

ISSN 1453-7652

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

NR. 18 / 2012

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Prof. PHILIPP HARNONCOURT
Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA
Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS
Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA
Prof. DIMITRIOS GONIS
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE BELEAN
Lect. dr. REMUS FERARU

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Tehnoredactor:
Pr. asist. univ. drd. DRAGOȘ DEBUCEAN

ADRESA REDACȚIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

CUPRINS

DIMITRIOS ŢELENGHIDIS	Credința ortodoxă și viața bisericească	9
VASILE MUNTEAN	Propuneri urmărind perfecționarea ediției din 2012 a Liturghierului românesc	17
NICOLAE MORAR	Diacronii și sincronii admirabile: filosofia antică și religia creștină	27
CONSTANTIN JINGA	<i>QoRBaN</i> : Ramificațiile semantice veterotestamentare ale unui lexem aramaic din Evanghelia după Marcu	37
VASILE ITINEANȚ	Maica Domnului în imnologia liturgică a Săptămânii patimilor	43
DANIEL LEMENI	Părinte duhovnicesc versus maestru spiritual: două modele proeminente de îndrumare spirituală în antichitatea creștină târzie	51
FLORIN DOBREI	Momente din trecutul Parohiei Timișoara-Iosefin și din activitatea editorială a slujitorilor ei reflectate în paginile revistei „Mitropolia (Altarul) Banatului”	63

COSMIN PANȚURU	Bunurile imobile bisericesti clasate ca monumente istorice	79
ADRIAN COVAN	Dimensiunea triadologica a simbolului Niceo-constantinopolitan	107
RECENZII		129

SUMMARY

DIMITRIOS ŢELENGHIDIS	Orthodox Faith and Church Life	9
VASILE MUNTEAN	Proposals seeking the improvement of the 2012 edition of the Romanian Orthodox Missal	17
NICOLAE MORAR	Diachrony and synchrony: Ancient philosophy and Early Christianity in harmony	27
CONSTANTIN JINGA	<i>QoRBaN</i> : Semantic ramifications of an Aramaic Old Testament lexeme in the Gospel of Mark	37
VASILE ITINEANȚ	Our Lady in the liturgical hymns of the Holy Week	43
DANIEL LEMENI	Spiritual father vs. spiritual master, two prominent models of spiritual direction in the late Christian antiquity	51

FLORIN DOBREI	Moments from the past of Timisoara-Iosefin Parish and its servants as reflect in the „Mitropolia (Altarul) Banatului” church magazine	63
COSMIN PANȚURU	Real church property classified as historical monuments	79
ADRIAN COVAN	The Trinitarian dimension of the Creed of Nicaea and Constantinople	107
REVIEWS		129

CREDINȚA ORTODOXĂ ȘI VIAȚA BISERICESCĂ¹

De prof. univ. dr. DIMITRIOS ȚELENGHIDIS,²
Universitatea Aristotelică din Tesalonic

Abstract

The Orthodox Faith and religious life are in an indissoluble unity. The Orthodox Faith, understood as dogmatic truth, defines the contents of the Church's life and is the guarantee of its life's authenticity. Meanwhile, the Church life is the living mirror of the contents of the Orthodox faith. The Holy Spirit, as the Spirit of the hypostatic Truth, with its charismatic presence in the Church, provides the essence of the Church life, and gives her the true meaning. When the Orthodox faith separates and becomes independent of the believer's life, the redeeming nature is lost. This means that this kind of faith can not save the human being. The Orthodox Faith becomes redeeming only when it is functional and inextricably linked with the daily life of the believer. Only then its life can be called a religious life.

Keywords: Faith, Life, Orthodox, Church, Redemption, Salvation

Credința ortodoxă și viața bisericească se găsesc într-o unitate indisolubilă. Credința ortodoxă, înțeleasă ca adevăr dogmatic, delimitează conținutul vieții Bisericii și garantează autenticitatea vieții Ei.

În același timp, viața Bisericii este oglinda vie a conținutului credinței ortodoxe. Duhul Sfânt, ca Duh al Adevărului Ipostatic, cu prezența Lui harismatică în Biserică, asigură viața Bisericii în esența ei, și îi dă un sens autentic.

Credința ortodoxă și viața bisericească se exprimă la nivel existențial și de către fiecare membru al Bisericii. În mod special, viața bisericească, exprimată ca un fel nou de a fi al credinciosului, nu poate avea ca rezultat un mod de manifestare individualist și autonom. De altfel, fiecare om (membru al Bisericii celei Una) exprimă, în manifestările lui individuale Biserica. Astfel, ethosul eclesial al credinciosului se identifică cu fiecare lucrare a sa. Adică prin fiecare lucrare intelectuală, psihologică, artistică și în general, prin fiecare manifestare psihosomatică a credinciosului, se dezvăluie viața lui interioară bisericească. Astfel, în baza acestui fapt, putem să susținem că viața Bisericii se descoperă din viața membrilor Ei.

¹ Referat susținut în Mitropolia Moldovei și Bucovinei, la Iași, pe data de 7 noiembrie 2012. Traducere din limba greacă și note de preot Matei Vulcănescu.

² Domnul profesor Dimitrie Țelenghidis este considerat unul din cei mai mari dogmațiști ortodocși contemporani. În ultimii 20 de ani este implicat în problema dialogului dintre Ortodoxie și eterodoxie. Din anii tinereții a avut binecuvântarea să cunoască pe pîrintele Paisie Athonitul, în preajma căruia s-a aflat timp de mulți ani și a primit sfaturile lui patristice și duhovnicești. Are o vastă operă, din care amintim: „Teologia Ortodoxa și Viața”, „Soteriologia lui Luther”, „Har și libertate după tradiția patristică a secolului al XIV-lea”, „Contribuție la soteriologia Bisericii Ortodoxe” ș. a. (n. trad.)

Când credința ortodoxă se desparte și devine autonomă față de viața credinciosului, nu mai are caracter mântuitor. Aceasta înseamnă că acest fel de credință nu poate să mântuiască pe om. Credința ortodoxă capătă caracter mântuitor numai atunci când se leagă indisolubil și funcțional cu viața de fiecare zi a credinciosului. Atunci este și se numește viața lui, viața bisericească.

Desigur că nici viața bisericească, nici participarea la Sfintele Taine fără credința ortodoxă nu poate duce la mântuire. Aceasta înseamnă că nici o Taină a Bisericii, în această situație, nu ne poate mântui de la sine (adică fără ca noi să credem ortodox).

Ortodoxia deține și trăiește plinătatea adevărului. Viața și adevărul se înțeleg în primul rând la nivel existențial. Adevărul nu poate fi separat de viață în integralitatea și în autenticitatea lui, fără consecințe dezastruoase.

Viața, pentru Biserică, este cealaltă față a adevărului. Este necreată, este pururea fiitoare, este viața veșnică, despre care se vorbește în Evanghelie.

În această situație, este foarte edificatoare și expresivă legătura pe care o face Hristos între adevărul autentic și viața autentică. Hristos, ca Adevăr în Sine, ne adeverește că „aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu Adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis”³. Viața veșnică este cunoașterea adevăratului Dumnezeu. Dar, așa cum știm, în limbajul biblic, patristic și eclezialogic, cunoașterea este cauzată de trăire. Cunoașterea înseamnă experiență trăită. Experiența care se vede din participarea la adevăr. Din istoria și experiența arătată a Bisericii, ortodoxia se concretizează prin exactitatea (acrivia) și integritatea învățăturii dogmatice a Ei, în timp ce ortopraxia (dreapta făptuire a Ei) se arată, prin excelență, în viața duhovnicească a membrilor îndumnezeiți ai Bisericii.

Credinciosul care are o viață duhovnicească lucrătoare este condus în toate manifestările sale de Duhul Domnului său. Deoarece Hristos există și trăiește în lăuntrul nostru prin Duhul Său. Hristos, prin Duhul Său, devine « în toate primul » numai în membrele lucrătoare ale Trupului Său mistic, adică în membrii activi ai Bisericii. În practică, aceasta înseamnă că Hristos, prin Duhul Său, stăpânește în gândul, în cuvântul și în toată lucrarea acestui credincios. Împărăția lui Dumnezeu, care se identifică cu viața duhovnicească în cea mai curată înfățișare a ei, este aceea care stăpânește toate manifestările credinciosului în cadrul Bisericii. În această situație, credinciosul împărătește, este stăpânit de Duhul lui Dumnezeu de fiecare dată când arată o viață evlavioasă.

Și așa cum, în mod fericit însemnează Sfântul Chiril al Ierusalimului : „viața evlavioasă este susținută de dogma ortodoxă și de fapte bune, și nici

dogmele fără fapte bune nu sunt primite de Dumnezeu, dar nici faptele care nu sunt însoțite de dogmele ortodoxe nu sunt primite de Dumnezeu⁴. Virtuțile morale, după Sfântul Ioan Gură de Aur, primesc viață din puterea dogmelor, așa cum membrele trupului primesc viață de la suflet⁵, care sunt sfințite de dogmele ortodoxe⁶, care sunt agenții lucrării sfințitoare. Dar și după Sfântul Maxim „omul se sfințește prin mărturisirea exactă a credinței”⁷.

Ca urmare, adevărul în Biserică nu este teoretic, adică nu este primirea intelectuală prin ascultare și studiu a cunoașterii conținutului credinței, ci este, în principal, taina care se trăiește prin lucrarea Duhului Sfânt⁸. Fără această participare, a lucrării, este imposibil ca omul să cunoască înțelepciunea lui Dumnezeu și să se împărtășească de Sfintele Taine ale credinței noastre⁹. Credincioșii sunt conduși către plinătatea adevărului de Duhul Adevărului prin trăire. De aceea ei rămân neclintiți în aceasta, fără a le fi frică de amenințări, prigoană sau moarte. În această situație, poate fi vorba despre maturitatea duhovnicească, despre care vorbește Sfântul Vasile cel Mare, referindu-se la cei care se hrănesc cu hrana tare a dogmelor, „deoarece aceștia au terminat viața copilărească și nu au nevoie de lapte, ei pot să se hrănească cu dogmele tari care îl desăvârșesc pe omul duhovnicesc”¹⁰.

Desăvârșirea duhovnicească, atunci când îl definește pe credinciosul ortodox, este întrepătrunsă cu conștiința ortodoxă și cu acrivia dogmatică.

După cum Ortodoxia trăită coexistă cu ortopraxia (dreapta făptuire), erezia nu poate fi deloc compatibilă cu evlavia, nu poate coexista cu ea. Este imposibil ca ereticul să fie evlavios și plin de virtuți. „Așa cum nu poate să iasă din zăpadă foc, tot așa, ba chiar cu atât mai mult nu poate ieși de la eretic smerenie”, remarcă Sfântul Ioan Sinaitul, „îndreptarea este a credincioșilor și a evlavioșilor și, desigur, a acelor care au inima curată”¹¹. Exact din acest motiv ereticii se caracterizează ca neevlavioși (necredincioși) și erezia lor ca blasfemie¹².

