mai reprezintă civilizația dominantă și nu se mai bucură de o așa-numită hegemonie a moralei publice, astăzi. După secole în care creștinismul a modelat o civilizație, adică a născut creștinătatea, suntem în situația de a accepta un soi de minorat în privința relevanței publice. Se creează astfel un gol religios care nu va fi umplut prin: „dominația crimei, nihilismul și materialismul extrem, ci, mai curând, [cu] morala stoică, păgânismul și spiritualitățile asiatice”³³.

³⁰ Diacon Ioan I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 88.

³¹ Diac. I. I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 88.

³² Horia-Roman PATAPIEVICI, *Discernământul modernizării: 7 conferințe despre situația de fapt*, Ed. a 2-a, Humanitas, București, 2009, p. 137.

³³ Chantal DELSOL, *Sfârșitul creștinătății: inversiunea normativă și noul timp*, Spandugino, București, 2023, p. 70.

Cum se racordează noile tendințe religioase la așteptările contemporaneității și ce face ca priza aceasta de substituție să se consolideze? Un prim răspuns ține de oferta religioasă liberă de constrângeri și armonizarea ei cu paleta de preferințe, mundane, ale clienților: „*Ofertele religioase asiatice* corespund aspirațiilor contemporane. Acestea nu sunt legate de *noțiunea adevărului*, de unde și sincretismul lor, pe care occidentalii îl percep ca dovadă de *toleranță*. Întrucât valorizează în mod esențial natura și ființele vii, ele par să rimeze cu inevitabilul discurs *ecologist*”³⁴. Atunci când ecologia și piața se întâlnesc, ele pot genera un consens religios neobișnuit, sub forma unui nou tip de religiozitate, așa cum am putut vedea la Forumul Economic Mondial de la Davos, în 2024, când, în cadrul sesiunii plenare intitulată „Climă și ecologie: este nevoie de un răspuns sistemic”³⁵, a fost oficiat un ritual șamanic. Protagonista acestui ritual este Putanny Yawanawá³⁶, prima femeie șaman din cadrul comunității braziliene Yawanawa, care a adresat participanților următorul mesaj: „Putem să ne ținem de mână, să ne unim inimile, să ne unim gândurile în aceeași direcție, pentru vindecarea planetei și vindecarea spirituală. Atunci când ne unim gândurile și inimile, Mama Pământ ne va auzi”³⁷. În al doilea rând, și în continuarea primului răspuns, înseși preferințele religioase ale oamenilor sunt redefinite, în acord cu autonomizarea caracteristică, dinspre comunități creștine „instituționalizate și cu contururi bine definite (Biserici) [înspre o întoarcere] a «religiosului» ca experiență individuală vagă, eclectică, sincretistă, de tip «New Age», cu dominantă psihologică, exoterică și magică. (nu religie, ci «spiritualitate» terapeutică, intimistă)”³⁸.

În mod firesc, ne vom întreba care sunt șansele reale unei religiozități autentice, în contextul *lichefiant* al postmodernității. Iar când spunem autentic, ne referim la *experiența religiosului* în sensul în care persoana este angajată într-un proces de transformare, prin experiența prezenței tainice, eficiente și personale a lui Dumnezeu, prin însușirea unui mod de viață dictat de credință și nu invers, prin fixarea unui obiectiv maximal religios

³⁴ C. DELSOL, *Sfârșitul creștinătății*, p. 73.

³⁵ <https://www.weforum.org/meetings/world-economic-forum-annual-meeting-2024/sessions/implementing-a-carbon-neutral-and-nature-positive-economy/> (20.05.2025).

³⁶ <https://www.weforum.org/stories/2024/01/indigenous-leaders-knowledge-davos-2024/> (20.05.2025).

³⁷ <https://www.aciprensa.com/noticias/102795/que-espiritu-rige-en-davos-se-pregunta-sacerdote-ante-rito-chamanico> (20.05.2025).

³⁸ Diac. I. I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 88.

eshatologic. Pentru ca o asemenea „ofertă” religioasă să devin atractivă și, implicit, competitivă în peisajul îmbibat de *alternative „to go”*, înainte de toate se impune o trăire autentică *ad intra*; evitarea fenomenului pe care părintele Alexander Schmemmann l-a denumit „religia fără de religie”³⁹, atunci când denunța obsesii mundane achitate cu costul realităților duhovnicești. Perspectiva de mai sus este valabilă atât ca abordare comunitară cât și intimă, personală. În ce privește șansa unei religiozități autentice a omului contemporan, fără a reduce religia la cota preferințelor sale individuale, se poate vorbi, totuși, despre *un mod de a fi religios* al acestuia. Admitem că omul postmodern nu agreează înregimentările, chiar dacă, formal, face parte din diferite comunități, reale sau virtuale; or, cu apetitul pentru „captivități comunitare” redus la minim, și modul lui de a fi religios suferă modificări în consecință:

Dacă omul recent ar fi să fie religios, el ar putea-o face numai în maniera ex-fundată, non-tradițională, a misticilor. Iar acest mod de a fi religios ESTE compatibil cu modernitatea, pentru că e solidar cu ea în datele ei ontologice: ex-fundare, fluiditate, accentul pus pe moutatea *acum* prezentă – *hic et nunc* al recentilor cu *hic et nunc* al misticilor. Cu o condiție însă: să se renunțe la postulatul ontologic radical *Gott ist tot*. Altfel spus, trebuie să ne străduim să trăim realitatea în orizontul existenței lui Dumnezeu⁴⁰.

Prezentul trăit, să spunem, presupune nu doar o *spontaneitate a momentului* ci, mai cu seamă, integrarea într-o „*ordine a ființei*”⁴¹. Or, la un asemenea nivel al nevoilor, piața este nevoită să abdice, fiind incapabilă să ofere răspunsuri valide.

4. Ortodoxia – coerență a ființării

„*De ce atâta afirmare de sine ajunge deseori în impas și se vede nevoită să caute aiurea dezlegări la nodurile fatale în care s-a prins? De ce atâta depresie urmează unei libertăți dezinhibate? De ce iubirea de sine, care are la îndemână atâtea instrumente, nu pare a fi drumul cel mai sigur către împlinire?*”⁴²”

³⁹ Alexander SCHMEMANN, *Postul cel Mare*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 117.

⁴⁰ H.-R. PATAPIEVICI, *Discernământul modernizării*, pp. 137-138.

⁴¹ E. VOEGELIN, *Religiile politice*, p. 152

⁴² Bogdan-Tătaru CAZABAN, *Inteligența inimii: schițe pentru un portret al virtuții*, Spandugino, București, 2023, p. 27.

Întrebările din motto-ul subcapitolului ne provoacă să căutăm răspunsuri, pentru simplul fapt că ele sunt, întru totul, legitime, lovind cu forța inexorabilă a evidenței. *De ce*-ul lor este urmat de argumentul care captează realități ce validează interogația. Iată de ce, încercăm să răspundem abrupt, plasându-ne intenția în miezul existenței omenești prin nevoia de a recupera profunzimile vieții înseși, sau de a recâștiga: „autenticitatea existenței umane”⁴³. Identificăm o relație sudată între o viață autentic religioasă și o viață trăită deplin. Eliberarea de Dumnezeu este sinonimă cu o cădere în gol, libertatea astfel câștigată nefiind decât o săgeată otrăvită care și-a fixat, în noi, ținta. A fi cu adevărat om deplin⁴⁴ presupune o reală „adeziune la ființă”⁴⁵ or, înfăptuirea acestui lucru este un proces religios. Dar nu orice zonă religioasă conține această posibilitate ci numai aceea în care Dumnezeu s-a făcut om și întruparea Lui este o realitate tangibilă, adică Ortodoxă.

Dacă secolul 19 a fost arena în care s-au disputat binele și răul, iar secolul 20 a provocat relația adevăr/fals, secolul 21 este secolul în care miza se joacă între ființă și neant⁴⁶. Remi Brague dezvoltă tema celor trei perechi de valori numindu-le *transcendentalii*. Ele constituie un soi de piramidă socială a istoriei, structura acestora dezvăluind și relația de interdependență dintre ele. Binele se întemeiază pe adevăr, iar adevărul pe ființă. Secolul 19, dominat de convulsii sociale, pune în scenă binele și răul; secolul 20, purtând marca totalitarismelor, se caracterizează prin falsificarea adevărului și ambalarea acestuia în ambalajul pretins științific: „Nazismul se prezenta ca viziune științifică rece asupra lumii, fondată pe biologie și pe «știința raselor»; leninismul se prezenta ca întemeiat pe știința economică și pe noua știință a evoluției societăților, fondată de Marx.... [Dacă] minciuna clasică masca adevărul,... minciuna ideologică pretinde că îl dezvăluie”⁴⁷. În vârful piramidei transcendentalelor stă relația ființă/neant, cea care marchează secolul 21. Concret, subiectul aduce în discuție însăși existența omului pe pământ, analizată de autor prin patru puncte focale: „mediul înconjurător, arma atomică, demografia, biologia”⁴⁸. A fi de partea ființei

⁴³ Vladimir TISMĂNEANU, *Aventura ideilor. Cum ne putem elibera din mrejele ideologiilor totalitare*, Humanitas, București, 2024, p. 223.

⁴⁴ «Deplini sunteți voi întru El» Col 2, 10.

⁴⁵ Antoine COMPAGNON, *Antimodernii. De la Joseph de Maistre La Roland Barthes*, Cartea Românească Educațional, Iași, 2021, p. 576.

⁴⁶ Remi BRAGUE, *Modern cu moderație. Timpurile moderne sau inventarea unei înșelăciuni*, Spandugino, București, 2022, p. 48 (Pentru aprofundarea subiectului recomandăm paginile 47 – 68).

⁴⁷ R. BRAGUE, *Modern cu moderație*, p. 48.

⁴⁸ R. BRAGUE, *Modern cu moderație*, p. 51.

înseamnă că ești religios, a fi partizanul neantului implică o abordare nihilistă. Pentru ortodoxul angajat, Hristos este prototipul și șansa unei umanități depline, iar varianta în care Acesta ar periclita identitatea și/sau libertatea persoanei umane este complet neplauzibilă. Hristos este străinul care îmi devine intim, dar nu într-o manieră care mă estompează ci, dimpotrivă, care mă potențează, deoarece El lucrează cu identitatea mea instituind-o: „într-o realitate în care trupul nu îmbracă duhul, ci îl dezvăluie.... Lumea... unității lor transfigurate prin înfrângerea morții”⁴⁹. Abia victoria împotriva morții constituie libertatea deplină, ca eliberare de ceea ce mă condiționa implacabil. Libertatea de alegere, dacă este deplină, trebuie să îmi permită să fac alegeri dincolo de ce îmi dictează orizontul morții. Experiența aceasta se resimte ca una a alegerii „*complet libere*”⁵⁰. Un studiu marca Pew Researc Center introduce sintagma „decalajelor de libertate”⁵¹, referindu-se la trei tipuri de libertate, respectiv cea a presei, de expresie și online. Decalajul este cuantificat prin distanța dintre opinia respondenților despre cât sunt de importante aceste libertăți și gradul lor concret de manifestare socială; adică, dintre năzuință și realitate. Dincolo de acestea, libertatea deplină se remarcă prin calitatea morală a alegerilor, mai exact prin direcția spre care se îndreaptă, modelând omul în acord cu definiția sa profundă. Hristos este și șansa umanității, deoarece El „restituie lumea ca sens”⁵² și nu ca bun de larg consum, așa cum logica pieței o preferă.

Pentru omul nereligios, creștinismul ortodox pare a fi o religie care face propuneri de viață menite a se risipi în promisiuni eshatologice. Lucrurile nu stau așa. Pe de o parte, el garantează că omul este o ființă necomercializabilă iar sfințenia și mântuirea asigură „continuitatea socială, nepermițând punerea pe piață a celor mai importante lucruri, cele cu o valoare îndelungată [libertatea care este în conflict cu alegerile morale serioase nu poate fi decât] ireală, o fantezie”⁵³. Pe de altă parte, opțiunea ortodoxă nu este una dintre alternativele religioase, ci expresia identității tari a persoanei; o identitate cristalizată organic

⁴⁹ B. -T. CAZABAN, *Inteligența inimii*, p. 92.

⁵⁰ Clive Staples LEWIS, *Suprins de bucurie. Povestea unei convertiri*, Humanitas, București, 2020, p. 240.

⁵¹ JACOB POUSHTER, MARIA SMERKOVICH, MOIRA FAGAN, ANDREW PROZOROVSKY, “Free Expression Seen as Important Globally, but Not Everyone Thinks Their Country Has Press, Speech and Internet Freedoms”, in: *Pew Research Center*, April 2025, p. 38. https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2025/04/pg_2025.04.24_free-speech_report.pdf (21.05.2025).

⁵² Roger SCRUTON, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, Humanitas, București, 2024, p. 55.

⁵³ R. SCRUTON, *Cultura modernă*, p. 160.

și reconfirmată prin Întrupare. În lipsa ei, oamenii sunt prejudiciați de șansa unei întâlniri reale cu sine. Fără ea, „viața și pasiunile lor li se întâmplă pur și simplu. Sunt persoane a căror biografie este lipsită de intrigă morală. Au poftă, impulsuri, nevoie, dorințe și preocupări, dar nu au proiecte morale care să le contureze și unifice viețile ca un întreg. Le lipsește îndeosebi un simț coerent al binelui și răului care să le structureze proiectele de viață”⁵⁴.

Dacă religiosul nu este o simplă anexă în sfera preocupărilor oamenilor, Ortodoxia își dezvoltă profunzimea organic, devenind o constantă de viață. Ea este purtătoarea unei identități imuabile, care nu poate fi racordată intersecțional unor identități lichide, multiple, decât alterând-o prin kitsch, ignoranță sau chiar rea-voință. Altminteri, asumată cu consecvență, ea este vector de coerență, chiar și atunci când contextul se dovedește a fi unul instabil; pentru că Ortodoxia este parte integrantă din structura de rezistență a umanității purtătoare de și trăitoare în Hristos.

Concluzii

Omul, ființă liberă trăitoare prin sens, plasează sensul în zona nevoii, adică în piață, iar libertatea o proiectează, din vector axiologic, în instrument de piață. În orizontul unei filosofii a libertății cu accent pe delegitimare și individualizarea umanului, se poate întrezări luxul unei alegeri fără presiunea angajamentului. Realitatea devine o ordine negociabilă, iar libertatea de alegere modul genuin de relaționare cu aceasta. Omul se vede eliberat într-o mare de opțiuni, suspendat într-un vid identitar, în care unicitatea persoanei este subsumată multiplicității opțiunilor. Ne bucurăm, așadar, de „privilegiul” unor valori de substituție.

Libertatea de alegere are drept de veto în fața planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii, iar noul tip uman și religios abordează alternative religioase „to go”, marcate de sincretism, ecologism, eliberate de propoziții de adevăr, mimetice și spiritualiste. Or, chiar dacă pentru acest tip uman, creștinismul ortodox pare a fi o religie care face propuneri de viață menite a se risipi în promisiuni eshatologice, noi știm că libertatea deplină de alegere se întâmplă atunci când poți face alegeri dincolo de orizontul morții. Coerența faptului de a fi presupune, cu nesațul vidului care-și soarbe plinătatea, afirmația care o și validează, că Hristos „restituie lumea ca sens” și nu ca bun de larg consum.

⁵⁴ H. Tristram ENGELHARDT JR, *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 2005, p. 207.

MITROPOLITUL PIMEN GEORGESCU, MITROPOLITUL MARELUI RĂZBOI ȘI ARTIZAN AL PATRIARHATULUI ROMÂNESC

(Metropolitan Pimen Georgescu, the metropolitan of the great war
and craftsman of the Romanian patriarchate)

Pr. lect. univ. dr. Florin VÂRLAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște



Abstract: In the context of the Commemorative Year 2025 dedicated to the Centenary of the Romanian Patriarchate, I consider it as our sacred duty to evoke the prominent figures of Romanian Orthodoxy who, through their sacrificial work, made their contribution to elevating the Church of our nation to the status of Patriarchate. Among the hierarchs we must honour, the gifted and charismatic figure of Metropolitan of Moldavia Pimen Georgescu (October 22nd, 1853 – November 12th, 1934) holds a place of distinction—a devoted servant both of the Altar and of the country; a man who, though small in

stature, was a great personality of his time.

Not being a politician himself, he nevertheless felt with the utmost intensity the emotions that the Romanian people went through during the First World War and the years that followed—culminating in the fulfillment of the national unity (the Union of Alba Iulia in December 1st, 1918) - the Romanian nation’s century-old dream - and not least in the historic step taken by the “mother of the Romanian people”—the Church: the attainment of Patriarchate status.

Keywords: commemorative year, Romanian Patriarchate, Metropolitan Bishop Pimen Georgescu

Introducere

Dacă privim trecutul acestui popor atât de încercat în tumultoasa sa istorie, nu se poate să nu percepem și purtarea de grijă a lui Dumnezeu Care i-a dat fii a căror viață s-a identificat cu viața neamului și care și-au pus toată energia în slujba Țării și a Bisericii strămoșești; aceștia sunt cu adevărat oameni providențiali, care-și vor împlini menirea în această viață atâta timp

cât vor conștientiza că sunt în slujba lui Dumnezeu și că au datoria de a-și înmulți talanții primiți.

Un astfel de om, a cărui structură sufletească, dominată de tenacitate și de spirit pragmatic, a marcat nu doar generația sa, ci a revărsat raze luminoase și spre generațiile ce i-au urmat, a fost și mitropolitul Moldovei - Pimen Georgescu - un nume care va rămâne legat de marile evenimente ale neamului românesc: Primul Război Mondial, Unirea de la Alba Iulia și ridicarea la rangul de Patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române. Trăsăturile personalității sale complexe se vor regăsi atât în viața bisericească, în calitate de păstor și slujitor al Bisericii, cât și în cea civilă, implicându-se trup și suflet în realizarea binelui obștesc. Ca martor al multor momente cruciale pentru Țară și pentru Biserică, el a conștientizat rolul său de slujitor al credinței și al gliei strămoșești. El însuși, când a fost instalat în catedrala mitropolitană din Iași, a mărturisit celor prezenți: „Muncind pentru Țară și neamul meu - consider aceasta ca o tainică hotărâre a lui Dumnezeu, Căruia mă voi supune în toată viața mea de a lucra în interesul Țării mele, al Bisericii mele și al Neamului meu”¹.

Scurte date bibliografice

S-a născut la Provița de Sus, în județul Prahova, la 22 octombrie 1853, primind numele de botez: Petre. Tatăl său, Gheorghe Baicu, era fiu de preot, dar practica oieritul și cânta Duminica în corul bisericii. Mama sa, Maria, era fiica preotului din sat - Ioan Olteanu și, astfel, Petre s-a simțit de mic atras de slujirea preotească. Descendența sa din familii preotești, ca și educația deosebită primită de la părinți, i-au sădit în suflet dragostea față de Biserică și față de valorile neamului: credința, țara și regalitatea. De aceea, unul dintre ucenicii săi de suflet, viitorul episcop al Armatei - Partenie Ciopron, va spune, la momentul plecării din lumea aceasta a mentorului său: „Din familie a moștenit vigoarea fizică și sufletească, încrederea în popor și iubirea înțelegătoare pentru frumusețea portului nostru național, ca un simbol al vieții sufletești curate”².

Școala primară a început-o în satul natal și a continuat-o la Câmpina și Ploiești. În 1869, s-a înscris la concursul privind obținerea unei burse la Seminarul Central din București, pe care o obține cu succes și devine

¹ *** *Alegerea, investirea și instalarea noilor mitropoliți*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, Nr. 12, martie 1909, pp. 1354 - 1355.

² Arhid. Partenie CIOPRON, *Omagiu stăpânului nostru*, în revista „Viața monahală”, Nr. 11 - 12/1934, p. 291.

absolvent în 1874. În septembrie același an, s-a căsătorit cu Paraschiva, fiică de preot, iar în martie 1875 a fost hirotonit diacon la biserica Sf. Vasile din Ploiești și, totodată, predă la școala care funcționa în curtea bisericii. Soția îi moare tot în acest an, la scurt timp după nașterea unui fiu, botezat Ioan.

În 1877, cu susținerea mitropolitului primat Calinic Miclescu, a fost numit diacon la Catedrala Mitropolitană din București. În 1880 a fost trimis cu o bursă la Facultatea de Teologie din Cernăuți, absolvind cursurile acestei instituții în 1884, pentru ca în anul următor să-și susțină lucrarea de doctorat.

Moartea fiului, în 1886, l-a făcut pe arhidiaconul Petre Georgescu să îmbrace haina monahală la Mănăstirea Căldărușani, primind numele de Pimen. A fost preoțit în același an, iar în 1888 a devenit unul din primii profesori ai Facultății de Teologie de la București, unde a predat disciplinele: Apologetica și Teologia dogmatică și simbolică.

În februarie 1895 este ales ca arhieru-locotenent al episcopiei Argeșului, cu titulatura de „Piteșteanul”, pentru ca în 1902 să devină episcop al nou-înființatei eparhii a Dunării de Jos, primind cârja episcopală chiar din mâna regelui Carol I. În 1909 este ales, cu o majoritate zdrobitoare (din 219 au votat 199, el primind 198 de voturi³) mitropolit al Moldovei și Sucevei, unde va păstori un sfert de veac.

„Mitropolitul Războiului, mitropolitul întregirii Neamului Românesc”⁴

După izbucnirea primei conflagrații mondiale în vara anului 1914, societatea românească a fost bulversată de dezbaterea referitoare la opțiunea politicii externe a României. Conștient de vremurile grele care vor veni peste țară, încă din vara anului 1915, mitropolitul Pimen a vizitat toate județele eparhiei sale pentru a cerceta conștiința credincioșilor în pragul marilor încercări. În momentul intrării României în război, el a trimis o circulară în toate protopopiatele și la toți preoții de parohii pentru a-și pregăti poporenii de război. Totodată, mitropolitul a ordonat să se tragă clopotele tuturor bisericilor din Moldova, pentru a vesti marea înclăștare la care era chemată întreaga suflare românească⁵.

³ Conform „Procesului verbal” al ședinței Sfântului Sinod din 2 februarie 1909, în *Alegerea, investirea și instalarea noilor mitropoliți*, art. cit., p. 1325.

⁴ Supranumele îi este dat de regele Carol al II-lea, discurs apărut în *Monitorul Oficial. Partea I*, anul 105, Nr. 237/13 octombrie 1937, 8327.

⁵ Așa cum mărturisea părintele Nicolae Hodoroabă, preot într-un sat din Dorohoi, mobilizat ca preot militar în Primul Război Mondial, sunetul clopotelor din noaptea de 15 august era simțit ca la Înviere: anunța „deșteptarea”, „învierea noastră” (în Preot N. V. Hodoroabă,

Anii 1916-1918 - anii refugiului, când autoritățile s-au retras la Iași și majoritatea eparhiilor erau sub autoritate străină, a fost văzută de mitropolitul Pimen ca fiind perioada cea mai deosebită a activității sale de arhiereu: „Cel mai însemnat timp al păstoririi mele îl socot pe acela din Marele Război, când mi-a fost dat să binecuvântează oștirea pe front, să îngrijim de răniții din spitale, de refugiați și de soarta celor jertfiți pentru idealul Neamului”⁶.

La inițiativa sa a luat ființă *Serviciul Clerului Militar* în 1915, recomandând în postul de responsabil al acestei instituții pe preotul Constantin Nazarie - profesor de Teologie morală la Facultatea de Teologie de la București, ce a avut un rol important în conducerea clerului participant în teatrele de luptă și a reglementat activitatea preoților militari care deserveau în armată. În timpul războiului, face numeroase vizite pe front și în spitale, căutând, astfel să aibă întâlniri directe cu soldații, întâlniri și dialoguri care au avut rolul de a consolida moralul trupelor române.

Într-una din vizitele făcute la spitalul instalat în incinta Seminarului Veniamin din Iași, după Sfânta Liturghie săvârșită în capela instituției de învățământ teologic, înaltul ierarh își va arăta admirația față de curajul și jertfa luptătorilor prezenți spunând printre altele: „Am slujit în catedrale, la serbări mari bisericești și naționale, fiind de față fruntași ai țării, ai oștirii și bogații din orașe, îmbrăcați în haine scumpe și împodobiți cu decorații. Am văzut în biserică și doamne purtătoare de frumoase costume, împodobite cu briliante și pietre nestemate, ținute în aur și argint, dar toate acele podoabe sclipitoare nu mi-au făcut o impresie de măreție așa cum îmi fac ranele ce le purtați voi pe trupurile voastre de ostași viteji. Câtă deosebire este între acele podoabe, atârdate pe trupul omenesc și ținute în aur și argint și între aceste podoabe ce purtați voi, înfipite în trupul vostru ostășesc și ținute în carnea și oasele voastre”⁷.

Cu binecuvântarea sa, peste 200 de călugări și călugărițe din Moldova se vor atașa Serviciului Crucii Roșii, ca infirmieri și brancardieri, transportând răniții de pe linia frontului sau îngrijind bolnavii în spitalele de campanie. De altfel, încă din 1913, în contextul implicării României în al doilea război balcanic, un grup de 47 de călugări și 10 călugărițe, din această eparhie, au fost instruiți din timp pentru a participa la campania din Bulgaria.

Retragerea armatei, a autorităților centrale și a unui număr destul de mare de locuitori din teritoriul ocupat în Moldova, a solicitat la maxim resursele

Din războiul de reîntregire - note și impresii din campanie - 1916 - 1918, Tipografia H. Goldner, Iași, 1923, p. 3).

⁶ *** 25 Ani. *Omagiu 1909 - 1934*, în revista „Mitropolia Moldovei”, Nr. 2-3/1934, p. 112.

⁷ *Ibidem*, p. 60.

materiale dar și umanitare ale autorităților de la Iași și ale mitropoliei moldave. Venind în ajutorul refugiaților, mitropolitul Pimen Georgescu a pus la dispoziție toate spațiile de locuit disponibile aflate în clădirile centrului mitropolitan sau ale mănăstirilor din cuprinsul eparhiei. În condițiile unei aglomerații de neînchipuit⁸, când lipsa alimentelor, a medicamentelor, condițiile insalubre în care stăteau atât civilii, cât și soldații, au condus la apariția epidemiilor, opera de asistență socială a căpătat caracterul unei îndatoriri generale, evidențiată și prin apelul transmis de mitropolitul Moldovei către populație. Arătând că „este vremea suferinței și a jertfei”, înaltul ierarh îndemna ca fiecare „să-și poarte crucea”, pentru ca, astfel, armata și poporul să poată purta cu mai multă tărie greutățile războiului, acordând, pe perioada Postului Mare, dispensă pentru mâcărurile de dulce, și aceasta pentru o întărire a sănătății trupești „pentru muncă și pentru luptă”⁹.

Mitropolitul Pimen a fost un sfetnic apropiat familiei regale, alături de care va duce la bun sfârșit numeroase și frumoase gânduri: pe lângă multele vizite pe front, alături de regele Ferdinand sau de regina Maria, amintim și înălțătorul și impresionantului ceremonial religios și militar din ziua de 8 noiembrie 1918 - *sărbătoarea Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil*, prilejuit de prezența, în catedrala mitropolitană din Iași, a rămășițelor trupești (craniul) ale voievodului Mihai Viteazul („mucenic al neamului” care a aprins și a menținut vie „lumina îndrumării culturale și flacăra jertfei pentru neam”¹⁰), aduse aici de la mănăstirea Dealu, în octombrie 1916, și care acum se aflau depuse „pe un sarcofag și împodobit cu o cunună de flori de mâinile Reginei Maria”¹¹.

⁸ Din statisticile vremii s-a consemnat faptul că numai populația Iașului a crescut de la 70 000 de locuitori, câți avea la mimentul intrării României în război, la cca 300 000, apud Aurel Pentelescu, Gavriil Preda, *Mitropolitul Pimen Georgescu (1853 - 1934) și Marea Unire din anul 1918*, Editura Militară, București, 2019, p. 103.

⁹ *Scrisoare pastorală prin care se acordă dispensă de post*, în revista „Mitropolia Moldovei”, Nr. 2-3/1934, pp. 58 - 59.

¹⁰ Aurel PENTELESCU, Gavriil PREDA, *Mitropolitul Pimen Georgescu (1853 - 1934) și Marea Unire din anul 1918*, op. cit., pp. 174 - 175.

¹¹ Mai multe detalii despre odiseea capului marelui voievod al primei unirii a se vedea în: Nicolae IORGA, *Soarta rămășițelor lui Mihai Viteazul. Idei dintr-o conferință ținută la Iași și discursul rostit la mănăstirea Dealului în numele Academiei Române și al Ligii Culturale cu prilejul aducerii capului lui Mihai Viteazul*, Tipografia Cultura Neamului Românesc, București, 1920, pp. 19 - 20; Alexandru DOLINESCU, *Ridicarea capului Marelui Voievod Mihai Viteazul de la mănăstirea Dealul în octombrie 1916*, în „Neamul Românesc”, Nr. 185/1920, p. 1; Niculae I. ȘERBĂNESCU, *Dimensiunea religioasă a personalității domnitorului Mihai Viteazul (1593 - 1601) - premise și argumente pentru canonizare*, Editura Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște 2011, pp. 237 - 305 (reeditată

După sfârșitul primei conflagrații mondiale, tot în sprijinul orfanilor de război, la cererea reginei Maria și cu susținerea hotărâtă a mitropolitului Pimen, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât, la 20 iunie 1920, ca în mănăstirile de maici să fie îngrijiți copii rămași orfani.

Din inițiativa sa și cu susținerea Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române, din 8 iunie 1919, ierarhul ieșean a propus ridicarea prin subscripție publică a unei *Biserici a Neamului* pe câmpiile însângerate de la Mărășești. „Dacă Ierusalimul cu Biserica Sf. Mormânt de la Golgota e loc de adorație și de închinare a creștinismului, tot așa Valea Siretului cu Biserica Neamului de la Mărășești – pentru noi – e locul de adorație și închinare a românismului”, va mărturisi el, arătând că „la această Biserică a Neamului se vor aduna și păstra ca moaște sfinte, osemintele vitejilor noștri ostași și se vor face slujbe pentru slava lor”¹². La 19 august 1923, pe câmpia Răzoare s-a comemorat bătălia de la Mărășești printr-o slujbă religioasă și s-a pus piatra

2018); Constantin CLOȘCĂ, *Istoria aducerii capului lui Mihai Viteazul la Iași (1916 - 1920)*, Editura „Doxologia”, Iași, 2019, pp. 26 - 35; Radu CÂRCIUMARU, Iulian ONCESCU, *Erou medieval și simbol național. Studii despre Mihai Viteazul*, Editura „Cetatea de Scaun”, Târgoviște, 2021, pp. 104 - 146; Constantin REZACHEVICI, *Capul lui Mihai Viteazul și Mănăstirea Dealu*, în vol. lucrărilor Sesiunii de comunicări științifice „Mihai Viteazul, domn creștin, strateg militar și întregitor de neam”, Târgoviște, 7-8 septembrie 2001, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2003; Cornel MĂRCULESCU, *Odiseea relicvei lui Mihai Viteazul, de la Turda la Târgoviște*, în vol. „Arheologie și istorie în spațiul carpato – balcanic” (coordonator Denis Căprăroiu), Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2011; Idem, *Liceul Militar de la Mănăstirea Dealu și readucerea capului marelui Voievod Mihai Viteazul în 1920*, în Revista „Hristica”, Editată de militarii din Garnizoana Târgoviște, Nr. 9, Târgoviște, 2011; Idem, *Mutarea capului lui Mihai Viteazul de la Târgoviște la Iași. Refugiul la Kerson (Ucraina) și revenirea la Iași (1916-1920)*, în „Curier. Revistă de cultură și bibliologie”, An XIX, nr. 2 (38), Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2013; Idem, *Strămutarea rămășițelor pământești ale domnitorului Mihai Viteazul și readucerea lor la Mănăstirea Dealu (1916-1920)*, în revista „Patmos”, Editată de Centrul de Cercetări Științifice Interdisciplinare Dumitru Stăniloae al Universității Valahia din Târgoviște, Numărul 11, Anul VI/1, București-Târgoviște, Valahia University Press, decembrie 2017; Idem, *Memorie și cinstire: 100 de ani de la readucerea capului lui Mihai Viteazul la Mănăstirea Dealu (1920-2020)*, în „Document. Buletinul Arhivelor Militare Române”, An XXIII, nr. 2 (88), Centrul Tehnic Editorial al Armatei, București, 2020; Idem, *Personalitatea și epoca lui Mihai Viteazul (1593-1601), între literatură și preamărire religioasă*, în vol. „Voievodul Mihai Viteazul – apărător și mărturisitor al credinței strămoșești”, Editura Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2021; Florin VÂRLAN, *Preotul Profesor Alexandru Dolinescu ca participant la „epopeea capului lui Mihai Viteazul”*, în vol. „Tradiții, spiritualitate și cultură în cetatea Târgoviștei”, coord. Alexandru Mitru, Editura „Cetatea de Scaun”, Târgoviște, 2025.