Biserica Ortodoxă nu a despărțit niciodată adevărul dogmelor de viața și evlavia Ei. Teologia și dogmele au fost întotdeauna legate de viața credincioșilor. Învățătura dogmatica a Bisericii și felul de a fi (etosul) al credincioșilor trebuie să se găsească într-o relație funcțională, în așa fel încât una să o adevărească pe cealaltă, ca două fețe ale aceleiași realități. În nici un fel de situație nu se poate permite a se separa viața credincioșilor de dogmele

⁴ v. Cateheze 4, P.G. 35, 456B

⁵ v. P.G. 60, 745

⁶ v. P.G. 59, 443

⁷ v. P.G. 90, 165A

⁸ v. Sfântul Marcul Ascetul P.G. 65, 1001AB

⁹ v. Sfântul Macarie P.G. 34, 904B

¹⁰ v. P.G. 31, 920A

¹¹ v. P.G. 88, 996B

¹² v. Sfântul Atanasie cel Mare, P.G. 26, 1076C și P.G. 25, 221-225

³ Ioan 17, 3

Bisericii. De aceea atunci când se anulează una, încetează a avea putere și cealaltă. Desigur că această vedere unilaterală a unei însușiri fundamentale a Ortodoxiei a fost considerată întotdeauna ca o respingere a însăși identității Bisericii. Viața curată este judecată și capătă vrednicie numai din credința dreaptă, viața curată având ca monedă de schimb dreapta credință. „Nici un folos nu are viața curată atunci când credința este greșită” subliniază Sfântul Ioan Hrisostom, „dar nici credința ortodoxă nu e de folos atunci când viața este strică, murdară”¹³.

Viața credincioșilor este autentică atunci când confirmă Teologia Bisericii, adică atunci când constituie experiența trăită a conținutului credinței.

Dar și adevărul dogmatic are valoare practică și mântuitoare, atunci când este trăită și se arată ca viață în Hristos, atunci când există viață curată duhovnicească. Părintele cel cu Gură de Aur spune hotărât: « Nici să credem că este suficientă pentru mântuire credința, dacă nu arătăm viață curată »¹⁴.

Felul de a fi eclesial, ca etos în Hristos, nu este o manifestare individuală, ci își exprimă existența sa în mod universal. De aceea și Hristos în „Predica de pe Munte” a unit credința către El cu ținerea voii lui Dumnezeu: „nu tot cel ce Îmi zice Doamne, Doamne, va intra în Împărăția Cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu, Celui din ceruri”¹⁵.

Unirea dintre dogme și etosul credinței și al vieții, nu este mecanică ci este lucrarea Duhului Sfânt, care presupune conlucrarea liberă cu omul. Ca să rămână credința nezdruclată este nevoie de ajutorul și de lucrarea activă a Duhului Sfânt în credincios. Lucrarea activă a Duhului Sfânt în credincios este asigurată prin curățenia vieții. Viața curată face ca Duhul Sfânt să rămână lucrător și să întărească puterea credinței. De aceea este imposibil ca să nu se clatine credința aceluia ce are viață necurată¹⁶, deoarece viața prihănită devine piedică în trăirea exactă a dogmelor în așa măsură încât dogmele acestea se strâmbă în mintea lui și încep să corespundă cu viața sa întinată¹⁷.

Viața eronată și întinată împiedică înțelegerea înălțimii dogmelor credinței, deoarece, în mod practic, întunecă puterea de înțelegere a minții. Și, așa cum nu este posibil ca cineva care se găsește în înșelare dar trăiește corect (având smerenie, dragoste, moralitate, virtute, viață curată) să rămână într-un final în înșelare, tot așa cel care se găsește în viclenie, nu poate să ajungă repede la înălțimea dogmelor. Cel care caută adevărul, trebuie să se păzească neîntinată de orice patimă. Cel care se eliberează de patimi, și din

¹³ V. P.G. 53, 31 și P.G. 59, 369

¹⁴ V. P.G. 59, 77

¹⁵ Matei 6, 21

¹⁶ V. P.G. 51, 280

¹⁷ V. P.G. 55, 50 și P.G. 62, 93

înșelare se va elibera și adevărul va cunoaște. Dumnezeu cheamă și conduce la adevăr pe orice om care are frică de Dumnezeu și viață virtuoasă. Nu există situație, spune Sfântul Ioan Hrisostom, ca un om de altă religie sau eretic, să rămână în înșelare, atunci când este bun și iubitor de oameni. Întotdeauna Dumnezeu îl va conduce la Biserica Sa. Dacă se întâmplă însă, să rămână în înșelarea sa, atunci există cu siguranță o altă patimă pe care o are, cum ar fi slava deșartă, nepăsarea sau lenea sufletească, lipsa de grijă față de propria mântuire, etc. „Dumnezeu îi atrage pe cei care se găsesc în înșelare, atunci când au viața curată”¹⁸. Un exemplu este Apostolul Pavel, care era un prigonitor și luptător cumplit împotriva Bisericii lui Hristos. Deoarece avea o viață ireproșabilă, nu numai că a primit credința Bisericii, dar și pe toți i-a întrecut¹⁹.

Cât privește legătura dintre credința și viața în cadrul Bisericii, vom sublinia următorul fenomen tragic și paradoxal. În zilele noastre, mulți creștini ortodocși ne aratăm a crede după credința Răsăritului, dar ne comportăm și trăim apusean. Aceasta este o problemă foarte gravă, deoarece confirmă o fracturare interioară existențială. De aceea, se înțelege de ce în vremea noastră se schimbă adevăruri înrădăcinate de secole, în ciuda recomandării clare scripturistice și patristice de a nu „schimba granițele veșnice pe care le-au așezat Părinții Bisericii”²⁰, Felul apusean de a trăi, care de la început și prin construcția sa este definit ca arogant și plin de mândrie, are ca rezultat nașterea oricărei erezii, dar și a panereziei Ecumenist sincretiste, erezie ce se referă nu numai la sincretismul interreligios ci și la sincretismul intercreștin, la minimalismul dogmatic, la acordul de la Balamant, teoria ramurilor, recunoașterea unei presupuse succesiuni apostolice și a Tainelor în afara Bisericii, teoria „Bisericii Surori”, teoria „celor doi plămâni ai Bisericii”, și la acordul de la Chambesy care ar recunoaște pe eterodocșii anticalcedonieni condamnați de Duhul Sfânt prin Sinoadele Ecumenice, ca fiind ortodocși, rugăciunile în comun cu eterodocșii, căsătoriile mixte, primirea eterodocșilor în Biserica fără Taina Botezului, etc.²¹

Pericolul ca printr-o viață necurată să se ajungă la o credință strâmbă este iminent. Este doar o problemă de timp când și cum se va întâmpla. De aceea este nevoie mereu de însoțire dintre viața și dogme, „așa fel încât viața noastră să evidențieze dogmele credinței și dogmele să adeverească buna-

¹⁸ V. P.G. 61, 70 și P.G. 57, 243-244

¹⁹ V. E.P.E. 18, 222-224

²⁰ V. P.G. 59, 63 și Paremi 22, 28: « Nu muta granițele veșnice pe care le-au pus Părinții »

²¹ Nota traducătorului cu indemnul și avizul autorului.

credință a faptelor noastre”²². Nu avem nici un folos din dreapta credință, dacă viața noastră este necurată²³.

Dacă cunoașterea și trăirea adevărului recomandă împreună Ortodoxia, atunci erezia este deviația de la aceasta cunoaștere și participare.

După Sfânta Scriptura, erezia este în primul rând învățătura demonilor, adică este inspirată de duhurile viclene²⁴. După Scrierile Ascetice ale Bisericii, diavolul însuși a adus în lume toate credințele greșite și ereziile. După Stâlpul Ortodoxiei Atanasie cel Mare, „erezia nu provine de la apostoli, ea provine de la demoni și de la tatăl lor, diavolul, și este fără roadă, stearpă, irațională și nebunească”²⁵.

În același duh, Părinții Sinoadelor Ecumenice îi caracterizează pe eretici ca având rațiunea deteriorată, ca fiind nebuni (duhovnicește).

Marii Parinți ai Bisericii folosesc attribute grele în privința ereziei și a ereticilor. Numesc erezia necredință și ateism și pe eretici necredincioși și ateii. În mod special, Sfântul Atanasie cel Mare îi caracterizează pe eterodocși ca cei ce neagă adevărul, dușmani, colaboratori ai diavolului²⁶, și premergători ai antihristului²⁷.

Erezia este legată strâns de înșelare, fiind o deviație de la adevăr și totodată o deviație de la ceea ce înseamnă viața deplină, autentică.

„Așa cum acela care se depărtează de drumul cunoscut se rătăcește pe drumuri străine, fără să știe unde merge” notează Sfântul Nil Ascetul, „așa și omul care nu crede în Treimea cea de o ființă se găsește în rătăcire”²⁸. Acela care rătăcește, nici la scopul ultim nu ajunge, deoarece se află în afara drumului, nici de siguranță nu se bucură, înstrăinându-se de ceea ce este ființial viața sănătoasă.

Este uzual în Scrierile Patristice a se evalua erezia ca fiind mult mai gravă decât orice păcat moral al omului deoarece erezia, prin excelență, îl desparte pe om de Dumnezeu. Despărțirea omului de Dumnezeu este confirmată și instituțional de către Biserica Sinoadelor Ecumenice prin afurisire (oprirea de la Sfânta Împărtășanie) și anatematizare (tăierea din trupul Bisericii) a acelor care nu primesc hotărârile dogmatice date sub inspirația Duhului Sfânt.

Dar în scrierile fundamentale patristice este amintită des și partea morală a ereziei, ca fiind strâns legată de importanța ei dogmatică. În opoziție cu însușirea Bisericii de a uni, erezia are însușirea de a dezbină. Nimic

altceva nu au făcut Bisericii, ereziile și ereticii, decât să nu ne iubească pe noi, pe Dumnezeu și pe ei înșiși²⁹.

Devierea ereticilor de la dreapta credință are ca urmare firească și devierea lor de la viața duhovnicească veritabilă. De aceea, și viața lor este caracterizată de violență, calomnie și atrocități. Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Palama ne mărturisesc astfel de experiențe. Nu sunt scutiți de comportări similare romano-catoliciei și protestanții, așa cum ne informează istoria cruciadelor și a prozelitizmului din Orientul Mijlociu și din Europa de Est.

Atunci când este în pericol credința ortodoxă, cei credincioși cu adevărat arată o mare sensibilitate și se arată ca apărători ai dogmei Ortodoxe și ai evlaviei Ortodoxe. De altfel, aceeași sensibilitate pe care o au credincioșii pentru trăirea și apărarea integrității credinței, se intensifică în lupta împotriva rătăcirii ereticilor. Este firesc ca cei care trăiesc adevărul eclezial să fie și apărători ai credinței și neînfricați luptători împotriva ereziei, deoarece erezia are ca rezultat contrazicerea vieții în Duhul Sfânt a Bisericii. Astfel încât, toți care luptă pentru credința Ortodoxă universală, se luptă, în esență, pentru apărarea experienței harismatice a Bisericii, care înseamnă și viața lor personală. În această situație, credincioșii, care sunt în mod obișnuit toleranți și pașnici, se arată ca « războinici » ne va spune Sfântul Grigorie Teologul³⁰. Aici, apologetica și starea de război a credincioșilor, și prin excelență a păstorilor sfințiți ai Bisericii noastre, nu trebuie să fie înțeleasă greșit, deoarece aceasta este cu adevărat lupta de apărare. Adică, atunci când Biserica îndură un pericol real din partea ereticilor (cum ar fi astăzi din partea ecumenistilor-n.t.), credincioșii ortodocși care au conștiință se luptă să o apere, dând în felul acesta mărturia rămănerii statornice în credință. „Am rămas statornici, prin lupta noastră, darului de obște, comorii părintești a credinței sănătoase”³¹.