¹² Romeo-Valentin MUSCĂ, *De la Biserica Neamului la mausoleul eroilor de la Mărășești*, Editura „Editograph”, Buzău, 2024, p. 31.

de temelie a Bisericii Neamului de la Mărășești - astăzi Mausoleul de la Mărășești.

Ca senator de drept (timp de 32 de ani - 1902 - 1934) a fost o voce puternică în Parlamentul României și ascultată cu mult respect, implicându-se cu responsabilitate în problemele ce priveau progresul țării și stabilitatea ei economică și socială, susținând împrăștierea țăranilor și votul universal și militând pentru o *Biserică autonomă* într-un *Stat liber*¹³. Din intervențiile sale în plenul Corpului legiuitor transpare înțelepciunea echidistantă și judecarea dreaptă a oamenilor și faptelor lor, virtuți ce vădesc o cunoaștere profundă a sufletului omenesc, în cheia credinței, apelând, întotdeauna la cuvântul Evangheliei și la ajutorul lui Dumnezeu pentru apărarea țării și a neamului românesc. Datorită acestor calități, mitropolitul Pimen Georgescu a fost ales președinte al comisiei senatoriale care va avea ca prim scop modificarea Constituției, „această responsabilitate fiind o dovadă a prețuirii de care se bucura înaltul ierarh în Parlamentul Regatului României”¹⁴.

Mitropolitul Pimen Georgescu - artizan al patriarhatului românesc

Unirea de la Alba Iulia, din 1 Decembrie 1918, a consfințit dorința tuturor românilor de a fi într-un singur Stat, dar totodată, a arătat că Biserica Ortodoxă Română - cu toate vitregiile istoriei care i-au ținut pe frați despărțiți - a fost cea care i-a călăuzit pe fiii ei, indiferent de provincia în care aceștia se aflau, și i-a însuflețit spre împlinirea idealului unității naționale, certificând, încă o dată, că „Ortodoxia a fost garanția libertății noastre etnice și spirituale”¹⁵.

După alegerea episcopului de Caransebeș - Miron Cristea, ca mitropolit primat (în 18/31 decembrie 1918), a urmat o serie de lucrări pregătitoare în vederea unificării bisericești, finalizate cu alcătuirea unui *Statut de unificare administrativă*, căruia i s-a dat caracter de lege. În noua înfățișare, Biserica Ortodoxă Română avea în componența ei 18 eparhii, reprezentând 4 mitropolii și o arhiepiscopie, însumând un total de peste 14 milioane de credincioși. Aceste date îi asigurau o mare vizibilitate și o importanță deosebită în rândul Bisericilor Ortodoxe surori și, totodată, vor constitui principalele argumente în susținerea dobândirii statutului de Patriarhie.

¹³ A se vedea *Discursul ținut în Ședința Constituyentei din ziua de 18 iunie 1917*, în revista „Mitropolia Moldovei”, Nr. 2-3/1934, pp. 84 - 95.

¹⁴ Aurel PENTELESCU, Gavriil PREDA, *Mitropolitul Pimen Georgescu (1853 - 1934) și Marea Unire din anul 1918*, op. cit., p. 189.

¹⁵ † NIFON, Arhiepiscop și Mitropolit, *Credință, cultură și istorie*, Editura Bibliotheca/Valahia University Press, Târgoviște, 2024, p. 113.

În acest context, reținem propunerea de *Proiect privind organizarea superioară a Bisericii Autocefale Române*, făcută de delegații basarabeni, membri ai Comisiei pentru unificare, în care, chiar de la început se arăta că Biserica Ortodoxă Română, în noile realități administrativ-teritoriale, se cuvine să aibă în frunte un patriarh care să fie cu reședința în capitala țării¹⁶. De altfel, Congresul bisericesc din Basarabia va înainta, în primăvara anului 1921, atât Sfântului Sinod, cât și Ministerului Cultelor, *Proiectul de unificare bisericească*, prin care susținea ideea înființării Patriarhiei Române.

Toate aceste încercări își vor găsi finalitatea numai după ce noua Constituție (din 1923) va consfinți prin lege că „Biserica Ortodoxă Română este Biserica dominantă a României întregite” (art. 22, alin. 3). Se ajunge, astfel, la ședința Sfântului Sinod din 4 februarie 1925, când, mitropolitul Nectarie Cotlarciuc al Bucovinei a dat citire *Propunerii pentru înființarea Patriarhiei*, un material alcătuit de mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei, absent la ședință, din motive de sănătate. După dezbateri, episcopul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului-Noului Severin a dat citire *Actului de Înființare a Patriarhatului românesc* și hotărârea a fost comunicată guvernului spre legiferare.

De reținut este faptul că *Propunerea* înaintată de mitropolitul Pimen era însoțită de o listă de motive expuse în 7 alineate, ce pot constitui tot atâtea argumente de ordin istoric, politic, cultural și bisericesc, aduse în susținerea ridicării la rangul de Patriarhie a Bisericii românești. Aceleași argumente au constituit și miezul discursului inaugural al ședinței Senatului României, ședință care avea ca prim obiectiv consfințirea *Legii și a Statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, „acte normative legale ce consfințeau unitatea Bisericii Ortodoxe din hotarele României întregite, pe baza prevederilor Constituției din 1923 (art. 22)”¹⁷.

În toate aceste demersuri, rolul mitropolitului Moldovei a fost unul major, atât în calitate de membru și de președinte al Sfântului Sinod (fiind cel mai în vârstă dintre sinodali¹⁸), dar și ca reprezentant în Parlamentul României, cu intervenții clare și pertinente în buna orânduire a treburilor țării.

¹⁶ † NESTOR Vornicescu - Severineanul, *Propuneri simultane pentru înființarea Patriarhatului la București și a unei mitropolii la Craiova, între 1880 - 1924*, în revista „Mitropolia Olteniei”, Nr. 11-12/1975, p. 842.

¹⁷ Aurel PENTELESCU, Gavriil PREDA, *Mitropolitul Pimen Georgescu (1853 - 1934) și Marea Unire din anul 1918*, op. cit., p. 226.

¹⁸ Așa cum însuși mărturisește în ședința Sfântului Sinod când a fost omagiat de sinodali, la împlinirea celor 25 de ani pe scaunul mitropolitan al Moldovei: „Sunt cel mai vechi membru al acestui Sfânt Sinod din care fac parte de 34 de ani: ca arhieru, ca episcop al

Concluzii

Om care a știut să răspundă chemării vremurilor sale, dar să fie și deasupra lor, prin capacitatea de a le analiza în profunzime, cu luciditate, mitropolitul Pimen Georgescu rămâne un reper în ceea ce privește dăruirea pentru binele țării și al Bisericii. Luptător pentru unitatea tuturor celor cu cuget românesc, el a trăit hrănit fiind de gândul împlinirii idealului de veacuri: unirea tuturor românilor într-un stat unitar.

La ceas aniversar, când îi omagiem pe toți cei ce prin strădania lor neobosită au contribuit la reușita atâtor împliniri de care ne bucurăm și noi cei de astăzi, se cuvine să ne amintim și de chipul celui a cărui inimă avea două încăperi: *grija pentru Sfânta Biserică și dragostea pentru țară și popor.*

Dunării de Jos, și apoi ca arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei. Iar intrarea mea în clerul de mir e de peste 50 de ani”, în *Extras din sumarul ședinței Sfântului Sinod din 14 Februarie 1934*, în revista „Mitropolia Moldovei”, Nr. 2-3/1934, p. 111.

PREDICAREA ORTODOXĂ ÎN FAȚA NOILOR IDEOLOGII. ÎNTRE UNIVERSALITATEA EVANGHELIEI ȘI CRIZA VALORILOR CONTEMPORANE

**(Orthodox preaching in the face of new ideologies. Between the
universality of the gospel and the crisis of contemporary values)**

Pr. lect. univ. dr. Anton SAVELOVICI
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: This article analyzes how Orthodox preaching can respond to the complex challenges, posed by new contemporary ideologies, which often prove incompatible or even hostile to the fundamental values of the Gospel. In a social context, marked by moral relativism, excessive individualism and ideologies, which challenge the traditional landmarks of truth, the role of preaching in the life of the ecclesial community needs to be reassessed. Starting from the universality of the Christian message, expressed in the person and saving work of Jesus Christ, this paper explores the tensions between revealed, unchanging truth and the postmodern spirit, characterized by value pluralism and the contestation of religious authority. It also analyzes the relationship between the patristic tradition, the foundation of Orthodox thought and expression, and recent ideological trends, such as gender ideology, radical secularism or political correctness, which can negatively influence the formation of religious conscience. Within this framework, an articulated homiletical approach is proposed, which combines fidelity to Christian truth with pastoral discernment and a sensitive, contextualized but firm discourse capable of responding to current challenges. The sermon thus becomes an act of witness and an instrument for enlightening and healing the contemporary crisis of values through the transforming power of the Word of God.

Keywords: orthodox preaching, contemporary ideologies, universality of the Gospel, crisis of values, secularization

Introducere

Lumea contemporană este marcată de o proliferare accelerată a ideologiilor, care contestă și subminează în mod direct fundamentele antropologice, etice și spirituale ale civilizației creștine. Paradigmele culturale, care relativizează natura umană, valorile morale tradiționale și sensul transcendent al existenței se impun din ce în ce mai mult. În fața acestor tendințe, adesea agresive sau confuze, predicarea ortodoxă este chemată să rămână fidelă Evangheliei și să devină o voce profetică capabilă să ofere orientări clare și inspiratoare pentru omul de astăzi.

În acest context tensionat, Biserica Ortodoxă are responsabilitatea de a valorifica și actualiza resursele sale teologice, liturgice și catehetice, oferind o mărturie vie și coerentă. Predica nu trebuie să fie o simplă reiterare a tradiției, ci o expresie vie, adaptată nevoilor spirituale ale omului postmodern, fără a compromite adevărul revelat. Prin urmare, acest articol analizează fundamentele teologice, patristice și omiletice, care permit Bisericii să propună o viziune coerentă, universală și profetică, o viziune care transcende conflictele ideologice și luminează întunericul moral al prezentului prin puterea Cuvântului lui Dumnezeu.

1. Universalitatea Evangheliei în tradiția ortodoxă

Revelația adusă de Iisus Hristos nu este una contingentă, limitată de condițiile culturale sau istorice ale unei epoci particulare, ci este manifestarea deplină a Adevărului divin, destinată întregii umanități. În ortodoxie, universalitatea nu este înțeleasă în termeni de imperialism religios sau prozelitism agresiv, ci ca o chemare plină de iubire adresată tuturor oamenilor de către Dumnezeu, iubitorul tuturor oamenilor¹. Iisus Hristos este „Calea, Adevărul și Viața” (In 14,6), iar mesajul Său este relevant atât pentru Palestina secolului I, cât și pentru secolul XXI, pentru fiecare persoană, indiferent de cultură, etnie sau credință.

Sfântul Apostol Pavel spune că Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (1 Tim 2,4). Voia divină exprimă caracterul universal al Evangheliei, care nu aparține unei elite religioase, ci este un dar pentru întreaga creație. În tradiția ortodoxă, această universalitate este păstrată și transmisă neschimbată prin viețile sfinților, prin Sfânta Liturghie și prin mărturia continuă a Bisericii în istorie. Fiecare predică, fiecare act liturgic și fiecare gest de iubire față de aproapele sunt expresii concrete ale chemării universale la mântuire².

Revelația în Iisus Hristos nu este o doctrină abstractă, ci o lumină vie, care străpunge întunericul fiecărei epoci și ideologii. Într-o lume în care relativismul moral, ideologiile secularizante și post-adevărul câștigă teren, Cuvântul Evangheliei rămâne lumina, care întru întuneric luminează, iar întunericul nu o poate cuprinde (In 1,5). Lumina lui Iisus Hristos nu impune, ci atrage; nu domină, ci vindecă. Ortodoxia nu vede Evanghelia ca pe o

¹ pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2003, p. 295.

² pr. prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Editura Basilica, București, 2012, pp. 38-40.

ideologie concurentă, ci ca pe o invitație la comuniune cu Adevărul personal, cu Iisus Hristos, Cel Înviat. În acest sens, tradiția ortodoxă pune un accent deosebit pe dimensiunea soteriologică și ontologică a mesajului evanghelic. Nu este vorba doar de o moralitate superioară sau de un set de norme, ci de o transformare radicală a ființei umane prin participarea la harul divin³. Prin urmare, universalitatea Evangheliei nu este politică sau culturală, ci ontologică și spirituală. Toți oamenii, ca purtători ai chipului lui Dumnezeu, sunt chemați să fie ca El prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt⁴.

În fața noilor ideologii, transumaniste, neoliberale, ecologist-utopiste sau neomarxiste, care propun o redefinire a omului și a sensului vieții, Biserica este chemată să reamintească universalitatea mântuitoare a Evangheliei. Iisus Hristos nu este o opțiune printre altele, ci însăși temelia umanității autentice. A-L vesti, în predică, înseamnă a restabili orientarea corectă a omului spre Adevăr, spre viața veșnică, spre comuniune.

Predica ortodoxă contemporană trebuie să se întoarcă întotdeauna la universalitatea Evangheliei, nu ca la o formulă rigidă, ci ca la o suflare vie, capabilă să dea sens, lumină și direcție unei lumi în criză. Numai în lumina sfintei Evanghelii omul contemporan poate descoperi adevărata sa identitate, vocația sa spirituală și sensul ultim al existenței.

2. Noile ideologii și criza valorilor

Societatea contemporană este profund marcată de o serie de mutații culturale și ideologice, care pun sub semnul întrebării fundamentele antropologice, etice și spirituale ale civilizației creștine și capacitatea omului modern de a discerne între valorile autentice și iluziile propagate de o cultură marcată de fragmentare și superficialitate. Aceste transformări nu se manifestă doar în discursul public, ci pătrund subtil și persistent în structura gândirii și a modului de viață al unei persoane, modelând percepțiile, aspirațiile și modul în care aceasta se raportează la realitate. Într-un astfel de context, Biserica Ortodoxă se confruntă simultan cu o provocare externă din partea curenților ideologice dominante și cu o criză internă, care afectează profund conștiința omului postmodern, diminuându-i sensibilitatea față de adevăr, bunătate și sensul ultim al vieții.

³ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, București, 2010, pp. 115-118.

⁴ Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisorul*, Editura Basilica, București, 2019, pp. 73-76.

Una dintre cele mai periculoase tendințe ale epocii noastre este relativismul moral, care, respingând orice autoritate transcendentă, promovează ideea că nu există adevăruri absolute, ci doar perspective fragmentate, condiționate de contextul cultural, de interesele momentane și de preferințele individuale. În acest cadru, binele și răul își pierd contururile obiective și se reduc la simple alegeri personale. Această ideologie, promovată intens în educație, cultură și mass-media, erodează treptat normele morale tradiționale, ducând la o cultură a ambiguității, relativizării conștiinței și indeciziei etice. Într-o astfel de atmosferă, în care totul pare negociabil și supus reinterpretării, predicarea ortodoxă, bazată pe adevărul revelat și imuabil al Evangheliei, riscă să fie etichetată drept „intolerantă” sau „anacronică” de către mentalitatea seculară.

Cu toate acestea, mesajul predicii ortodoxe nu este o simplă reafirmare a trecutului, ci o chemare vie și oportună la redescoperirea fundamentelor unei antropologii integrale, în care persoana este văzută ca o ființă creată după chipul lui Dumnezeu și chemată la comuniune veșnică cu El. În fața relativismului, predicarea este un act de proclamare a adevărului și o mărturie profetică, capabilă să ofere un cadru stabil de îndrumare morală și spirituală, indispensabil pentru reconstrucția unei societăți sănătoase din punct de vedere etic și antropologic. Astfel, provocările actuale nu trebuie privite ca obstacole insurmontabile, ci ca oportunități de a reafirma rolul Bisericii, ca lumină călăuzitoare într-o lume marcată de confuzie și instabilitate.

În strânsă legătură cu relativismul moral, ideologiile de gen și transumaniste propun redefiniri radicale ale identității umane. Ideologia de gen susține că sexul biologic este o construcție socială și că identitatea de gen poate fi aleasă sau schimbată în funcție de percepții subiective. Acest lucru este în flagrantă opoziție cu antropologia creștină, care afirmă unitatea trupului și a sufletului și complementaritatea bărbatului și a femeii ca expresii ale creației divine⁵. Transumanismul, pe de altă parte, propune depășirea condiției umane prin tehnologii genetice, cibernetice sau farmaceutice, visând la un om „perfecționat” și autonom față de limitele corpului. În realitate, aceste ideologii conduc la alienarea ontologică, separând omul de condiția sa de creatură și de vocația sa spirituală.

Impactul acestor ideologii se resimte puternic în domenii cheie ale vieții sociale, precum educația, familia și înțelegerea sensului vieții. În școli, valorile religioase sunt adesea marginalizate, în timp ce sunt promovate

⁵ pr. prof. dr. Ioan C. TEȘU, *Familia contemporană între ideal și criză*, Editura Doxologia, Iași, 2025, pp. 23-32.

modele antropologice secularizate și necreștine. Familia, instituită de Dumnezeu, ca spațiu al iubirii, procreării și sfințirii, este atacată prin redefinirea căsătoriei și promovarea unor modele alternative de conviețuire. Într-un astfel de context, criza valorilor este una de moralitate publică și o criză de sens. Oamenii nu mai știu cine sunt, de unde vin și încotro se îndreaptă. Predica ortodoxă, în acest context, este chemată să revină la rolul său profetic de a oferi răspunsuri clare și mântuitoare, bazate pe adevărul revelat și înrădăcinate în Sfânta Tradiție⁶.

Un alt fenomen, strâns legat de criza valorilor, este accelerarea secularizării. Dumnezeu este din ce în ce mai absent din viața publică, iar spiritualitatea este înlocuită de forme superficiale de împlinire personală sau divertisment. Pierderea reperelor spirituale are efecte devastatoare asupra sufletului uman: neliniște, anxietate, depresie, dezorientare spirituală. Omul contemporan este obosit de libertate și lipsit de repere⁷. Într-un vid spiritual, ideologiile sunt instalate ca substitut false pentru religie și adevăr. Predicarea ortodoxă trebuie, prin urmare, să restabilească legătura dintre om și Dumnezeu, dintre libertate și adevăr, dintre viața cotidiană și dimensiunea sacră a existenței.

Confruntată cu numeroase provocări contemporane, Biserica este chemată să nu reacționeze cu panică, ci să-și recâștige vocea profetică. Resursele teologice și patristice ale Bisericii Ortodoxe oferă o bază solidă pentru un discurs omiletic coerent, echilibrat și profund. În fața fragmentării ideologice și a atomizării sociale, Evanghelia rămâne singura chemare universală, care nu se adresează unei clase, rase sau identități, ci omului în întregimea și sfințenia sa.

3. Rolul predicării ortodoxe în discernământul spiritual

În contextul instabilității morale și spirituale, care caracterizează societatea contemporană, predicarea ortodoxă este chemată să își asume un rol deosebit de important în formarea discernământului spiritual al credincioșilor. Această misiune nu se limitează la simpla transmitere a învățăturilor dogmatice sau morale, ci implică o adevărată artă spirituală prin care sufletul ascultătorului este condus, pas cu pas, spre înțelegerea și împlinirea voinței lui Dumnezeu. Predica devine un instrument pedagogic și pastoral, care cultivă nu numai cunoștințele teologice, ci și sensibilitatea spirituală a omului, pregătindu-l să facă față provocărilor lumii de astăzi.

⁶ Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Editura Sophia, București, 2005, pp. 96-115.

⁷ Clive Staples LEWIS, *Desfășurarea omului*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 37.

Discernământul, recunoscut în tradiția patristică ca una dintre cele mai prețioase și delicate virtuți ale vieții creștine, presupune o atenție constantă și o formare interioară continuă. Nu este doar o capacitate intelectuală, ci un dar dobândit prin rugăciune, experiență și ascultare de cuvântul lui Dumnezeu. Rolul predicării, din această perspectivă, este de a trezi în sufletul credinciosului o conștiință trează, capabilă să distingă clar între adevăr și falsitate, între lumină și întuneric, între voința divină și voința sa egoistă. Acest tip de slujire necesită o pregătire atentă din partea predicatorului, fidelitate față de Sfânta Scriptură și ancorare în Sfânta Tradiție a Bisericii, astfel încât mesajul transmis să fie corect din punct de vedere teologic și roditor din punct de vedere spiritual.

Părinții Bisericii au pus un accent deosebit pe importanța discernământului. Sfântul Antonie cel Mare a spus că unii și-au pierdut mințile, dar se consideră spirituali pentru că le lipsește discernământul⁸. Pentru Sfinții Părinți, discernământul spiritual nu este rezultatul unui simplu exercițiu rațional, ci rodul harului, al rugăciunii, al smereniei și al experienței vieții în Iisus Hristos. Predicatorul ortodox, în măsura în care este purtător al Duhului Sfânt, este chemat să transmită informații și lumină spirituală, ajutând credinciosul să discearnă voia lui Dumnezeu în contextul vieții sale.

Predicarea contemporană trebuie să actualizeze discernământul patristic, adaptând limbajul fără a trăda conținutul. Este nevoie de o predicare vie, ancorată în realitățile de astăzi, dar păstrând puterea de a distinge între duhuri (1 In 4,1). Predicatorul trebuie să aibă el însuși darul discernământului, dar și o solidă formare teologică, spirituală și culturală pentru a răspunde multiplelor provocări ale societății actuale.

Un alt rol esențial al predicării ortodoxe este cel profetic. La fel ca în Vechiul Testament, unde profeții nu ezitau să mustre păcatul, dar o făceau din dragoste și cu speranța pocăinței, tot așa predicarea ortodoxă trebuie să combine curajul mărturisirii cu blândețea iubirii. Predicatorul nu este un judecător, ci un doctor spiritual. Mărturisirea păcatului, atunci când este făcută cu discernământ și din dorința de mântuire a celorlalți, devine o formă de slujire profetică.

Sfântul Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai mari predicatori ai Bisericii, insistă asupra folosirii cuvântului nu ca pe o sabie, ci ca pe un medicament⁹. Într-o societate în care păcatul este normalizat și confuzia dintre bine și rău este ridicată la rang de principiu, predicarea profetică este indispensabilă. Ea

⁸ *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, Editura Humanitas, București, 2024, p. 31.

⁹ Sfântul IOAN Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, Editura Christiana, București, 2005, p. 145.

nu condamnă ființa umană, ci păcatul, și nu răspândește frică, ci speranță în restaurarea chipului lui Dumnezeu în persoană.

Predica nu este doar o parte a sfintei Liturghii, ci o formă de cateheză vie, integrată organic în sfânta Liturghie. Este locul în care Sfânta Scriptură este interpretată, dogma este explicată și viața liturgică este conectată la viața de zi cu zi a credincioșilor. Cateheza liturgică are o valoare formativă, deoarece răspunde nevoii credincioșilor de a înțelege ceea ce se trăiește în Biserică și de a forma o conștiință creștină sănătoasă. Dimensiunea catehetică a predicii este esențială într-o epocă în care mulți credincioși participă formal la viața liturgică, dar nu înțeleg sensul mai profund al riturilor, simbolurilor și dogmelor. Omilia trebuie să construiască punți între sfânta Liturghie și viață, între taina altarului și realitatea lumii. Omilia poate deveni un act de iluminare, în sensul baptismal al termenului, o chemare la convertire, fidelitate și discernământul voinței lui Dumnezeu¹⁰.

4. Modele patristice de răspuns la confuzia ideologică

În fața avalanșei ideologiilor contemporane, care erodează valorile tradiționale și destabilizează reperele antropologice creștine, modelele patristice rămân surse vii de inspirație pentru Biserica Ortodoxă. Sfinții Părinți nu s-au confruntat cu ideologii, în sensul modern al termenului, dar au trebuit să răspundă provocărilor vremii lor, care includeau crize de mentalitate, erezii teologice, dispute doctrinare și modele culturale străine de spiritul Evangheliei. Ei au reușit să ofere răspunsuri ferme, cu discernământ, înrădăcinate în Sfânta Scriptură și în experiența vie a Bisericii, oferind astfel o mărturie profetică și pastorală de mare relevanță. Această moștenire este astăzi un ghid neprețuit pentru predicatorii și formatorii ortodocși care, la fel ca ei, trebuie să transmită un mesaj clar, coerent și transfigurator, într-un context cultural marcat de pluralismul ideologic și relativismul moral. Astăzi, aceste modele pot fi surse de inspirație pentru conținutul predicii și pentru metoda de comunicare, adaptate sensibilităților contemporane, fără a altera esența învățăturii credinței. Sfinții Părinți știau să vorbească limba vremii lor, folosind retorica, filosofia și cultura dominantă pentru a le transfigura și a le orienta spre Adevărul mântuitor. În același fel, predicatorii ortodocși ai secolului XXI sunt chemați să aibă o cunoaștere profundă a dogmelor Bisericii și a contextului social, cultural și ideologic în care își desfășoară misiunea. Fidelitatea față de moștenirea patristică nu implică o simplă

¹⁰ pr. prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Editura Basilica, București, 2012, pp. 64-69.

reproducere a formulelor din trecut, ci o creativitate luminată de Duhul Sfânt, capabilă să facă față presiunilor lumii de astăzi și să păstreze neschimbată lumina Evangheliei în mijlocul întunericului confuziei morale și spirituale.

Sfântul Ioan Gură de Aur (347-407), arhiepiscop al Constantinopolului și mare predicator, este unul dintre cei mai elocvenți luptători împotriva decadentei morale a epocii sale. Într-o epocă, marcată de bogăție excesivă, desfrâu și lipsă de compasiune socială, el a predicat cu tărie împotriva păcatelor personale și sociale, chemând oamenii la pocăință și milă. Denunțând nedreptățile, ipocrizia religioasă și lenea spirituală, predicile sale erau adevărate manifeste morale. El vedea corupția nu doar ca pe o problemă socială, ci ca pe un simptom al înstrăinării de Dumnezeu. Când sufletul este întunecat de păcate, nici aurul nu-l poate lumina. Prin curajul și claritatea discursului său, sfântul Ioan Gură de Aur rămâne un model de predicator profetic, capabil să mustre păcatul, dar și să inspire speranță. Într-o societate secularizată și relativistă, predicarea trebuie să fie un model: lucidă, dar iubitoare; critică, dar neclintită în speranța convertirii¹¹.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379), arhiepiscop de Cezareea Capadociei, a pus bazele unei viziuni creștine integrate asupra educației. Într-o lume influențată de filosofia greacă și de păgânismul cultural, el a propus un model, în care cultura clasică este filtrată prin criteriile Evangheliei. Opera sa, *Cuvânt către tineri. Cum pot folosi în mod util literatura scriitorilor elenistici*, oferă principii pentru discernerea valorilor culturale și utilizarea lor în formarea unei conștiințe creștine. Pentru sfântul Vasile cel Mare, educația nu este un scop în sine, ci o cale către virtute, către asemănarea cu Iisus Hristos. Astăzi, când școlile sunt invadate de ideologii relativiste sau anticreștine, viziunea sfântului Vasile cel Mare ne amintește că formarea intelectuală trebuie să fie însoțită de formarea morală și spirituală. Predicarea ortodoxă, în special, în contextul catehetic și misionar, are scopul de a oferi puncte de referință clare, de a reactiva idealul formativ, bazat pe discernământ, moderație și orientare către Adevăr¹².

Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390), cunoscut și sub numele de Grigorie Teologul, este renumit pentru profunzimea teologică și frumusețea literară a predicilor sale. Într-o epocă a disputelor dogmatice și a confuziei doctrinare, el a demonstrat că adevărul poate fi rostit cu grație, delicatețe și

¹¹ Sfântul IOAN Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 167.

¹² Sfântul VASILE cel Mare, *Scrieri*, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 566-582.

rafinament. Stilul său poetic și rigoarea teologică au fost în slujba apărării divinității lui Iisus Hristos și a unei viziuni ortodoxe echilibrate, capabile să vindece rănila lăsate de erezie. Sfântul Grigorie ne arată că forma și conținutul predicării nu pot fi separate. Retorica spirituală nu este manipulare emoțională, ci o expresie a frumuseții harului. În contextul actual, în care comunicarea este adesea vulgarizată, iar discursul religios este redus la sloganuri moralizatoare, sfântul Grigorie din Nazianz oferă un model de predică elegantă, profundă și revelatoare. Predica ortodoxă este chemată să cultive frumusețea teologică a cuvântului, să redea demnitatea limbajului și să apropie sufletul de Logosul întrupat¹³.

5. Predicarea ortodoxă într-o lume secularizată

Predicarea ortodoxă, astăzi, este chemată să răspundă unei lumi din ce în ce mai fragmentate și secularizate, în care mesajul Evangheliei este adesea ignorat sau reinterpretat într-o cheie relativistă. Pentru a rămâne relevantă, fără a compromite adevărul, predicarea trebuie să combine fidelitatea față de Sfânta Tradiție cu un limbaj viu, clar și inspirator.

Unul dintre marile pericole ale omileticii, de astăzi este utilizarea unui limbaj anacronic, rigid sau excesiv de teologic, care nu mai rezonază cu realitățile și sensibilitățile actuale. În schimb, limbajul predicării trebuie să fie clar, viu și inspirat de Duhul Sfânt, capabil să atingă inima omului modern. Sfântul Grigorie Teologul, recunoscut pentru frumusețea și eleganța cuvintelor sale, subliniază importanța formei, care susține și luminează conținutul. Limbajul viu nu înseamnă superficialitate, ci capacitatea de a face adevărul accesibil și memorabil.

Predicatorul are datoria de a cunoaște învățătura credinței Bisericii și de a înțelege contextul cultural și social, precum și mentalitățile comunității în care slujește. Aceste cunoștințe îi permit să formuleze mesaje adaptate realităților contemporane, fără a altera adevărul Evangheliei. Într-o lume dominată de imagine, emoție și ritmul rapid al informației, cuvântul rostit trebuie să fie relevant, incisiv și hrănitor, capabil să atingă inima și să lumineze mintea ascultătorului. Artă predicării constă în menținerea unui echilibru delicat între profunzimea conținutului și claritatea exprimării, între fidelitatea față de Sfânta Tradiție și creativitatea pastorală. Această abilitate nu se formează peste noapte, ci se cultivă prin rugăciune constantă, reflecție

¹³ Sfântul GRIGORIE de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 82.

teologică și formare continuă, prin studiul Sfintei Scripturi, al Sfinților Părinți și al experienței omiletice a marilor predicatori.

Secolul XXI aduce cu sine provocări și oportunități unice pentru proclamarea cuvântului lui Dumnezeu. Noile instrumente de comunicare, de la transmisiunile liturgice online, care permit credincioșilor să participe de la distanță, până la podcasturi, vloguri și predici video, distribuite pe rețelele sociale, pot deveni canale eficiente pentru activitatea misionară a Bisericii. Prin aceste mijloace, mesajul Evangheliei poate ajunge la oameni, care altfel nu ar trece pragul unei biserici, fie din lipsă de timp, fie din neîncredere sau prejudecăți. Cu toate acestea, utilizarea acestor resurse media trebuie să se facă cu discernământ pastoral, pentru a păstra caracterul sacru al mesajului și pentru a evita transformarea cuvântului predicii într-un simplu produs media. Responsabilitatea predicatorului este de a se asigura că forma servește conținutului și că tehnologia este un instrument al slujirii, nu un scop în sine. În acest fel, mijloacele media moderne pot fi un instrument de informare și un spațiu pentru predicarea Evangheliei, unde cuvântul rostit devine rugăciune, mărturisire și chemare la viață spirituală.

Sfântul Apostol Pavel a fost un maestru al adaptării misionare, predicând în sinagogi, în piețe, în Areopag, fără a trăda mesajul. La fel ca el, predicatorul ortodox este chemat să fie tuturor toate, pentru ca în orice chip să îi mântuiască pe unii (1 Cor 9,22). În acest sens, mass-media modernă devine un Areopag digital, un loc de predicare, dar și un loc de confruntare spirituală.

O provocare constantă pentru predicarea ortodoxă contemporană este menținerea unui echilibru între rigoarea dogmatică și deschiderea pastorală. Într-o epocă a sufletelor rănite și a identităților confuze, cuvântul predicii trebuie să exprime atât adevărul de neclintit al Evangheliei, cât și mila infinită a lui Dumnezeu.

Inima milostivă este un foc pentru toată creația. Milostivirea, izvorâtă din iubirea de aproapele, nu relativizează adevărul, ci îl face suportabil și vindecător. Predica nu trebuie să cadă nici în extremismul moralizator, nici în laxitatea relativistă. Este nevoie de o hermeneutică pastorală a adevărului, care mustră păcatul, dar nu zdrobește păcătosul, care încurajează lupta, dar nu descurajează prin idealuri imposibile¹⁴.