Lupta creștinilor ortodocși, chiar dacă este pentru viața lor însăși, nu este îndreptată împotriva ereticilor ci împotriva ereziei, care amenință să erodeze adevărul în conștiința membrilor Bisericii și prin extensie viața Ei. Ortodoxia nu a adoptat niciodată violența împotriva ereticilor, ci elaborează teologia apologetică, pentru a convinge cu rațiunea și cu argumente corecte, subliniind în principal trăirea în Duhul Sfânt a membrilor Ei.

Scopul acestei poziții a Ortodoxiei în fața provocării ereticilor este dublu. Pe de o parte apără trupul bisericesc de a nu fi molipsit, iar pe de alta parte dă posibilitatea ca rătăcii să revină la credința sănătoasă a Bisericii. Aceasta se adevărește și din faptul că Părinții apologeți, deși folosesc un

²² V. P.G. 64, 500C

²³ V. P.G. 59, 59-61

²⁴ V. I Timotei 4, 1

²⁵ V. P.G. 26, 960B

²⁶ V. P.G. 25, 541C-544C

²⁷ V. P.G. 26, 25B și 941A

²⁸ V. P.G. 79, 1237C

²⁹ V. P.G. 87, 2925B

³⁰ V. P.G. 35, 1112A

³¹ V. Scrisoarea 243, P.G. 32, 908C

limbaj dur la adresa ereticilor, nu simt ură față de aceștia³². Vis-a-vis de ei părinții sunt neînători de minte a răului, blânzi și iubitori de oameni, deși aceia sunt puși pe ceartă. În mod evident socotesc prietenia și tovărășia cu ereticii ca o „stricăciune” și ca o « pierdere a sufletului »³³. Dialogul cu ereticii trebuie să se desfășoare numai în cadrul recomandat de Sfântul Apostol Pavel: „de omul eretic, după întâia și a doua mustrare depărtează-te, știind că unul ca acesta s-a abătut și a căzut în păcat, fiind singur de sine osândit”³⁴. Dialogul trebuie să se limiteze „numai până la sfatul pentru întoarcerea lor la dreapta credință” după Sfântul Atanasie cel Mare.³⁵ Fiind mișcat de același duh al Sfintei Scripturi și al practicii Sfinților Părinți, marele teolog al vederii luminii necreate, Sfântul Grigorie Palama, pune ca și condiție pentru un dialog cu Romano-catolicii scoaterea lui Filioque din Simbolul de Credință³⁶. După cum este Hristos, așa sunt și Sfinții Săi, întotdeauna cer credința curată ca și condiție absolut necesară pentru vindecare și mântuire. Este specifică, în mod deosebit, condiția pe care o pune Marele Atanasie în privința dialogului cu ereticii. Nu se poate să se discute nimic altceva cu aceștia, spune el, până când nu se va verifica chestiunea credinței. Mai întâi trebuie să fie acordul în credință. Aceasta metodă ecleziastică este întemeiată de însuși Hristos, care nu vindeca pe cei ce pătimeau până nu își exprimau credința lor către El³⁷.

Ortodoxia, ca gândire și trăire a credinței, se vede în mod special, în perioada când apar ereziile. Și astăzi, figuri harismatice ale Bisericii devin centre de referință pentru o orientare stabilă a drepte credințe și a vieții duhovnicești în fața confuziei produse de diversele interpretări ale conținutului credinței și mai ales în cadrul dialogului în curs de desfășurare dintre ortodocși și eterodocși.

Ortodoxia a fost exprimată întotdeauna în mod autentic de către sfinți, de către purtătorii de harisme ale vieții ei în Duhul Sfânt. Putem să fim siguri și optimiști că nu suntem în pericol, doar în măsura în care mergem pe urmele Sfinților Părinți ai Bisericii.

PROPUNERI URMĂRIND PERFECTIONAREA EDIȚIEI DIN 2012 A LITURGHIERULUI ROMÂNESC

De pr. prof. univ. dr. VASILE MUNTEAN

Abstract

In the present pages we offer a number of suggestions, more explicit and better documented than those published elsewhere on improving the latter version of the Orthodox Missal. Our comments follow the sequence of pages from this new edition.

Keywords: Orthodox, Liturgy, Textbook

Pe motiv că se dorește, cum precizează P. F. Patriarh Daniel în Cuvântul-înainte (p.12), ca textul „să fie cât mai corect din punct de vedere dogmatic și liturgic” – orice lucru fiind deci perfectibil –, în paginile de față să ne fie permis a oferi o serie de sugestii, mai explicite și mai bine fundamentate decât cele publicate altă dată¹ (parte din ele fiind discutate acum întâia oară), cu privire la îmbunătățirea versiunii din urmă a Liturghierului; în cazul comentariilor, respectăm succesiunea paginilor din această fundamentală carte cultică.

Din cei patru „slavă”, din p. 32, sugerăm ca măcar unul să fie schimbat cu *mărire* – vocabulă amintită de foarte multe ori de regretatul dogmatist Dumitru Stăniloae, într-un comentariu de-al său² –, „mărire” fiind un derivat de la adj. „mare”, pare-se de origine dacică³. Pe urmă, pornind de la o rugăciune din Liturgia vasiliană, cu dezideratul de a fi fiecare „locaș al Sfântului Duh” (p. 263, rândul 5 de sus), nu sălaş, considerăm că e preferabil a se structura fraza din „Împărate ceresc...” (tot p. 32 et passim), anume „vino și Te sălășluiește întru noi...”, în modul următor: „vino și *locuiește* în noi...” Termenul popular⁴, de sorginte maghiară, „sălășluiește” (*skenoson*, în grecește) credem că nu e cuvântul cel mai potrivit: sălaşul este o locație mai puțin importantă decât casa obișnuită, având un caracter trecător, temporar.

¹ V. Muntean, *Scrieri teologice și istorice*, Ed. Diecezană, Caransebeș 2012, p. 33-53 (această carte cuprinde și materiale apărute anterior, în diferite publicații).

² D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. Mitropolitană, Craiova 1986, p. 152, 171, 173, 177, 178, 185, 236, 266, 271, 315, 390, 401. Și într-un liturgier (ed. Sf. Sinod, EIBMBOR, București 2000, p. 127 și 128), Antifoanele I și II încep tot cu „Mărire Tatălui...”

³ G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X – începutul sec. XVI.)* Ed. Enciclopedică Română, București 1974, p. 119; autorul citează pe renumitul specialist bulgar D. Decev. Susținerea (din *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice*, coord. M. Sala, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1988, p. 31) că „mare” este de origine latinească, nu se confirmă, deoarece lat. *mas*, *maris* semnifică doar: „bărbătesc”, „curajos” (G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1983, *sub voce*).

⁴ *Dicționar analogic și de sinonime*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1978, p. 163.

³² V. Sfântul Atanasie cel Mare, P.G. 26, 937C

³³ V. Sfântul Atanasie cel Mare, P.G. 26, 940C

³⁴ Tit 3, 10

³⁵ V. P.G. 26, 940B

³⁶ V. Despre purcederea Duhului Sfânt, Cuvântul 1, 4, 27-31. P. Hristu, Vol. A, p.31.

³⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, Περὶ τὸν γεγεννημένων παρ'αρεϊανῶν 36, V.E.P., 31, 260-261

Chiar un însemnat lexicon patristic⁵ traduce verbul „skenoo” cu *dwel* = *a locui*, *a trăi*, *a sălăşlui* (a se observa ordinea)⁶. Vocabula „locuieşte”, aşadar, o socotim mai adecvată, deoarece după învăţătura Sf. Pavel – şi a Bisericii Universale – creştinii formează temple sau altare în care locuieşte Duhul Sfânt (cf. Rom. 8, 9; I Cor. 3, 16; II Cor. 6, 16-18 etc.).

În ce priveşte Rugăciunea Domnească (în aceeaşi p. 32 şi în alte locuri), expresia „pâinea noastră cea spre fiinţă” ar putea fi înlocuită, întrucât şi la noi şi în Apus (în limbile de circulaţie) s-a tradus cu „... cea de toate zilele”⁷. Sintagma „cea spre fiinţă” nu redă exact originalul grec – subliniasse la timpul său regretatul mitropolit Bartolomeu Anania⁸. Cât despre conceptul „cel viclean” din final, trebuie şi el schimbat cu „Cel-Rău”, căci acesta este echivalentul real al elinului *poniros*⁹.

În altă rugăciune (numită „întâi”, din p. 35) aflăm îndemnul „să umblăm întru adevărul Tău”; mai limpede ar suna această construcţie astfel: „să umblăm potrivit adevărului Tău”. Şi ceva mai încolo (vezi şi p. 294), formula „Tu singur eşti Dumnezeu şi nu este asemenea Ție între dumnezei”, e necesar – în spiritul Ortodoxiei – a se corecta în atare manieră: „Tu singur eşti Dumnezeu, fără asemănare”. În schimb, în Rugăciunea a doua (tot p. 35) ne surprinde plăcut folosirea verbului „a petrece” (sau *a trece*) în locul slavonului „a săvârşi”, întrebuiţat excesiv în mai toate cărţile noastre culturale, primul termen fiind frumos interpretat de filosoful Constantin Noica, apreciat teologhisitor, în una din cărţile sale¹⁰. La rugăciunea următoare (a 3-a, p. 36) iarăşi se impune o ajustare, existând parţial o topică imperfectă: „Şi ne învredniceşte să Te iubim şi să ne temem de Tine, din toată inima noastră”, când „din toată inima noastră” ar fi trebuit să urmeze îndată după „Şi ne învredniceşte să Te iubim”. La Rugăciunea a patra (aceeaşi p. 36), propoziţia „se tem de Tine întru adevăr”, ca să pară mai clară, s-ar putea citi aşa: „se tem de Tine cu adevărat”.

⁵ *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. Lampe, University Press, Oxford 1978, p. 1237.

⁶ *Dicţionar englez-român* (ed. L. Leviţchi şi A. Bantaş), Ed. Ştiinţifică, Bucureşti 1971, *sub verbo*.

⁷ *Das Neue Testament, Le Nouveau Testament, The New Testament*, “The Gideons International”, 1987; cap. VI, 11, din Evanghelia după Matei: “tägliches Brot”, “pain quotidien”, “daily bread”. În plus: Al. Elian, *Mărturisirea de credinţă a Bisericii ortodoxe – 1642* (traducere), EIBMBOR, Bucureşti 1981, p. 119; *Credinţa ortodoxă*, Ed. Trinitas, Iaşi 1996, p. 258 (r. 4 de sus).

⁸ Bartolomeu Anania, *Noul Testament comentat*, ed. a doua, EIBMBOR, Bucureşti 1995, p. 11, n. 1.

⁹ Al. Elian, *op. cit.*, p. 122; *Credinţa ortodoxă*, p. 211 şi 226; Bartolomeu Anania, *op. cit.*, p. 11.

E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies, Londra 1969, p. 13, au tradus la fel prin “malum” (= rău).

¹⁰ C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti 1970, p. 56 şi urm.