Predicarea ortodoxă, într-o lume secularizată, trebuie să fie inspirată, inteligentă, adaptabilă și spirituală. Ea trebuie să propovăduiască cuvântul

¹⁴ Sfântul ISAAC Sirul, *Cuvinte pentru nevoiță*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017, p. 124.

Evangeliei „cu timp și fără timp” (2 Tim 4,2), prin limbaj viu, mijloace moderne și o inimă milostivă.

Concluzii

Într-un context social și cultural din ce în ce mai fragmentat, în care adevărul este adesea relativizat și valorile tradiționale sunt puse sub semnul întrebării, predicarea ortodoxă își afirmă cu și mai multă urgență vocația profetică și terapeutică. Rolul ei nu este doar de a informa sau de a repeta formule teologice consacrate, ci de a forma conștiințe, de a trezi inimile și de a lumina calea spre mântuire. Într-o lume în care ideologiile fluide tind să înlocuiască identitatea creștină cu modele artificiale și instabile, predica devine un instrument de mărturie și o chemare la înnoire interioară și comunitară.

Ancorarea în Sfânta Tradiție conferă predicii o bază solidă, etern actuală, care transcende schimbările contextuale. Această tradiție nu este un muzeu al dogmelor, ci o sursă vie de discernământ, lumină și adevăr. Răspunsurile predicatorului ortodox nu trebuie să fie reacții dure la provocările lumii, ci expresii ale unei iubiri smerite și curajoase, capabile să arate că adevărul lui Iisus Hristos nu constrânge, ci eliberează.

În același fel, predicarea ortodoxă e chemată să fie o punte între om și Dumnezeu, o muncă sinergică între harul divin și libertatea umană. În acest sens, predicatorul devine un purtător de icoană al Cuvântului, un mijlocitor între taina Evangheliei și realitatea vieții credinciosului, un lucrător vrednic (2 Tim 2,15), care vorbește despre Dumnezeu, cu Dumnezeu și în Dumnezeu.

În fața crizei de sens și valori, predicarea ortodoxă are puterea de a reconstrui viziunea creștină asupra lumii, de a reînnoi speranța, de a vindeca rănila sufletului. Ea poate restabili legătura dintre sfânta Liturghie și viața cotidiană, dintre sacrul interiorizat și realitatea exterioară, dintre Biserică și lume. Acolo unde ideologiile înșală și dezintegrează, predicarea este chemată să unească, să vindece și să conducă la comuniune.

Predica ortodoxă, prin urmare, nu trebuie privită ca o simplă intervenție retorică în timpul sfintei Liturghii, ci ca o muncă misionară pe termen lung, un efort continuu de a lumina mintea, de a întări inima și de a forma o conștiință creștină, capabilă să trăiască în adevăr și iubire. În acest fel, cuvântul predicat devine o sabie a Duhului (Ef 6,17) și un balsam pentru suflet.

COMUNISM ȘI POST-COMUNISM: PROVOCĂRILE PENTRU BISERICA ORTODOXĂ

(Communism and post-communism: challenges for the
Orthodox Church)

Pr. lect.univ.dr. Traian-Alexandru MIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Masterand Alexandru-Mihai CÎRNARU

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: The Church is the living organism where each incorporated person has the chance of salvation. Certain ideologies from the past still haunt us today, aiming to desacralize and disfigure the human being. Through materialism, man is reduced from the status of a person to that of an individual. During communism, Orthodox theology was able to flourish thanks to the clergy and the faithful, despite the hardships created by the system. On a cultural and spiritual level, one can note the flourishing activity of *Rugul Aprins* movement, which emphasized the practice of the Jesus Prayer (prayer of the mind). Although disobedience to the rules of the communist regime could cost them their lives or physical freedom, members of the Church continued to bear spiritual fruit in secret. In contemporary times, we face the challenges brought about by a misunderstood form of freedom interpreted as libertinism. We have the freedom to express ourselves, to manifest our faith, but we lack the discernment to distinguish good from evil. Among today's challenges, we can list the following: abortion, homosexuality, suicide, and divorce each of which targets the traditional family structure and results in the destabilization of society. The desacralization present in communism continues into postmodernity through different means, but with the same goal: to distance man from God, placing him within Hannah Arendt's principles nothingness, no one, and the absence of the world

Keywords: communism, desacralization, postmodernity, mission, pastoral care

Introducere

De-a lungul a 2000 de ani, Biserica a fost statornică în propovăduirea Învierii lui Hristos și în păstrarea comuniunii între membrii ei prin Sfânta Euharistie, și dinamică, atunci când societatea aducea felurite provocări. Capul Bisericii este Hristos, astfel că, de fiecare dată când oamenii se îndepărtează de adevăr, lor le este pus în față Adevărul ca Persoană Dumnezeiească Întrupată-Calea care duce către Viață. Rolul preotului este esențial pentru a păstra ordinea organică (sacramentală și canonică) în inima

comunităților pe care le păstorește. Preotul este vena care transmite sângele vieții (Harul Duhului Sfânt) în parohia sa. Biserica este cea care ne cheamă la unire, comuniune și fără compromisuri să rămânem pe calea vieții. Pentru societatea de ieri și pentru societatea de azi, răspunsul Bisericii la fiecare provocare este răspunsul euharistic, evanghelic și patristic.

Însă pentru a gravita în jurul lui Hristos, trebuie să păstrăm dezideratul că El se face cale de viață și de adevăr. Așadar, pentru creștinism nu mai vorbim despre adevărat ca o idee abstractă și neînțeleasă, ci despre Adevărul Întrupat în Persoana lui Hristos; fiind cu adevărat o paradigmă a adevărului între ceea ce ne spune creștinismul și ceea ce ne transmit celelalte religii. Apoi să nu uităm că Hristos s-a întrupat asumându-și firea umană ca să ofere răspuns provocărilor societății de atunci și să transmită oamenilor *Vestea cea Bună – Evangelia*. Hristos s-a făcut ca noi, că să ne vorbească ca un semen de-al nostru, dar cu putere dumnezeiască care îl invită pe ascultător la învierea din moartea sufletească sau din somnul ignoranței ce îmbolnăvește sufletul¹.

În lucrarea de față ne propunem să realizăm o paralelă între provocările secolului XX și cele din prezent și să observăm care a fost reacția Bisericii și cum a rămas fidelă cultivării valorilor perene ale creștinismului în inima societății. Răspunsul Bisericii la fiecare provocare este unul ce aparține culturii vieții, deoarece prin sine ea este vie, datorită Capului ei – Hristos care este și cale și țintă. Biserica este deschisă dialogului și trebuie să ofere răspunsul în măsura în care acesta este formulat pe învățătura lui Hristos. Un creștin-ortodox practicant nu lezează învățătura Bisericii dacă poartă dialoguri eficiente fie în interiorul Bisericii, fie în exteriorul ei².

În lucrarea de față vom vorbi despre rolul și misunea Bisericii atât în perioada comunistă, cât și în prezent și vom analiza comparativ fenomenul desacralizării omului în comunism și în postmodernitate. Prima secțiune, reliefează imaginea unei Biserici luptătoare care rezistă și înflorește și mai mult pe măsură ce prigoana continuă. De asemenea, vom vedea care este teologia mărturisitorilor credinței ortodoxe și care sunt roadele misiunii lor în prezent, înțelegând că activitatea Bisericii înflorea într-o lume în care conducerea politică dorea scoaterea lui Dumnezeu din inimia societății și împingerea omului în întunericul ateist al morții sufletești. Vom trata și problematica provocărilor contemporane ale Bisericii, profilul creștinului

¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Basilica, București, 2013, p. 36.

² Mihai-Iulian NECULA, *Valori religioase protejate prin norme juridice*, Editura Lumen, Iași, 2020, pp. 15-16.

autentic și misiunea lui într-o societate bântuită de libertinaj. Principala provocare a creștinului contemporan este monotonia din care se nasc: superficialitatea, ignoranța, închiderea în păcate și moartea sufletească (și biologică, depinzând de la caz la caz). În dorința de a avea ceva nou sau de a se autodepăși omul îl alungă de bunăvoie pe Hristos din viața sa, pierzând-și calitatea de persoană și devenind un simplu individ, care se învâрте monoton în întunericul păcatului³. În ultima parte vom analiza comparativ fenomenul desacralizării în comunism și în contemporaneitate. Vom vorbi așadar, despre constrângere ideologică asupra omului de a renunța la tot ceea ce ține de Dumnezeu și cum s-a manifestat acest proces.

Trebuie să pornim cu evidența că Hristos este Viața în care trebuie să trăim, Lumina care ne dă sens și Adevărul pe care îl mărturisim. Să nu uităm că sensul comunităților creștine primare era dat de Euharistie și Evanghelie, comuniunea și transmiterea mesajului evanghelic, fiind acte necesare și fundamentale⁴. De fapt, atât în trecut, cât și în prezent, creștinismul invită fiecare om la misiune transformându-l prin excelență într-un adevărat apostol.

Biserica Ortodoxă în fața comunismului

În România comunismul a avut efecte devastatoare asupra populației. Purtând o mască cel puțin stranie, comunismul românesc a accentuat naționalismul, acesta devenind o himeră ideologică. Politica rigidă supusă Moscovei în perioada 1948-1965, a avut un efect distructiv asupra Bisericii, astfel că preoții, intelectualii și studenții erau prigonți și închiși în pușcării. Aceste acțiuni de natură criminală au avut drept țință eliminarea oricăror forme de rezistență anticomunistă. Comunismul românesc avea nuanța ingineriei sociale de factură marxist-leninistă, astfel că dogma sa era considerată infailibilă. Un filosof polonez spunea că sufletul ideologiei comuniste este minciuna. Într-adevăr putem afirma că însuși sufletul totalitarismului cuprindea ramificațiile minciunii: impostura și fărădelegea.

Biserica Ortodoxă a fost afectată, din pricina faptului că a fost lăsată fără vreun sprijin material sau moral de către autorități. Nu doar Biserica Ortodoxă, ci religia în general, pentru că dogma comunistă voia controlul omului în unitatea sa dihotomică, (un control al sufletului și al trupului). Or, factorul religios era considerat asemenea unui opiu pentru om în viziunea

³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos-Lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Basilica, București, 2014, p. 53.

⁴ Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Arhiepiscop și Mitropolit, *Misiologie Creștină*, Editura ASA, București, 2019, p. 54.

comunistă. Eliminarea religiei era fundamentată pe argumentul că totul se poate explica științific, Dumnezeu neavând nicio implicație în actul creator; așadar, universul, natura, omul sunt rezultatele hazardului și preexistenței materiei. Aceste argumente sunt false și goale de orice fundament religios și științific, fiind umbrite de materialismul feroce care a făcut rău multor oameni, ajungându-se la crime *în numele partidului și patriei*⁵.

În aproape 5 decenii de comunism, constatăm o tristă, dar profundă mutație la nivel cultural și spiritual. Echilibrul la nivel ecleziologic a fost susținut de o serie de teologi care au luptat prin misiunea lor pentru binele societății. Putem aminti aici de Mitropolitul Irineu Mihălcescu (1874-1948) care a avut meritul de a păstra un echilibru între teologie și intelectualitate, astfel că teologia ortodoxă a avut un rol extraordinar de a drena viața intelectuală a țării. Mitropolitul Irineu rămâne un nume de referință pentru relația de reciprocitate dintre cultură și teologie⁶. O altă personalitate care a marcat viața eclesială în România comunistă a fost Patriarhul Justinian Marina. Îi dăm dreptate vrednicului de pomenire ierarh Bartolomeu Anania, care spune despre acesta că a fost cu adevărat întregiitorul Bisericii. În perioada comunismului Biserica înflorea și se înfrumuseța devenind o bijuterie de mare preț⁷. În ciuda faptului că unii istorici l-au denumit *conformist* deoarece nu a arătat opoziție față de autoritățile statale, și i s-a pus eticheta de *Patriarhul Roșu* Patriarhul Justinian a reprezentat pe plan eclesiastic un adevărat diplomat, salvator și bun organizator în cadrul Bisericii Ortodoxe Române⁸.

La nivel pastoral, misionar și social Patriarhul Justinian rămâne un ierarh al păcii al păstrării legăturii pe planul relației dintre Stat și Biserică. Astfel că putem spune cu adevărat că patriarhul Justinian rămâne un ierarh al păcii și al păstrării legăturilor dintre stat și biserică⁹. O altă mare realizare a patriarhului Justinian a fost instituirea apostolatului social ca parte din

⁵ *** , *Comisia Prezidențială pentru analiza dictaturii comuniste din România, Raport Final*, București, 2006, pp. 15-16.

⁶ Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Arhiepiscop și Mitropolit, *op.cit.*, pp.170-171.

⁷ Mitropolitul Bartolomeu ANANIA,,Amintiri despre Patriarhul Justinian'', în *Biserica Ortodoxă Română – Buletinul oficial al Patriarhiei Române*, EIBMBOR, nr. 3, 2017, București, p. 381.

⁸ Petre DIN,,Patriarhul Justinian Marina între,,Salvator'' și,,Conformist'' în Biserica Ortodoxă Română'', în *Sargetia Acta Musei Devensis*, nr. 35-35, an 2007-2008, p. 733.

⁹ ***,,Aniversări: 23 August - Sărbătoarea demnității și libertății omului'', în *Biserica Ortodoxă Română – Buletinul oficial al Patriarhiei Române*, EIBMBOR, Anul LXXXVI, nr. 7-8, București, p. 803.

programul său pastoral. Scopul apostolatului social era de a nu rupe misiunea socială de activitatea Bisericii.

De asemenea, trebuie să remarcăm activitatea Sfântului Părinte Dumitru Stăniloae de îmbogățire a ortodoxiei românești prin intermediul celor 12 volume din colecția Filocalia. Din spiritualitate, preotul trebuie să-l inspire pe om să iubească frumosul (Filocalia=iubirea de frumos). Spiritualitatea părintelui Stăniloae influențează prezentul pentru că îi arată preotului cum trebuie să iubească frumosul în pastorația de zi cu zi¹⁰.

Teologia și scrierile Sfinției Sale rămân posterității ca izvor de adâncă înțelepciune. Fiecare literă și fiecare cuvânt din vasta sa operă îl provoacă pe cititor la o aprofundare a teologiei patristice, mistice și dogmatice. El a scris în numeroasele sale articole din *Telegraful Român* sau *Gândirea* modul cum a existat, există și va exista un raport între teologie și cultura românească. De asemenea, scoate la lumină și cum spiritualitatea românească este o adevărată punte dintre orient și occident¹¹.

În mediul academic teologic s-au mai remarcat cei care se axau pe raportul dintre preot-parohie-societate, cum ar fi Iustin Moisescu, Liviu Stan, Ene Braniște sau Nicolae Chițescu. Teologia acestora îmbină sacerdoțiul cu etica socială încurajând viitorii slujitori să îmbine pastorația cu cateheza mistagogică, misiunea și diaconatul. Nu trebuie să ne îndepărtăm de la cele insuflate în trecut pentru că dacă timpul este schimbător, omul rămâne statornic. Nu trebuie să oміtem grupul celor care puneau accent pe spiritualitate cum ar fi: Dumitru Stăniloae, I.G. Coman, Orest Bucevski sau Teodor Popescu¹².

De asemenea, nu trebuie să oміtem mișcarea spiritual-culturală Rugul Aprins, care a îmbogățit mistică românească și care a avut în nucleul ei preoți și mireni. Dintre preoți putem enunța pe: Sofian Boghiu, Petroniu Tănase, Arsenie Papacioc, Adrian Făgețeanu, iar dintre mireni îi putem enumera pe: Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, Paul Sterian. Mișcarea avea drept țință, pe lângă discuții despre literatură, și exerciții spirituale, astfel că prin Rugul Aprins se dorea practicarea isihasmului și a rugăciunii inimii.

Putem spune că mișcarea în sine nu era doar o întâlnire, ci și o exersare a rugăciunii inimii și căutarea modului de viață autentic ortodoxe. Rugul Aprins

¹⁰ Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Arhiepiscop și Mitropolit, *op.cit.*, pp. 172-174.

¹¹ Pr. Lect. univ. dr. Adrian BOLDIȘOR, „Cultura și spiritualitatea românească între orient și occident în viziunea pr. Dumitru Stăniloae”, în Pr. Lect. univ. Nicolae Răzvan STAN, Dr. Lucian DINDIRICĂ, *Părintele Profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și liturghie*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2015, p. 344-345.

¹² Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Arhiepiscop și Mitropolit, *op.cit.*, pp. 173-174.

era un exercițiu de cunoaștere și împlinire, prin practica rugăciunii neîncetate. Această mișcare își lasă amprenta în spiritualitatea ortodoxă românească, pentru că îi dăruiește omului o suflare de viață și urmărește să-l repună pe om în legătură cu Hristos¹³. Interesul mișcării către spiritualitate era animat de cercetarea intelectuală, astfel că la conferințe participau persoane din diverse domenii: doctori, ingineri, artiști plastici, scriitori și liceeni și studenți¹⁴. Temele de conferințe abordate erau: *Isihasmul*, *Rugăciunea inimii*, *Iisus – Logosul Întrupat*, *Hristos în mijlocul nostru*¹⁵.

Putem spune că deși se afla în mare prigoană, Biserica Ortodoxă Română, a înflorit pe ambele laturi: misiune și pastorație în context inter/extern și isihast prin clerul și credincioșii ei. În vremuri tulburi, credincioșii au păstrat viu trupul Bisericii, trecând cu bine peste încercările ateismului. Prin mărturia teologilor din perioada comunistă arătăm contribuțiile lor care răsună ca un ecou până în ziua de azi.

Provocările creștinului contemporan și răspunsul Bisericii

Am observat anterior cum o ideologie materialistă dorea eliminarea definitivă a tot ceea ce ține de Dumnezeu sau de Biserică. Se dorea un om manevrabil din toate punctele de vedere, în ciuda faptului că omul și de aceea factorul religios trebuia eliminat. Chiar și într-o societate secularizată, omului nu îi poate fi luat din ființa sa dorul de Dumnezeu. Această secțiune o vom dedica în întregime provocărilor actuale ale creștinului și răspunsurilor oferite de Biserică.

Una dintre întrebările care se află astăzi pe buzele tuturor este dacă societatea se mai bucură de libertate. Sigur, pentru a răspunde la întrebarea anterioară trebuie să avem în vedere definiția libertății conform dicționarului: *posibilitatea de a acționa după propria voință sau dorință*¹⁶. O societate este liberă numai în direcția binelui, adică în săvârșirea voii lui Dumnezeu. Așadar, prin excelență Dumnezeu este Binele Suprem¹⁷. Având în vedere că societatea de azi are tendința de a confunda pe Hristos, Lumina lumii, cu Moartea-Întinericelul cel mai din afară, din punct de vedere pastoral, misionar putem să ne raportăm la două profile: cel al preotului (profilul său pastoral și misionar) și cel al credinciosului (profilul său într-o lume liberă). Într-o

¹³ Andre SCRIMA, *Timpul rugului aprins*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 135-136.

¹⁴ Mihai RĂDULESCU, *Rugul Aprins*, Editura Ramida, București, 1993, p. 14.

¹⁵ Andre SCRIMA, *op.cit.*, p. 145.

¹⁶ „Libertate”, vezi adresa web: <https://dexonline.ro/definitie/libertate>, accesat azi: 30.08.2025, ora: 12:13.

¹⁷ ***, *Teologie Morală Ortodoxă*, vol. 1, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, pp. 77-79.

parohie, preotul este subiectul mișcător care caută să fie nu numai într-o comuniune liturgică rânduită după un anumit timp liturgic, ci caută în sufletul omului virtuțile și păcatul. Preotul este vena care transportă sângele vieții veșnice în corpul Bisericii la fiecare organ, dăruind cu adevărat sănătate duhovnicească. El este tatăl celor care nu au tată, povățuitorul și sfătuitoarea celor care caută cuvânt de învățătură. Într-o comunitate preotul sfințește relațiile dintre oameni cu ajutorul dialogului devenind un misionar asemenea Sfinților Apostoli. Dacă în comunitatea sa se află persoane de alte confesiuni sau religii, acesta trebuie să își intensifice activitatea misionară, văzând în oameni calitatea de persoane, nu indivizi. Activitatea preotului nu trebuie să rămână la nivel virtual, teoretic, ci cu toată dăruirea și cu toată jertfirea el are de îndeplinit o misiune: cu timp și fără timp, imitarea lui Iisus Hristos, modelul suprem de iubire și de bunătate.

Credincioșii sunt subiecții care trebuie puși în mișcare de zelul și dorința misionară a preotului. Hristos este Binele Suprem, ca model de urmat, și Binele Comun, pentru că Hristos ne cheamă la unitate și comuniune. Biserica Ortodoxă nu este o Biserică grupată în funcție de etnia și cultura fiecărui neam, ci este o Biserică pentru toți. Unitatea ecumenică presupune deschiderea spre toate categoriile sociale de oameni, preotul continuând misiunea lui Iisus Hristos¹⁸. Profilul ideal, atât al clericului, cât și al credinciosului, are la bază stima de sine și stima pe care atât credinciosul și clericul o au față de persoana umană. Dezideratul misionarului pornește de la premisa că fiecare om poartă în sine chipul lui Dumnezeu, adică orice persoană indiferent de cât de păcătoasă ar fi, este o fărâma din iubirea creatoare și dătătoare de viață a lui Dumnezeu. Astfel că orice om este invitat la mântuire.

Societatea de azi îmbracă iubirea în diverse forme ale păcatului uitându-i adevăratul sens. Într-o parohie, creștinii sunt chemați nu doar la o comuniune euharistică, ci și la comuniune socială (în afara Bisericii). Comuniunea socială poartă pecetea continuării Bisericii în afara ei și ne obligă să iubim omul ca persoană, după cum și Dumnezeu ne iubește pe noi¹⁹. Odată cu dezvoltarea științei și a tehnologiei, Ortodoxia este chemată să ofere noi răspunsuri legate de probleme de morală și bioetică. Dacă privim în ansamblu, unele cercetări sunt cu scopul de a favoriza viața umană prin combaterea bolilor sau a infertilității. Însă, dacă vom aborda problema

¹⁸ Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Arhiepiscop și Mitropolit, *Teologie și misiune creștină*, Editura Bibliotheca/Valahia University Press, Târgoviște, 2019, pp. 157-159.

¹⁹***, *Teologie Morală Ortodoxă...*, pp. 176-177.

sinuciderii asistate, a eutanasiei, a sarcinilor-surogat sau a avortului, atunci trebuie să privim persoana umană în unitatea ei dihotomică, ca având inserat chipul lui Dumnezeu în ființa sa și invitată la asemănarea după har cu Creatorul. Aceste atribute ale persoanei umane conduc către transcendența și infinitatea sa²⁰.

Problemele enunțate mai sus sunt rezultate ale superficialității și dorinței de plăcere a omului. Observând parcursul istoric al familiei tradiționale, vedem că ele s-au intensificat imediat după perioada comunistă. Sigur, dacă avortul sau homosexualitatea erau pedepsite în comunism de către autoritățile statale, astăzi acest lucru nu se mai întâmplă. La baza familiei tradiționale stau valori ca: echilibrul, cooperarea, comunicarea,²¹ lipsa acestora ducând la probleme precum suicid, divorț, homosexualitate, adulter, etc. În ultima perioadă în România, numărul sinuciderilor în rândul adolescenților a crescut destul de mult, astfel că avem 13 cazuri la 100.000 de locuitori²².

Sinuciderea reprezintă un act voluntar sau involuntar (în funcție de sănătatea mintală a sinucigașului) prin care persoana își ia viața prin diverse metode. Prevederile canonice din Biserica Ortodoxă sunt foarte radicale în ceea ce privește înmormântarea persoanelor care s-au sinucis, deoarece este un păcat de neiertat (fiind considerat hulă împotriva Duhului Sfânt). Chiar pomenirile se fac numai dacă persoana în cauză era declarată bolnavă psihic²³. Biserica are rolul de a preveni astfel de păcate din interiorul comunității promovând iubirea și conlucrarea reciprocă între frați. Lumea de azi se vrea autonomă, dar ironia face ca autonomia să aducă cu sine cele mai mari boli spirituale și trupești. Dacă vom însămânța dragostea creștină autentică, fără alte intervenții sterile, atunci nu numai comunitățile, ci și întreaga societate se va transfigura după arhietipul Hristos. Dragostea creștină este o dragoste care nu se mărginește la cei pe care îi cunoaștem, ci și pe cei pe care nu îi cunoaștem (iubirea de străini). Iubirea creștină este remediul deznădejdiei, al urii și al trufiei. Am reamintit câteva aspecte legate de iubire, deoarece creștinul contemporan nu mai știe să iubească. Superficialitatea, monotonia,

²⁰ Jhon BRECK, „Prefață”, în *Darul Sacru al vieții*, traducere și cuvânt înainte de Preasfințitul dr. Irineu Pop BISTRIȚEANUL, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, pp. 11-12.

²¹ Monica Iuliana POPESCU, Nicu Ionel SAVA, „Metamorfoze ale funcțiilor familiei”, în Cornelia RADA, Cornelia Bistriceanu PANTELIMON, *Provocări ale familiei contemporane. Provocări psiho-socio-medicale*, Editura Universitară, București, 2015, p. 165.

²² Asist. Univ. Dr. Monica BOER, Asist. Univ. Dr. Ramona CADAR, „Suicidul și tendința suicidală în raport cu depresia la adolescenți”, în *Practică Medicală* vol. VI, nr. 4, București, 2011, pp. 318-319.

²³ Pr. prof. dr. Jhon BRECK, *op.cit.*, p. 337.

plăcerea și restul păcatelor sunt cauzele firești ale lipsei iubirii creștine autentice. Atunci când creștinul va avea iubirea lui Hristos, el se va bucura de trăirea principiilor lui Hristos și va fi făclie pentru restul societății²⁴.

Lipsa iubirii creștine autentice dă naștere divorțului. Despre divorț, avem următoarea statistică: *În 2020, în UE au avut loc aproximativ 1,4 milioane de căsătorii și aproximativ 700.000 de divorțuri, potrivit celor mai recente date disponibile pentru toate statele membre ale UE, în scădere față de 1,9 milioane de căsătorii și 0,8 milioane de divorțuri estimate în 2019. Scăderea considerabilă a numărului de căsătorii poate fi oarecum atribuită măsurilor legate de limitarea răspândirii COVID-19. Statele membre ale UE cu cel mai mare număr de căsătorii raportat la populație au fost Ungaria (6,9 căsătorii la 1.000 de persoane), Letonia (5,6) și Lituania (5,5). În schimb, cele mai mici rate de căsătorii au fost de aproximativ 2 căsătorii la 1.000 de locuitori, raportate în Italia (1,6), Portugalia (1,8), Spania și Irlanda (ambele 1,9)*²⁵.

Divorțul este o plagă într-o societate. Biserica îl cheamă pe om la comuniune, respingând sub orice formă însurarea sau izolarea. Taina Cununiei îl întregește pe om, venind să-l arate pe acesta icoană vie a Dumnezeuului celui Întreit în Persoane. Așadar, bărbatul și femeia devin unul, completându-se reciproc unul pe celălalt. Acest lucru este valabil doar prin iubirea celor doi, binecuvântată de harul Duhului Sfânt, ca ei să devină una. Iubirea dintre soți scoate în evidență actul creator, adică cei doi se fac co-creatori cu Dumnezeu²⁶. Ar fi de dorit ca în cadrul terapiilor de cuplu să existe și o latură pastorală care să pună accent pe partea sacramentală a cununiei și responsabilitatea reciprocă pe care o au soțul și soția în fața lui Dumnezeu.

Homosexualitatea reprezintă o atracție între persoanele de același sex, care nu rezultă din dragoste, ci din plăcere. Această plăcere denaturează și distruge organismul uman, pentru că i se alterează ordinea firească. Numeroase sunt textele din Pentateuh și din Noul Testament care fac referire la păcat și la consecințele lui. Homosexualitatea se naște din narcisism sau

²⁴ Ierom. Nestor VORNICESCU, „Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea”, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1958, pp. 583-584.

²⁵ Adrian ANTON, „Rata divorțurilor din UE s-a dublat din 1964 până în 2020/ România, printre țările cu cele mai mici rate de divorț”, vezi adresa web: <https://www.info-sud-est.ro/rata-divorturilor-din-ue-s-a-dublat-din-1964-pana-in-2020-romania-printre-tarile-cu-cele-mai-mici-rate-de-divort/>, publicată la data de: 5.04.2023, accesat azi: 30.08.2025, ora: 19:53.

²⁶ Pr. conf. dr. Irimie MARGA, „Cununia, divorțul și recununaarea în Biserica Ortodoxă”, în *Revista Teologică*, nr. 3, 2017, p. 123.

după caz în urma lezării psihicului din cauze psihologice sau traumatice. Sigur, Biserica nu îngăduie păcatul, dar poartă de milă tuturor păcătoșilor să își revină de la starea de păcat la starea de normalitate²⁷.

Deși provocările acestea sunt des întâlnite în mileniul III, Biserica are rolul major de păstra discernerea între anormal și normal. Am menționat acest lucru, pentru că omul contemporan dorește normalizarea păcatului și conviețuirea în acesta; ceea ce ar aduce distrugerea umanului și implicit îmbolnăvirea societății.

Desacralizarea omului ieri și astăzi: analiză comparativă

Desacralizarea poate fi exprimată de Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae ca modul în care omul confundă lumina cu întunericul culturii atee. Cei care nu-L socotesc pe Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu și nu cred în sacralitatea vieții și înveșnicirea omului se adâncesc în marea minciună promovată de desacralizare²⁸.

Desacralizarea este o plagă contra omului care circulă din trecut până prezent. Deși fenomenul acesta al desacralizării a suferit mutații mecanismele lui au rămas aceleași. Un document al NKVD²⁹ din iunie 1947 relatează următoarea idee la punctul 34: *Trebuie acordată o atenție deosebită bisericilor. Activitatea cultural-educativă trebuie astfel dirijată ca să rezulte o antipatie generală împotriva acestora. E necesar să fie puse sub observație tipografiile bisericești, arhivele, conținutul predicilor, cântecelor, al educației religioase, dar și cel al ceremoniilor de înmormântare*³⁰. Observăm că se încearcă instrumentalizarea subtilă, din partea ideologiei comuniste, a îndepărtării omului din sfera religioasă. Anterior, am văzut că simpatizanții mișcării Rugului Aprins erau

²⁷ Pr. prof. dr. Jhon BRECK, *op.cit.*, pp. 143-144.

²⁸ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos -Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului...*, p. 79.

²⁹ NKVD reprezintă „prescurtare de la Narodnii Komisariat Vnutrenih Del: Comisariatul Poporului pentru Afacerile interne), inițialele poliției politice a U.R.S.S., între anii 1934 și 1941, folosită ca instrument al represiunii staliniste împotriva adversarilor politici”. Cf. <https://dexonline.ro/definitie/nkvd>, accesat azi: 3.09.2025, ora: 12:43.

³⁰ Matei UDREA, „Manual: cum se destructurează un stat. Promovarea incompetențelor, birocratizarea, salariile mici pentru intelectuali, fabricile de diplome, corupția, ineficiența – toate au fost coordonate de NKVD prin directivele secrete pentru țările ocupate în Europa de Est. Efectele se văd și azi”, vezi adresa web: https://colectionaruldeistorie.ro/manual-cum-se-destructureaza-un-stat-promovarea-incompetentilor-birocratizarea-salariile-mici-pentru-intelectuali-fabricile-de-diplome-coruptia-ineficienta-toate-au-fost-coordonate-de/?utm_source=chatgpt.com, publicată la data de: 11.02.2021, accesat azi: 1.09. 2025, ora: 10:51.

închiși în închisori, nu numai pentru faptul că urmăreau o revigorare intelectuală, ci și pentru acela că promovau o cale de comunicare cu Dumnezeu. Trebuie să spunem că Bisericii Ortodoxe Române i s-a oferit în perioada comunistă un rol decorativ, dându-i-se o libertate formală. Desacralizarea omului în comunism a început prin scoaterea religiei din școală și desființarea liceelor teologice, iar la nivel universitar închiderea mai multor facultăți teologice. Religia era considerată o piedică în formarea *omului nou*, dorit de societate comunistă³¹. Foarte interesant este că în spatele desacralizării din comunism și din perioada actuală stă tocmai imaginea acestui *om nou* considerat: liber, nemuritor, perfect din toate punctele de vedere, fără religiozitate.