Nu mai puţin exagerat se întrebuiţează articolul adjectival *cel, cea*, ca în Rugăciunea a şasea (p. 37). Şase articole, din primele patru rânduri, pot fi omise fără nicio reticenţă, pentru frumuseţea limbii; iată cum: „Dumnezeule mare şi minunat, care cu nespusă bunătate şi multă purtare de grijă chiverniseşti toate şi ne-ai dăruit bunătăţile Tale din lume şi ne-ai chezăşuit împărăţia făgăduită, prin bunătăţile dăruite nouă...”. În fine, prea multe prepoziţii „întru” – situaţie ce scade eleganţa limbii – întâlnim, de exemplu, în Rugăciunea a şaptea (p. 38); din primii trei „întru”, întâiul (r. 2 de sus) s-ar putea substitui simplu cu „în”, iar ceilalţi doi (r. 8 şi 4 de jos) prin „cu”.

Diortositorii Liturghierului de faţă au optat – la Ectenia mare –, în locul vechii formule „bunăstarea sfinţelor lui Dumnezeu Biserici” (p. 39; în elină *eustatheia*), pentru „buna stare” sau „statornicie”. Renumitul dogmatist Dumitru Stăniloae, în exegezele sale, a meditat până şi asupra „bunei statornicii...”¹¹. În dicţionarul ce-l utilizăm¹² am găsit – ca prim sens tâlcuit – „soundness”, adică *stare bună*, sens urmat de cel de „statornicie” sau „stabilitate”; evident Sf. Sinod, printr-o comisie de specialitate, va decide în extremis care tălmăcire rămâne.

De asemenea, în p. 39, aflăm termenul nepotrivit „binecredincios”, când în realitate, în original, avem „ortodox” (drept-credincios). De altfel, Biserica noastră – cum e îndeobşte cunoscut – se cheamă *ortodoxă*, ca şi Patriarhia ş. a. m. d. Aşa a tradus, la timpul său, reputatul elenist şi bizantinolog Demostene Russo. Iar „mai marii...”, după ultimele norme ale Academiei, trebuie să aibă o liniuţă de unire (cratima).

La p. 40 apreciem, dată fiind frecvenţa de slavonisme, că termenul „vremuri” s-ar cuveni suplinit cu „timpuri” – cum gândea şi marele mitropolit moldovean Dosoftei¹³. Spre finele ecteniei mari (la fel, p. 40 et passim), din nou e necesară o îndreptare, o întregire. E vorba de textul „Pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Purcezând de la reflecţia cunoscutului teolog D. Stăniloae¹⁴, am adăuga doar o locuţiune, de dragul acribiei. În consecinţă, vom spune: „Pe noi înşine şi unii pe alţii *dăruindu-ne*, toată viaţa...”. La p. 197 (sus: „Ziua toată...”), întrucât determinativul *toată* se repetă în aceeaşi frază de două ori, ultima vocabulă *toată* ar trebui înlocuită cu „întreag”.

„Vohodul” (din p. 42) poate fi lăsat la o parte, prin folosirea unui sinonim românesc.

¹¹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 164.

¹² *A Patristic Greek Lexicon*, p. 576.

¹³ Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie – 1679* (ed. N. Ursu), Ed. Arhiepiscopiei, Iaşi 1980, p. 39, 150; în legătură cu un concept înrudit: *timpuran* (= temporar, vremelnic), să se vadă p. 137 şi 325.

¹⁴ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 167-170 şi 324.

Nu trebuie să evităm termenul „răposat” (utilizat nu o dată de sf. mitropolit Dosoftei¹⁵) pentru credincioșii „adormiți” (p. 46), *ortodocși* (nu „dreptslăvitori”!); sporadic, s-ar putea face uz de el.

În p. 47 (și nu numai), la „Sfârșit creștinesc...” e de folos a se înlocui acel „neînfruntat” cu sintagma „nu rușinat” sau „neînjosit”. Cuvântul elen *anepaishynta* – compară cu II Tim. 2, 15; în engleză „unshamed”¹⁶ – nu mai poate fi redat prin „neînfruntat”, un termen greu, chiar imposibil de înțeles pentru enoriașii de azi. Tocmai mitropolitul Dosoftei a tălmăcit elinul „anepaishynta” prin „fără rușinăciuni”¹⁷.

Neîntrecutul polihistor Nicolae Iorga a scris o carte intitulată „Evoluția ideii de libertate”¹⁸, nu de „slobozenie”, așa încât vom putea renunța ușor la popularul „slobozește” (din p. 49) pentru *eliberează*, ultimul cuvânt fiind mai expresiv. La fel, compunerea „lumină spre descoperirea neamurilor...” se va corija prin „luminarea neamurilor”, chiar dacă *apokalypsis* din original înseamnă, întâi de toate, „revelație” sau „descoperire”. Prin „luminare” s-a tradus și în Evangheliarele românești, în diferite ediții¹⁹, și în Noul Testament în germană, engleză sau franceză²⁰. Interesant de remarcat, în ceea ce privește „slavă („doxa”) poporului Tău, Israel”, în nemțește – versiunea lui Martin Luther – ne întâmpină o nuanțare: aici, în privința Israelului, apare „Preis” (= laudă), iar în finalul rugăciunii „Tatăl nostru...” („Că a Ta...” alt termen: „Herrlichkeit” = măreție, mărire, slavă. Pe motiv că nu putem acorda aceeași slavă și lui Dumnezeu, și oamenilor, înainte de poporul israelit se poate așeza cuvântul „cinste”).

În ciuda persistenței a numeroase slavonisme, cum am mai spus-o, iată că rugăciunea ce se face la icoana Maicii Domnului, se încheie cu un cuvânt autohton: „...te mărim” (p. 50). Și în p. 97 vedem din nou că „o mărim” pe Maica Luminii, iar în p. 103 expresia se repetă la sfârșitul imnului „Ceea ce ești mai cinstită...”.

În p. 50 (și în alte locuri), la apolisul duminical, exprimarea „întru-tot-lăudații Apostoli”, nu este cea mai indicată. Cunoscându-se smerenia proverbială a ucenicilor Domnului, am descoperit conceptul *panevfemos*, tradus „wholly blessed” = întru-totul-binecuvântat²¹; s-ar putea reține.

În p. 59, structura lingvistică „...s-au mutat, întru dreapta-credință”, nu satisface; e util a se reface în acest chip: „...s-au mutat *având*, sau *păstrând*, dreapta-credință”. În altă rugăciune (p. 63), pentru ca adjectivul demonstrativ *acesta, aceasta* să nu se repete de patru ori, la intervale mici, măcar „țara aceasta” s-ar putea citi „țara noastră”.

Mai natural, mai românește, ar suna: „Citire din Sf. Evanghelie...”, și nu invers, cu „citire” la urmă (p. 70, 93 etc.). Totuși, dacă este *citire*, să nu se ajungă la o accentuată... cântare. „Creștinii ortodocși” apar în p. 75; ne-am bucurat că s-a respectat originalul (ar fi bine ca mai frecvent să se întâmple acest lucru). Exprimarea mai puțin literară: „dăruiește ... la tot poporul Tău” (p. 80, r. 4 de jos), s-ar putea lectura astfel: „...întregului Tău popor”; și nu e singurul caz. Atributul de la „puteri înțeleghătoare” (din p. 86, r. 3 de jos) apreciem că se impune a fi transformat în „cerești”; e mai aproape de original²². La ecfonisul (de jos, din p. 97) putem intercala – pentru a fi mai explicite – două cuvinte: „iar noi (în loc de și) Ție slavă înălțăm...”

În p. 111 (r. 4 de jos), la troparul dedicat Fecioarei Maria, se cuvine să citim – în loc de *mântuirea* – „mijlocitoarea neamului creștinesc”, fiindcă avem un unic Mântuitor. Din păcate, vocabula *altar* (p. 113, r. 2 de sus), în cuprinsul rugăciunilor liturgice, nu o întâlnim atât de des precum termenul „jertfelnic”, cu toate că atât mitropolitul Dosoftei²³, cât și Pr. prof. D. Stăniloae din contemporaneitate l-au menționat adesea²⁴. În sfârșit, *a săvârși* (din apolis, tot p. 113) se poate substitui cu: *a face, a oficia*.

Ioan Valahul (p. 57 și 581) (grecii îi zic, după firea limbii lor, *Ioannis o Vlahos*) a fost român nord-dunărean și atunci trebuie scris „Românul”; românii înșiși nicidecum nu și-au zis *valahi* sau *vlahi*. O consecvență se impune în cazul numelui altui martir, mucenița Filoteia (p. 57) denumită (în p. 121 și 567) Filoftea. Apoi „ceata preotească” (din p. 123); această *ceată*, întrucât aici seamănă cu un peiorativ, poate fi schimbată cu *cin* (ca în p. 261) sau *tagmă*. „Ierodiaconii” din p. 125 (și din alte pagini) nu i-am găsit în dicționarele consultate, ci exclusiv *ierodiaconia*²⁵ cu înțelesul acesta: „the office of deacon”: Un teolog de la noi a propus mai de mult – nu fără temei – denumirea de „diaconomonah”²⁶.

„Cântarea întreit-sfântă” (p. 143 etc.) ar putea să fie echivalată cu *Trisaghion*-ul, termen ce apare – în alt context – în însuși Liturghierul actual (p. 421), căci împrumuturi grecești mai există, de pildă „doxologie” (p. 81,

¹⁵ Mitropolitul Dosoftei, *op. cit.*, p. 31, 53, 82, 136, 235. De altfel, un cuvânt „răposat” am aflat și în Aghiasmatar (ed. Sf. Sinod), EIBMBOR, București 2002, p. 244.

¹⁶ *A Patristic Greek Lexicon*, p. 135.

¹⁷ Dosoftei, *op. cit.*, p. 69, 89, 229.

¹⁸ Îngrijitor de carte, I. Bădescu; Ed. Meridiane, București 1987.

¹⁹ Bunăoară, *Sfânta și dumnezeiasca Evanghelie*, tipărită cu aprobarea Sf. Sinod, EIBMBOR, București 2001, p. 321 și 322 (în aceleași pagini, apare și forma „liberează...”, dezbătută mai sus).

²⁰ Citat *supra*, în nota 7.

²¹ *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1002.

²² *Ibidem*, p. 916.

²³ Dosoftei, *op. cit.*, p. 18, 22, 44, 113, 114, 130, 176, 197.

²⁴ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 114, 181, 317 - 319, 420.

²⁵ *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, ed. E. A. Sophocles, vol. I, Frederick Ungar Publishing Co., New York 1887, p. 594.

²⁶ N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, I, Arad 1925, p. 245; V. Muntean, *Byzantium and the Romanians*, EIBMO, București 2009, p. 115.

86). „Glasul întreit-sfânt” (de la începutul rugăciunii respective) s-ar putea perfecționa în acest mod: glas de „Sfânt” întreit²⁷. A se compara cu Ectenia „întreită” (p. 150) ce în fond nu există, ci doar răspunsul stranei de acest tip: *Doamne, miluiește* (de 3 ori).

„În loc de verdeață” din ruga pentru morți (p. 153) s-ar putea lectura astfel: „la loc de rai” (sau paradisic). „Paradeisos” semnifică obișnuit: *grădină, parc, loc de verdeață*, dar în sens superior, spiritual: *rai*²⁸.

Biserica este o instituție mai mult decât „sobornicească...” (p. 155 etc.); realmente, este „ortodoxă și apostolică”, precum concludent au relevat teologi de marcă: D. Stăniloae, I. Karmiris sau G. Florovski. Reproducem câteva concluzii: există o identitate între „ortodoxie” sau dreapta-credință și „catolicitate” (*katholike* se află în textul original al Crezului), însă „katholike” înseamnă mai curând *ortodoxă* decât „universală”; catolicitatea autentică este catolicitatea dinăuntru, o calitate internă a Eccleziei²⁹.