Se poate spune că după ideile formulate de Hannah Arendt desacralizare amenință persoana umană, prin: *nimic, nimeni și lipsa de lume*³². Aceste principii sunt semnele totalitarismului în toate curentele și regimurile sale din toate timpurile. Omul, dacă este lovit de cele trei principii, va fi lipsit de sens, devenind individul nou într-o veche scară ierarhică unde la bază sunt sclavii. Nicio ideologie nu e interesată de miracolul persoanei umane³³. Dacă comunismul aducea reguli, restricții și constrângeri, postmodernitatea aduce libertate înțeleasă ca libertinaj și un cadru legal în care omul să și-o exercite. Postmodernitatea vine cu o desacralizare voită din partea omului, în timp ce în comunism desacralizarea era parte din ideologia totalitară. În comunism se dorea eradicarea religiosului, în timp ce în postmodernitate datorită dorinței de evoluție omul se desacralizează singur prin favorizarea indiferentismului religios, a avortului, a minorităților sexuale, a exploatării de orice fel a ființei umane. În comunism, politica era contra avortului și contra minorităților sexuale, dar pro exploatare umană și socială și pro desacralizare³⁴.

Postmodernismul a adus cu sine nu numai libertate religioasă, ci și dorința de drepturi egale. Libertinajul promovat în societate manipulează persoanele umane, aruncându-le în izolare și singurătate. Așadar, ca și constantă a ambelor epoci, desacralizarea a condus la pagube spirituale în rândul creștinilor.

Concluzii

³¹ Dragoș URSU, „Ortodoxia și comunismul. Memoria unei istorii traumatice”, în Răzvan BRUDIU, Mihail K., QARAMAH(edit.), *Biserica și Statul. Perspective diacronice asupra unei relații polivalente*, Editura Doxologia, Iași, 2023, pp. 278-279.

³² Florin MITREA, „Totalitarism ca patologie a modernității în gândirea politică a Hannei Arendt”, în *Sfera Politicii*, nr. 6, 2011, p. 28.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Lect. Univ. dr. Otniel MURZA, „Valoarea ființei umane ca act premergător al manifestării libertății religioase”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol. 10, nr. 1, 2022, p. 194.

În ciuda vremurilor, ideologiilor și a sistemelor sociale, Biserica rămâne cale, adevăr și viață. Este locul care îl cheamă pe om la o dublă comuniune: euharistică și socială. În Biserică omul își găsește sensul urmându-L pe Hristos-Lumina lumii. Fără Hristos, omul trăiește fără sens într-o monotonie și superficialitate care îl distruge și îl autoconsumă. Omul contemporan trebuie să învețe să iubească autentic creștinește și să devină făclie pentru ceilalți. Fiecare persoană este chemată la unitate în trupul lui Hristos și la comuniunea infinită cu celelalte persoane. În Hristos și Biserică omul nu este individ, ci persoană³⁵.

³⁵Xavier LEON-DUFOUR (ed.), *Vocabularele de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001, p. 62.

REPREZENTAREA CULTURII MUZICALE DE TRADIȚIE BIZANTINĂ ȘI DESCRIEREA SPECTRALĂ A ARHETIPULUI ACESTEIA

(Representation of the musical culture of the Byzantine tradition
and spectral description of its archetype)

Lect. univ. dr. Mihail VLĂDĂREANU

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: Orthodox Church hymns are an artistic and spiritual expression that evolves over time, yet remains anchored in solid theological and spiritual principles. It finds its foundation in the symbiosis with prayer. Collective singing within the Church is not just a musical aspect, but a means through which the faithful actively participate in worship and express their faith in a collective and harmonious way.

Keywords: byzantine music, Holy Liturgy, sacred music, divine harmony, liturgical hymn

Muzica bizantină, cu rădăcini inspirate din vechea muzică a evreilor din perioada biblică, constituie temelia influenței asupra altor culturi muzicale europene, începând cu cea gregoriană. Dorința de a crea o formă superioară de expresie, un dialog cu Divinitatea, a condus treptat la dezvoltarea unei culturi care s-a dezvoltat inițial prin imnografi, ce au înregistrat o activitate intensă, și a continuat cu creatorii de muzică dedicată textelor imnografice. Sfântul Ioan Cucuzel a jucat un rol foarte important în dezvoltarea muzicii pentru textele deja existente. Aceasta a contribuit, mai ales după Căderea Constantinopolului, la apariția mai multor melodii pentru același text, fiecare compozitor lăsându-și asupra uneia sau mai multor variante melodice distincte. Aceste aspecte au contribuit la conturarea unei culturi muzicale bizantine bogate, care rămâne vie și astăzi în cadrul spațiului liturgic ortodox.

Cântarea bisericească este o expresie artistică și spirituală care evoluează în timp, însă rămâne ancorată în principii teologice și spirituale solide. Ea își găsește temeiul în simbioza cu rugăciunea. Cântarea colectivă în cadrul Bisericii Ortodoxe nu este doar un aspect muzical, ci este un mijloc prin care enoriașii participă activ la închinare și la exprimarea credinței lor într-un mod colectiv, viu și armonios.

De-a lungul istoriei, cântarea bisericească a cunoscut diversificări și dezvoltări, adaptându-se la contextele culturale și muzicale ale epocilor

respective. Totuși, aceste dezvoltări au fost ghidate de efortul de a păstra integritatea și spiritualitatea cântării în contextul liturgic. În ciuda diversității melodiilor, stilurilor și tehnicilor muzicale, cântarea bisericească păstrează acel “duh” caracteristic care îi permite să rămână autentică și în consonanță cu învățăturile și valorile creștine.

Dezvoltarea tehnicilor muzicale și abordările contemporane nu au eliminat simbioza dintre cântare și rugăciune, ci au contribuit la adăugarea unei noi straturi de expresivitate și înțelegere în cântarea liturgică. Totuși, *cântarea bisericească rămâne o formă de închinare autentică și profundă, care îmbină tradiția și contemporaneitatea în slujba înălțării spirituale și a adorării lui Dumnezeu*¹.

Cântarea în contextul bisericesc este într-adevăr diferită de ceea ce am putea numi “artă” în sensul secular. În Biserică, cântarea este mai mult decât o exprimare estetică; ea devine un mijloc de comunicare a învățăturilor religioase și a experienței spirituale.

Exprimarea cântată în cadrul liturgic are o profunzime spirituală care depășește sfera artistică. Deși melodia și modalitățile interpretării sunt importante, ele sunt subordonate în mod necondiționat textului și semnificației pe care acesta o poartă. Cântarea nu urmărește să impresioneze prin muzicalitate, ci să transmită într-un mod cât mai adecvat mesajul religios. Există o armonie între exprimarea muzicală și semnificația textului, în care accentul se pune pe înțelesul adânc al cuvintelor rostite. Cântăreții și dirijorii bisericești trebuie să își asume responsabilitatea de a găsi moduri prin care expresivitatea muzicală să sublinieze și să întărească sensul spiritual al textului. Acest lucru implică nuanțări subtile ale tonurilor și modelelor dinamice care se suprapun pe înțelesul cuvintelor.

În acest sens, cântarea bisericească își găsește valoarea în modul în care îmbină exprimarea muzicală cu transmisia învățăturilor duhovnicești. Nu este o exprimare superficială sau teatrală, ci o participare profundă și conștientă la închinare. *Fiecare cuvânt trece prin inima cântărețului sau a celor prezenți și este încălzit de melodie, transformându-se într-o exprimare autentică și personală de credință*².

Astfel, cântarea bisericească își păstrează rolul de a transmite adevărurile esențiale și învățăturile religioase într-un mod care să le aducă în adâncul inimilor, contribuind astfel la înălțarea spirituală a credincioșilor.

¹ Cristian C. GHENEA, *Concepții renaștentiste despre muzică*, în „Muzica”, XVIII (1968), nr. 2, p. 30.

² Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești*, vol. I, București, Editura Muzicală, 1973, p. 162-164.

Muzica bizantină constă exclusiv din interpretări vocale, de aceea caracterul ei este unul eminamente *a capella*. Pentru a dezvălui conexiunea subtilă dintre un anumit ethos și caracteristicile acustice care stau la baza sursei de emisie a sunetului, sunt abordate unele elemente ale vocii umane prin prisma psihologiei acustice. Sunetul produs de vocea umană este adesea descris ca fiind armonic în natură. William A. Sethares utilizează termenul “*sunete armonice*” pentru a descrie *spectrul de sunete generate de instrumente muzicale cu componente armonice, inclusiv vocea umană, aceste sunete având un timbru distinct caracterizat de armonice*³.

Similar majorității instrumentelor clasice occidentale, cum ar fi cele cu coarde sau de suflat, vocea umană generează sunete armonice cu un timbru caracterizat de componente armonice. Sunetele armonice se disting prin faptul că prezintă o cantitate mai mare de energie pe spectrul armonic și în cadrul segmentului staționar al vibrațiilor.

Într-un spectru armonic, frecvența fundamentală este, de obicei, cea dominată și determină înălțimea percepută a sunetului. Celelalte frecvențe, denumite armonice, sunt multiple întregi ale frecvenței fundamentale. În anumite situații de producere a sunetului, pot apărea și frecvențe dezarmonice, care nu sunt multipli întregi ai frecvenței fundamentale. Instrumentele precum clopotele, cinele și gongurile, care au o prezență semnificativă a energiei pe spectrul inarmonic, generează sunete inarmonice. Astfel, porțiunile acestor sunete nu sunt într-o relație armonică între ele. De asemenea, vocea umană generează porțiuni inarmonice în timpul fazei de atac a vibrațiilor sau prin utilizarea tehnicilor vocale neconvenționale (cum ar fi șoapta, murmurele sau țipătul). Nuanțele timbrale ce îmbogățesc caracterul sonor sunt rezultatul existenței frecvențelor inarmonice, contribuind, de asemenea, la calitatea sunetului.

Spectrul armonic și spectrul inarmonic coexistă în diverse proporții, creând ansamblul cunoscut sub denumirea de *bispectrum*⁴. Înțelegerea complexității spectrului sonor al vocii umane ar putea fi facilitată prin comparație cu spectrele unor instrumente specifice. De exemplu, în cazul unui instrument de suflat, rezonanța vibratorie a rezonatorului este modulată de sunetul produs de coloana de aer, ceea ce la rândul său influențează vibrația aerului din tubul instrumentului.

³ William A. SETHARES, *Tuning, Timbre, Spectrum, Scale*, Springer-Verlag, London, 2005.

⁴ L. Teodorescu-CIOCĂNEA, *Timbrul muzical: Strategii de compoziție*, Editura Muzicală, București, 2004, p. 66.

Chiar dacă nivelul de modulație este extrem de subtil, impactul amplificat al percepției auditive detectează modificările produse în caracteristicile vibrațiilor⁵.

Într-o manieră similară, în cazul vocii umane, vibrația distinctă a diverselor părți ale corpului care acționează ca rezonatori este influențată de sunetul creat de corzile vocale, contribuind la calitatea sunetului și, în consecință, modificând caracteristicile vibrațiilor. În aceste circumstanțe, vibrația aerului nu poate fi caracterizată drept o vibrație ideală, unde doar un singur parametru (amplitudinea) prezintă o variație sinusoidală. În schimb, ea devine o “vibrație parametrică”, în care unul sau mai mulți parametri (considerați a fi relativ constanți în comparație cu vibrațiile ideale) sunt modulați de către însăși vibrația globală.

Cu toate că valoarea parametrului de modulație este extrem de redusă, urechea o percepe ca o subtilitate timbrală. De asemenea, sistemul auditiv traduce în nuanțe timbrale subtile și alte aspecte ale vibrațiilor vocale, precum vibrato-ul sau fluctuațiile microtonale.

Caracteristica sonoră distinctivă a tiparului vocal al cântării bizantine, care a fost selectat pentru a fi analizat în acest studiu, provine dintr-o sinergie a vociilor masculine. Configurația melodică a tiparului cântecului bizantin sub analiză este dispusă deasupra Isonului și, în mod obișnuit, este interpretată de voci relativ înalte, în timp ce Isonul este asigurat de voci mai joase. Isonul, de regulă, se află într-un registru jos și este cântat fie în unison, fie la octave.

Caracterul sonor global al cântării bizantine este modelat și de structura sa sintactică, interacțiunea dintre registrele vocale, intonația non-temperată și tehnica particulară de emisie vocală. Configurația melodică a tiparului cântării bizantine este heterofonică, caracterizată de o structură melodică continuă (*melismatică*) peste un sunet constant (*ison*), care acționează ca fundament al spectrului sonor. Menținerea unei frecvențe joase este de o importanță semnificativă pentru a contribui la calitatea globală a timbrului. Vocile grave ale bașilor și baritonilor, responsabile de interpretarea isonului, aduc în planul auditiv un număr considerabil de *armonice*. Aceste armonii se amestecă cu sunetele și cu armoniile stratului melodic interpretat de cântăreții tenori (vocea superioară).

Atunci când precizia intonației este extrem de înaltă, unele armonice ale stratului melodic se potrivesc perfect cu cele ale Isonului.

⁵ *Ibidem*, p. 60.

În mod obișnuit, în interpretarea *cântării bizantine cu ison* de către corul de bărbați, se utilizează o anumită structură a registrelor. Tonalitatea basului poate fi plasată în registrul foarte jos, în timp ce linia melodică uneori se situează la o distanță mai mare de o octavă deasupra isonului. Când există o distanță semnificativă între tenori și bas, efectul interacțiunii dintre parțiale devine nesemnificativ, deoarece amplitudinile parțialelor superioare ale isonului devin din ce în ce mai mici, până la punctul în care devin inaudibile. Ca rezultat, intervalele disonante nu mai sunt recunoscute ca atare.

*Structurarea corespunzătoare a registrelor în cântarea bizantină creează mediul propice pentru o percepută accentuată a senzației de consonanță, care este subtil legată de percepția timbrului într-un mod distinct. O calitate timbrală mai unită este mai susceptibilă să fie corelată cu senzația de consonanță*⁶. Prin folosirea unui registru grav amplificat în corul masculin, se va genera o percepție intensă a fuziunii timbrale. Utilizarea unei intonații non-temperate, care se apropie mai mult de intonația pură (just intonation), constituie, de asemenea, un aspect ce sprijină percepția fuziunii tonale și a fuziunii timbrale.

Muzica bizantină rămâne o formă de artă sacră care a evoluat în viața Bisericii Ortodoxe și a avut un rol extrem de important în cadrul cultului divin public, mai ales în cadrul Sfintei Liturghii și în viața spirituală a credincioșilor. Muzica bizantină nu este numai o expresie artistică, ci și un mijloc de comuniune spirituală care își lasă amprenta profund asupra credinței și a practicii religioase, dar scopul mesajului său este atins mai ales când contribuie la creșterea duhovnicească a creștinului care a înțeles că nu există viață în afară lui Hristos: *Ego sum via, veritas et vita!* (Ioan 14, 6).

⁶ L. Teodorescu-CIOCĂNEA, *Timbre versus spectralism*, în *Contemporary Music Review*, 22 (1-2/2003), pp. 87-104.

JERTFA: TAINĂ FUNDAMENTALĂ A EXISTENȚEI ȘI VOCAȚIE A OMULUI

(Sacrifice: fundamental mystery of existence and human vocation)

Asist. univ. dr. Cosmin Iulian CÎRSTEA
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște

Abstract: Sacrifice represents a fundamental category of human existence and a central dimension of orthodox theology. Far from being a mere ritual act or a simple renunciation, sacrifice expresses person's capacity to transcend self-centeredness and to open towards communion with God and others. This study examines the meaning of sacrifice from an anthropological and theological perspective, with particular attention to the vision of Fr. Constantin Galeriu, one of the most important orthodox theologians of the twentieth century. His integrative approach highlights sacrifice as mediator of communion, as principle of creation, as path of continuous renewal and as mean of redemption. The analysis concludes by situating all these dimensions within the horizon of Christ's sacrifice, understood as the culmination and fulfillment of every human sacrifice and as the foundation of ecclesial life.

Keywords: sacrifice, communion, creation, renewal, redemption

Jertfa este una dintre constantele universale ale experienței religioase. În toate culturile, ea a fost înțeleasă ca act de dăruire adresat divinității și ca mijloc de întemeiere a relației cu transcendentul. Dincolo de formele rituale, jertfa exprimă o mișcare esențială a persoanei umane: capacitatea de a ieși din sine și de a se deschide comuniunii. În tradiția liturgică ortodoxă, ea nu se reduce la simpla renunțare, ci este dar adus lui Dumnezeu, sfințit și restituit celui care îl oferă, pentru ca acesta să se sfințească prin el.

Lucrarea de față își propune să analizeze natura și sensurile jertfei din perspectiva teologiei ortodoxe, pornind de la fundamentele sale existențiale și continuând cu interpretările propuse în reflecția psihologului canadian Jordan Peterson. O atenție specială va fi acordată viziunii părintelui Constantin Galeriu, care a oferit o sinteză teologică de mare profunzime asupra acestei teme. Astfel, vom urmări felul în care părintele Galeriu descrie jertfa: ca mijloc de comuniune, ca principiu creator, ca drum al înnoirii continue și ca realitate răscumpărătoare. În final, toate aceste dimensiuni vor fi raportate la jertfa lui Hristos, criteriul și împlinirea oricărei jertfe, permanent actualizată în viața Bisericii.

I. Ființa jertfei

Jertfa este o experiență fundamentală a umanității, o constantă religioasă universală, prezentă din zorii istoriei până astăzi, ca expresie vie a legăturii dintre om și Dumnezeu. Nu există religie în care jertfa, atât ca idee, cât și ca act, să nu constituie miezul întregii vieți religioase. Împreună cu rugăciunea, jertfa deschide istoria vieții spirituale: înainte ca oamenii „să cheme numele lui Dumnezeu” (Fc. 4, 26), ei i-au adus jertfe (Fc. 4, 3), semn că dăruirea, ca disponibilitate a sufletului spre comuniunea cu Dumnezeu precede cuvântul și ne dă imboldul necesar pentru a înălța rugăciune¹.

Termenul „jertfă” își are originea în limba slavonă, provenind din cuvântul „жрѣтва”, care desemna inițial ofranda adusă divinității în cadrul unui act sacru. Acest substantiv derivă din verbul slav „жрѣти”, cu sensul de „a mânca” sau „a consuma”, dar nu în sens profan, ci într-un context religios, indicând consumarea ritualică a darului oferit zeilor². Astfel, sensul primar al cuvântului „jertfă” era acela de ofrandă consacrată și consumată în relația omului cu divinitatea, exprimând ideea de dar care se pierde material, dar care capătă valoare spirituală prin consacrare. Această accepțiune s-a păstrat și în limbajul liturgic ortodox, unde jertfa nu este doar un act de renunțare, ci un dar care odată adus, este sfințit și apoi întors celui ce l-a oferit, pentru ca acesta din urmă să se sfințească prin el.

Această încărcătură semantică a cuvântului jertfă este comparabilă cu cea a termenilor specifici altor limbi, precum grecescul „θύσια”, care desemnează de asemenea sacrificiul religios³, sau latinescul „sacrificium”, format din „sacer” (sacru) și „facere” (a face), sugerând prefacerea unui element profan într-unul consacrat prin actul oferirii⁴. Astfel, „jertfa” este profund legată de ideea de dăruire și mistuire în cadrul unei relații verticale cu Dumnezeu, păstrând o dimensiune teologică esențială.

Cu timpul, sensul termenului s-a extins, depășind cadrul strict ritualic, pentru a desemna orice formă de renunțare voluntară în favoarea unui ideal superior, fie el religios, moral sau existențial. Referitor la acest fapt, este interesant de studiat viziunea psihologului canadian Jordan Peterson, în concepția căruia jertfa nu este doar un act ritualic arhaic sau o practică

¹ Pr. dr. Constantin GALERIU, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 9.

² Alexandre CIORANESCU, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ed. Saeculum I. O., București, 2001, pp. 443–444.

³ Geoffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Londra, 1961, pp. 658–659.

⁴ Gheorghe GUȚU, *Dicționar latin-român*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 531–532.

religioasă lipsită de sens în contextul modernității, ci reprezintă o realitate profundă, arhetipală, care structurează existența umană și condiționează procesul de adaptare, de înnoire personală și comunitară. Dincolo de aparența sa „misterioasă” și uneori, „irațională”, ritualul jertfei exprimă două idei esențiale pentru înțelegerea condiției umane în raport cu realitatea înconjurătoare.

Mai întâi, Peterson subliniază că esența omului, acea dimensiune pe care el o numește „aspectul divin”⁵ al ființei umane, trebuie să se ofere constant, în mod voluntar, necunoscutului – simbolizat de ceea ce el denumesc „Marea Mamă”, întruchipare a puterii distructive și creatoare deopotrivă. Această „ofrandă” nu este altceva decât asumarea conștientă a confruntării cu imprevizibilul, cu haosul existențial, în vederea generării de sens nou și a construirii unor tipare de comportament adecvate realității mereu schimbătoare. Astfel, jertfa devine o condiție a întâlnirii creatoare cu necunoscutul, fundament al oricărei autentice deveniri personale.

În al doilea rând, Peterson identifică în ritualul jertfei ideea că lucrul cel mai prețuit trebuie sacrificat, pentru ca potențele existente în haos, în necunoscut, să fie scoase la iveală. Atașamentele rigide, fie ele față de valori perimate, comportamente inadecvate sau credințe depășite, fie chiar de aspecte benefice ale vieții, paralizează capacitatea de adaptare a omului și transformă lumea într-un spațiu steril, care suprimă orice evoluție. În această logică, jertfa nu este o renunțare arbitrară, ci un act necesar de eliberare de sub tirania absolutizării oricărei ordini, ceea ce Peterson numește sugestiv „un zeu mort”⁶. Refuzul de a sacrifica aceste atașamente echivalează cu refuzul propriei transformări.

Peterson accentuează dimensiunea imitativă a jertfei, arătând că cel care renunță voluntar la vechile sale identificări și se expune necunoscutului urmează inconștient calea eroului arhetipal. O jertfă autentică, spune el, are puterea de a naște „omul nou”, transfigurat prin întâlnirea cu haosul și reconfigurat pe coordonatele unei noi ordini interioare. În această perspectivă, ritualul sacrificial capătă o valoare existențială universală: el simbolizează procesul continuu de moarte și renaștere interioară, necesar pentru menținerea unei relații vii cu realitatea⁷.

⁵ Jordan B. PETERSON, *Maps of meaning. The architecture of belief*, Routledge, Londra, 1999, p. 173.

⁶ J.B. PETERSON, *Maps of meaning....*, p. 173.

⁷ J.B. PETERSON, *Maps of meaning....*, pp. 172–173.

Un exemplu paradigmatic al acestei concepții este, spune Jordan Peterson, Hristos. „Eroul creștin”, Cel care Se oferă de bunăvoie suferinței, morții și necunoscutului, este expresia supremă a spiritului care recunoaște limitarea cunoașterii umane și necesitatea permanentă a înnoirii de sine. „Umilința eroică”, opusă aroganței autosuficiente, ne învață pe fiecare dintre noi să ne recunoaștem erorile personale și ne dă curajul de a transcende această stare prin confruntarea cu necunoscutul. Euharistia, prin care credinciosul se împărtășește cu trupul și sângele lui Hristos, devine, în această cheie de lectură, o formă de identificare cu Eroul etern, Cel ce moare și înviază, integrând principiului jertfelnic în viața personală.

Peterson interpretează actul jertfei ca pe o strategie arhaică de a transforma necunoscutul amenințător în spațiu locuibil, prin expunere voluntară la pericol, greutate și haos, și asimilare a curajului eroic, prin care toate acestea vor fi depășite. Astfel, jertfa nu doar că „îmblânzește” aspectele distructive ale realității, ci facilitează contactul cu dimensiunea binefăcătoare a necunoscutului plin de potențialități. Ritualul sacrificial este privit ca un precursor comportamental al conceptului de eroism, anterior dezvoltării reprezentărilor abstracte din mituri, drame sau narațiuni⁸.

Astfel, pentru Jordan Peterson, jertfa este arhetipul fundamental al transformării personale și comunitare, o lege nescrisă a adaptării, a supraviețuirii și a evoluției spirituale. Spiritul care acceptă să riște distrugerea propriilor certitudini pentru a avea acces la experiență mântuitoare întrușipează procesul adaptiv prin excelență. Eroul, ca fiu al ordinii cunoscute și al haosului necunoscut, se avântă în confruntarea cu împrevizibilul, își sacrifică vechiul sine, renaște purtător de sens nou și revitalizează odată cu propria existență și tradiția din care se vor hrăni și alții. Această concepție a jertfei oferă o cheie de lectură contemporană asupra unei realități spirituale universale, care își găsește expresia deplină în marile tradiții religioase, inclusiv în creștinism.

Revenind însă la înțelegerea pur religioasă a jertfei, putem spune că religia, în esența sa, este definită de legătura vie dintre creatură și Creator, iar jertfa, în forma ei autentică, este tocmai această legătură, actul suprem de comuniune, manifestarea concentrată a relației omului cu Dumnezeu. Ea nu este doar un gest ritualic, ci o realitate existențială, care angajează întreaga ființă. Astfel, jertfa devine o apropiere umilă și continuă de taina lui Dumnezeu, dar și de explorare adâncă a sensului propriei existențe.

⁸ J.B. PETERSON, *Maps of meaning...*, pp. 176–177.

Diversitatea interpretărilor jertfei a reflectat mereu încercarea de a pătrunde această taină a lui Dumnezeu. Unii gânditori au redus-o la o „masă sacră”, la un dar ritualic menit să-l onoreze pe Dumnezeu, în vreme ce alții au văzut în jertfă o formă de adorare ce implică o încercare de apropiere, de reconciliere între om și Dumnezeu⁹. În teologia scolastică medievală, jertfa a fost percepută ca mijloc de a potoli mânia divină, de a satisface dreptatea lui Dumnezeu printr-un schimb compensatoriu¹⁰. Astfel de viziuni golesc jertfa de dimensiunea sa personală și creatoare, reducând-o la un act exterior, mecanic, lipsit de viață. O astfel de concepție ignoră faptul că Dumnezeu nu are nevoie de darurile omului, ci dorește inima celui care oferă. Jertfa nu este o tranzacție, ci o participare la dinamismul iubirii divine.

O abordare teologică integratoare și existențială însă scoate în evidență o altă dimensiune: jertfa ca dăruire totală a ființei pentru a se depăși și împlini în comuniune – cu Dumnezeu, cu aproapele și cu întreaga creație. Ea nu este un simplu transfer de bunuri, ci o renunțare la „a avea” în favoarea unei afirmări esențiale a lui „a fi”. În această perspectivă, jertfa devine forma concretă de realizare a vocației omului, de înălțare către comuniunea desăvârșită cu Creatorul¹¹.

Jertfa își găsește rădăcina deci nu într-o necesitate juridică sau într-o constrângere exterioară, ci în însăși structura creației. Omul, chip al lui Dumnezeu, este chemat să își împlinească vocația nu prin posesie, ci prin dăruire. În această lumină, jertfa nu este o pierdere, ci modul prin care omul se afirmă în adevărata sa misiune: aceea de a ieși din sine și a trăi în comuniune¹².

Acest adevăr își are temeiul ultim în viața Preasfintei Treimi, unde Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt trăiesc din veci în dăruire reciprocă¹³. Omul, la rândul său, creat după chipul Dumnezeului treimic, este chemat să participe la această iubire jertfelnică veșnică, nu ca obligație, ci ca vocație a ființei sale.

Jertfa nu este așadar un accident al istoriei sau o simplă consecință a păcatului, ci este expresia eternă a iubirii intratrinitare. Din această perspectivă, chiar actul creației este o jertfă: Dumnezeu, din iubire, aduce lumea din neființă la ființă, fără a fi silit de vreo forță exterioare sau de vreo

⁹ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 10.

¹⁰ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 134.

¹¹ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 11.

¹² Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1996, p. 90.

¹³ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 71.

necesitate a Sa¹⁴. Creația însăși este un dar al lui Dumnezeu, o revărsare liberă a iubirii Sale, iar omul, ca reprezentant rațional al creației, este chemat să trăiască în această logică a dăruirii, răspunzând prin propria jertfă la darul vieții primite.

Tradiția ortodoxă subliniază că omul își împlinește existența nu prin acumulare, ci prin dăruire. Ființa sa este „extatică”, orientată spre ieșirea din sine, spre Dumnezeu și spre semenii. În această deschidere, jertfa devine modul natural de existență, puntea dintre finitudinea creaturii și infinitatea Creatorului¹⁵.

Renunțarea nu este percepută ca o lipsire, ci ca o plinire prin iubire. În logica darului, omul se regăsește pe sine abia atunci când se oferă cu totul, iar această ofrandă nu duce la pierdere, ci la transfigurare. Departe de a fi un concept abstract, jertfa se trăiește concret în viața zilnică a omului și în comuniunea Bisericii. Fiecare gest de milostenie, fiecare act de slujire a aproapelui, fiecare nevoiță duhovnicească este expresia acestei chemări la dăruire.

Biserica nu face altceva decât să actualizeze această vocație jertfelnică, chemându-i pe credincioși să participe la dinamismul iubirii divine. Viața eclezială întreagă se întemeiază pe logica jertfei. În fiecare „Ale Tale dintru ale Tale”, omul își oferă întreaga viață lui Dumnezeu, primind în schimb harul care îl desăvârșește.

Prin urmare, putem spune fără să greșim că jertfa nu este nici un simplu act religios, nici o obligație impusă din exterior. Ea este legea nescrisă a iubirii, modul în care Dumnezeu Însuși există și în care cheamă făptura Sa să existe. Jertfa este răspunsul liber al omului la darul vieții, este drumul de la chip spre asemănare, de la egoism spre comuniune, de la finit spre infinit.

În fiecare act jertfelnic autentic se ascunde taina participării omului la viața divină; nu prin puterea sa, ci prin harul care sfințește darul adus. Astfel, jertfa devine cheia de boltă a existenței, forța care unește cerul și pământul și temelia urcușului omului spre îndumnezeire.

¹⁴ SFÂNTUL GRIGORE DE NYSSA, *Oratio catehetica magna*, în: *P.G.* 45, 21BC [trad. rom. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, „Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios”, în: *Scrieri (II)*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 30, trad. Pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, p. 294.].

¹⁵ Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1999, p. 89.

II. Sensurile jertfei în accepțiunea părintelui Constantin Galeriu

În contextul teologiei ortodoxe contemporane, puține lucrări au reușit să surprindă cu atâta sensibilitate taina jertfei precum cea a părintelui Constantin Galeriu, intitulată sugestiv *Jertfă și răscumpărare*. Această lucrare nu este doar o simplă reflecție asupra unui concept teologic, ci o adevărată incursiune în inima relației dintre Dumnezeu și om, dintre iubirea divină și răspunsul liber al făpturii. Părintele Galeriu, cunoscut pentru profunzimea sa duhovnicească, propune o viziune integratoare asupra jertfei, depășind cadrele restrictive ale interpretărilor juridice sau moralizante.

Lucrarea sa devine astfel un punct de referință pentru orice demers teologic serios care își propune să înțeleagă jertfa nu doar ca un eveniment al trecutului sau ca un act ritualic, ci ca mod de existență, ca taină vie ce străbate întreaga creație și istorie, avându-și izvorul în însăși iubirea veșnică a lui Dumnezeu. În cele ce urmează, vom încerca să surprindem, într-o formă sistematică, principalele sensuri ale jertfei, așa cum le descifrează părintele Galeriu, oferind astfel un cadru de reflecție asupra unei realități care nu poate fi separată de însăși ființa omului.

II.1. Jertfa, mijlocitoare a comuniunii desăvârșite

La temelia viziunii părintelui Galeriu despre jertfă stă convingerea că aceasta nu este în primul rând o renunțare impusă sau o formă de plată, ci este, prin însăși esența ei, calea spre comuniune. În jertfă, omul iese din sine, se leapădă de egoism și se deschide către celălalt – fie că vorbim despre Dumnezeu sau despre aproapele, prin care ne raportăm în ultimă instanță tot la Dumnezeu: „întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut” (Mt. 25, 40) – sau chiar către propria persoană.

„În stare de jertfă ni se descoperă și Îl afirmăm pe Dumnezeu ca transcendență infinită. În deschiderea către El, către valorile pe care ni le împărtășește, Îi ascultăm mesajul, cuvântul, Îi lucrăm poruncile. În jertfă e prezent și-l afirmăm pe aproapele, chipul lui divin, darul cu care se revelează și el în acest act sacru de comuniune. În jertfă mă sesizez, mă descopăr pe mine, îmi surprind forța spirituală, posibilitățile, darul și capacitatea de dăruire.”¹⁶

¹⁶ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, pp. 37–38.

Astfel, jertfa își revelează o dimensiune fundamentală, aceea de mijlocitoare a comuniunii plenare. Fiind, prin esența sa, o lepădare de sine, o ieșire din limitele egoului, jertfa devine calea prin care omul se deschide către alteritate, fie ea divină sau umană. A renunța la sine nu înseamnă o anulare a persoanei, ci, paradoxal, afirmarea unui sens superior al existenței, în care ființa proprie se împlinește tocmai în întâlnirea cu celălalt.