„Înțelegerea duhovnicească” (din Rugăciunea a doua pentru credincioși, p. 158) are – după dogmatistul amintit D. Stăniloae – sensul de „simțire sau percepție spirituală” (*noera aisthesis*)³⁰. O traducere și mai pe înțelesul închinătorilor de rând e însă dificil de realizat. Iar „îmbrăcat cu harul preoției” (din rugăciunea de la Heruvic, p. 159) ar fi de dorit a se adapta: „înzestrat cu harul ...”³¹ *Acum* (din p. 160, de la imnul Heruvic) este în plus; originalul elen nu-l posedă pe *nyn*. Și-apoi să nu uităm: verbul „să lepădăm” din Heruvic nu este la prezent, ci la conjunctiv, un mod ce exprimă o acțiune realizabilă, adică ce poate fi înfăptuită.

Dacă apelăm la versetul neotestamentar paralel (Ioan 19, 40): „... au luat deci trupul lui Iisus și l-au înfășurat în giulgiu cu miresme”, vom putea desăvârși alcătuirea din textul „Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, *înfășurându-l în curat giulgiu cu miresme...*”, în loc de formularea imprecisă de dinainte: „cu giulgiu curat înfășurându-l și cu miresme...” (p.165).

Simbolul de credință (p. 170-171), mai exact, l-am lectura după cum urmează:

„Cred în unul Dumnezeu...”

(Cred) „Și într-un Domn Iisus...”

(Cred) „Și în Duhul Sfânt...”

²⁷ A se vedea și J. M. Neale, *The Liturgies of Saints Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil, and the Church of Malabar*, Gorgias Press, New Jersey 2002, p. 98.

²⁸ Vezi și comentarul Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 207.

²⁹ Idem, *Teologia dogmatic ortodoxă*, II, EIBMBOR, București 1997, p. 186 – 191.

³⁰ D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 362; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 350 și 361.

³¹ Dosoftei (*op. cit.*, p. 62) folosisse cuvântul „înveștit” care are și semnificația de „împodobit” (*ibid.*, p. 340 din Glosar).

(Cred sau – mai degrabă – mă încred) „În una, sfântă, ortodoxă și apostolică Biserică...”

După aceea, sintagma „Cu vrednicie și cu dreptate” (p. 172) din rugăciunea Anaforalei, trebuie să apară, corect, așa: „Cuvinit – sau vrednic – și drept lucru”³², precum în Liturgia Sf. Vasile (p. 247).

Un text, care la prima vedere pare întrucâtva enigmatic (partea a doua), este acesta: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate” (p. 175). După dogmatistul D. Stăniloae, *kata panta* – „de toate” ar putea însemna și „în toate” privințele (întru totul), iar „pentru toate” (persoanele) s-ar putea înțelege: „în folosul tuturor”³³. Problema rămâne deschisă; ar merita să fie rezolvată definitiv, în viitorul apropiat, de către teologi-eleniști.

Din nefericire, noua tâlcuire „slujire cuvântătoare” (p. 176 etc.), chipurile că ar reda în limba română *loghike latreia*, nu se impune. Într-un microstudiu am arătat că avem de-a face *de facto* cu o „închinare duhovnicească”, sau spirituală. Aceeași expresie grecească (legată de ceea ce i-a recomandat Iisus Samarinenții și nu numai ei: „închinarea în duh și adevăr”) apare și la Romani 12, 1³⁴. Cu privire la corespondentul în română al elinului *nepsis*, nu e recomandabil a se folosi nici „trezirea”, nici *trezvia* (p. 177; ultimul cuvânt, explicat insuficient în dicționarele mai noi)³⁵, ci alți termeni: paza sau, mai bine-zis, *vegherea* (sufletului, a minții). În p. 179 (r. 3 de jos) lipsește un acord gramatical: *au fugit* (nu *a fugit*).

În p. 181 (r. 4 și 5 de jos) aflăm două adjective identice, întâiul referindu-se la altar sau „jertfelnic *duhovnicesc*”, al doilea la mireasmă *duhovnicească*³⁶, deși în original se observă o distincție: *noeros* (-a, -on) și *pneumatikos* (-e, -on); era de așteptat ca și-n românește să vedem nuanțarea din varianta elină. În p. 186, „Plinirea Duhului Sfânt”, pentru o mai mare claritate, s-ar putea ajusta: *Plinirea prin Duhul Sfânt*³⁷. La p. 196 (și 276), în cadrul propoziției „Înalță-te peste ceruri, Dumnezeuule, și peste tot pământul slava Ta”, poate ar trebui să se adauge – înainte de „slava” – „să se întindă”³⁸.

³² *Ibidem*, p. 75.

³³ D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 281.

³⁴ V. Muntean, „*Slujbă*” sau „*închinare*”? *Câteva aprecieri privind „latreia”*, în vol. propriu „*Scrieri teologice și istorice*” (cit.), p. 29 și urm. Vezi și D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 120, încă *Biblia* (ed. Sf. Sinod), București 1988, p. 1287.

³⁵ *Micul dicționar academic*, Ed. Univers Enciclopedic, București 2003, p. 990. În *Dicționarul enciclopedic* (Ed. Enciclopedică), vol. VII, București 2009, cuvântul de care vorbim nici nu este trecut.

³⁶ Dosoftei, în *Dumnezeiască Liturghie* (p. 88 și 146), a introdus forma „*înălțegărețul jertăvnic*” (= spiritual, imaterial; *ibid.*, p. 340).

³⁷ Să se vadă și D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, 292.

³⁸ Cum completează P. Evdokimov, *Ortodoxia* (trad. rom.), EIBMBOR, București 1996, p. 283.

Condacul ce vorbește despre Sf. Ioan Hrisostom trebuie să cuprindă termenul *dascăl* (grec. *cathegetes*), nu cel de „învățat” (p. 202; în p. 372: „învățător”), nemuritorul predicator fiind considerat unul dintre marii dascăli ai comunității creștine, totodată patron spiritual al așezămintelor teologice. Făptura „înțelegătoare” (din p. 248), într-o tălmăcire fidelă ar apărea astfel: făptura *cerească*. „Dascălii” (din p. 256) sunt *didascălii*, cuvânt explicat în dicționarele laice recente. Trebuie revăzută și aserțiunea eterodoxă „sufletul cel drept care s-a săvârșit întru credință” (aceeași p. 256), *săvârșit* aici însemnând mort!³⁹. Se poate zice: „sufletul cel drept care s-a mutat la ceruri, cu credință.”

În locul verbului „s-a săvârșit” (p. 280, r. 1 de sus) este indicat a se trece „s-a înfăptuit”, fiind vorba de o apozitie, cum ne demonstrează și vocabula greacă *tetelestai*⁴⁰.

În p. 376, la apolisul din 1 ianuarie, poate ar trebui – în loc de „tăierea-împrejur” – să se utilizeze „circumcizie”, dicționarele mai noi nemaireținând vechea expresie. La fel se cade a fi înlăturată „deșertarea” din apolisul de la Rusalii (p. 399). Ne-am gândit la următoarea redactare: „*micșorându-se* pe Sine, din cer pe pământ S-a pogorât”. Despre *micșorare*, umilire sau smerire a vorbit Sf. Simeon Metafrastul din secolul al X-lea, parafrăzându-l pe Sf. Macarie Egipteanul⁴¹, trăitor în al IV-lea veac.

Întrucât Sf. Dimitrie (a se vedea troparul său de la p. 395) nu a fost ofițer superior, ci numai diacon, după cum reiese din ultimele cercetări⁴², e nevoie a se revizui textul în cauză, Lie și Nestor devenind personaje fictive. De asemenea, „verhovnicul” din troparul din 30 noiembrie (p. 397), epitet aplicat fratelui Sf. Andrei, trebuie eludat, Biserica ortodoxă nefiind de acord cu primatul petrin. Pe urmă, mai plăcut sună „preamăresc” decât „slavoslovesc” (p. 399, r. 1 de sus); să notăm că verbul „a preamări” se mai folosește de câteva ori (în p. 139, 198, 213 și 279).

În p. 404 (r. 1 de sus) este o greșeală de tipar: „dreapcredincioși”. Tot în p. 404 (la mijloc), aproape că nu sesizăm sensul frumoasei cântări „Apărătoare Doamnă...” E folositor ca partea de început a imnului (care este neclară) să se prezinte astfel: „Apărătoare Doamnă, Născătoare de Dumnezeu, izbăvindu-ne din nevoi – pentru biruință – noi, robii tăi, îți aducem mulțumiri...” Iar „Patima Ta” (din p. 405) se cere a fi acomodată: „Pătımirea Ta”. A se renunța și la „fiul sutașului” din p. 453 (r. 1 de sus) (trebuia *sluga*...).

³⁹ Vezi și *Dicționar analogic și de sinonime* (cit.) p. 239-240.

⁴⁰ *Enkolpion-ul dumnezeieștii Liturghii* – text și erminii –, aparținând lui S. Papakosta (Atena 1988), p. 246.

⁴¹ Vezi și D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 129 și 270.

⁴² V. Muntean, *Sf. Dimitrie, cleric sau militar?*, în vol. citat „Scrieri teologice...”, p. 68 și urm.

Toate semnele zodiacale din Liturghier (p. 558 și urm.), ca și din celelalte cărți de cult, este imperios să dispară, Biserica necrezând în zodii; și științific s-a respins zodiacul. În locul acelor simboluri se pot reproduce chipurile sfinților Apostoli, câte unul pentru fiecare lună.

În p. 558, cuvântul „odovanie” sugerăm a fi înlocuit cu cel de „încheiere”, „sfârșit”. În p. 562, Andrei *Criteanul* (din 17 octombrie) e bine să fie actualizat: *Cretanul* (vezi și 4 iulie, p. 586, unde se vorbește de Insula Creta, nu de Crit). În aceeași p. 562, Nestor (27 oct.) nu-și mai are locul; se poate insera la ziua respectivă numele Proculei (soția lui Pilat), nume pe care-l cuprinde sinaxarul bizantin clasic⁴³. În 7 noiembrie (p. 564), Sf. Lazăr din muntele Galisiei (neexistând regiunea Galisiei, ci doar muntele Galision), poate apărea simplificat: Sf. Lazăr Galisiotul.

Teofana din 16 decembrie (p. 568) e de fapt *Teofano* (numele său nemodificat)⁴⁴. David, după aceea, nu a fost împărat (26 dec., p. 569), ci numai rege. În 28 decembrie sunt trecuți 20000 de martiri nicomidieni; și această chestiune e indispensabil a fi soluționată de hagiografi, deoarece în calendarul bizantin apar doar 10000. Mai mult, numărul de 14000 (din 29 decembrie) se cere a fi înlăturat, cum altminteri a procedat calendarul grecilor ortodocși din SUA, întrucât cifra cu pricina e pur simbolică, indicând *toți* pruncii; în realitate, copilașii omorâți la porunca lui Irod Tiranul n-au fost, numeric, decât câteva zeci⁴⁵.