În starea de jertfă, omul se orientează dincolo de sine, iar această deschidere îi revelează prezența vie a lui Dumnezeu, ca transcendență infinită și izvor al oricărei comuniuni. Prin actul jertfelnic, credinciosul nu doar că Îl afirmă pe Dumnezeu, ci intră într-un dialog real cu El, ascultându-I cuvântul, împlinindu-I poruncile și participând la viața harică pe care El o oferă. Jertfa devine astfel punte între finitul uman și infinitul divin.

Totodată, jertfa nu se împlinește doar pe verticala relației cu Dumnezeu, ci se extinde și pe orizontala relației cu aproapele. În fiecare gest jertfelnic, omul recunoaște în celălalt chipul lui Dumnezeu, dăruindu-se pe sine întru iubire și slujire. Prin această dăruire reciprocă, jertfa devine locul sacru al comuniunii autentice, unde fiecare persoană își descoperă darurile, forța spirituală și capacitatea de a se împlini în relație.

Părintele Galeriu subliniază că, deși niciodată nu putem epuiza taina celuilalt, întrucât persoana umană rămâne purtătoare a unui mister inepuizabil, totuși, în actul jertfei se revelează adâncimea esențială a ființei. Jertfa este, așadar, limbajul profund al ființei, un „grai al esenței”, cum inspirat sugerează psalmistul: „Adânc pe adânc cheamă” (Ps. 41, 9). Prin ea, omul este așezat față către față cu Dumnezeu și cu aproapele, iar această întâlnire nu doar că restabilește relația originară, ci merge mult mai departe, fiindcă își trage seva din jertfa lui Hristos reactualizată liturgic în Sfânta Euharistie¹⁷.

Mai mult decât atât, jertfa îmbracă forma unei unități a distinctelor, în care iubirea devine principiul unificator. Părintele Galeriu reinterpretează celebra expresie „coincidentia oppositorum” într-o cheie ortodoxă, nu ca o simplă unitate a contrariilor, ci ca o armonie a alterităților, unde diferența nu este anulată, ci asumată și transfigurată în comuniune¹⁸.

Iubirea, izvorul oricărei jertfe, se manifestă în această triplă direcție: ca dar, atunci când vine de la Dumnezeu, ca jertfă, atunci când omul Îi oferă lui Dumnezeu o ofrandă, și ca slujire, în relațiile interumane. Astfel, iubirea ziditoare rămâne unică în esență, dar se diversifică în formele concrete ale vieții, păstrându-și unitatea indivizibilă.

¹⁷ *Liturghierul Pastoral*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2004, p. 192.

¹⁸ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 38.

Orice jertfă personală, adusă lui Dumnezeu, nu rămâne un act izolat, ci devine o îmbogățire a întregii Biserici. Roadele jertfei unui credincios se revarsă asupra întregii comunități, iar cel ce se jertfește este susținut, la rândul său, de rugăciunea și comuniunea celor din Biserică. Nici măcar pustnicul, în asceza sa, nu este singur, căci el poartă cu sine întreaga omenire, adunată în inima lui și biruința sa este rodul comuniunii nevăzute cu ceilalți, așa cum spune în limbaj poetic Vasile Voiculescu¹⁹.

De asemenea, în slujirea aproapelui, Dumnezeu Se face martor nevăzut, întărind și sfințind legătura dintre oameni. Orice conlucrare autentică nu se desfășoară doar între două persoane, ci este întotdeauna purtată în numele unui adevăr sau ideal comun, o realitate spirituală care mediază și unește. Acest adevăr, acest bine comun, constituie fundamentul ontologic al comuniunii, fiind expresia prezenței harice care sfințește relațiile interumane²⁰.

Prin jertfa adusă în numele aceluiași bine, oamenii nu doar colaborează, ci se zidesc împreună, crescând spiritual și depășind simpla adunare de forțe. Comuniunea astfel realizată devine un întreg care depășește suma părților, revelând lucrarea tainică a harului divin care unifică și împlinește.

Domnul Însuși confirmă această realitate când spune: „Când faci un ospăț, cheamă pe săraci... și ți se va răsplăti la înviere” (Lc. 14, 13-14) sau „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Mt. 18, 20). Așadar, orice întâlnire adevărată este susținută de această prezență nevăzută, dar reală, a lui Hristos, care transformă comuniunea umană într-o participare la viața divină²¹.

În concluzie, jertfa se dovedește a fi mediatorul suprem al comuniunii desăvârșite, fiind locul unde omul se împlinește pe sine, Îl descoperă pe Dumnezeu și își regăsește aproapele. Este calea prin care alteritatea devine comuniune, iar iubirea, în formele sale de dar, jertfă și slujire, conduce la împlinirea vocației noastre de ființe chemate la unitate în diversitate, întru Hristos.

II.2. Sensul creator al jertfei

Dincolo de această dimensiune comunională a jertfei, părintele Constantin Galeriu vorbește și despre dimensiunea ei creatoare. Jertfa nu este astfel doar o deschidere a ființei spre alteritate – fie că vorbim despre relația

¹⁹Vasile VOICULESCU, *Povestiri*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1996, p. 157.

²⁰ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 39.

²¹ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 40.

cu Dumnezeu sau cu aproapele –, ci devine însăși modalitatea prin care iubirea se face lucrătoare, transformând omul într-un partener activ al planului divin de zidire și transfigurare a lumii²².

Pentru că Dumnezeu este iubire (cf. I In. 4, 8), această iubire nu se limitează la o existență statică, ci își revelează plenitudinea prin actul creației. Întreaga lume este expresia acestei iubiri revărsate, a unei dăruiri continue prin care Dumnezeu aduce ființele la existență²³. În acest cadru teologic, omul, purtător al chipului lui Dumnezeu (Fc. 1, 26), nu este destinat unei simple receptări pasive a darului vieții, ci este chemat să răspundă acestei iubiri creatoare printr-o jertfă proprie, cu caracter creator. Așadar, existența umană autentică presupune o permanentă ieșire din sine, o dăruire activă care participă la lucrarea divină de înnoire a lumii.

Părintele Galeriu subliniază că adevărata jertfă nu constă într-o renunțare sterilă sau într-o simplă suferință acceptată, ci în asumarea conștientă a unui act prin care omul devine făuritor de sens, frumusețe și viață. În această lumină, jertfa nu echivalează cu pierderea, ci cu rodirea existenței. Fiecare gest de dăruire autentică este o contribuție la zidirea unei realități noi, fie că aceasta se exprimă în plan spiritual, în viața comunitară sau în transformarea lumii materiale²⁴.

Astfel, omul își împlinește vocația de împreună lucrător al lui Dumnezeu nu doar prin contemplație sau prin simpla supunere față de voia divină, ci mai ales prin această dimensiune creatoare a jertfei, în care dăruirea de sine devine sursă de viață nouă. Părintele Galeriu vede în orice act creator autentic o formă de jertfă: fie că este vorba de nașterea unei idei, de cultivarea relațiilor interumane sau de înfrumusețarea lumii materiale, omul se dăruiește pe sine pentru ca ceva mai bun, mai frumos, mai adevărat să ia ființă.

În absența acestei dimensiuni creatoare, jertfa riscă să se transforme într-un formalism golit de conținut, într-un gest rigid, lipsit de viața care ar trebui să izvorască din el. Adevărata jertfă este, așadar, una care naște, care zidește și care transfigurează, fiind expresia vie a iubirii în acțiune.

Prin această perspectivă, omul nu se definește doar prin ceea ce contemplă sau prin ceea ce renunță, ci prin ceea ce creează prin jertfa sa. Este vorba despre o participare efectivă la dinamismul iubirii divine, care nu

²² Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 40.

²³ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Expositio fidei orthodoxae*, II, 2, în: PG 94, 864C [trad. rom. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2001, p. 37.

²⁴ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 41.

încetează să cheme ființa umană la o lucrare neîncetată de transfigurare a propriei existențe și a lumii înconjurătoare. În această dăruire creatoare, omul devine, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, „împreună lucrător cu Dumnezeu” (I Co. 3, 9), iar jertfa lui se convertește într-un act prin care istoria capătă sens, iar creația este ridicată la un nou nivel de împlinire²⁵.

Părintele Galeriu ne învață, astfel, că orice efort autentic, orice muncă izvorâtă din iubire, orice gest de responsabilitate față de lume și față de aproapele poartă amprenta acestei jertfe creatoare. Viața însăși, trăită ca o ofrandă adusă lui Dumnezeu și oamenilor, devine spațiul în care omul își împlinește menirea sa profundă de a fi nu doar o făptură creată, ci un creator împreună cu Creatorul²⁶.

II.3. Jertfa ca drum al depășirii și al înnoirii continue

Un alt sens esențial pe care Părintele Galeriu îl atribuie jertfei este acela al transcenderii permanente. Fiind intim legată de actul creației, jertfa nu poate fi concepută decât ca o permanentă depășire a stării prezente, o urcare neconținută spre desăvârșire. Orice act creator autentic este, în esență, o renaștere, o trecere de la o stare inferioară la una superioară, de la limitare la o libertate tot mai largă întru Dumnezeu²⁷.

Făptura, născută în timp, este supusă unei dinamici continue. Nimic în planul creației nu este destinat stagnării, ci, dimpotrivă, Părintele Galeriu subliniază că fiecare transformare în duh, fiecare prefacere harică, reprezintă o creștere, o înălțare spre valorile cele mai înalte. Acest drum al înnoirii este descris ca un „suiș din putere în putere” (cf. Ps. 83, 8), o mișcare fără sfârșit în care jertfa devine mijlocul prin care ființa umană își depășește constant propriile limite²⁸.

Adevărata jertfă, în această lumină, nu este orientată spre conservarea încremenită a stării inițiale, ci spre împlinirea în valori superioare. Scopul profund al jertfei este tocmai această depășire ziditoare, o urcare spre împlinire. Hristos Însuși, definind jertfa Sa de pe Cruce, o numește „înălțare” (In. 3, 14), arătând că nu este vorba doar despre o coborâre în moarte, ci de un act suprem de ascensiune, care deschide omenirii calea spre transfigurare.

²⁵ I. ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie...*, p. 454.

²⁶ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 41.

²⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, coll. *Opere complete V*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 534.

²⁸ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 42.

Această logică a suirii nu cunoaște hotar, deoarece lucrarea lui Dumnezeu, fiind expresia unei Ființe infinite, este la rândul ei nesfârșită²⁹. Privind creația ca pe o scară a lui Iacob, pe care urcă și coboară energiile divine necreate, înțelegem că fiecare valoare creată este doar o treaptă spre o altă valoare, mai înaltă. Nimic nu este definitiv; totul este chemat să fie depășit, integrat și transfigurat într-o nouă formă, într-un „veșmânt” reînnoit, prin lucrarea harului.

Părintele Galeriu arată că această stare de jertfă nu este un act izolat, ci o realitate continuă, o mișcare neîntreruptă spre cele de sus, spre transcendent. Ortodoxia recunoaște în această mișcare perpetuă, în această transcendere fără sfârșit, o caracteristică definitorie a jertfei în raport cu Dumnezeu. Jertfa nu are ca finalitate stagnarea, o stabilizare într-o stare anume, ci este modul prin care omul tinde asimptotic către Dumnezeu cel infinit.

Aceeași perspectivă o regăsim și în cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care descrie viața creștină ca pe o alergare neîncetată spre țintă, cu toată ființa încordată spre desăvârșire (Flp. 3, 14). Creștinul este, astfel, un călător care nu-și ancorează existența într-o „cetate stătătoare” (Evr. 13, 14), ci tinde mereu spre cea viitoare, spre o împlinire care nu se epuizează în limitele lumii acesteia³⁰.

În acest sens, omul este definit ca o „ființă a eternului viitor”, chemat să nu se oprească niciodată pe treptele parcurse, căci stagnarea devine o formă de inerție spirituală, o deviere de la calea vieții. Această oprire, această refuzare a dinamismului jertfelnic, este ceea ce Mântuitorul a numit „aluatul fariseilor” (Lc. 12, 1), simbol al rigidității sufletești, al sclerozei care împiedică lucrarea harului și se împotrivește înaintării Evangheliei³¹.

Așadar, în viziunea Părintelui Galeriu, jertfa autentică este drumul continuu al depășirii de sine, o neîncetată deschidere spre o plenitudine care nu se termină niciodată. Este modul în care omul participă la infinitatea lui Dumnezeu, lăsându-se mereu transformat, înnoit, ridicat spre lumina cea neapropiată. Fără această tensiune a urcușului, existența umană riscă să cadă în rutina unei vieți fără sens, golită de chemarea spre desăvârșire³².

Prin urmare, jertfa nu este doar o condiție a mântuirii, ci și o lege a vieții spirituale, care cere o continuă depășire a oricărei forme de plafonare, o mișcare neconținută spre Dumnezeu, izvorul oricărei împliniri.

²⁹ Pr. D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu...*, p. 534.

³⁰ Pr. Sorin BUTE, „From the Polis to the Kingdom: Christianity and utopian ideologies”, în: *International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education*, 6 (2023), p. 12.

³¹ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, pp. 42–43.

³² Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, pp. 41–43.

II.4. Dimensiunea răscumpărătoare a jertfei

În fine, ajungem la aspectul cel mai celebru al jertfei, și anume dimensiunea sa răscumpărătoare. Dacă jertfa este parte integrantă din lucrarea divină de zidire și transfigurare a lumii, după căderea omului în păcat, ea capătă încă o funcție esențială: aceea de a deveni mijlocul prin care creația este eliberată din robia păcatului și a morții³³.

După cum subliniază Părintele Galeriu, păcatul a introdus în lume o dezordine ontologică, o ruptură între creatură și Creator. În acest context, jertfa apare ca un act răscumpărător, în care nu este vorba despre o „plată” în sens juridic sau comercial, ci despre o reordonare a creației și dăruirea posibilității de înaintare spre desăvârșire. Termenii biblici de „preț” și „plată” (cf. I Co. 6, 20) nu exprimă o compensație echivalentă păcatului, ci arată valoarea incomensurabilă a iubirii prin care Dumnezeu, în Hristos, restaurează ființa umană și o readuce la viața adevărată.

Jertfa Mântuitorului pe Cruce este, în acest sens, paradigma desăvârșită a răscumpărării. În ea are loc nu doar ispășirea păcatului, ci chiar moartea păcatului, prin asumarea liberă a suferinței din iubire desăvârșită. Hristos nu Se supune morții ca unei pedepse, ci transformă moartea într-un act de biruință, în care păcatul este anihilat din interior prin puterea iubirii jertfelnice³⁴.

Astfel, fiecare act de jertfă autentică, trăit în comuniune cu Hristos, devine pentru om o împărtășire de darurile oferite de Mântuitorul prin lucrarea Sa de răscumpărare și restaurare. Jertfa nu mai este doar expresia unei dăruiri sau a unei creații, ci se revelează ca taina regăsirii sensului existenței în ordinea divină, ca drum de întoarcere spre plenitudinea vieții în Dumnezeu.

Părintele Galeriu sintetizează această perspectivă afirmând că, prin jertfă, omul este introdus nu doar în taina creației, ci și în misterul reînnoirii și al mântuirii. Jertfa deschide ființei umane accesul la starea de har din zorii creației, dar nu doar atât, ci este totodată o poartă spre realitatea învierii lăuntrice, spre nașterea din nou (cf. In. 3, 3-5) și spre îndumnezeire, o stare net superioară celei prelapsariene. În fiecare clipă de dăruire jertfelnică, omul experimentează o bucurie negrăită, o bucurie care nu se compară cu nimic din cele lumești. Această bucurie, izvorâtă din jertfa personală, îl face pe om părtaș la viața divină, îl înrudește cu Creatorul și îi revelează adevărata sa identitate, aceea de concetățean cu sfinții și casnic al lui Dumnezeu (Ef. 2, 19). Prin jertfă, omul își depășește starea de alienare provocată de păcat și

³³ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. II..., pp. 134–135.

³⁴ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 43.

este reintegrat în comuniunea iubitoare a sfinților, acolo unde viața nu mai este definită de moarte, ci de harul mântuirii³⁵.

Așadar, sensul răscumpărător al jertfei nu constă doar într-o eliberare juridică sau într-o reparație morală, ci într-o restaurare ontologică a ființei umane, care își regăsește locul firesc în planul lui Dumnezeu³⁶. Este vorba despre o reșezare a omului în adevărul său ultim, acolo unde dăruirea, iubirea și creația se unesc într-un singur act: acela al mântuirii prin jertfă.

În concluzie, fiecare jertfă asumată conștient, cu iubire și în comuniune cu Hristos, devine nu doar o participare la suferința răscumpărătoare, ci și o cale de întoarcere spre lumina creației și spre bucuria veșnică a vieții în Dumnezeu. Viziunea Părintelui Constantin Galeriu asupra jertfei ne descoperă o perspectivă profund integratoare, în care jertfa nu este o simplă obligație religioasă, ci este modul firesc de existență al omului în relație cu Dumnezeu. Ea este limbajul iubirii, calea comuniunii, forța creatoare și puterea care vindecă și transfigurează.

III. Jertfa lui Hristos: culmea și desăvârșirea tuturor jertfelor

De-a lungul reflecției teologice asupra multiplelor sensuri ale jertfei, am descoperit că aceasta este mai mult decât un simplu act de renunțare sau de dăruire. Jertfa se revelează ca taina fundamentală a existenței, prin care omul participă la creație, este înnoit, este răscumpărat și intră în comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele, pătrunzând totodată și adâncul ființei sale. Însă toate aceste dimensiuni ale jertfei, oricât de profunde ar fi, nu își ating deplinătatea decât în lumina jertfei lui Hristos.

Toate formele și sensurile jertfei umane sunt, în fond, umbre și pregătiri pentru marea taină a Crucii, unde jertfa capătă nu doar o expresie desăvârșită,

³⁵ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 43.

³⁶ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG 90, 317B-320C [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 22, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, București, 2005, pp. 100–102.]. Și alte pasaje leagă îndumnezeirea de întrupare: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, Io., 7, PG 91, 1084CD [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua”, Io., 7f, coll. PSB 80, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1983, p. 87]. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capita theologiae et aeconomiae*, II, 25, în: PG 90, 1136B [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete teologice sau gnostice”, II, 25, *Capete teologice sau gnostice*, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 2., trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, București, 2005, p. 222].

ci și un caracter mântuitor universal. În Hristos, jertfa încetează să mai fie doar un dar al omului pentru Dumnezeu, devenind mai ales darul lui Dumnezeu pentru om. Astfel, întreaga istorie a jertfei își găsește centrul, împlinirea și sensul ultim în jertfa răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu, care nu doar că restaurează creația, ci o ridică la o înălțime nemaiîntâlnită, deschizând omului calea spre viața veșnică.

Nu era suficient ca omenirea să rămână captivă într-o pedagogie a simbolurilor și prefigurărilor, în care sângele animalelor sau darurile materiale să exprime dorința de reconciliere cu Dumnezeu. Toate aceste jertfe veterotestamentare, deși rânduite de Dumnezeu, erau marcate de limitările firii create și nu puteau decât să pregătească inimile pentru Adevărul deplin al jertfei Fiului lui Dumnezeu. Ele nu vindeau în mod real, nu împlineau dreptatea divină în esența ei și nici nu aveau capacitatea de a restaura ființa umană. De aceea, în iconomia divină, era absolut necesară o jertfă care să depășească ordinea creată, o jertfă care să fie în același timp dumnezeiască și omenească, deschizând calea unei mântuiri reale și veșnice³⁷.

Jertfa lui Hristos este, așadar, piscul jertfei, nu doar prin faptul că a fost acceptată de Tatăl, ci prin însăși natura Celui care Se jertfește: Dumnezeu adevărat și om adevărat. În ea se descoperă nu doar împlinirea profețiilor, ci și desăvârșirea morală a actului de dăruire de sine, printr-o iubire care nu mai are margini. Dacă orice jertfă presupune o renunțare, o dăruire, în cazul lui Hristos avem de-a face cu desăvârșirea supremă a iubirii, prin care Dumnezeu Însuși Se face jertfă pentru creația Sa.

Încă din zorii revelației, conștiința omului a fost modelată de ideea că „fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (Evr. 9, 22). Însă sângele taurilor și al țapilor nu putea curăți de păcat³⁸, fiind doar o umbră a „bunurilor viitoare” (Evr. 10, 1). Jertfa lui Hristos vine nu ca o repetare a acestor acte ritualice, ci ca depășire radicală a lor, fiind „o dată pentru totdeauna” (Evr. 7, 27). Aceasta este superioritatea ontologică și soteriologică a jertfei Sale: nu simbolizează iertarea, ci o aduce efectiv, nu prefigurează mântuirea, ci o realizează deplin³⁹.

De aceea, nu întâmplător, Sfântul Apostol Pavel subliniază unicitatea acestei Jertfe:

³⁷ SILVESTRU-EPISCOP DE CANEV, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. IV, trad. Arhim. Gherasim Miron, Credința Strămoșească, București, 2001, p. 96.

³⁸ Pr. C. GALERIU, *Jertfă și răscumpărare...*, p. 204.

³⁹ SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, coll. PSB 38, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1991, pp. 386-387.

„Iar Hristos, venind Arhiepiscop al bunătăților celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare și mai desăvârșit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta; El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare. Căci dacă sângele țapilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curățirea trupului, cu cât mai mult sângele lui Hristos, care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu?” (Evr. 9, 11-14).

Această jertfă, prin caracterul său unic, transcende orice categorie de jertfă umană. Din punct de vedere moral, jertfa lui Hristos se constituie în standardul absolut al iubirii și al dăruirii de sine. Dacă marile sisteme etice ale lumii au valorizat sacrificiul în diverse forme – de la renunțarea la sine pentru binele comunității, până la idealul stoic al acceptării suferinței –, niciuna dintre aceste viziuni nu a putut cuprinde măreția unei iubiri care să meargă până la moarte pentru cei vinovați: „pe când eram noi încă păcătoși, Hristos a murit pentru noi” (Rm. 5, 8). Este vorba despre o iubire care nu cere nimic în schimb, o iubire care vindecă, răscumpără și transfigurează, fără a avea ca temei meritele omului, ci doar bunătatea infinită a lui Dumnezeu.

În plan soteriologic, superioritatea Jertfei lui Hristos devine evidentă prin faptul că este singura care aduce cu adevărat izbăvirea de moarte și restaurarea comuniunii cu Dumnezeu. Jertfele Vechiului Legământ nu puteau decât să amâne pedeapsa, să mențină o pedagogie a conștiinței păcatului, dar nu puteau oferi mântuire reală⁴⁰. Hristos însă, prin moartea și învierea Sa, înfrânge moartea din interiorul ei, oferind omului nu doar o iertare juridică, ci o vindecare ontologică, o restaurare a firii umane afectate de păcat.

Această jertfă unică și mântuitoare nu rămâne un eveniment izolat, ci devine temelia întregii lucrări arhieresti a lui Hristos. Lucrarea Sa de Mare Arhiepiscop se sprijină pe realitatea jertfei și se manifestă în trei direcții esențiale, fiecare revelând o fațetă a acestei jertfe desăvârșite și veșnic lucrătoare:

1. **Către Tatăl** – jertfa ca act de împlinire a dreptății divine.
2. **Către firea Sa umană** – jertfa ca lucrare de vindecare și îndumnezeire a omului.
3. **Către ceilalți oameni** – jertfa ca mijloc de împăcare universală și comuniune eclezială.

⁴⁰ Nestor DINCULEANĂ, *Sacerdoțiul la vechii semiți: preoția cultică la popoarele din spațiul Canaanit și la poporul evreu biblic*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2017, p. 352.

Prima direcție, cea către Tatăl, nu trebuie înțeleasă prin prisma unei justiții retributive, ci ca împlinire a unei ordini morale a creației, care cerea ca păcatul să fie înfrânt nu prin pedeapsă, ci prin iubire jertfelnică⁴¹. Dumnezeu nu a dorit moartea păcătosului (cf. Ezr. 33, 11), ci ca dreptatea Sa să fie satisfăcută prin restaurarea omului, nu prin condamnarea lui. Hristos Se aduce pe Sine jertfă, nu pentru a potoli o presupusă mânie divină, ci pentru a reazeza omenirea în comuniunea cu Dumnezeu, împlinind în mod desăvârșit legea iubirii.

În ceea ce privește direcția către firea Sa umană, aici se dezvăluie lucrarea tainică a vindecării ontologice. Hristos asumă, odată cu firea umană, întreaga condiție a omului căzut, fără a Se face părtaș păcatului. El ia asupra Sa natura umană care nu purta doar o vină exterioară, ci fusese afectată în esența sa. Din cauza căderii în păcat, unitatea inițială dintre suflet și trup devenise instabilă, ființa omului fiind amenințată de descompunere⁴². Jertfa Sa nu este doar un act exterior, ci o lucrare interioară asupra firii umane, pe care o curăță, o luminează și o ridică la comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu⁴³.

A treia direcție, cea către ceilalți oameni, arată dimensiunea eclezială și universală a jertfei. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos nu rămâne limitată la persoana Sa, ci se revarsă asupra întregii omeniri prin mijlocirea Bisericii. Prin jertfa Sa, Hristos nu doar că restabilește relația omului cu Dumnezeu, ci inaugurează un nou mod de existență: viața în Hristos, în care oamenii devin părtași la roadele jertfei Sale prin unirea cu El în taine. Această comuniune nu este doar una simbolică sau morală, ci una reală, fiindcă, prin Euharistie, credincioșii se împărtășesc efectiv din trupul și sângele Celui jertfit.

Superioritatea jertfei lui Hristos se arată și prin faptul că nu mai este nevoie de o repetare continuă a actului jertfelnic, așa cum se întâmpla în cultul levitic. O singură dată adusă, jertfa Sa rămâne veșnică și actuală, fiind prezentă în mod tainic la fiecare Sfântă Liturghie. Aceasta este o altă dimensiune a superiorității Sale: Hristos nu Se jertfește din nou și din nou, ci jertfa o dată adusă este mereu vie, depășind timpul și spațiul, devenind izvor nesecat de har pentru toți cei ce cred⁴⁴.

⁴¹ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILAOE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 260.

⁴² Constantine B. SCOUTERIS, *Ecclesial being: contributions to theological dialogue*, ediție de Christopher VENIAMIN, Mount Thabor Publishing, South Canaan, PA, 2023, pp. 13-14.

⁴³ Louis BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008, p. 113.

⁴⁴ C.B. SCOUTERIS, *Ecclesial being...*, p. 17.

În contrast, orice altă formă de jertfă rămâne întotdeauna limitată. Jertfa umană, chiar și în formele ei cele mai nobile, nu poate depăși condiția creată și nu poate aduce mântuire. Chiar sacrificiile personale, atât de prețuite în cultura umanistă, nu pot atinge dimensiunea transfiguratoare a jertfei lui Hristos, deoarece ele nu vindecă păcatul, nu oferă viață veșnică și nu reasază omul în comuniunea cu Dumnezeu.

Astfel, jertfa lui Hristos este superioară moral, pentru că este expresia supremă a iubirii dezinteresate; este superioară soteriologic, pentru că aduce mântuire reală; este superioară ontologic, pentru că transformă ființa umană din interior; este superioară liturgic, pentru că nu este repetitivă, ci etern prezentă; este superioară cosmic, pentru că nu privește doar omul, ci întreaga creație, pe care o restaurează și o sfințește.

Această jertfă desăvârșită aduce, așadar, împlinirea tuturor profețiilor și prefigurărilor. Ceea ce era simbol și umbră în Vechiul Legământ devine realitate în Hristos: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (In. 1, 29). Nu mai este vorba despre un miel adus de om, ci despre Mielul adus de Dumnezeu pentru mântuirea omenirii. În această dăruire a lui Hristos nu se arată doar dragoste Fiului, ci și a Tatălui, Care „atât de mult a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat” (In. 3, 16).

Prin jertfa Sa, Hristos inaugurează o nouă realitate: nu doar iertarea păcatelor, ci o viață nouă, în care omul este chemat să participe activ la această jertfă, nu prin suferințe impuse din afară, ci printr-o dăruire liberă și conștientă de sine, în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, jertfa lui Hristos devine modelul desăvârșit al fiecărei jertfe personale: nu o renunțare sterilă, ci o cale de transfigurare și îndumnezeire.

Această participare la jertfa lui Hristos se realizează în mod concret prin viața Bisericii, acolo unde fiecare credincios este chemat să-și asume crucea, ajutat fiind de Cel care Și-a dus crucea. În acest sens, cuvintele Sfântului Apostol Pavel capătă o profunzime aparte: „M-am răstignit împreună cu Hristos și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Ga. 2, 20). Jertfa lui Hristos nu este doar un eveniment al trecutului, ci este o realitate vie, prezentă în inima fiecărui creștin care se unește cu El.

Concluzii

Reflectând asupra multiplelor dimensiuni ale jertfei, așa cum au fost ele conturate de-a lungul acestei lucrări, se impune constatarea că jertfa nu este un simplu element al vieții religioase, ci o categorie fundamentală a existenței umane. Ea exprimă, în mod concentrat, dinamica profundă a persoanei, chemate să trăiască nu în egoism, ci în deschidere iubitoare către Dumnezeu,

către semenii și către întreaga creație. Departe de a fi un act exterior, jertfa angajează întreaga ființă, devenind modul prin care omul își împlinește vocația sa ontologică.

Am văzut, în lumina gândirii părintelui Constantin Galeriu, că jertfa se definește prin patru mari dimensiuni: comuniune, creație, înnoire și răscumpărare. Fiecare dintre acestea dezvăluie câte o fațetă esențială a relației dintre om și Dumnezeu, dar și a raportării omului la sine și la lume.

Dimensiunea comunională a jertfei ne arată că actul de dăruire sinceră deschide calea întâlnirii reale cu Dumnezeu și cu aproapele. Omul nu se împlinește pe sine prin izolare sau autosuficiență, ci prin ieșirea din sine, prin oferirea propriei ființe ca spațiu de comuniune. În această perspectivă, jertfa devine limbajul iubirii care unește cerul și pământul, transcendentul și imanentul, pe om cu Dumnezeu.

Pe de altă parte, dimensiunea creatoare a jertfei subliniază că orice dăruire autentică nu este o pierdere, ci o naștere a ceva nou. Jertfa nu mistuie în zadar, ci rodește, transfigurând materia și spiritul și conferind sens existenței. A fi om înseamnă a fi cocreator cu Dumnezeu, iar această lucrare creatoare se realizează printr-o continuă dăruire de sine.

Dăruirea nu este însă statică, ci presupune o permanentă depășire, un urcuș neîncetat. De aceea, sensul înnoitor al jertfei este la fel de important ca celelalte: omul este chemat să nu rămână prizonierul formelor trecătoare ale existenței, ci să înainteze spre desăvârșire, asumând jertfa ca pe o cale de transfigurare continuă. Stagnarea devine sinonimă cu moartea spirituală, iar jertfa este mijlocul prin care omul rămâne mereu viu, deschis spre infinitatea lui Dumnezeu.

În sfârșit, dimensiunea răscumpărătoare a jertfei capătă o importanță centrală în contextul căderii omului în păcat. Jertfa devine astfel nu doar o cale creatoare, comunională sau înnoitoare, ci și mijlocul prin care ființa umană este eliberată de robia păcatului și a morții. Însă această răscumpărare nu se reduce la o simplă reparație juridică, ci este o restaurare ontologică, o reasezare a omului în ordinea harului și a iubirii divine și, mai mult decât atât, o depășire a stării primordiale prin îndumnezeire.

Toate aceste dimensiuni își găsesc împlinirea supremă în jertfa lui Hristos, care este culmea, desăvârșirea și depășirea oricărei jertfe umane. Dacă omul, în limitele sale, poate participa la taina jertfei prin dăruirea de sine, Hristos, Dumnezeu-om, aduce jertfa absolută, în care Făcătorul Însuși Se dăruiește făpturii pentru a o restaura și a o ridica la comuniunea veșnică.

Prin Cruce, jertfa încetează să mai fie doar un efort omenesc de a ajunge la Dumnezeu, devenind darul lui Dumnezeu pentru om, o revelație a iubirii

desăvârșite care transfigurează suferința și moartea în biruință și viață. În Hristos, jertfa capătă o valoare cosmică și veșnică, devenind izvorul nesecat al mântuirii.

Totodată, jertfa lui Hristos nu anulează jertfa umană, ci o integrează și o desăvârșește. Credinciosul nu este chemat să repete jertfa Crucii, ci să participe la ea, să-și asume propriul drum al dăruirii de sine în unire cu Hristos. Astfel, fiecare gest de iubire, fiecare renunțare liberă, fiecare act de slujire devine, în Biserică, o prelungire a jertfei Mântuitorului, o cale spre îndumnezeire.

În concluzie, jertfa nu este o simplă temă teologică sau o simplă practică ritualică, ci este însăși legea vieții în Dumnezeu. Ea definește modul în care omul este chemat să existe: în dăruire, în comuniune, în creație continuă, în depășire și în răscumpărare. Fără jertfă, viața devine un spațiu închis, lipsit de perspectiva transcendentă. Prin jertfă însă, omul se deschide infinitului iubirii divine, regăsindu-și adevărata sa identitate și împlinindu-și vocația.

Taina jertfei își găsește expresia vie în viața Bisericii, mai ales în Liturghie, unde jertfa lui Hristos devine prezentă și lucrătoare pentru fiecare credincios. Astfel, întreaga existență creștină este o chemare continuă la a trăi jertfelnic, în lumina Crucii și a Învierii, pe drumul care duce de la moarte la viață, de la păcat la sfințenie, de la omul vechi la omul îndumnezeit.

DIMENSIUNI TEOLOGICE ALE CRITICII PĂRINTELUI SERAFIM ROSE ASUPRA EVOLUȚIONISMULUI: OMUL ÎNTRE CREDINȚĂ, RAȚIUNE ȘI ISPITA PROGRESULUI

(Theological dimensions of Father Serafim Rose's criticism of evolutionism: man between faith, reason and the temptation of progress)

Drd. Marius-Alin IONICĂ,
Școala Doctorală de Teologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian CROITORU,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Școala Doctorală de Teologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Abstract: This study analyzes Fr. Seraphim Rose's critique of Evolutionism as not a neutral scientific hypothesis but a materialist ideology that reshapes views of creation, humanity, and history. Grounded in the patristic reading of *Genesis*, Fr. Seraphim argues that Evolutionism rests on prior commitments (Naturalism, Uniformitarianism, faith in progress) that exclude divine causality, relativize the Fall and death as consequences of sin, and diminish the need for salvation. Scientific methods valid within the post-Fall order, he contends, cannot adjudicate the world's supernatural beginnings. Efforts to harmonize Evolutionism with Orthodoxy lead to allegorization and distortion of the Fathers. Beyond epistemology, Evolutionism fosters a secular eschatology—utopian/chilastic hopes in human perfectibility—that displaces expectation of the Kingdom. The study concludes that fidelity to the patristic vision safeguards the coherence of Orthodox theology and anthropology.

Keywords: Seraphim Rose; Orthodox theology; Genesis; Evolutionism; Scientism; Patristic Tradition; Providence; Uniformitarianism; Eschatology; Chiliasm.

Introducere

În ultimele decenii, teoria evoluționistă a devenit una dintre principalele paradigme intelectuale ale lumii moderne, influențând nu doar știința, ci și modul în care omul se raportează la sine, la istorie și la Dumnezeu. Pentru gândirea și viața creștină, cu precădere cea ortodoxă, această concepție nu reprezintă doar o ipoteză științifică, ci o provocare profundă, cu implicații teologice și duhovnicești majore.

Pentru a percepe aceste implicații, de folos este reflecția Părintelui Serafim Rose (1934-1982), care s-a remarcat ca unul dintre cei mai lucizi și fermi apărători ai Ortodoxiei, în secolul al XX-lea. Critica pe care el o exercită asupra Evoluționismului capătă o actualitate deosebită, mai ales că nu se limitează la planul științific, ci atinge fundamentele viziunii despre om și lume, denunțând caracterul materialist și desacralizant al acestei teorii.

De altfel, contextul *Anului omagial al Centenarului Patriarhiei Române* și al *Anului comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea* oferă prilejul unei relecturări a mesajului profetic al Părintelui Serafim Rose, menit să reafirme actualitatea și dinamismul teologiei ortodoxe în fața ideologiilor modernității și post-modernității, mai ales că, în secolul amintit, mulți dintre creștinii ortodocși români, fie ei clerici, mireni sau din cinul monahal, au avut de întâmpinat, pe de o parte, două Războaie Mondiale [I (1914-1918); II (1939-1945)], iar pe de altă parte, atrocitățile și nedreptățile provocate de către regimul comunist (1947-1989), care avea la baza lui ideologică, printre altele, și teoria evoluționistă.

După căderea regimului comunist (decembrie 1989) în România și în fața transformărilor culturale accelerate ale lumii contemporane, care prefigurează știința și tehnologia drept criterii exclusive ale adevărului redus la legile lumii materiale, gândirea Părintelui Serafim Rose rămâne un reper de fidelitate față de *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură*, adică față de cele două organe ale Revelației dumnezeiești, transmise de către Biserica cea una, identificată a fi Biserica Ortodoxă, fiecărei generații de credincioși. Părintele Serafim avertizează că adoptarea necritică a paradigmelor moderne, precum Evoluționismul, nu este lipsită de consecințe teologice și, implicit, duhovnicești, putând altera înțelegerea *Revelației dumnezeiești* și a sensului mântuirii omului.

Prin această abordare, studiul de față își propune să evidențieze nu doar criticile punctuale formulate de către Părintele Serafim, ci și orizontul mai larg al gândirii sale, care arată că adevărata teologie nu poate fi despărțită de viața duhovnicească și de credința vie în Dumnezeu, așa cum El S-a descoperit lumii, pe care a creat-o. În opoziție cu optimismul progresist al gândirii moderne, el reafirmă că omul nu este o ființă aflată într-o ascensiune biologică nesfârșită, ci o făptură căzută, care are nevoie de restaurarea prin lucrarea harului dumnezeiesc necreat, pentru a trăi, în calitate de creștin ortodox, cele trei stări ale vieții sfânt-duhovnicești, curățire, luminare și îndumnezeire¹.

¹ Ierom. Serafim ROSE, „Cartea Facerii, crearea lumii și întâiul om, Perspectiva creștin-ortodoxă”, în idem, *Scrieri*, traducere din limba engleză de Constantin Făgețean, Editura Sophia, București, 2009, p. 16 (în continuare: Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*); vezi

1. Între naturalism și *Revelația dumnezeiască*: răspunsuri creștine la Evoluționism

Epoca modernă a adus cu sine o schimbare radicală a modului de a înțelege lumea și omul. Dezvoltarea științelor naturii, însoțită de încrederea tot mai mare în progresul tehnologic, au generat un climat intelectual în care realitatea este interpretată preponderent prin prisma explicațiilor naturaliste. În acest context, teoria evoluționistă a dobândit un rol central, fiind percepută nu doar ca un model științific, ci ca o paradigmă culturală și filosofică.

Această dinamică ridică întrebări fundamentale: este omul un produs al hazardului și al selecției naturale sau o făptură creată după chipul lui Dumnezeu? Este moartea o lege naturală intrinsecă universului sau o consecință a căderii în păcat? Istoria umanității reprezintă o ascensiune progresivă de la primitiv la civilizat sau o degradare dintr-o stare paradisiacă originară? Astfel de întrebări exprimă frământarea adâncă a epocii noastre, aflată între două modele antropologice ireconciliabile: unul naturalist, care îl concepe pe om drept rezultat al proceselor materiale, și unul revelat, care îl înțelege ca ființă creată și chemată la îndumnezeire.

În fața acestor frământări, diferite poziții s-au conturat în spațiul creștin. Unii teologi au căutat să armonizeze datele științei moderne cu *Revelația dumnezeiască*, recurgând la interpretări alegorice ale cărții *Facerea* din *Vechiul Testament*, precum și la redefinirea căderii în păcat a Protopărinților Adam și Eva, ca moment de conștientizare morală în evoluția umană². Alții

și Părintele Ioan Romanidis, *Teologia patristică*, traducere din limba greacă, note, completări bibliografice și postfață de Ion Marian Croitoru, Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2012, pp. 154-155, 167, 183-184 etc.

² Un exemplu elocvent al acestei încercări de armonizare între datele științei moderne și *Revelația dumnezeiască* se regăsește în reflecțiile teologului ortodox grec Alexandru Kalómiros. În eseul său, *Sfatul cel veșnic*, el afirmă că harul lui Dumnezeu a lucrat în procesul evolutiv al lumii vii, conducând materia de la organisme unicelulare la forme de viață tot mai complexe, până la momentul în care o făptură a fost binecuvântată, prin însuflarea Sfântului Duh, și a devenit umană. Kalómiros descrie momentul în care „Dumnezeu ar fi luat de mână o creatură goală și tremurătoare, ce căuta hrană și încerca să scape de fiarele sălbatice”, însuflându-i „Duhul” Său și transformând-o în „suflet spiritual viu”, așezat în grădina Raiului [idem, „Sfatul cel veșnic”, în pr. Ioan Ică sr., dr. Alexandros Kalomiro, diac. Andrei Kuraev, pr. Doru Costache, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 106 (în continuare: Ică sr. et al., *Sfinții Părinți despre originile*)]. O astfel de viziune ilustrează modul în care, în anumite cercuri teologice ortodoxe, căderea în păcat a Protopărinților Adam și Eva este reinterpretată nu ca un eveniment ontologic istoric, ci ca o trecere simbolică spre conștiința morală, în cadrul unui proces evolutiv.

au acceptat ideea unei „morți înainte de cădere”, încercând să păstreze dimensiunea spirituală a păcatului original, dar fără consecințele cosmice descrise de către *Sfânta Tradiție*³. Există, de asemenea, abordări care, fără a respinge explicit Evoluționismul, îl tratează ca pe o ipoteză neutră, separată de planul teologic specific Ortodoxiei⁴. În opoziție, un curent creștin ortodox tot mai articulat, exprimat explicit de către Părintele Serafim Rose și, la nivelul premiselor teologice, de către mari teologi și Sfinți din secolul al XX-lea, între care și Sfântul Iustin Popovici (1894-1979, cinstit la 1 iunie)⁵,

³ O poziție reprezentativă pentru această interpretare este cea a diaconului rus Andrei Kuraev. El susține că moartea menționată în cartea *Facerii* nu trebuie înțeleasă, în primul rând, biologic, ci, mai ales, ca despărțire a omului de Dumnezeu, adică o moarte spirituală. În consecință, existența morții biologice în lumea animalelor și a plantelor nu ar fi o urmare a păcatului original, ci o stare firească a creației, așa cum arată, după el, mărturiile unor Sfinți Părinți, precum Fericitul Augustin sau Sfântul Metodie al Patarelor, care vorbesc despre natura muritoare a animalelor (Diac. Andrei Kuraev, „Ortodoxie și creaționism”, în Ică sr. et al., *Sfinții Părinți despre originile*, p. 186). O asemenea perspectivă contrazice, totuși, învățătura Bisericii Ortodoxe, pe care se bazează și Părintele Serafim Rose, pentru care întreaga creație a fost chemată la nemurire, iar moartea omului și stricăciunea cosmosului au intrat în lume, ca urmare a căderii în păcat a Protopărinților Adam și Eva, având consecințe ontologice pentru om și, implicit, la nivelul întregului univers.

⁴ În acest sens, unii teologi creștini ortodocși consideră controversa Creaționism–Evoluționism irelevantă pentru Ortodoxie. De pildă, în eseuul său, *Irelevanța controversei creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe*, Părintele Doru Costache arată că această dispută este o construcție ideologică modernă, născută din dihotomia occidentală natural–supranatural și dintr-o hristologie dualistă, ambele străine de învățătura ortodoxă. În locul antagonismului, el propune o perspectivă a complementarității între știință și teologie, fundamentată pe logica ternară și inclusivă a sinergiei divino-umane (idem, „Irelevanța controversei creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe. Deconstrucție logică și teologică a unui mit modern”, în *Noua reprezentare a lumii: Studii interdisciplinare*, nr. 3, Col. XXI Eonul dogmatic, București, 2004, pp. 51-67). Această abordare reprezintă o poziție des întâlnită în dezbaterile contemporane privind teologia ortodoxă.

⁵ Deși scrierile Sfântului Iustin Popovici nu abordează frontal distincțiile moderne dintre Evoluționismul ateist și cel teist, întregul lui eșafodaj teologic respinge, totuși, orice formă de Evoluționism. Pentru Sfântul Iustin, omul este o ființă creată după chipul lui Dumnezeu, a cărei dramă este căderea în păcat și a cărei singură soluție este unirea personală și directă cu Dumnezeu-Om, Domnul Iisus Hristos, Mântuitorul lumii. El consideră că „prin întruparea Sa, Dumnezeu-Logosul a arătat că «logositatea» (λογικότης) este esența naturii noastre, temelia ființei noastre omenești, baza vieții și existenței noastre omenești. Obârșia noastră este din Dumnezeu; de aceea, ființa noastră, viața noastră și existența noastră depind în întregime de Dumnezeu” (Sf. IUSTIN Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, traducere și studiu introductiv de pr. prof. Ioan Ică sr. și diac. Ioan I. Ică jr.; prefată de prof. Ioannis N. Karmiris; postfață de Panayotis Nellas, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 58). Orice teorie evoluționistă, fie ea naturalistă sau prezentată ca „ghidată” de către Dumnezeu, pune în discuție unicitatea actului creației, prin care Dumnezeu a creat lumea din nimic și l-a zidit pe om după chipul Său, diminuând, în

susține că orice formă de Evoluționism este ireconciliabilă cu învățătura creștină ortodoxă, deoarece relativizează unicitatea creației din nimic și a zidirii directe a omului după chipul lui Dumnezeu și, în consecință, diluează, până la anulare, dogmele Bisericii privind mântuirea omului.

Aceste perspective distincte arată că problema Evoluționismului nu este una secundară, ci are implicații directe asupra credinței în Dumnezeu, asupra modului în care omul înțelege rostul morții, sensul istoriei și nădejdea eshatologică. În acest cadru tensionat și polemic, reflecția Părintelui Serafim Rose capătă o importanță aparte, oferind nu doar o critică punctuală a teoriilor evoluționiste, ci și o reafirmare coerentă a viziunii patristice asupra începuturilor lumii și a consecințelor căderii în păcat a Protopărinților Adma și Eva, precum și a răscumpărării prin Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii.

2. Critica fundamentelor ideologice ale Evoluționismului

Părintele Serafim Rose a fost unul dintre cei mai fermi critici ai teoriei evoluționiste, considerând-o, mai degrabă, o ideologie materialistă decât o teorie științifică validă. El susținea că Evoluționismul nu doar că este lipsit de dovezi științifice solide, ci și că reprezintă un atac direct la adresa credinței creștine, în general, privind faptul creației, așa cum este revelat în *Cartea Facerii* și tâlcuită de către Sfinții Părinți ai Bisericii celei una, identificată a fi întocmai Biserica Ortodoxă.

Prin urmare, raportându-se la gândirea patristică a Bisericii, Părinte Serafim considera că teoria evoluționistă nu este doar o ipoteză științifică, ci și un instrument intelectual prin care se urmărește, voit sau nu, slăbirea trăirii specifice credinței creștine ortodoxe. În acest sens, el afirma că „evoluția este unul dintre cele mai primejdioase concepte cu care se confruntă creștinul ortodox de astăzi, fiind poate adevărata cheie (intelectuală) a asaltului asupra Bisericii”⁶. De aceea, el vedea în Evoluționism o armă a Modernismului împotriva gândirii tradiționale creștine, menită să desacralizeze viziunea biblică asupra creației. Așadar, pentru el, această teorie nu era o simplă încercare științifică de a explica originea speciilor, ci un atac ideologic sistematic împotriva concepției creștine despre lume, care are la bază *Revelația dumnezeiască* și învățăturile Sfinților Părinți.

consecință, sensul deplin al mântuirii, care nu rezolvă doar o lipsă biologică, ci vindecă prăbușirea omului prin păcat și îl restaurează în Domnul Iisus Hristos.

⁶ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 17.

Conform convingerii Părintelui Serafim, Evoluționismul nu doar că încearcă să înlocuiască învățătura biblică, dar face parte dintr-un curent mai larg de gândire, care urmărește înlăturarea oricărei referințe la Dumnezeu, pe baza reflectării asupra mediului înconjurător și a surprinderii rațiunilor care îl conduc pe om la conștientizarea faptului că Dumnezeu este Creatorul întregii lumii văzute și nevăzute. „Evoluția este un întreg mod de gândire cu totul incompatibil cu Ortodoxia”⁷, potrivit Părintelui Serafim, deoarece reduce creația divină la un proces întâmplător și lipsit de scop, contrazicând, astfel, învățătura fundamentală a Bisericii, conform căreia Dumnezeu a creat lumea cu înțelepciune și dragoste. Această ideologie nu este doar o eroare conceptuală, ci o provocare directă la adresa credinței creștine, menită să cultive îndoiala printre credincioșii creștini nu doar ortodocși, ci și de alte confesiuni creștine, astfel încât să-i îndepărteze de faptul trăirii credinței în Dumnezeu.

Părintele Serafim chiar argumentează că Evoluționismul este strâns legat de filosofia progresului materialist, o concepție care a început să se dezvolte odată cu Iluminismul și a culminat cu Revoluția Franceză (1789). „Teoria evoluției a fost propusă, mai întâi, de către bunicul lui Charles Darwin, Erasmus, în 1794, la numai cinci ani de la Revoluția Franceză”⁸, evidențiind, astfel, Părintele Serafim conexiunea dintre această teorie și mișcările ateiste și materialiste, care au încercat să excludă credința creștină din viața publică. În acest context, Evoluționismul nu este doar o teorie despre biologie, ci un proiect ideologic menit să reconfigureze întreaga viziune a omenirii asupra vieții, negând caracterul sacru al creației și reducând totul la procese fizico-chimice, lipsite de un sens metafizic.

Așadar, Părintele Serafim insistă asupra faptului că această viziune nu este doar o chestiune de speculație științifică, ci are implicații profunde asupra vieții duhovnicești. Acceptarea Evoluționismului nu este neutră, din punct de vedere teologic, ci schimbă fundamental modul în care omul înțelege relația sa cu Dumnezeu. „Întreaga filosofie evoluționistă, ce-i prinde, astăzi, pe oameni, îi face să creadă, adesea, inconștient, într-o concepție despre creație și viață care este exact opusul învățăturii creștine: simplul devine complex, sălbăcia «evoluează» spre civilizație, nedesăvârșitul face să apară desăvârșirea, «progresul» etc.”⁹ Această inversare a perspectivei biblice asupra istoriei umanității, conform căreia

⁷ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 346.

⁸ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 207.

⁹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 415.

omul nu este o ființă în continuă dezvoltare, ci una căzută, care trebuie să fie restaurată prin harul lui Dumnezeu, subminează întreaga învățătură a Bisericii despre păcat și mântuire.

De asemenea, Părintele Serafim sublinia faptul că evenimentele descrise în *Cartea Facerii* nu pot fi explicate prin legile fizice actuale, deoarece ele își au începutul într-un context unic, marcat de intervenția directă a lui Dumnezeu. „Evenimentele săptămânii creației din *Cartea Facerii* au avut loc sub incidența unui set de legi aparte, legi cu totul diferite de cele care au operat după Cădere”¹⁰. Acest lucru face imposibilă aplicarea principiilor științifice moderne, pentru a explica cum a fost creată lumea, deoarece acestea se bazează pe observații făcute într-o realitate afectată de păcat și de legile naturale stabilite de către Dumnezeu, după căderea omului.

Din această perspectivă, Părintele Serafim considera că problema Evoluționismului nu este doar una științifică, ci, mai ales, una teologică și filosofică. Acceptarea acestei teorii înseamnă acceptarea unei viziuni despre lume, care îl exclude pe Dumnezeu și redefinește complet locul omului în creație. „Adevărata cunoaștere despre începuturile lumii poate veni doar din *Revelația dumnezeiască*, nu din speculațiile materialiste ale științei moderne”¹¹. Astfel, respingerea Evoluționismului nu este doar o chestiune de doctrină sau filosofică, ci o necesitate spirituală, existențială, care privește, în mod direct, păstrarea credinței autentice și se cuvine să fie trăită în conformitate cu întregul conținut al *Revelației dumnezeiești*.

Unul dintre punctele esențiale ale criticii Părintelui Serafim era acela că știința modernă nu poate oferi o explicație valabilă asupra originii lumii, deoarece funcționează pe baza unor metode limitate, aplicabile doar în cadrul legilor actuale ale naturii¹². Prin urmare, încercările de a explica creația, prin metode științifice moderne, sunt greșite și nefondate, deoarece se bazează pe

¹⁰ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 45.

¹¹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 45.

¹² Sfântul LUCA al Crimeei subliniază că știința de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX a trecut printr-o profundă criză, în urma căreia au fost zdruncinate fundamentele considerate odinioară absolute. Descoperirile vremii au arătat că teoriile științifice nu se sprijină pe certitudini incontestabile, ci pe ipoteze și condiționări, iar legile naturii nu pot fi privite ca axiome imuabile. Concluzia acestei perioade a fost că teoriile clasice au o aplicabilitate limitată și că pretenția de a explica întreaga realitate doar prin mecanicism a trebuit abandonată (Sfântul LUCA al Crimeei, *Puterea inimii. Duh – Suflul – Trup*, traducere din limba rusă de Evdochia Șavga, București, Editura Sophia, 2010, pp. 15-17). Așadar, știința modernă nu poate oferi o explicație nerevizuibilă asupra originii lumii, deoarece metodele ei nu se pot extinde la evenimentul unic al începuturilor, care ține de *Revelația dumnezeiască*.

presupuneri materialiste, care exclud intervenția lui Dumnezeu, așa cum El S-a descoperit pe Sine, prin cele două organe ale *Revelației dumnezeiești*, *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură*.

În viziunea Părintelui Serafim, explicațiile științifice asupra începuturilor lumii nu sunt decât speculații, care ignoră faptul că originea universului este un eveniment supranatural. Omul poate să cunoască „începuturile”, afirma Părintele Serafim, dar această cunoaștere „are loc doar prin descoperire dumnezeiască. Dacă nu, rămân doar presupuneri”¹³. Această observație evidențiază faptul că știința modernă, dominată de o gândire naturalistă, nu doar că refuză să ia în considerare datele *Revelației dumnezeiești*, dar nici măcar nu recunoaște propria sa incapacitate de a oferi răspunsuri definitive cu privire la originea lumii.

De asemenea, Părintele Serafim critica presupunerea uniformistă a științei¹⁴, conform căreia procesele observate, astăzi, sunt aceleași care au operat dintotdeauna. „Știința încearcă să explice - uneori cu mai mult, alteori cu mai puțin succes - schimbările lumii acesteia, întemeindu-se pe extrapolarea proceselor naturale, care pot fi observate, astăzi. Dar cele Șase Zile ale *Facerii* nu sunt un proces natural; ele sunt ceea ce a avut loc înainte de a începe să funcționeze întregul proces natural al lumii”¹⁵. Aceasta înseamnă că folosirea metodelor științifice, cu scopul de a fi stabilite vârsta lumii sau mecanismul creației, reprezintă o eroare fundamentală, întrucât aceste metode pot analiza doar realitatea post-cădere, nu și actul originar al creației divine.

Părintele Serafim sublinia că multe dintre presupunerile științifice moderne, în special, cele în domeniul geocronologiei și al evoluției, se bazează pe o acceptare apriorică a materialismului. De exemplu, metodele de datare radiometrică¹⁶ sunt, adesea, considerate dovezi incontestabile ale

¹³ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 428.

¹⁴ Prin presupunerea uniformistă (sau principiul uniformismului) se înțelege ideea, frecvent asumată în științele naturii moderne, că procesele geologice și fizice, observabile în prezent, au acționat în același mod și cu aceeași intensitate, de-a lungul întregii istorii a pământului. Această ipoteză, formulată de către geologul Charles Lyell (1797-1875), stă la baza reconstrucțiilor științifice ale trecutului, dar este contestată de către Părintele Serafim Rose, care consideră, după cum se va arăta și în prezentul studiu, că evenimentele *Facerii* nu pot fi explicate prin legile și procesele actuale, stabilite după căderea Protopărinților Adam și Eva.

¹⁵ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 65.

¹⁶ Metodele de datare radiometrică estimează vârsta rocilor și fosilelor prin măsurarea raportului dintre izotopii radioactivi și produșii lor de descompunere. Aceste metode se bazează pe ipoteze, precum constanța ratelor de dezintegrare și lipsa contaminării

vârstei pământului, însă, el arată că aceste metode pornesc de la presupunerea că uniformitatea proceselor naturale s-a menținut neschimbată, timp de miliarde de ani. „Datele radiometrice sunt acceptate doar dacă ele confirmă cronologia evoluționistă, iar când sunt contradictorii, [atunci] sunt pur și simplu eliminate”¹⁷. Acest lucru arată că știința modernă nu este neutră, ci se lasă influențată de o agendă ideologică, prin care se încearcă impunerea unei anumite viziuni asupra lumii.

De altfel, Părintele Serafim credea că înțelegerea corectă a creației lumii nu poate veni dintr-o interpretare pur raționalistă a *Sfintei Scripturi*, ci trebuie să fie luminată de tâlcuirea Sfinților Părinți. „După Sfinții Părinți, noi avem o astfel de cunoaștere, fiindcă Dumnezeu a descoperit-o Prorocului Moise. Moise era într-o stare de ieșire din sine, când a primit acest text despre începuturile lumii; deci ar trebui să citim *Facerea* mai curând așa cum am citi *Cartea Apocalipsei*”¹⁸. Aceasta înseamnă că interpretarea modernistă, care încearcă să reducă *Sfânta Scriptură* la o simplă relatare mitologică sau simbolică, reprezintă o deformare gravă a Adevărului revelat.

În ansamblu, critica Părintelui Serafim Rose asupra Evoluționismului relevă caracterul profund ideologic al acestei concepții, care nu doar că ignoră dimensiunea revelată și sacră a creației, ci încearcă să substituie și viziunea patristică asupra începuturilor lumii cu un cadru materialist, lipsit de sens teologic. El arată că premisele pe care se întemeiază știința modernă, naturalismul, uniformismul și încrederea apriorică în progres, nu pot fi aplicate asupra unui eveniment supranatural, precum *Facerea*, iar încercarea de a explica actul creației prin metodele științelor actuale nu conduce decât la speculații contradictorii. Pentru Părintele Serafim, păstrarea înțelegerii patristice a *Facerii* este indispensabilă nu doar pentru apărarea învățaturii Bisericii despre creație, ci și pentru menținerea integrității credinței ortodoxe, deoarece de acuratețea acestei credințe și de modul trăirii ei depind înțelegerea păcatului, a căderii și a mântuirii omului.

3. Evoluționismul: de la distorsionarea *Sfintei Tradiții* la negarea căderii și a mântuirii

sistemului analizat, dar și pe presupunerea uniformității proceselor naturale, de-a lungul erelor geologice, aspect pe care Părintele Serafim Rose îl contestă, subliniind caracterul lor ipotetic și dependent de un cadru materialist de interpretare.

¹⁷ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 440.

¹⁸ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 436.

Un alt punct de referință al criticii Părintelui Serafim Rose viza modul în care unii susținători ai Evoluționismului încercau să interpreteze scrierile Sfinților Părinți, în favoarea respectivei teorii. Părintele Serafim arăta că Sfinții Părinți „vorbesc clar despre deosebirea dintre «felurile» de organisme, atât în momentul facerii lor, cât și după aceea, și sunt în chip limpede împotriva oricărei filosofii, care ar confunda aceste deosebiri”¹⁹. Așadar, el demonstra că tradiția patristică susține, în mod clar, o creație distinctă a fiecărei specii, în opoziție cu ideea unei dezvoltări evolutive treptate a uneia din cealaltă.

În analiza sa, Părintele Serafim observa că încercarea de a armoniza Evoluționismul cu Ortodoxia duce, inevitabil, la distorsionarea învățăturilor Sfinților Părinți. De exemplu, el preciza cum unii „teologi” moderniști au încercat să redefinească căderea omului, în termeni evolutivi, susținând că „atunci când oamenii-maimuță, aflați într-o stare de naivitate, au evoluat în ființe umane, au dobândit un complex de vinovăție”, astfel că tocmai acest fapt reprezintă „căderea”²⁰. Această interpretare contrazice, însă, fundamental învățătura creștină ortodoxă, care afirmă că omul a fost creat bun și a căzut prin păcat, nu printr-un proces biologic gradual.

În plus, Părintele Serafim critica faptul că unii învățați creștini ortodocși contemporani preiau viziuni moderniste despre creație, fără a înțelege, totuși, cum se cuvine, modul de gândire și de viață al Sfinților Părinți. Una dintre lozincile acelor „ortodocși contemporani” este că „Părinții nu au spus nimic despre evoluție”, ceea ce înseamnă, de fapt, invocarea unei scuze, pentru a crede „orice vor ei sau orice spune «știința» despre acest subiect”²¹. Părintele Serafim explica, însă, că aceasta este o eroare gravă, întrucât Sfinții Părinți nu au tăcut asupra acestui subiect, ci, dimpotrivă, au combătut idei similare Evoluționismului, precum preexistența sufletelor sau teoria că omul a apărut treptat, dintr-o materie amorfă.

Părintele Serafim atrăgea atenția și asupra pericolului privind o lectură alegorică exagerată a *Cărții Facerea*, avertizând, în acest sens, că „Sfântul Ioan Gură de Aur chiar semnalează exact, în anumite pasaje, ceea ce este figurat și ceea ce este literal. El spune că aceia care încearcă să facă totul alegoric, încearcă să ne nimicească credința”²². Acest fapt demonstrează că

¹⁹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 18.

²⁰ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 210.

²¹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 185.

²² Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 218.

Sfinții Părinți ai Bisericii nu lăsau loc unei interpretări, care să reducă creația la un simplu mit sau metaforă.

Un alt aspect pe care Părintele Serafim îl sublinia constant era că „în scrierile Sfinților Părinți există o mulțime de materiale despre evoluție, deși pare greu de crezut. Dacă cercetezi ce anume este evoluția, din punct de vedere filosofic și teologic, și, apoi, cauți acele probleme la Sfinții Părinți, poți să găsești o mare cantitate de informație”²³. Această afirmație arată că Ortodoxia are deja răspunsuri clare la dilemele pe care Evoluționismul modern le ridică și că nu este nevoie de o reinterpretare radicală a învățăturii creștine.

Părintele Serafim considera că teoria evoluționistă nu este fundamentată pe dovezi clare, ci, mai degrabă, după cum s-a precizat și mai sus, pe o ideologie materialistă, care încearcă să înlocuiască viziunea creștină asupra lumii. El cita savanți, care recunoșteau că „evoluționiștii admit că nu există, de fapt, dovezi pentru aceasta, ci doar că «este mai logică» sau că «alternativa ei este de neconceput» - adică facerea lumii de către Dumnezeu”²⁴. Astfel, Evoluționismul nu era acceptat datorită unei demonstrații științifice riguroase, ci pentru că oferea o viziune alternativă, care excludea necesitatea unui Creator.

Părintele Serafim insista asupra faptului că această teorie nu este doar un sistem explicativ, ci un întreg mod de gândire care li se impune oamenilor, printr-un mecanism ideologic. „Dar întreaga doctrină a [E]voluționismului este mult mai complexă decât un simplu «fapt științific» sau chiar o «ipoteză». Ea este o doctrină - o credință care cuprinde multe domenii ale gândirii, și nicidecum doar știința; și este destul de coerentă spre a putea vorbi despre ea ca despre o doctrină mai mult sau mai puțin încheată”²⁵. Astfel, el arăta că Evoluționismul nu se limitează la biologie, ci influențează filosofia, teologia și întreaga percepție asupra realității.

În acest sens, Părintele Serafim sublinia că acceptarea Evoluționismului duce, inevitabil, la o respingere a proniei dumnezeiești și la o viziune deistă asupra lui Dumnezeu²⁶. „Lucrarea ziditoare a lui Dumnezeu nu este o

²³ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 210.

²⁴ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 21.

²⁵ Ierom. Serafim ROSE *Cartea Facerii*, p. 184.

²⁶ Prin *Deism* se înțelege concepția conform căreia Dumnezeu este doar prima cauză, care a pus lumea în mișcare și a lăsat-o, apoi, să funcționeze autonom, potrivit unor legi fixe, fără purtare de grijă personală și fără intervenții reale în istorie. *Evoluționismul* operează tocmai cu această autonomie a naturii: un proces auto-suficient, închis în cauze naturale și uniforme, capabil să explice integral apariția și dezvoltarea vieții. În această logică,

explicație suficientă a diversității zidirii văzute; trebuie să existe o explicație mai bună - una întemeiată pe premisa vădit necreștină că Dumnezeu nu stăpânește asupra propriei zidiri, că Pronia Sa nu există!”²⁷. Această viziune transformă credința într-un sistem abstract și impersonal, în care Dumnezeu devine o simplă ipoteză, lipsit fiind de un rol activ în istoria lumii.

Așadar, Părintele Serafim arăta că Evoluționismul nu doar că promovează o viziune naturalistă, dar a fost adoptat în cultura modernă, ca un principiu incontestabil. „Cu siguranță, mulți savanți vor continua să susțină evoluția, ca pe o realitate de fapt, chiar fără a-i păstra mecanismul darwinist, însă, ca urmare a «penei» ce a pătruns în cultura de masă, pretențiile lor pot fi văzute, în mai mare măsură, drept ceea ce sunt cu adevărat: pretenții filosofice și religioase”²⁸. În felul acesta, el constata că Evoluționismul este impus nu prin demonstrații științifice solide, ci printr-o presiune culturală, care descurajează orice poziție alternativă.