La 11 ianuarie (p. 571), Sf. Teodosie este denumit „începătorul vieții călugărești de obște”, când faptic – în istoria monahismului – primul a fost Pahomie; prin urmare, Sf. Teodosie poate fi numit – pe scurt – chinoviarh⁴⁶. La 13. I, *Nisibe* îl vom citi Nisibi, iar în 14, aceeași lună, Raithu⁴⁷ (nu Rait). În p. 572 (25. I.) vom trece *Vetranion*⁴⁸, în loc de Bretanion. În 22 februarie (p. 574), ne surprinde expresia „din Evghenia”, ținut inexistent, în timp ce sinaxarul grec-american precizează: *Gate of Eugenius*; în adevăr, e vorba de „Poarta lui Eugenios” (episcop constantinopolitan) care are corespondent în toponimia Constantinopolului. În 27, aceeași lună (și în 20 mai, p. 581), apare greșit Talaleu; trebuie Taleleu. În 6. III. (p. 575), Amoreea se va înlocui cu Amorion⁴⁹, iar în p. 576 (25. III.), Buna Vestire va avea o liniuță la mijloc.

⁴³ V. Grumel, *Traité d'études byzantines, I. La chronologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, p. 326.

⁴⁴ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Ed. Giulio Einaudi, Torino 1972, p. 199 și 230; *The Oxford Dictionary of Byzantium* (ed. Al. Kazhdan et alii), III, University Press, New York – Oxford 1991, p. 2064 (în continuare: ODB).

⁴⁵ V. Muntean, *Istoria creștină generală, I*, EIBMO, București 2008, p. 56; V. Mihoc, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Ed. Teofania, Sibiu 2001, p. 255.

⁴⁶ ODB, III, p. 2053.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1488 și 1770.

⁴⁸ Numele acesta provine din „veteranus” (grecizat); posesorul lui era originar din Asia Mică.

⁴⁹ ODB, I, p. 79.

În p. 578 (3. IV.), Midichia se va lectura Midikion⁵⁰, iar în 12. IV., Parion⁵¹ (nu Paria). La 11 mai (p. 581) a avut loc inaugurarea (*egkainia*) Constantinopolului⁵², nu „înnoirea”. De asemenea, în 11 mai, Sfinții Chiril și Metodie trebuie văzuți ca „*Apostoli* ai slavilor” – cum sunt cunoscuți și în Istoria Bisericească Universală⁵³; calificativul „luminători”, pe care îl observăm atașat de numele zeloșilor misionari, nu este – deocamdată – consacrat în scrisul teologic-istoric.

În 11 iulie (p. 587) o pomenim nu pe „împărăteasa”, ci pe marea-cneaghină Olga⁵⁴. Împăratul Iustinian I (din 2 august; p. 589), deoarece a murit ca eretic (aftartodochet) și la ordinul său au fost masacrați zeci de mii de creștini răzvrățiți, iar numele său s-a introdus în calendar abia în veacul al XII-lea de către un patriarh bizantin (fără consultarea vreunui sinod)⁵⁵, poate să nu mai fie pomenit; el rămâne, totuși, *mare* în istorie prin ctitorirea catedralei „Sf. Sofia” și prin Codul său. În p. 591 (24 aug.), Cosma Etolul e bine să apară ca Etolianul, iar în 27 august nu Osie, ci *Osius* de Cordoba⁵⁶.

*

În paginile precedente am selectat și îndreptat scăpările mai semnificative, altfel zis am făcut suficiente propuneri de ameliorare a textelor, de care sperăm să se țină seamă când se va reedita acest minunat Liturghier, pe care-l dorim cât mai desăvârșit.

DIACRONII ȘI SINCRONII ADMIRABILE: FILOSOFIA ANTICĂ ȘI RELIGIA CREȘTINĂ

De pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Abstract

In this study we intend to show that between ancient philosophy and early Christianity, despite natural differences, there are certain elements of connection. The approach takes as its starting point the attitude of the Church Fathers and Writers, thinkers who have made major descriptions of the ancient wisdom symbols of the divine Logos incarnate, and of the deification of humanity.

Keywords: Philosophy, Christianity, Church Fathers, Differences, Connection

Despre filosofie și religie se vorbește și se scrie, de cele mai multe ori, în termeni polemici. E corect să se procedeze așa? Răspunsul la această întrebare face obiectul studiului de față.

N-am obișnuit să înțelegem prin *filosofie dragostea de înțelepciune* (*philia* = iubire; *sophia* = înțelepciune). Explicit, cuvântul grecesc nu spune totul: deși *philia* desemnează, în general, elanul (sufletului) spre *comuniune*, iar *sophia* o formă superioară a conștiinței sociale, *philia* mai poate indica și altceva: atitudinea cordială (a omului) față de *kosmos*¹, iar *sophia* capacitatea (ființei umane) de a pune în lumină (*photos*) ascunsul din lucruri și din suflet, adică „gândul ne mai gândit”².

Filologic, grecii antici par a fi autorii noțiunii. *Înțelepciunea* este însă departe de-a le aparține. Zărilor lumii, spun altceva. Mesopotamia, Egiptul, India și China relevă strădania ființei umane de a-și-descoperi rostul său în existență³. Deși s-a exprimat cu mult succes în interiorul spațiului elen, filosofia greacă nu a rămas indiferentă în fața universalității: în măsura în care a vehiculat, în aceeași măsură a și receptat idei venite dintr-un larg areal geografic⁴, cu dorința acerbă de a descoperi lucruri noi și de a *integra*

⁵⁰ *Ibidem*, II, p. 1328.

⁵¹ H. G. Beck, *op. cit.*, p. 164.

⁵² ODB, I, p. 508.

⁵³ *Ibidem*, II, p. 1354 – 55; N.- Ș. Tanașoca, *Literatura Bizanțului. Studii* (antologare, traduceri și prezentare de ...), Ed. Univers, București 1971, p. 415 (indice) și 441; V. Muntean, *Istoria creștină generală*, I, p. 232.

⁵⁴ *Istoria Vizantiei* (colectiv de autori), III, Ed. Nauka, Moscova 1967, p. 463 (indice); ODB, III, p. 1522; S. Dașkov, *Împărați bizantini* (trad.), Ed. Enciclopedică, București 1999, p. 462 (index).

⁵⁵ Detalii la V. Muntean, *Iustinian cel Mare – sfânt ?*, în „Scrieri teologice...”, p. 76-80.

⁵⁶ I. G. Coman, *Patrologie*, III, EIBMBOR, București 1988, p. 636.

¹ „Învățații spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea universul acesta se numește *kosmos*, adică prietenie, și nu haos, nici neînfrânare”. Platon, *Gorgias*, traducere de Alexandru Cizek, în *Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974, 508a.

² P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Ed. Polirom, Iași, 1997, pp. 46-50.

³ * * * *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, traducere de Athanasie Negoită, Ed. Științifică, București, 1975. * * * *Gândirea egipteană antică în texte*, traducere de Athanasie Negoită, București, Ed. Științifică, București, 1974. M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 1997. M. Palmer, *Taoismul*, traducere de Diana Dospinescu, Ed. RAO, București, f. a.

⁴ E. Zeller, *La philosophie des Grecs*, Ed. Hachette, Paris, 1877, pp. 17-30.

mirabila realitate⁵. De altfel, gânditorii presocratici sunt, în aceste sens, un exemplu edificator – Antistene a fost frigian, Ferekide sirian, Orfeu trac, Pitagora tirenian, Thales fenician.

Indiferent de aria geografică și de mentalități, filosofia a evocat mereu aceleași probleme: mirarea în fața existenței⁶, setea omului de a descoperi rațiunea a tot ceea ce este, inclusiv a sa și a întrebărilor sale, în calitate de subiect întrebător, și dorința de a cuceri fericirea. Altfel spus, filosofia a făcut (și continuă să facă) din ceea ce se vede o prezență problematică, o prezență care are nevoie de explicație, iar din om o ființă capabilă să depășească, prin exercițiul noetic, teroarea istoriei.

Cei dintâi care ne îmbie opinii elaborate despre lume și viață sunt gânditorii presocratici. Prin maniera originală în care au valorificat datele științifice ale vremii (astronomie, geometrie, lingvistică, muzică), Anaxagora, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, Pitagora, Parmenide, Thales au oferit filosofiei, pe de o parte, ideea unui *substrat permanent* și *dinamic* al tuturor fenomenelor schimbătoare, iar pe de altă parte, ideea de *Principiu calitativ*, ca lege a creației și devenirii⁷. Le-au urmat clasicii filosofiei elene, Aristotel, Platon, Socrate. Creatori de geniu în domeniul ontologiei, gnoseologiei și axiologiei, socraticii s-au remarcat prin arta de a protesta. S-au împotrivit, cu vehemență, „științei” timpului, consacrată, ca și astăzi, exclusiv lumii exterioare. Socrate a afirmat, definitiv, importanța reflecției teoretice: interogându-se pe sine – afirma atenianul – omul își descoperă specificul (menirea sa, scopul său și al lumii), dar și posibilele de-a fi străluminat de către Adevărul ultim. Iar Platon și Aristotel, printr-un proces de decantare intelectuală, au deschis drumul către edificiul *Ideii* absolute, către *Primul mișcător*, către *Permanența* lumii imuabile. Au proclamat Transcendentul și i-au surprins Inefabilitatea. Elogiind fie *Ideea*, fie *materia*, tezele înțelepților greci stau, într-un fel sau altul, la baza *idealismului* (obiectiv și subiectiv) și a *materialismului* (mecanicist, dialectic și științific), aflate într-o polemică continuă – o dispută între epifenomenalitatea materiei și conștiința infatuată, între spiritualitatea timidă și evoluția agresivă⁸. Prin intermediul lor, *teoria* și

catarsisul au cucerit istoria! S-au afirmat ca „teme”, ca *teme* fundamentale ale culturii universale. Au deschis drumul rațiunii spre *Adevăr*⁹.

Vocația culturală a gânditorilor lumii vechi e indiscutabilă. Renunțările lor nu tocmai comode la comoditate și curajul de care au dat dovadă în fața abuzurilor unei lumi nedrepte (moartea lui Socrate, de pildă), precum și formulările teoretice la probleme majore, cum ar fi miracolul ființei, sublimitatea ideii, profilul cunoașterii, specificul fericirii, sensul morții, nu pot fi minimalizate¹⁰. Dimpotrivă, aspectele evocate nu fac decât să releve atitudinea superioară a omului vigilent, a spiritului dilatat la maximum în fața existenței, a unei conștiințe *geniale*.

Geniul lor nu a rămas nerăsplătit. Trăitorii și gânditori creștini au alăturat științei definirii realului și abordărilor speculative arta vederii în profunzime, arta vederii Nevăzutului¹¹. Deși contestați – atunci ca și acum – de doctrine și ideologii construite pe suportul unei logici discursive, precum și de știința analitică a realului, Părinții Bisericii nu s-au arătat interesați să construiască un sistem explicativ al trăirilor generate de lucruri, de istoria teofanică și de ascunsul din creație. Au preferat în schimb dialogul cu Temeiul vieții, cu Adâncul cel mai adânc din om, cu numele lucrurilor, aflat dincolo de numirile convenționale; altfel spus, au opus genialității *harisma*, iradiere eclatantă, superioară oricărei străfulgerări dialectice.

Analogic privind lucrurile, cele două moduri de interpretare a existenței se remarcă prin același obiectiv: efortul de a-l pune pe om în legătură cu ceea ce este și valorează, dar și cu presimțirea sa cea mai adâncă, cu Absolutul¹². Analizate antitetic, diferențele dintre filosofie și teologie sunt evidente.

Dacă despre teologie am arătat că pornește în explicarea lumii de la *revelație* și *contemplare*, despre filosofie ni se spune, laconic, că începe cu *mirarea*; mai mult, dacă despre filosofie se zice că *afirmă* existența Absolutului, despre omul credincios vom spune că o *recunoaște* și-l *mărturisește* prezența, cu acribie¹³. Astfel, în vreme ce Dumnezeuul filosofilor și al înțelepților este un Absolut care întemeiază existența a tot ce există, Dumnezeuul teologiei este, întotdeauna, Dumnezeuul *cuiva*: este o Realitate

⁵ N. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Constantin Coman și Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, f. a., p. 21.

⁶ „...oamenii de azi și cei vechi – scria Stagiritul –, când au început să filosofeze, au fost împinși de mirare”. Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965, A 928b. Platon, *Theaitetos*, traducere de Petru Creția, în *Opere*, vol. VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 155, d: la originea filosofiei stă mirarea.

⁷ N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere de Maricel Pop, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 45.

⁸ E. Stere, *Istoria filosofiei antice și medievale*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, pp. 7-8.

⁹ Metoda propusă de Aristotel a fost criticată vehement de gânditorii sceptici. Aceștia se opuneau oricărei încercări de cunoaștere a *Principiului*, considerând că o astfel de temă este inabordabilă. Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965, A 3, 983b.

¹⁰ W. K. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, traducere de Mihnea Moise și Ioan Lucian, Ed. Teora, București, 1999, pp. 7-8.

¹¹ A. Lemeni, *Dimensiunea existențială – o exigență comună epistemologiei, filosofiei antice și teologiei*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Ed. Universității din București, București, 2002, p. 305.

¹² G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de D. D. Roșca, Ed. Humanitas, București, f. a., pp. 22-30.

¹³ N. Matsoukas, *op. cit.*, p. 143.

care nu se impune tuturor, ci o Prezență care se adresează fiecăruia dintr-o inițiativă personală. În sfârșit, fiind interesată de lume, filosofia o transformă din interior în explicație teoretică; teologia, în schimb, având ca țintă existența cuprinsă în Dumnezeu, se exprimă prin invocatie, dăruire și recunoștință¹⁴.

Ivită, așa cum am arătat, din dorința omului de a cunoaște și de-a se așeza corect în viață, filosofia antică a reușit să proiecteze în istorie imaginea omului sofianic, capabil să lupte cu stihiiile din sine și din mijlocul unei lumi nu tocmai prietenoasă, a unui ins care, prin efort intelectual și moral, a izbutit să-și facă viața suportabilă. Succesori istorici ai înțelepților greci sau chiar contemporani cu unii dintre aceștia, gânditorii creștini aveau să adauge științei realului și sondării adevărului un înalt profil spiritual: accesul spre tainele cerești, prin mijlocirea harului divin¹⁵.

Deși coincide cu progresul spiritual al umanității¹⁶, întruparea Logosului a fost profund revelatoare și înnoitoare: a descoperit în geografia existenței „vederile cerești”; a abolit aparenta inexorabilitate, eșecul omului în existență și, implicit, semeția morții; a integrat în spațiul moral și spiritual al umanității acțiunea transfiguratoare, re-figurându-i chipul originar; a indicat traseul către cele divine și a dezvăluit sensul metaistoric al istoriei. Astfel, cu învățătura despre specificul revelator al Divinității pe baza manifestărilor teofanice, consemnate de tradiția iudaică dar și de cea nou-testamentară, creștinismul a supus atenției două teze cu totul originale: afirmarea credinței ca factor ascensional spre mediul de viață divin¹⁷ și consfințirea Bisericii în calitate de născătoare de dumnezei, de organism traumatizat de durerile facerii până în momentul nașterii omului din nou în Dumnezeu¹⁸.

Creștinismul a venit în întâmpinarea omului dezorientat oferindu-i un răspuns la întuițiile sale adânci; a demontat teza pluralității adevărului, proclamând unitatea indestructibilă a acestuia. Și a făcut-o simplu și tranșant, metoda aleasă și conținutul ideatic fiind peste nivelul posibilităților epocii

¹⁴ M. Velasco, *Idem*. B. Pascal, *Cugetări*, traducere de Ioan Alexandru Badea, Ed. Univers, București, 1978, p. 73.

¹⁵ Grigorie de Nazianz, *Elogiu funebru pentru marele Vasile*, traducere de Nicolae Donos, Huși, 1931, XIII.

¹⁶ Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost rezultatul efortului maxim de umanizare la care a ajuns omul vechi în plan ontologic. La acest proces au contribuit, deopotrivă, teofaniile din istoria poporului evreu și manifestările din afară, fulgurante, ale Duhului Sfânt către neamuri, dar și nașterea unei persoane în a cărei viață păcatul s-a aflat în starea de simplă potență.

¹⁷ I. G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 338.

¹⁸ N. Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului (Curs de Teologie mistică)*, Ed. Trinitas, Iași, 1993, p. 46.

respective. Revelatoare în acest sens este informația transmisă de Sfântul Evanghelist Luca în memorialul închinat activității ucenicilor Domnului.

În cartea *Faptele Apostolilor* din Noul Testament hagiograful amintit evocă prezența Apostolului Pavel în Grecia, întâlnirea sa cu filosofii eleni și discursul rostit în areopagul atenian¹⁹. Filosofii prezenți acolo, epicurei și stoici, l-au caracterizat pe Sfântul Pavel drept, „semănător de cuvinte”²⁰, expresie care, în lexiconul filosofiei stoice, era atribuită oricărui om inspirat de Divinitate, oricărui posesor de *verb interior* = *logos endiatetos*²¹.

Plecând de la aceste precizări, este limpede faptul că Evanghelia nu a fost receptată de către cercurile intelectuale ale vremii ca o învățătură absurdă, ci ca un mesaj nou, difuzator de înțelepciune; ca o *nova scientia*, care cuprindea toate elementele specifice discursului filosofic superior: *problema divină*, *problema cunoașterii* și *problema morală*.

Faptul că în scrierile pauline întâlnim formulări prin care se cerea Bisericii nou înființate să nu îmbrățișeze „predaniile omenești”²² nu umbrește cu nimic aprecierile filosofilor atenieni referitoare la calitatea ideatică a kerygmei hristice. Poziția Sfântului Pavel se încadrează în „politicile” culturale ale epocii, măsurile autarhice constituind atunci cea mai eficientă formă de protejare a unei învățături în fața prozelitismului concurențial; ea relevă exigențele dezvoltate de tânăra tradiție creștină, care cerea *exactitate* = *akriveia* în procesul de însușire și mărturisire a credinței.

Cât despre condamnarea filosofiei de către Sfântul Pavel ca deșertăciune – cu toate că mulți dintre gânditorii vremii erau foarte bine instruiți –, se cuvine să arătăm că a avut drept scop evidențierea specificului uman al cugetării și hermeneuticii filosofice. Așa se putea disjunge între caracterul revelat al Scripturii și experiența harismatică a Bisericii, pe de o parte, și „născocirile” fanteziste ale rațiunii omenești, pe de altă parte; și tot așa se putea replica critic tendințelor idolatre, auto-idolatre și antisoteriologice dezvoltate de necreștini.

Plecând de la învățătura despre creație ca operă a lui Dumnezeu inserată în scrierile Vechiului Testament, dar și de la cea neotestamentară,

¹⁹ *Faptele Apostolilor*, 17, 22-32.

²⁰ „Iar unii dintre filosofii epicurei și stoici discutau cu el, și unii ziceau: «Ce voiește, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte?» Iar alții ziceau: «Se pare că este vestitor de dumnezei străini, fiindcă binevestește pe Iisus și învierea». Și luându-l cu ei, l-au dus în areopag, zicând: «Putem să cunoaștem și noi ce este această învățătură nouă, grăită de tine? Căci tu aduci la auzul nostru lucruri străine. Voim deci să știm ce vor să fie acestea». *Faptele Apostolilor*, 17, 18-20.

²¹ Seneca, *Naturales Quaestiones (Problemele naturii)*, în *Scrieri filozofice*, traducere de Paula Bălașa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea și Svetlana Sterescu, Ed. Minerva, București, 1981, I, 11-12.

²² „Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțeleșurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos”. *Coloseni*, 2, 8.

referitoare la deplinătatea revelației în Iisus Hristos și acțiunea harului divin în istorie și creație, autorii creștini din perioada post-apostolică au ținut să arate că valoarea filosofiei creștine constă în capacitatea ei de a deschide natura umană spre cele cerești, plasând *filosofia lumii* pe un loc secund. Cu toate acestea, s-a continuat a se acorda culturii profane rolul de stadiu preliminar și necesar pentru însușirea *adevărata filosofii*.

Astfel, încă de la apariția didascalelor creștine cultura generală a ocupat un loc important în curricula academică, materiile profane figurând în programa de studii a didascaleului din Alexandria ori a celui din Cezareea Palestinei. Clement Alexandrinul, de exemplu, cerea ca „gnosticul” să se îmbogățească cu paideia (cultura generală), studiind cunoștințele enciclice și filosofia greacă nu ca materii esențiale, ci ca discipline secundare²³. Iar Origen a respectat regula instituită de către profesorul său, din programa de studii a didascaleului din Cezareea Palestinei făcând parte discipline precum: științele naturii, geometria, astronomia, etica și metafizica²⁴. La fel au stat lucrurile și în Apus, unde autorii creștini, începând cu Lactanțiu și sfârșind cu Fericiul Augustin, au văzut în știința profană o propedeutică la știința sacră²⁵.

Cu toate acestea, nu lipsesc din scrierile autorilor creștini ironiile, chiar insultele la adresa filosofilor greci și a învățăturii lor: Tațian, de exemplu, l-a ridiculizat pe Platon, Empedocle și Ferekides²⁶, iar Grigorie de Nazianz a polemizat cu intelectualii epocii sale care contestau valoarea experienței harismatice și dezavaua soteriologia creștină, elogiind în schimb eudaimonia, produsă de exercițiul speculativ²⁷. În ciuda acestor atitudini polemice, autorii

²³ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, traducere de D. Fecioru, în *Scrieri. Partea a doua*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, VI, 80.

²⁴ Și încă o remarcă: deși Părinții cereau tineretului creștin o cultură profană cât mai întinsă, le atrăgeau, insistent, atenția asupra riscului implicit: abandonarea logos-ului creștin. Așa se face că studenților li s-a dezvoltat spiritul critic, aceștia reușind să discernă între *științele folositoare* și cele *nefolositoare*. I. G. Coman, *op. cit.* pp. 344-345.

²⁵ D. Negrescu, *Patristica perennia. Părinți de limbă latină*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2004, pp. 23-107.

²⁶ Tațian Asirianul, *Cuvânt către greci și Fragmente și mărturii*, traducere de Ion I. Popescu-Piscu, Ed. Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noului Severin, f. a., 2, 3.