De asemenea, Părintele Serafim sublinia faptul că Evoluționismul propune o concepție istorică radical opusă celei creștine. În timp ce Creștinismul învață că omul a fost creat de către Dumnezeu și a căzut în păcat, Evoluționismul propune o viziune contrară, în care omul „se ridică” progresiv dintr-o stare primitivă. „Filosofia evoluționistă a «ridicării din animale» pare desigur de neîmpăcat cu concepția creștină a «căderii din Rai», și întreaga noastră concepție asupra istoriei va fi negreșit determinată de felul în care

Dumnezeu devine cel mult *Ipoteza inițială*, iar pronia este redusă la simpla stabilire de legi, nu la lucrarea vie și continuă a lui Dumnezeu în creație. De aici rezultă alunecarea spre o viziune deistă: cu cât procesul evolutiv este considerat mai complet și autosuficient, cu atât providența personală a lui Dumnezeu devine mai puțin necesară, până la a fi, practic, negată. În teologia ortodoxă, potrivit Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, „Dumnezeu nu este un Dumnezeu pur conservator al lumii, în anumite forme esențiale ciclice, ci un Dumnezeu al unei lumi chemate la perfecțiunea vieții în unirea cu El. El nu e Dumnezeul eternizării lumii în forma existentă, ci al unei lumi pe care o conduce, prin mișcare, la ținta desăvârșirii în El Însuși. Dumnezeu a lucrat în acte trecute, dar în acte care au dus lumea înainte. De aceea, trebuie să credem că El lucrează și acum, în moduri adecvate timpului nostru, și va lucra și în viitor, descoperindu-Se tot mai adecvat în viitor, ca să se descopere deplin în viitorul eshatologic” (Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ⁴2010, p. 513). Astfel, spre deosebire de Deism și de Evoluționism, care îl reduc pe Dumnezeu la o cauză inițială retrasă din istorie, învățătura ortodoxă afirmă lucrarea Sa vie și personală în întreaga creație, prin pronia Sa, ca taină a iubirii Sale neîncetate față de lume.

²⁷ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 231.

²⁸ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 406.

credem!”²⁹. Aceasta înseamnă că acceptarea Evoluționismului ar conduce la o distorsionare fundamentală a întregii perspective creștine asupra mântuirii omului și, prin el, a reînnoirii întregii creații.

Pe de o parte, un punct important al acestei opoziții este că, potrivit concepției evoluționiste, omul nu are un moment precis al căderii, ci doar o dezvoltare continuă. Astfel, păcatul original este reinterpretat, iar necesitatea mântuirii sale devine neclară. „Dacă [E]voluționismul este adevărat, înseamnă că au existat milioane de ani de moarte înainte ca «hominizii» să fi apărut ca oameni. Desigur, conform acestei păreri, istorisirea *Facerii* despre căderea omului și principala ei urmare - moartea - nu se poate citi decât alegoric. Aceasta înlătură orice motivație a venirii, răstignirii și învierii lui Hristos din morți, spre a-l mântui pe om de urmările căderii”³⁰. În consecință, Evoluționismul nu doar că oferă o explicație diferită a istoriei umanității, dar implică și o schimbare profundă în înțelegerea rostului venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat, prin puterea și lucrarea lui Dumnezeu Tatăl și a Sfântului Duh, din Preasfânta Fecioară Maria, la „plinirea vremii” (*Gal.* 4, 4).

Pe de altă parte, Părintele Serafim sublinia că această mentalitate evoluționistă nu este doar o problemă teoretică, ci una cu implicații practice majore. „În modelul evoluționist de gândire nu mai este nevoie și nici loc pentru supranatural. Pământul nu a fost creat, ci a evoluat. Tot așa s-a întâmplat și cu animalele și plantele care îl locuiesc, inclusiv cu noi, oamenii - minte și suflet, creier și trup. La fel s-a întâmplat și cu religia”³¹. Astfel, Evoluționismul devine nu doar o teorie despre biologie, ci o întreagă viziune asupra realității, care înlocuiește treptat elementele fundamentale ale Creștinismului.

Prin urmare, Părintele Serafim Rose denunță încercarea unora de a concilia Evoluționismul cu Ortodoxia, considerând efortul lor drept o formă de falsificare a învățăturii patristice, care deturnează sensul *Revelației dumnezeiești* și subminează întreaga antropologie creștină. El arată că această teorie nu este o ipoteză științifică neutră, ci un sistem ideologic coerent, promovat astfel încât să fie înlocuită perspectiva biblică și patristică asupra creației cu o viziune naturalistă și progresistă. Prin negarea căderii, a păcatului original și a proniei dumnezeiești, Evoluționismul contrazice nu doar învățăturile fundamentale ale Bisericii, ci golește *Evanghelia* de însăși

²⁹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 16.

³⁰ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 383.

³¹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 10.

temeiurile ei mântuitoare, substituind realitatea restaurării prin Domnul Iisus Hristos cu iluzia unei desăvârșiri autonome a omului.

4. Evoluționismul și substituirea eshatologiei creștine prin utopii lumești

O altă coordonată a gândirii evoluționiste este încrederea în perfecționarea lumii materiale, prin intermediul omului, fără a mai fi nevoie de o intervenție supranaturală. Această viziune este reflectată în ideologiile moderne, care promit un viitor utopic, rezultat al avansului științific și tehnologic. „Evoluția a introdus o cu totul altă scară de valori. Acolo unde idealul era revelat de Dumnezeu, acum omul își creează propriile standarde, iar progresul devine noul criteriu al adevărului”³². Prin această perspectivă, realitatea unei lumi căzute, care va fi restaurată doar prin lucrarea dumnezeiască, este înlocuită cu o viziune secularizată asupra viitorului.

Această viziune a lumii duce, inevitabil, la o deformare a eshatologiei creștine. În loc să trăiască încă din această viață prezența Împărăției lui Dumnezeu, oamenii ajung să își pună speranța în realizarea unei „împărății” omenești, construite prin eforturile lor³³. Astfel, Evoluționismul nu este doar o explicație naturalistă a realității, ci o înlocuire completă a viziunii creștine asupra destinului umanității³⁴.

Acest tip de viziune asupra progresului perpetuu afectează profund înțelegerea păcatului strămoșesc și a răscumpărării omului, prin lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos. În loc de restaurarea omului, prin conlucrarea cu harul lui Dumnezeu, Evoluționismul propune o creștere naturală și continuă a umanității. Însă, toată această percepție reprezintă o răsturnare completă a învățăturii creștine, conform căreia lumea s-a îndepărtat de starea ei inițială și are nevoie de o restaurare, prin lucrarea harului dumnezeiesc necreat.

³² Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 208.

³³ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii*, p. 11.

³⁴ De precizat că această transpunere a nădejzii creștine într-un proiect pur omenesc de progres material constituie, de fapt, o falsificare a eshatologiei creștine. Din perspectivă patristică, încercarea omului de a-și construi singur „împărăția” pe pământ, fără Dumnezeu, reia hybrisul biblic al turnului Babel (*Fac.* 11, 1-9), când omenirea a voit să își ridice un nume și o putere absolută, prin propriile forțe, ignorându-L pe Dumnezeu. În același duh, viziunea evoluționist-secularistă poate deveni temelia unei eshatologii false, care promite mântuirea prin știință și tehnologie, dar pregătește, de fapt, terenul pentru instaurarea unei împărății antihristice. În locul așteptării venirii Împărăției lui Dumnezeu, lumea se orientează spre construirea unei ordini globale omenești, autonome, care substituie lucrarea dumnezeiască, printr-un surogat de progres nelimitat.

Pentru Părintele Serafim, Evoluționismul și Hiliasmul merg mână în mână, oferind o viziune înșelătoare asupra viitorului umanității. În loc să recunoască realitatea căderii omului, cu ale ei consecințe, și necesitatea mântuirii sale, aceste concepții promovează ideea că omul se poate desăvârși singur, prin progres natural. Aceasta nu este doar o eroare intelectuală, ci și o capcană duhovnicească, prin care oamenii sunt îndepărtați de adevărata credință, adică de pregătirea pentru Împărăția lui Dumnezeu, care nu este din lumea aceasta (cf. *Ioan* 18, 36).

Critica Părintelui Serafim Rose la adresa Evoluționismului depășește sfera strict științifică, pătrunzând în profunzimea dimensiunilor sale spirituale și filosofice. Pentru el, Evoluționismul nu reprezintă doar o teorie științifică, ci o veritabilă ideologie materialistă care subminează fundamentele credinței creștine, punând sub semnul întrebării atât actul creației divine, cât și învățătura Bisericii despre căderea omului și mântuirea lui. În concepția lui, această teorie devine un instrument intelectual menit să slăbească încrederea în *Revelația dumnezeiască* și să promoveze o viziune asupra lumii în care Dumnezeu este marginalizat sau chiar considerat inutil.

Prin analiza sa, Părintele Serafim a arătat că acceptarea Evoluționismului în rândul creștinilor nu este un act neutru, ci conduce la o interpretare eronată a *Sfintei Scripturi* și a *Sfintei Tradiții*, implicit a scrierilor Sfinților Părinți. El a subliniat că multe dintre presupunerile științei moderne se bazează pe o viziune naturalistă, care ignoră dimensiunea spirituală a existenței, încercând să explice realitatea doar prin legi fizice și procese materiale. El a atras atenția asupra modului în care Evoluționismul se împletește cu alte ideologii seculariste, promovând o mentalitate care înlocuiește eshatologia creștină cu o credință în progresul uman continuu.

Astfel, critica Părintelui Serafim nu se limitează la contestarea unor teorii biologice, ci reprezintă o apologie a viziunii ortodoxe asupra lumii, care vede creația nu ca pe un proces întâmplător, ci ca pe o manifestare a dragostei lui Dumnezeu Celui în Sfânta Treime cinstit și lăudat. În acest sens, el a arătat că adevărata cunoaștere a începuturilor lumii nu poate veni din speculațiile științifice, ci doar din *Revelația dumnezeiască*. În fine, mesajul Părintelui Serafim rămâne un apel la păstrarea unei credințe autentice, nealterate de influențele Modernismului, precum și la întoarcerea spre învățăturile Sfinților Părinți, fapte care pot oferi o înțelegere deplină a creației, căderii și mântuirii omului și a lumii.

Concluzii

Analiza criticii formulate de către Părintele Serafim Rose la adresa Evoluționismului evidențiază faptul că această concepție nu se prezintă ca o ipoteză științifică neutră, ci ca o veritabilă ideologie materialistă, menită să substituie viziunea creștină asupra lumii. În locul unei creații aduse la existență de către Dumnezeu, prin a Sa iubire, voință și înțelepciune, Care a înzestrat-o cu sens și finalitate, Evoluționismul propune o narațiune a lumii redusă la procese fizico-chimice impersonale, lipsite de scop și transcendență, eliminând orice referință la Dumnezeu, precum și orice dimensiune sacră a realității zidite.

Din perspectivă teologică creștină ortodoxă, implicațiile acestei concepții sunt profunde și decisive în plan eshatologic. Acceptarea paradigmei evoluționiste conduce inevitabil la relativizarea lecturii patristice a *Facerii*, la diminuarea înțelegerii dogmatice a căderii și a păcatului original, precum și la slăbirea conștiinței nevoii de mântuire. Totodată, ea denaturează percepția asupra proniei dumnezeiești, transformând credința creștină ortodoxă într-un sistem impersonal și abstract, în care Dumnezeu este redus la o ipoteză teoretică, lipsit de lucrare activă în istorie.

Încercările de conciliere între Evoluționismul și tradiția creștină ortodoxă conduc inevitabil la deformarea celei din urmă, fie prin lecturi alegorice excesive ale *Facerii*, fie prin reinterpretări moderniste ale scrierilor patristice, care golesc de conținut dogmatic *Revelația dumnezeiască*. În acest sens, Părintele Serafim subliniază că adevărata înțelegere a începuturilor lumii nu poate fi căutată în speculații materialiste, ci numai prin *Revelația dumnezeiască*, al cărei conținut este trăit și mărturisit, în deplinătatea ei, de către Sfinții Părinți ai Bisericii.

Pe plan epistemologic, Părintele Serafim observă că metodele științei moderne, întemeiate pe presupunerea uniformității proceselor naturale, nu pot explica actul creației, care este o taină și, în același timp, minune, deoarece acestea operează exclusiv în cadrul ordinii lumii de după faptul căderii Protopărinților Adam și Eva. Originea lumii este un eveniment supranatural și nu poate fi cunoscută prin extrapolări naturaliste, ci doar prin descoperire dumnezeiască, în lumina credinței și a *Revelației dumnezeiești*.

Mai mult, Evoluționismul nu rămâne o teorie izolată, ci generează o eshatologie secularizată: în locul așteptării Împărăției lui Dumnezeu și chiar a trăirii prezenței acestei Împărății în inimile credincioșilor, încă din această viață, el propune credința într-un progres nelimitat și într-o perfecționare autonomă a omului și, implicit, a lumii. Din această perspectivă, Hiliasmul modern devine corolarul logic al Evoluționismului, substituind nădejdea mântuirii omului cu promisiunea unei „împărății” pământești imanente.

Din punct de vedere pastoral și duhovnicesc, concluzia Părintelui Serafim este limpede: fidelitatea față de viziunea patristică asupra creației rămâne o condiție fundamentală pentru păstrarea integrității credinței creștine ortodoxe. Omul nu este o ființă aflată într-un proces de autoperfecționare biologică, ci o făptură căzută, chemată la restaurare ontologic, prin harul dumnezeiesc, adică la îndumnezeire în Domnul Iisus Hristos. Pe baza acestei realități, sensul istoriei nu se identifică cu acumularea de progres, ci cu mântuirea omului și transfigurarea întregii creații, prin lucrarea Sfintei Treimi.

Astfel, apărarea credinței privind faptul creației din nimic (ex nihilo) nu reprezintă un aspect secundar, ci fundamentul întregii antropologii și soteriologii creștine ortodoxe. Înlocuirea acestor învățături ale Bisericii cu scheme naturaliste nu constituie o simplă adaptare culturală, ci o mutație de paradigmă, incompatibilă, de fapt, cu Ortodoxia, care goleşte *Evangelia* de conținutul ei mântuitor.

UNITATEA LITURGICĂ A BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, ÎNTRE TRADIȚIE ȘI INOVAȚIE LA CENTENARUL PATRIARHIEI ROMÂNE

(The liturgical unity of the Romanian Orthodox Church, between tradition and innovation at the centenary of the Romanian Patriarchate)

Drd. Adelin-Cătălin SIMION,

Școala Doctorală de Teologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian CROITORU,

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Școala Doctorală de Teologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Abstract: This article analyzes the challenges posed by unauthorized liturgical innovations to the unity of worship in the Romanian Orthodox Church, on the occasion of the centenary of the Romanian Patriarchate. Grounded in the theological foundations of liturgical unity and the tradition preserved by the Holy Fathers, it examines concrete cases of divergent liturgical practices, especially in southern Romania. The role of the Patriarchate in maintaining typikon fidelity through synodal regulations and clergy formation is emphasized. Finally, the article proposes directions to strengthen liturgical unity, essential for preserving ecclesial identity and Orthodox witness in the 21st century.

Keywords: Centenary, Romanian Patriarchate, innovations, liturgical unity, challenges.

Introducere

Anul 2025 marchează împlinirea a o sută de ani de la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie, ceea ce a reprezentat un moment istoric care consfințește maturitatea eclesială, teologică și națională a Ortodoxiei românești¹. Acest Centenar nu constituie doar o ocazie festivă de

¹ Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât, la 29 februarie 2024, declararea anului 2025, în Patriarhia Română, ca *Anul omagial al Centenarului Patriarhiei Române* și *Anul comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea*. Evenimentul solemn de proclamare a avut loc în Catedrala Patriarhală, la 1 ianuarie 2025. De altfel, în 2025, Biserica Ortodoxă Română aniversează, pe lângă cei 100 de ani de la ridicarea sa la rangul de Patriarhie (4 februarie 1925), și 140 de ani de la recunoașterea autocefaliei sale (25 aprilie 1885).

rememorare, ci și un prilej de reflecție lucidă asupra stării actuale a Bisericii Ortodoxe, în special, asupra dimensiunii ei cultice, care este profund legată de identitatea, credința și unitatea comunității eclesiale. Cultul ortodox nu este o simplă expresie rituală a religiozității, ci forma vie și sacramentală prin care Biserica își exprimă și își transmite credința apostolică. Rânduielele liturgice, dezvoltate de-a lungul secolelor și păstrate prin consensul sobornicesc al Bisericii celei una, reprezintă o componentă fundamentală a *Sfintei Tradiții*, alături de *Sfânta Scriptură*, hotărârile și canoanele Sinoadelor Ecumenice și locale, precum și învățătura Sfinților Părinți. În acest sens, unitatea liturgică nu este o simplă uniformitate de formă, ci o expresie concretă a unității de credință, de viață și de mărturisire eclesială. Cu toate acestea, în ultimele decenii, Biserica Ortodoxă Română se confruntă cu o serie de provocări, cât privește planul unității liturgice. În anumite zone ale țării, s-au constatat abateri de la rânduiala tradițională a slujbelor, inovații neautorizate în administrarea Sfintelor Taine, care pun sub semnul întrebării unitatea expresiei cultice. Aceste practici, uneori motivate pe baza unor intenții pastorale sau din dorința de „adaptare” la realitățile contemporane, pot periclita, însă, coeziunea liturgică și, implicit, unitatea eclesială. Cu ocazia Centenarului Patriarhiei Române, una dintre temele necesare spre aprofundare se referă la o evaluare teologică lucidă a stării actuale a unității liturgice în Biserica Ortodoxă Română. Cultul ortodox, ca expresie vie a credinței apostolice și patristice, presupune o fidelitate comună față de tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe, transmisă și păzită, de-a lungul veacurilor, prin multe jertfe, dezbateri, analize și mărturisiri. Totuși, în ultimele decenii, au apărut, în anumite regiuni ale României, diverse inovații în rânduiala slujbelor și săvârșirea Sfintelor Taine, determinate de o varietate de factori, precum presiunile pastorale locale, influențele eterodoxe, o înțelegere redusă a *Tipicului*, dorința de câștig pecuniar etc.

În acest studiu se propune deschiderea unei analize teologice, liturgice și eclesiologice privind aceste fenomene, care vor fi aprofundate în teza de doctorat, prin raportare la învățătura patristică și hotărârile sinodale ale Bisericii Ortodoxe, subliniindu-se impactul lor asupra unității Bisericii. De altfel, se impune precizarea granițelor dintre tradiția vie și inovația arbitrară, precum și criteriile prin care se poate discerne ceea ce este fidel *Sfintei Tradiții* de ceea ce o contrazice. De asemenea, se cuvine să fie evidențiat și rolul esențial al Patriarhiei Române în apărarea unității liturgice, printr-o vastă activitate de formare a clerului, precum și prin emitarea unor reglementări canonice și tipiconale. Scopul îndepărat al studiului este de a arăta că păstrarea unității liturgice nu constituie un act de conformism formal,

ci o mărturie a unității de credință, o exigență dogmatică și pastorală deosebit de importantă, cu implicații directe în viața credincioșilor și, evident, în procesul mântuirii lor. Centenarul Patriarhiei Române oferă, astfel, un prilej nu doar omagial, ci și reflexiv, chemați fiind clerul și credincioșii la o reîmprospătare a conștiinței liturgice în duhul *Sfintei Tradiții* a Bisericii Ortodoxe. În lumina învățaturii patristice și a hotărârilor sinodale, se va încerca identificarea cauzelor, dar și a implicațiilor și remediilor posibile pentru aceste provocări, evidențiindu-se, totodată, rolul fundamental al Patriarhiei Române în garantarea unității liturgice a Bisericii. Această reflecție teologică se vrea a fi un omagiu adus Patriarhiei Române la Centenar, care a vegheat și veghează, prin Sfântul Sinod și alte organisme, precum clerul și credincioșii, deopotrivă, să cultive o conștiință liturgică în fidelitate față de cele două organe ale *Revelației dumnezeiești*, *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*, ceea ce arată mărturisirea responsabilității față de unitatea Bisericii Ortodoxe.

1. Fundamente teologice ale unității liturgice

Unitatea liturgică a Bisericii nu este un simplu detaliu administrativ sau un consens ritual, ci o expresie vizibilă a unității de credință și de viață în Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos. În Ortodoxie, *Dumnezeiasca Liturghie* nu este doar o formă exterioară de comuniune, ci însăși viața Bisericii, în care se face prezent Adevărul mântuitor și se împărtășește harul Duhului Sfânt. Astfel, uniformitatea slujbelor nu este o cerință birocratică, ci o necesitate dogmatică, pastorală și eclesiologică, deoarece, potrivit învățaturii patristice, unitatea Bisericii este, simultan, doctrinară, sacramentală și liturgică. De altfel, această „tradiție unitară” include nu doar conținutul dogmatic, ci și viața liturgică, adică modul în care este trăită și exprimată credința în Sfânta Treime, așa cum Ea ni s-a descoperit, prin organele *Revelației dumnezeiești*, *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură*.

Rânduiala cultului nu este periferică, ci face parte din *lex orandi*, *lex credendi*, altfel spus, „legea rugăciunii este legea credinței”, în sensul că modul în care Biserica se roagă exprimă și determină ceea ce dezvăluiesc învățăturile ei. Având în vedere această realitate, Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția, în canonul 91, asupra pericolului inovațiilor liturgice: „păzirea celor predate nouă este de trebuință, chiar dacă nu sunt scrise, deoarece multe sunt cele pe care le-am primit din *Sfânta Tradiție*, iar aceasta are puterea *Legii*”². Același Sfânt

² Arhid. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Editura Andreiană, Sibiu, 1992, p. 594.

Părinte afirmă, într-o *Epistolă* adresată clerului din Neocezarea, că „inovațiile în cele sfinte, fără autoritatea Bisericii, conduc la dezbinare și tulburare”³. În același duh, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre *Dumnezeiasca Liturghie* ca despre o „icoană a Împărăției”, care trebuie să reflecte unitatea desăvârșită a Bisericii, în timp și spațiu⁴. Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325) stabilește, în canonul 6, principiul respectării tradițiilor liturgice locale, dar în duhul unității sobornicești: „obiceiurile vechi să rămână în vigoare, mai ales dacă sunt spre folosul păcii și al unității între Biserici”⁵. De asemenea, canonul 19 al Sinodului Trulan (Quinisext, 692) stipulează: „să nu se îngăduie în Biserică rânduieli care contrazic cele predate de către [Sfinții] Părinți, nici obiceiuri locale care introduc dezbinare în slujire”⁶.

Prin urmare, libertatea liturgică nu este absolută, ci condiționată de comuniunea eclesială. Inovația duce la ruptura față de consensul sobornicesc și se substituie experienței duhovnicești a Bisericii. Dumnezeu Cel în Sfânta Treime laudat și slăvit, prezent în viața Bisericii prin harul dumnezeiesc necreat, nu inspiră confuzie și pluralitate dezbinată, ci armonie, unitate și pace, după mărturia Sfântului Apostol Pavel: „căci Dumnezeu nu este al neorânduiei, ci al păcii, precum în toate Bisericile sfinților” (*I Cor.* 14, 33). Așadar, unitatea liturgică nu reprezintă o constrângere exterioară, ci manifestarea lucrării Sfântului Duh, Care formează un trup din mădulare diferite. Experimentând cele de mai sus, Sfântul Dumitru Stăniloae subliniază: „rugăciunea comună și slujirea unitară sunt expresia vizibilă a unei credințe unice și a unei vieți în comuniune”⁷.

2. Tradiție și creativitate în viața liturgică a Bisericii

Întreaga viață liturgică a Bisericii Ortodoxe se sprijină pe *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*, al căror conținut se exprimă prin formulări și imne liturgice, altfel spus, prin conținutul slujbelor și rânduielile lor, conducându-l pe

³ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 207 către clericii din Neocezarea*, în idem, *Epistole*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, PSB 3, Editura Basilica, București, 2010, p. 320.

⁴ Sfântul MAXIM Mărturisitorul, *Mystagogia - Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere din limba greacă și note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă (în continuare: EIBMO), București, 2000, p. 89.

⁵ Lect. Univ. Dr. Ion Marian CROITORU, „Canoanele Sinodului I Ecumenic. Traducere nouă după edițiile critice grecești”, în *Mitropolia Olteniei* 66 (785-788)/5-8 (mai-august, 2014), p. 177.

⁶ *Canonul 19 al Sinodului Trulan (Quinisext)*, în *Pidalionul*, ediție bilingvă, trad. de arhim. Theodosie Athanasie, București, 2000, p. 225.

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMO, București, 1997, p. 114 (în continuare: Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III).

credincios spre trăirea vieții sfânt-duhovnicești, cu cele trei stadii sau trepte ale ei, curățirea, luminarea și îndumnezeirea. De aceea, cultul Bisericii nu constituie un sistem static de norme imuabile, ci o moștenire vie, însuflețită de către Sfântul Duh, Care face prezentă lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos în fiecare generație. Prin urmare, orice intervenție asupra cultului trebuie evaluată cu discernământ, pentru a fi evitată confuzia dintre dezvoltarea organică *Sfînte Tradiții*, care este dinamică, și inovația arbitrară, care poate rupe legătura cu ethosul eclesial. Tradiția liturgică a Bisericii reprezintă dimensiunea rituală a transmiterii credinței apostolice. Ea cuprinde nu doar textele rugăciunilor, ci și gesturile, simbolurile, timpul sacru, spațiul liturgic, precum și tipicul slujbelor. Această tradiție are caracter normativ pentru viața Bisericii și este păstrată prin consensul viu al întregului trup eclesial.

Distincția dintre *Sfânta Tradiție* și *tradiții* este esențială. Dacă prima reprezintă unul dintre cele două organe ale *Revelației dumnezeiești* și, drept urmare, are un caracter universal, canonic și pnevmatologic, cele din urmă pot fi locale, pastorale, temporare sau culturale. De altfel, conform Părintelui John Meyendorff (1926-1992), *Sfânta Tradiție* nu reprezintă practici moștenite mecanic din trecut, ci este tocmai viața Sfântului Duh în Biserică, Care dă, prin harul dumnezeiesc necreat, unitate cultului și dogmelor, pe când tradițiile sunt obiceiuri locale, forme culturale, chiar reguli de disciplină, care variază de la un loc la altul, dar care și pot dispărea, iar pericolul apare atunci când tradițiile acestea sunt confundate cu *Sfânta Tradiție*. Așadar, *Sfânta Tradiție* nu este un muzeu al trecutului, ci viața continuă în Sfântul Duh, ceea ce îi permite Bisericii, care este hristocentrică, să se adapteze, fără să-și piardă identitatea. De altfel, *Sfânta Tradiție* nu este statică, ci dinamică, înnoită continuu prin experiența eclesială, iar când tradițiile (ritualuri, obiceiuri, norme locale etc.) sunt absolutizate, atunci se pierde legătura vie cu Domnul Iisus Hristos, căci experiența vieții duhovnicești din trăire existențială este redusă la ritualuri religioase⁸.

De aceea, tradițiile locale pot fi păstrate și cultivate atâta timp cât exprimă și susțin conținutul *Revelației dumnezeiești*, raportându-se, permanent, la ethosul eclesial, adică la realitatea trăirii celor trei trepte ale vieții sfânt-duhovnicești, curățirea, luminarea și îndumnezeirea. După cum se cunoaște, Ortodoxia se manifestă în diferite contexte etnice (grec, slav, arab, român etc.), ceea ce explică și constatarea faptului că nu există uniformitate absolută,

⁸ Vezi John MEYENDORFF, „Tradition and Traditions”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6 (1962), pp. 118-127; idem, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1978, pp. 21-26.

în sensul că Biserica Ortodoxă trăiește o unitate a credinței, dar într-o diversitate a expresiilor culturale (cântările bisericești, iconografie, arhitectură, anumite rânduieli liturgice etc.). Însă, dacă tradițiile locale sunt ridicate la nivel de dogmă sau de expresii ale *Sfintei Tradiții*, atribuindu-i-le-se caracterul revelat, atunci se va ajunge la confundarea obiceiurilor cu adevărurile de credință. De aceea, o tradiție locală este legitimă și valoroasă, numai dacă ea conduce la trăirea autentică în Domnul Iisus Hristos și exprimă credința cea unică a Bisericii; nu contrazice consensul dogmatic și liturgic, dar și canonic; este înțeleasă ca mijloc, într-un context cultural, și nu ca scop absolut. Luând aminte, așadar, la cele de mai sus, tradițiile locale pot fi acceptate și valorizate atâta timp cât nu contravin unității de credință și tipicului general. Însă, atunci când ele se substituie normei liturgice a Bisericii sobornicești, apar tensiuni și rupturi în comuniune, pe de o parte, la nivelul unei Bisericii Ortodoxe locale, iar pe de altă parte, la cel panortodox.

Se cuvine adăugat și faptul că istoria cultului în Biserica Ortodoxă nu poartă caracteristica unui imobilism ritualic. Viața liturgică a cunoscut o dezvoltare treptată, de la structura primară a *Cinei Domnului* la *Liturghiile* consfințite în secolele IV–IX, precum *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare* sau cea a *Sfântului Ioan Gură de Aur*. Totuși, această dezvoltare a fost guvernată de un principiu al fidelității și al sobornicității: nicio slujbă sau vreun adaos liturgic nu au fost introduse în mod individual sau fără consensul Bisericii. Părintele Alexander Schmemmann (1921-1983) subliniază că „adevărata creativitate liturgică nu este invenție”, adică inovație, „ci redescoperire a sensului profund al rânduielilor și actualizare a Tradiției”⁹. Astfel, transformările și adaptările liturgice autentice, care înseamnă, de fapt, o reînnoire liturgică, apar dintr-o nevoie reală a vieții eclesiale, sunt validate de autoritatea Bisericii și integrate în tradiția ei cultică existentă. De aceea, aceste transformări și adaptări nu vin în opoziție cu *Sfânta Tradiție* sau *Sfânta Scriptură*, în consecință, nici cu tradiția liturgică a Bisericii, ci luminează cultul Bisericii și îl reînnoiește din interior. Transformările sau adaptările nu pot fi percepute ca inovații, pentru că ar rupe continuitatea liturgică a Bisericii. De asemenea, nu pot să fie inserate în cultul Bisericii fără validarea ei, ceea ce denotă că nici nu pot să fie introduse în mod particular, tocmai pentru că se creează riscul fragmentării cultice și al relativizării trăirii autentice a credinței în Domnul Iisus Hristos. În loc să răspundă nevoilor reale ale comunității, ele generează confuzie, tensiuni și,

⁹ Pr. Alexander SCHMEMMANN, *Introducere în teologia liturgică*, trad. de Pr. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 49.

uneori, schisme. Mai mult, ele pot da naștere unei mentalități subiectiviste, în care fiecare preot, prin extensie, parohie sau obște monahală, își creează „propriul tipic”, fără raportare la normele sobornicești. În acest sens, discernerea dintre adevărata tradiție cultică a Bisericii și inovația ruptă de sobornicitate este nu doar o chestiune liturgică, ci una dogmatică și eclesiologică. Criteriul fundamental rămâne comuniunea în timp, în spațiu și în trăire, conform celor experimentate în Biserică de către Sfinții ei.

3. Inovații liturgice în Biserica Ortodoxă Română. Analiză contemporană

Se cuvine precizat că, în Ortodoxie, expresia „inovație liturgică” este, de regulă, privită cu suspiciune, tocmai pentru că *Dumnezeiasca Liturghie*, în special, dar și cultul Bisericii, prin extensie, reprezintă expresia *Sfintei Tradiții* și a *Sfintei Scripturi*, cu alte cuvinte, cultul creștin ortodox nu se reduce doar la anumite forme rituale, ci cuprinde însăși viața Bisericii, așa cum ea este insuflată de către Sfânta Treime, prin harul dumnezeiesc necreat. Prin urmare, orice inovație liturgică înseamnă introducerea arbitrară de schimbări în rânduiala slujbelor, fără temei în *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*, ceea ce atrage, după sine, lipa de consens din partea Bisericii sobornicești. Dinamismul sesizat în evoluția istorică a formelor de cult nu înseamnă inovații sau invenții, ci înnoire (ἀνακαινισμός), care duce la amplificarea conținutului liturgic al cultului. Orice schimbare, transformare, adaptare sau practică nouă trebuie să fie sobornicească, în continuitatea cu tradiția liturgică a Bisericii și hrănită de experiența sfânt-duhovnicească în Biserică. Dacă nu sunt îndeplinite aceste condiții, la care pot să fie adăugate și altele, respectiva practică liturgică se recurge la o „inovație” și nu reprezintă, ceea ce este esențial, rod al dinamismului *Sfintei Tradiții*.

Cât privește spațiul liturgic al Bisericii Ortodoxe din România, au fost observate, în ultimele decenii, o serie de modificări și practici noi, apărute în afara cadrului canonic aprobat de către Sfântul Sinod¹⁰. Deși unele dintre acestea sunt motivate pastoral sau local, ele pot afecta unitatea liturgică și creează premisele unor abordări divergente față de rânduiala comună a Bisericii sobornicești. Aceste abateri nu sunt izolate, ci reflectă o tendință de relativizare a *Tipicului* și a tradiției liturgice. Deși, în aparență, sunt justificate, prin dorința de „pastoralitate” sau de „adaptare”, ele creează confuzie dogmatică și rup comuniunea în plan cultic.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, EIBMO, București, 1993, p. 70 (în continuare: Braniște, *Liturgica Generală*).

Dintre cauzele identificate de către liturgiști se pot enumera: 1) slabă formare liturgică a slujitorilor Sfintelor Altare, chiar din timpul studiilor în Seminar și Facultate, unde accentul este pus mai mult pe exegeză și dogmatică, decât pe practica liturgică propriu-zisă; b) presiuni sociale și psihologice venite din partea unor membrii ai comunităților locale asupra slujitorilor, care membrii solicită „servicii religioase rapide” și „accesibile”, încadrându-se, printre altele, într-un registru consumerist; c) lipsa controlului canonic concret, dar și a îndumărilor adecvate, din partea autorităților eparhiale, în unele regiuni; d) influențe eterodoxe și ale mass-mediei, care propun o „spiritualitate populară”, bazată mai mult pe emoție decât pe trăirea modului patristic de viață și de gândire, specific Ortodoxiei de pretutindeni.

Aceste aspecte conduc la o desacralizare treptată a cultului, în care slujba nu mai este văzută ca Sfântă Taină și mărturisire de credință, ci ca *serviciu religios personalizat*. Inovațiile liturgice, oricare ar fi ele, nu rămân fără efecte asupra vieții Bisericii, deoarece ele generează o serie de efecte, precum: a) fragmentare tipiconală, cu rezultatul că anumite parohii sau obști monahale urmează „propriul model”; b) slăbirea autorității canonice a Bisericii, întrucât preoții consideră că pot decide, de unii singuri, asupra unor rânduieli consacrate; c) confuzie dogmatică în rândul credincioșilor, care nu mai pot discerne între esențial și opțional, cât privește viața sacramentală; d) pericolul apariției unor noi forme de *autocefalie liturgică*, prin ruperea comuniunii tipiconale cu restul Bisericii „celei una”, identificată a fi întocmai Biserica Ortodoxă; e) deformarea sensului misiunii Bisericii, deoarece cultul ei, îndeosebi *Dumnezeiasca Liturghie*, ajung să fie trăite nu ca un mod existențial de viață, ca o tradiție vie, ci, mai degrabă, ca un laborator de experimente sau ca un simplu eveniment cultural sau de obicei tradițional, slăbindu-se, în felul acesta, mărtuirea creștină autentică în lume; f) relativizarea disciplinei ascetice și duhovnicești specifice Bisericii Ortodoxe, deoarece viața ei sacramentală ajunge să fie perdepută ca o simplă formalitate; g) erodarea unității eclesiale, fiindcă atunci când rânduiala liturgică nu mai este comună și unitară, se creează impresia că există mai multe versiuni în Biserică, ceea ce afectează însăși mărturia despre unitatea Trupului lui Hristos; h) ispita secularizării, precum tendința de a fi pe placul audienței, ceea ce atrage, în mod inevitabil, pierderea caracterului sacru al cultului și golirea lui de conținut duhovnicesc. În acest sens, Sfântul Nicolae Cabasila afirmă, cu limpezime, că „nu există viață în Hristos în afara Tainei, și nici Taină

adevărată în afara rânduiei Bisericii”¹¹. Prin urmare, orice practică liturgică, în măsura în care contrazice normele Bisericii, nu este doar necanonică, ci și antieclesială.

Dumnezeiasca Liturghie reprezintă o adevărată școală a învățaturii creștine, un tezaur valoros și neprețuit de doctrină și o cateheză vie, accesibilă tuturor¹², iar participarea credincioșilor la viața harică, transmisă prin Sfintele Taine, începe cu *Botezul* și ajunge la apogeu prin *Sfânta Euharistie* sau *Dumnezeiasca Împărtășanie*, moment în care credinciosul, primind Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, se unește cu El și primește arvună a vieții veșnice. Așadar, întreaga slujbă a *Dumnezeieștii Liturghii*¹³ este o pregătire a credinciosului, care a primit binecuvântarea Părintelui său Duhovnicesc, de a se uni cu Domnul Iisus Hristos. Cu toate acestea, această pregătire este uitată sau trecută în planul secund, punându-se accent pe predică sau, în unele zone, pe pomenirea cu glas a pomelnicelor, la ectenia întreită, după citirea *Sfinte Evanghelii*.

Cât privește această ultimă practică inovatoare, rânduiala Bisericii este ca pomelnicile să fie citite la *Sfânta Proskomidie*, în taină, deoarece prezența miridelor pentru vii și adormiți pe Sfântul Disc, alături de celelalte părțile, toate fiind puse în jurul Sfântului Agneț, care îl reprezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos, simbolizează, printre altele, solidaritatea Bisericii din ceruri cu cea de pe pământ; chemarea tuturor credincioșilor, fie ei vii sau adormiți întru Domnul, la aceeași masă a Împărăției lui Dumnezeu; participarea tuturor celor pomeniți la *Dumnezeiasca Euharistie*, care se face spre iertarea păcatelor și mântuirea lor, căci la sfârșitul *Dumnezeieștii Liturghii*, când preotul varsă toate miridele în Sfântul Potir, se rostește rugăciunea „Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu Cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinților Tăi”. În consecință, pomenirea pomelnicilor la *Sfânta Proskomidie* arată unirea tuturor credincioșilor, vii și adormiți, cu Mântuitorul Iisus Hristos, prin *Dumnezeiasca Euharistie*, ca mărturie a iubirii

¹¹ [Sfântul] Nicolae CABASILĂ, *Explicarea Sfintei Liturghii*, trad. de Diac. Asist. Ene Braniște, în idem, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943, p. 77.

¹² Pr. Ene BRANIȘTE, „Participarea la Liturghie și metode pentru realizare ei” în *Studii Teologice*, seria a II-a, 7-8 (1949), p. 591.

¹³ În prezentul studiu, am ales să facem, cu precădere, referințe la *Dumnezeiasca Liturghie*, având în vedere, evident, importanța și poziția ei în cultul Bisericii Ortodoxe. Desigur, în paginile tezei de doctorat vor fi abordate și aspecte referitoare la alte slujbe ale Bisericii, a căror rânduială este scurtată (Sfintele Taine ale Botezului și Cununiei, *Slujba înmormântării*, *Vecernia*, *Utrenia* etc.), invocându-se timpul sau alte urgente, astfel că este periclitată lucrarea lor harică.

și uniții Bisericii. Dacă se inovează și sunt citite pomelnicile cu voce tare, la ectenia întreită, când se adaugă, în zile de duminică, și ectenia pentru cei adormiți, pentru a fi citite, în felul acesta, și numele celor din urmă, se ajunge, pe lângă pierderea semnificațiilor menționate mai sus, de vreme ce, pentru numele pomenite nu se pune, de obicei, nicio miridă pe Sfântul Disc, la o întrerupere a cursului firesc al slujbei, pentru zeci de minute, la perturbarea concentrării credincioșilor, care se cuvine ca, prin rugăciune și trăiri interioare, să se pregătească, din ce în ce mai intens, pentru momentul primirii Dumnezeieșii Împărtășanii.

Referitor la împărtășirea credincioșilor, se constată impunerea unor soroace, adică împărtășirea lor la un anumit interval de zile, deși, după Sfinții Părinți, nu timpul decide, ci felul în care credincioșii sunt ajutați să conștientizeze cât de folositor le este să se împărtășească nu din când în când, ci cât mai des cu putință¹⁴. Referitor la *Sfântul Agneț* pentru împărtășirea bolnavilor, care se scoate, după rânduială, în Joia Mare, este întâlnită „inovația” de a fi scos în Duminica Floriilor. Explicația dată ar consta în faptul că, în Joia Mare, unii preoți nu mai săvârșesc *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare* sau nu mai respectă anumite rânduieli, care sunt prescrise în *Liturghier*, ci pun în practică ceea ce au văzut la alții sau după cum au învățat singuri, din moment ce nu i-a povățuit nimeni.

Sunt sesizate aspecte care privesc și cântările *Dumnezeieștii Liturghii* sau integritatea slujbei. De pildă, se constată că pentru *Antifonul al III-lea* se preferă, mai ales în mediul rural, unde, din ce în ce mai frecvent, nu mai sunt

¹⁴ Vezi Ion Marian CROITORU, „Deasa sau rara participare a credincioșilor la Dumnezeiasca Împărtășanie? Dezbateri euharistică în Ortodoxia românească de la jumătatea secolului al XX-lea”, în *Euharistie, Spovedanie, Martiriu, Lucrările Simpozionului internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (3-5 noiembrie 2014)*, vol. II, coordonatori: Vasile Stanciu, Adrian Podaru, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, pp. 363-404; vezi reluarea textului, cu o modificare a titlului, în Marius Vasileanu, George Enache, Ion Marian Croitoru, *Părintele Ioan Iovan în oglinzi paralele*, Col. Duhovnici și mărturisitori ai secolului XX, Editura Lumea Credinței, București, 2019, pp. 99-174 (textul are o greșală de redactare, în sensul că lipsește prima notă față de originalul tipărit la Cluj-Napoca, în 2015); mai vezi și Marian Vilciu, Ion Marian Croitoru, „Primirea Dumnezeieștii Împărtășanii. Nevoie duhovnicească, obicei sau alegere personală (The Receiving of the Divine Communion. Spiritual need, habit or personal choice)”, în *The 13th International Symposium on Science, Theology and Arts, Eucharist and Martyrdom. From the Ancient Catacombs to the Communist Prisons*, Faculty of Orthodox Theology, 6-8 May 2014, vol. II, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2014, pp. 161-181; pentru varianta în limba engleză a acestui studiu vezi eideam, „The Receiving of the Divine Communion - Spiritual Need, Habit or Personal Choice”, în *International Journal of Orthodox Theology* 5/3 (2014), pp. 81-106.

întâlniți cântăreți anume pregătiți, rostirea cântării *Apărătoare Doamnă*, deși în *Tipic* se precizează că se cântă *Fericirile* cu stihuri. De altfel, participarea credincioșilor la *Dumnezeiasca Liturghie* nu trebuie să se rezume la o prezență pasivă, ca și cum ar asista la un spectacol între slujitorii de la Altar și strană. Deși latura muzicală a *Dumnezeieștii Liturghii* este una complexă, destinată psaltților cu pregătire specială, totuși, Biserica prevede anumite momente în care întreaga adunare a credincioșilor devine parte activă a slujirii liturgice¹⁵.

Omiterea ecteniei catehumenilor reprezintă o practică, după unii, care nu afectează structura ordinii *Dumnezeieștii Liturghii*, având în vedere că această ectenie a fost introdusă, în mod special, pentru catehumenii din primele veacuri creștine, care erau pregătiți și instruiți în vederea primirii, la vremea potrivită, a Sfintei Taine a Botezului. Totuși, este important ca această ectenie să fie păstrată în rânduiala *Dumnezeieștii Liturghii*, în primul rând, pentru că ea constituie un document care atestă existența institutului catehumenatului, având un rol fundamental în viața Bisericii, și, în al doilea rând, pentru că, în contextul lumii de astăzi, există un număr semnificativ de oameni neîncreștinați, pentru care suntem datori să ne rugăm ca Dumnezeu „să-i unească, prin Botez, cu sfânta Sa sobornicească și apostolească Biserică”¹⁶. În general, Biserica evită să folosească expresii care nu reflectă realitatea sau care nu au sens. Mai ales în ectenii, Biserica a adaptat întotdeauna textele rugăciunilor, pentru a se alinia realităților vremii, dar și specificului fiecărei slujbe în parte. De exemplu, atunci când țara era condusă de către un rege (împărat, domn, țar), cererile din ectenii erau adaptate în funcție de titlul monarhului, iar după dispariția monarhiei, cererea a fost modificată semnificativ. La fel, s-au întâmplat modificări în cazul cererilor din parohii și mănăstiri: la mănăstiri se adăuga întotdeauna o cerere pentru stareț sau stareță, iar alte cereri erau reformulate corespunzător. De asemenea, acolo unde există școli teologice, se adăuga, întotdeauna, o cerere specială pentru profesori și studenți. *Liturghierul* indică, la sfârșitul ecteniei mari și întreite, posibilitatea de a adăuga alte cereri, adaptate la necesitățile comunității (secetă, boală, cutremur etc.). Astfel, ecteniile nu sunt niște formulări statice, ci se rostesc în cadrul slujbei, ținându-se cont de realitățile generale și specifice ale Bisericii¹⁷.

¹⁵Nicolae LUNGU, „Cântarea în comun a poporului în Biserică” în *Studii Teologice* 3/1-2 (1951), p. 26.

¹⁶ *Ectenia pentru cei chemați de la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, EIBMO, București, 2012, p. 154.

¹⁷ Ierom. Petru PRUTEANU, *Liturghia Ortodoxă. Istorie și actualitate*, Editura Sophia, București, 2013, pp. 102-112.

În ceea ce privește practica ecteniei pentru catehumeni, ea poate să fie asociată cu alte ectenii și rugăciuni, întâlnite în vechile rânduieli ale *Dumnezeieștii Liturghii*, dar la care Biserica a renunțat, din cauza schimbărilor survenite în realitățile vremii. De pildă, putem aminti ecteniile și rugăciunile pentru energumeni, adică pentru acele persoane considerate stăpânite sau tulburate de duhuri necurate, și penitenți, adică pentru creștinii care, după anumite păcate, treceau printr-un timp de pocăință publică¹⁸. Aceste ectenii erau spuse după ectenia catehumenilor și arătau grija Bisericii de a-i include, în sinaxa liturgică, și pe cei aflați în suferințe spirituale sau căzuți în păcate grave, dar și rânduiala clară, de vreme ce ei părăseau sinaxa după rostirea acelor ectenii, că doar cei curățiți pot participa la Dumnezeiasca Euharistie. Cu toate acestea, Biserica nu a mai păstrat aceste două ectenii în rânduiala slujbei *Dumnezeieștii Liturghii*, renunțând la ele într-o perioadă în care structura și conținutul *Dumnezeieștii Liturghii* nu erau complet definite, iar anumite adaptări regionale sau personale erau încă permise. De aceea, eliminarea acestor ectenii din cadrul *Dumnezeieștii Liturghii* a fost un proces destul de ușor și aproape neobservat, neexistând dovezi că ar fi existat vreo opoziție semnificativă față de această suprimare. Pe baza acestor considerente, poate că cel mai corect ar fi ca ectenia catehumenilor să fie reformulată și rostită în permanență.

4. Rolul Patriarhiei Române în păstrarea unității cultice

La împlinirea a 100 de ani de la înființarea Patriarhiei Române, apare oportună evaluarea contribuției instituționale și pastorale pe care ea a avut-o în păstrarea unității liturgice. Patriarhia nu este doar o autoritate administrativă, ci garantul fidelității față de întregul conținut al Bisericii Ortodoxe, inclusiv în ceea ce privește viața ei de cult. Potrivit *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Sfântul Sinod are prerogativa exclusivă de a aproba, modifica și publica cărțile de cult¹⁹. Prin urmare, orice abatere de la acestea, fără binecuvântare sinodală, este considerată inovație necanonică. De-a lungul timpului, Patriarhia Română a publicat și reeditat cărțile de slujbă (*Liturghierul*, *Molitfelnicul*, *Octoihul*, *Triodul* etc.), standardizând, astfel, rânduiala cultică pentru întreaga Biserică. Unificarea tipiconală și corectitudinea teologică a acestor volume a contribuit la consolidarea unității liturgice în spațiul românesc post-unionist. Patriarhia

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Specială*, Editura Basilica, București, 2016, p. 350.

¹⁹ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, art. 14, alin. b, EIBMO, București, 2020, p. 20.

Română, prin Școlile de Teologie (Seminarii și Facultății) și centrele eparhiale, are responsabilitatea formării liturgice a viitorilor preoți. Manualele oficiale de *Liturgică*, precum cele redactate de către vredincii de pomenire Părinți Petre Vintilescu (1887-1974)²⁰, Ene Braniște (1913-1984)²¹ și Nicolae Necula (1944-2017)²², constituie încă repere fundamentale în învățământul teologic ortodox²³. Totuși, provocările contemporane solicită o aprofundare a conștiinței liturgice și o regândire a modului în care slujirea este înțeleasă: nu ca simplă „prestare de servicii religioase”, ci ca mărturisire a credinței și participare la viața în Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos.

În acest sens, Patriarhia Română susține organizarea de cursuri de perfecționare, conferințe liturgice, consultări tipiconale între eparhii și sesiuni de formare continuă. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a emis mai multe decizii, privind combaterea practicilor inovatoare, precum: a) interzicerea oficiilor în afara rânduierilor tipiconale (ex. „botezuri scurte”, „cununii personalizate”); b) obligativitatea utilizării *Molitfelnicului* și *Liturghierului* oficial, fără omisiuni sau completări neautorizate; c) reafirmarea disciplinei liturgice, în cazurile speciale (slujbe pentru bolnavi, înmormântări etc.).

Prin aceste măsuri, Patriarhia Română acționează nu coercitiv, ci pedagogic și pastoral, reafirmând că unitatea de credință trebuie să se exprime și în unitatea de slujire. În ciuda acestor reglementări, realitatea arată că, în teritoriu, se perpetuează unele practici divergente. Acestea nu trebuie ignorate, ci asumate, prin dialog, formare și corectare frățească. Este necesară o consolidare a autorității liturgice, pe baza tradiției pastristice și canonice a Bisericii Ortodoxe, nu prin centralism birocratic, ci prin construirea unei conștiințe eclesiale comune. În acest sens, merită să fie amintite cuvintele Sfântului Dumitru Stăniloae, care prezica că „acolo unde se rupe unitatea de slujire, se rupe și unitatea în Duhul. *Liturgia* nu poate fi tratată ca un teritoriu experimental, ci ca locul epifaniei comuniunii”²⁴. Astfel, Patriarhia Română, în calitate de centru canonic, spiritual și liturgic al Bisericii, este chemată să vegheze, să educe și să sfințească viața cultică a poporului lui Dumnezeu, în fidelitate față de Ortodoxia de pretutindeni.

²⁰ A revizuit integral *Liturghierul românesc*, care a apărut în patru ediții (1956, 1967, 1974, 1980).

²¹ O parte dintre operele sale sunt citate în acest studiu.

²² A revizuit *Manualele de Liturgică* ale Pr. Ene Braniște și a scris 4 volume, intitulate *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, precum și alte cărți și articole.

²³ BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, pp. 13–17.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 142 (în continuare: Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*).

5. Unitatea liturgică și identitatea eclezială, în contextul secolului al XXI-lea

Într-o lume marcată de globalizare, pluralism religios și schimbări culturale rapide, Biserica Ortodoxă Română este chemată să reafirme, cu tărie și înțelepciune, identitatea sa eclezială, prin păstrarea unității liturgice. Acest deziderat nu reprezintă doar o chestiune rituală, ci o dimensiune fundamentală a mărturiei ortodoxe, în contemporaneitate. *Dumnezeiasca Liturghie* exprimă și modelează identitatea profundă a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni, reflectând, pe de o parte, continuitatea cu tradiția apostolică, iar pe de altă parte, capacitatea ei de a răspunde la nevoile spirituale ale lumii actuale. După cum observa și Sfântul Dumitru Stăniloae, „unitatea liturgică este fundamentul unității de credință și a comuniunii în Hristos”²⁵. Menținerea acestei unități presupune respect față de formele consacrate ale slujbelor și evitarea improvizațiilor, astfel încât fiecare membru al Bisericii să participe la același „lex orandi”, care întărește „lex credendi”.

De altfel, păstrarea unității liturgice și a identității ecleziale se va menține, atâta vreme cât se va ține cont de următoarele coordonate: a) păstrarea fidelă a structurii liturgice, de vreme ce *Dumnezeieștile Liturghii* ale Sfinților Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare rămân expresia normativă a Ortodoxiei. Se pot adapta forme pastorale, precum limba, ritmul, cântarea, dar structura fundamentală rămâne imuabilă; b) cultivarea discernământului dintre „înnoire” și „inovație”, în sensul că înnoirea liturgică înseamnă actualizarea și explicarea ethosului eclezial, pe baza conținutului cultului Bisericii, evitându-se orice schimbări arbitrare, motiv pentru care inovațiile, făcute de către unii clerici și comunități fără acord sinodal, trebuie să fie evitate; c) asigurarea unei limbii vii, accesibile, aspect pe care Biserica Ortodoxă Română îl are în vedere cel mai bine, începând cu sfârșitul secolul al XVII-lea, situându-se chiar într-o poziție cu totul unică față de multe alte Biserici Ortodoxe surori, în care sunt folosite limbi liturgice învechii (greaca bizantină, slavona bisericească), neînțelese atât de către cler, cât și de către credincioși; d) cateheză liturgică sistematică, deoarece, prin explicarea sfintelor slujbe, credincioșii ajung să aibă o participare conștientă și activă; e) încurajarea credincioșilor spre o împărtășire frecventă, depinde, cu pregătirea necesară; f) comuniunea între Bisericele Ortodoxe locale, pentru a fi evitată, de pildă, fragmentarea și „autocefalii liturgice” de facto; g) rezistență la presiunea secularizării și a ideologiilor post-moderniste, pentru a se menține, așa cum se cuvine, caracterul hristocentric al cultului Bisericii Ortodoxe de pretutindeni, ca

²⁵ STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 121.

semn al „Împărăției ce va să vină”; h) integrarea tradițiilor locale în unitatea ortodoxă, adică, pot varia cântările, stilul iconografic, anumite gesturi liturgice (miruirea credincioșilor care se practică la români și slavi, dar nu și la greci), fără a fi alterat, însă, sensul dogmatic și tipiconal, menținându-se principiul unitate în esențialitate, diversitate în expresii culturale.

În contextul contemporan, se constată că unitatea liturgică a Bisericii Ortodoxe Române este pusă, uneori, la grea încercare de o serie de factori interni și externi, care acționează în mod subtil, dar profund, asupra conștiinței eclesiale și a rânduiei cultice. Secularizarea tot mai accentuată a societății, dublată de o formă de consumerism religios, încurajează o percepție instrumentală asupra cultului, în care Sfintele Taine și ierurgiile riscă să fie reduse la „servicii religioase” făcute la cerere. Această mentalitate contribuie la transformarea slujbelor într-un spectacol liturgic personalizat, adesea, prescurtat sau adaptat arbitrar, pentru a corespunde exigențelor de confort sau eficiență ale participanților. Astfel de practici nu doar că golesc cultul de conținutul său teologic și mistagogic, ci alterează profund și comuniunea dintre membrii Bisericii, care își pierde simțirea apartenenței la o tradiție vie și comună²⁶. În paralel, globalizarea și fenomenul migrației religioase au adus, în parohiile din România și din Diaspora, o diversitate lingvistică și culturală, care, deși valoroasă în sine, poate genera presiuni asupra rânduiei liturgice. Clericii se confruntă cu dilema între păstrarea tipicului tradițional și adaptarea la nevoile unei comunități eterogene, ceea ce poate conduce, în absența unei viziuni sinodale coerente, la soluții locale cu caracter particularist. Această tendință, dacă nu este integrată în spiritul sobornicității și al discernământului eclesial, poate contribui la slăbirea unității liturgice și a limbajului comun al credinței.

De asemenea, răspândirea accelerată a tehnologiei digitale în viața Bisericii a determinat apariția unor forme alternative de participare la cult, precum transmisii online, slujbe înregistrate, aplicații mobile cu texte liturgice, care, deși au oferit un sprijin pastoral important, în contexte excepționale (precum perioada pandemiei), ridică întrebări serioase cu privire la autenticitatea participării și la înțelesul sacramental al prezenței fizice în locașurile de cult. Transformarea actului liturgic într-un produs media, accesibil la distanță, riscă să compromită dimensiunea comunitară, reală și harică a *Dumnezeieștii Liturghii*, înlocuind întâlnirea euharistică cu o simplă vizionare, care nu implică participare existențială la Trupul lui Hristos. Mai mult, în interiorul Bisericii, apar tot mai frecvent presiuni pentru modificări

²⁶ BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, pp. 41-44.

sau „inovații liturgice”, motivate de așa-zise nevoi pastorale, care, deși pot porni din intenții bune, se transformă în practici arbitrare atunci când nu sunt validate sinodal sau nu au un solid fundament dogmatico-liturgic și canonic. Astfel de inițiative, cum ar fi scurtarea excesivă a slujbelor, modificarea textelor sacramentale, introducerea unor elemente străine ethosului ortodox (muzică ambientală, efecte vizuale, recuzită teatrală), slăbesc coerența tipiconală și generează confuzie între credincioși.

Pentru a face față acestor provocări, Biserica este chemată să răspundă nu prin rigiditate liturgică sau conservatorism formalist, ci printr-o fidelitate creativă față de tradiție ei cultică, menită să discearnă între adaptare autentică și inovație distructivă. Un prim pas esențial este formarea continuă și profundă a clerului și a laicilor implicați în viața liturgică, în spiritul unei înțelegeri mistagogice a slujbelor, așa cum sublinia și Sfântul Dumitru Stăniloae: „fără înțelegerea mistagogică a cultului, acesta riscă să se transforme într-un formalism exterior, lipsit de putere sfințitoare”²⁷. În același timp, este nevoie de un dialog pastoral constant, în care ierarhia, preoții și profesorii disciplinelor teologice implicate să reflecteze împreună asupra eventualelor nevoi de adaptare, rămânând ancorați în duhul sobornicității și raportați permanent la învățătura patristică, care cere discernământ și respect față de moștenirea comună a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Consolidarea documentelor sinodale, tipiconale și catehetice este, de asemenea, crucială pentru a oferi clerului repere clare în fața dilemelor liturgice ale timpului nostru, evitând arbitrarul și menținând unitatea cultică. Nu în ultimul rând, utilizarea tehnologiei trebuie făcută cu prudență, integrată în misiunea Bisericii și subordonată normelor canonice, nu dictatelor pieței sau exigențelor de popularitate. Astfel, unitatea liturgică nu trebuie percepută ca o constrângere administrativă, ci ca expresie vie a comuniunii eclesiale, a acelei „unități în diversitate” care transcende timpul și spațiul. Ea păstrează legătura nevăzută dintre generațiile de credincioși și între comunitățile locale și Biserica cea „una, sfântă, sobornicească și apostolească”.

6. Provocări și perspective

În încheierea acestei analize, care merită să fie aprofundată, este necesar să subliniem faptul că păstrarea unității liturgice în Biserica Ortodoxă Română presupune o permanentă lucrare de discernământ și fidelitate față de tradiția ei liturgică, în fața unor provocări tot mai accentuate. Pluralismul cultural și lingvistic, mai ales în comunitățile ortodoxe din Diaspora, reclamă slujirea în

²⁷ STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune*, p. 57.

mai multe limbi, fără a compromite unitatea tipiconală și liturgică a cultului, ceea ce necesită eforturi de traducere, catehizare și armonizare liturgică²⁸. Totodată, tendințele de adaptare excesivă la mentalitățile contemporane, influențate de individualismul postmodern și de logica consumeristă, conduc uneori la „liturghii personalizate”, în care formele și conținuturile tradiționale sunt ajustate după gustul participanților, cu riscul de a deforma sensul sacramental și eclesial al slujbelor. O altă dificultate majoră constă în lipsa unei formări liturgice aprofundate atât în rândul clerului, cât și al credincioșilor, fapt care determină o înțelegere fragmentară sau pur formală a rânduielilor bisericești, precum și o percepție redusă asupra rolului unității cultice în viața comunității²⁹. În plus, influențele externe, ca cele transmise prin mass-media, divertisment religios sau forme populare de sincretism, ajung să dilueze conținutul autentic al experienței liturgice ortodoxe, substituind participarea reală și personală cu o receptare superficială și estetică.

Pentru a răspunde acestor provocări, se conturează câteva direcții prioritare, care pot contribui la o întărire a vieții liturgice, în duhul fidelității față de tradiția liturgică a Bisericii sobornicești și al comuniunii eclesiale: 1) este absolut necesară reînnoirea formării liturgice și spirituale a clerului, prin cursuri de perfecționare, ateliere pastorale și implicarea profesorilor specializați în *Liturgică* și *Pastorală*, dar și în alte domenii (*Patrologie*, *Drept canonic* etc.); 2) promovarea unei conștiințe eclesiale solide în rândul credincioșilor, prin cateheză și experiență liturgică reală, fapt care poate contribui decisiv la înțelegerea faptului că unitatea de cult reprezintă expresia unității de credință și de viață a Bisericii și nu o simplă uniformitate rituală; 3) dezvoltarea unei pastorale liturgice adaptate, care să țină cont de realitățile sociale și culturale, dar să rămână în deplină comuniune cu sobornicitatea Bisericii și cu tradiția ei canonică și liturgică, evitându-se relativizarea rânduielilor; 4) tehnologia poate fi valorificată în mod înțelept, prin transmisiuni, platforme catehetice și resurse digitale, dar fără a fi compromisă sacramentalitatea slujbelor și a fi înlocuită participarea efectivă printr-o prezență pasivă și mediatică; 5) Patriarhia Română are un rol esențial în această lucrare de consolidare a unității liturgice, prin elaborarea de documente pastorale clare, prin monitorizarea atentă a vieții bisericești și prin susținerea unității de cult, ca expresie a comuniunii liturgice și canonice între Bisericile Ortodoxe locale³⁰.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină-azi*, Editura Athena, București, 1996, pp. 33–35.

²⁹ STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune*, p. 72.

³⁰ „Noi hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române Române”, în *Ziarul Lumina*, 30 septembrie 2022, disponibil on-line pe site-ul: <https://ziarulumina.ro/actualitate->

Așadar, în lumina Centenarului Patriarhiei Române, această analiză subliniază necesitatea unei vigilențe constante față de inovațiile liturgice neautorizate și reafirmă angajamentul Bisericii Ortodoxe Române pentru păstrarea integrității vieții sacramentale. Unitatea liturgică constituie izvorul comuniunii și mărturia credinței vii în Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos, aspecte care se cuvine să fie apărute cu responsabilitate și iubire eclesială. În acest sens, Sfântul Dumitru Stăniloae concluzionează, cu înțelepciune, că „unitatea de cult este sângele care păstrează viața trupului Bisericii; fără ea, nici credința nu poate rămâne vie”³¹.

Epilog

Analiza unor practici liturgice din viața Bisericii Ortodoxe Române, unele dintre ele chiar cu aspecte vădite de inovații, în contextul Centenarului Patriarhiei Române, evidențiază că unitatea liturgică reprezintă un fundament indispensabil al identității eclesiale și al comuniunii în Domnul Iisus Hristos. Această unitate nu este doar o uniformizare ritualică, ci expresia vie a credinței apostolice și a tradiției sobornicești, transmise cu fidelitate, de-a lungul veacurilor.

Sfinții Părinți și canoanele sinodale ne învață că orice schimbare în rânduiala cultului trebuie să respecte consensul Bisericii Ortodoxe de pretutindeni și să se înscrie, organic, în tradiția ei vie. Din această perspectivă, creativitatea liturgică autentică înseamnă o redescoperire și actualizare a sensurilor profunde, nu o invenție arbitrară. Realitatea contemporană arată, însă, că apariția inovațiilor neautorizate afectează unitatea cultică, cu consecințe negative asupra vieții eclesiale, autorității canonice și mărturiei credincioșilor.

Patriarhia Română are un rol decisiv în păstrarea și promovarea unității liturgice, prin reglementări clare, formare temeinică a clerului și dialog pastoral permanent. Provocările secolului al XXI-lea cer o atenție sporită față de păstrarea fidelității tipiconale, adaptarea prudentă la realitățile socio-culturale și o conștiință comună a importanței unității de cult, pentru identitatea ortodoxă. În acest fel, Biserica Ortodoxă Română va putea să-și păstreze integritatea, mărturisirea și viața în Domnul Iisus Hristos, precum și fidelitatea față de *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură*, pe care se bazează întreaga experiență și, implicit, exprimare liturgică a Ortodoxiei.

religioasa/comunicate-de-presa/noi-hotarari-ale-sfantului-sinod-al-bisericii-ortodoxe-romane-175002.html (accesat la 25 septembrie 2025).

³¹ STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune*, p. 155.

Autorii declară pe propria răspundere că această lucrare este realizată de către ei și că, după știința lor, nu încalcă drepturile intelectuale ale niciunei persoane. În consecință, își asumă întreaga răspundere, conform legilor în vigoare, pentru orice situații în care vor exista pretenții asupra unor drepturi de proprietate intelectuală, dacă se va dovedi că aceste drepturi există și că, prin lucrarea de față, au fost încălcate.