²⁷ „Combate-mi tăcerea lui Pitagora și boabele orfice și îngâmfarea mai nouă cu privire la vorba: «El a zis». Combate-mi doctrina despre idei a lui Platon, emigrările din corp în corp și circuitele sufletelor noastre și reminiscențele și iubirile urâte, trezite în suflet de corpurile frumoase. Combate-mi ateismul lui Epicur și atomii și antifilosofia lui plăcere; strâmta providență a lui Aristotel și arta lui subtilă și cuvintele lui muritoare despre suflet și omenescul dogmelor lui. Combate-mi îngâmfarea stoicilor, lăcomia și banalitatea cinicilor. Combate-mi golul umplut de aiureli spuse cu șarlatanie despre jertfire, despre idoli, despre demoni făcători de bine și făcători de rău, despre ghicire, despre chemarea zeilor, despre chemarea sufletelor, despre puterea stelelor”. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări despre Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Tilea și Nicolae Barbu, Ed. Herald, București, f. a., I, 40.

creștini au înțeles că negativismul nu le era favorabil, fapt pentru care s-au aplecat asupra filosofiei, tocmai cu scopul legitimării creștinismului; nu au respins discursul filosofic, ci au procedat la rescrierea întregitoare a acestuia.

„Filosofia divină” nu a abandonat activitatea mentală. Dimpotrivă. Scrierile apologetilor greci și latini în apărarea noii religii, sunt adevărate „regale” în materie de argumentație logică, în vederea motivării, argumentării și justificării învățăturii hristice²⁸. Același lucru îl putem afirma și despre operele patristice, scrieri care, în ciuda faptului că sunt catalogate de unii cercetători drept *opuscule exegetice*, cuprind conceptualizări dintre cele mai subtile la nivel ontologic, epistemologic și axiologic. Pentru autorii lor convingerile logice au fost net superioare credințelor simple²⁹, cunoașterea rațională echivalând cu „lumina sufletului”, în vreme ce ignoranța reprezenta întunericul cel mai de temut³⁰.

Gândirea patristică a operat, în același timp, asociativ și disociativ, genul proxim și diferența specifică fiind criteriile după care s-au condus Dascălii Bisericii în procesul de elaborare a adevărilor de credință. De pildă, elementelor platonice, pe care Origen le-a înglobat în creștinism, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul le-au alăturat elemente neoplatonice, iar Sfântul Ioan Damaschinul concepte aristotelice. Prezența acestor radiații de factură necreștină în învățătura Bisericii nu a afectat însă substanța și persistența tradiției apostolice. Din contră, elementele în discuție au operat cu precădere la nivelul limbajului, unde acceptarea convențiilor lingvistice s-a făcut pe baza învățăturii despre logocreație, despre prezența în ființa zidirii a verbului divin, cuvânt care, o dată intuit de către omul superior, de către omul cu „simț divin”³¹, deschide rostirea revelatoare spre noi semnificații.

Prim urmare, elementele filosofiei platonice, neoplatonice sau aristotelice, inserate în operele Părinților nu au anulat originalitatea gândirii acestora, ci au generat noi expresii conceptuale (Origen, Grigorie de Nazianz, Dionisie, Maxim Mărturisitorul)³² și noi metode de lucru, în vederea sistematizării temelor fundamentale ale gândirii creștine (Ioan Damaschinul)³³. În altă ordine de idei, tot ce se poate spune despre

²⁸ O. Nistor, *Filosofia patristică*, în *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1984, pp. 8-9.

²⁹ Origen, *Contra lui Celsus*, traducere de Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, I, 13.

³⁰ Ioan Damaschinul, *Dialectica*, P. G., XCIV, 529. Ap. N. Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 66.

³¹ Platon, *Timaios*, traducere de Cătălin Partenie, în *Opere VII*, Ed. Științifică, București, 1993, 52a.

³² N. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Constantin Coman și Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, f. a., pp. 85-90.

³³ N. Crainic, *op. cit.*, 93, p. 48.

platonismul părinților, îndeosebi despre dependența de lor de filosofia clasică greacă și de neoplatonism, se reduce la asemănări exterioare, care nu afectează profunzimea învățaturii creștine.

Părinții Bisericii au urmărit, cu acribie, realizarea unei sinteze între evlavie și cugetare, între extaz și interpretarea științifică (teologică) a experienței mistice. Absorbiți de splendoarea dumnezeirii revelată în Scripturi sau experimentată contemplativ, nu au ezitat să o evoce prin exegeze laborioase pe marginea textelor sacre, dar și prin descrieri ample a naturii extazului. Supuse prelucrării raționale, învederările de acest fel au devenit fapte de cultură, cu un însemnat ecou în viața morală și spirituală a umanității.

Literatura și artele relevă cu prisosință această dinamică a subiectivității aurorată de har. Astfel, apofatismul dionisian, cu accentul pus pe Sublim, pe Cel anonim a produs reverberații cu accente atemporale, *vederea în nevedere* devenind idealul oricărui spirit creator. Mai mult, în locul interesului pentru platonul *to theion kalon* = *frumosul divin ascuns în lucruri*³⁴, de la Părinți încoace spiritul uman este interesat de *philokalea*, de *frumusețea* de dincolo de lucruri, de splendoarea *Inefabilului* tainic³⁵. Gândirea patristică, deși fără intenții estetizante, a transferat în universul culturii apofatismul său epistemic, o dimensiune a tainei care, în același timp, pretinde și nu pretinde o explicație, Divinul înconjurând veșnic ceea ce-I aparține cu valoarea ce-I este proprie.

Și încă un aspect esențial: dacă antichitatea greco-romană a cultivat relația *maestru-ucenic*, cea creștină s-a axat pe raportul *părinte-fiu duhovnicesc*. Diferența, aparent inexistentă, e, totuși semnificativă: vechii maeștrii au promovat *învățarea înțelepciunii*, în vreme ce Prinții duhovnicești au propovăduit *trăirea înțeleaptă*.

Filosoful antic, oricum s-ar fi numit el – Platon, Epictet sau Marcus Aurelius –, a fost un *director de școală*, un zămislicitor de idei, un competitor în arena teoretizărilor sofisticate. Celălalt, *părintele duhovnicesc*, de ieri și de azi (preotul duhovnic) – chiar dacă, oficial, funcția părintelui spiritual a fost „absorbită” de instituția episcopatului –, a fost și este un scrutător al profunzimilor umanului, un bransator al sufletului omenesc la rețeaua de daruri a dumnezeirii³⁶.

Așadar, trăind într-un moment istoric în care provocările venite din lumea științei și tehnicii sunt continue, ca ființe excelsice avem datoria să găsim modalități optime pentru a conjuga cu succes progresul scientologic cu specificul nostru ontologic. În fața acestei situații, ideile filosofilor de odinioară și învățăturile marilor teologi creștini apreciem că sunt adevărate tezaure de înțelepciune din care omul modern poate învăța arta sintezei admirabile, a acelei operații capabile să-l ferească de posibilele condamnări ulterioare.

³⁴ Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, în *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, VII, 532c. Platon, *Banchetul*, traducere de Cezar Papacostea, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, 210e-212a.

³⁵ Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, traducere de Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, VIII, 2.

³⁶ D. Lemeni, *Tradiția paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, pp. 172-178.

**QoRBaN: RAMIFICAȚIILE SEMANTICE
VETEROTESTAMENTARE
ALE UNUI LEXEM ARAMAIC DIN EVANGHELIA DUPĂ MARCU**
De pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Abstract

Analysing a few occurrences of the concept of "sacrifice offering" (heb. *QoRBaN*) in the Old and New Testament, the essay suggests this should be related to Exodus 19:6 and Leviticus. It draws examples from both the Jewish and Christian theology and emphasises the dynamic aspect of the matter as seen by studying the lexical and mystical meanings of the root *-QRB-*. Striving to overcome his condition the human being can bridge the gap between himself and God. This way his divine call to a religious life is fulfilled for the benefit of all creation.

Keywords: Bible, Old Testament, Marc, Matthew, Judaism, Offering, Sacred, Holy, Distance, Closeness

Polemica purtată în mediile iudaice din perioada celui de al doilea Templu, pe tema jurisprudenței rabbinice elaborate în prelungirea Torei, de către bătrânii lui Israel, și consemnată în Evanghelia după Marcu (vezi Marcu 7:1-23) și în cea după Matei (Matei 15:3-6), relevă un concept teologic interesant de explorat în ramificațiile lui semantice în vederea clarificării practicilor sacramentale și a sensurilor pe care le descoperă acestea în gândirea biblică.

Cele două narațiuni biblice redau un episod în cadrul căruia Mântuitorul Iisus Hristos chestionează corpusul de prevederi rabbinice, care prin multitudinea lor și prin caracterul lor sofisticat frizau o îndepărtare riscantă de spiritul Legii mozaice.

În Marcu 7:1-23, abordarea critică a Domnului Hristos este redată astfel: „Bine ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră! Căci Moise a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta și: cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se sfârșească. Voi însă ziceți: Dacă un om va spune tatălui sau mamei: corban (sic!), adică: Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu, nu-l mai lăsați să facă nimic pentru tatăl său sau pentru mama sa. Și astfel desființați cuvântul lui Dumnezeu cu datina voastră”¹.

Remarcăm aici un termen, *corban*, pe care manuscrisele timpurii ale Evangheliei după Marcu se mulțumesc să-l translitereze, fără a-l mai traduce. De altfel, termenul este explicat chiar de către autor: „Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu” – spune el. Ulterior, traducătorii vernaculari ai Evangheliei după Marcu vor păstrează ocurența neschimbată, atunci când

¹ Marcu 7:9-12

relatează polemica din ținutul Ghenizaretului, dintre Mântuitorul Hristos și câțiva cărturari și farisei veniți de la Ierusalim. Evenimentul este relatat și în Evanghelia după Matei. Aici, autorul preferă să parafrazeze lexemul, sesizând că este vorba despre un termen „tehnic”, fără echivalent în realitatea socio-lingvistică imediată a destinatarilor textului evanghelic. Se pare că, în epocă, învățătorii de Lege și fariseii îi îndrumau pe oameni să facă asemenea ofrande, chiar dacă prin aceasta ei nu-și mai puteau îndeplini îndatoririle față de părinții lor, conform Legii².

Însă ceea ce ne interesează pe noi în momentul de față este faptul că, dincolo de această situație, termenul *QoRBaN*, „ofrande, jertfe”, era asociat materiilor pe care cineva se hotăra să le ofere la Templu. Acestea se declarau „ofrande”, adică dăruite lui Dumnezeu, numai după un control foarte riguros din partea preoților. Declarația era ireversibilă, iar materia respectivă (animal, obiect, pâini, cereale, etc) era rezervată uzului sacramental. Pentru a fi declarate *QoRBaN*, materiile aveau de întrunit cel puțin două condiții esențiale.

O primă condiție esențială pentru acceptarea unei materii ca ofrandă era ca aceasta să facă parte din rândul celor desemnate prin Lege ca fiind pure, curate (vezi Levitic 11). Interesant este că nu tot ceea ce era desemnat ca pur putea fi și jertfit Domnului. Dintre animale se sacrificau de pildă numai boul, oaia, țapul și porumbelul, iar dintre vegetale doar porumbul, grâul și uleiul. Observăm că toate acestea constituie hrana comună a poporului biblic, fapt ce arată că omul trebuie să-I ofere lui Dumnezeu ceea ce îi susține viața, să-I ofere adică întreaga sa viață, dacă este să ne raportăm la cea mai importantă dintre porunci: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău” (Deuteronom 6:5).

În al doilea rând, starea fizică a materiilor respective trebuia să fie una lipsită de orice fel de cusur. Exigența preînchipuie măreția singurei jertfe cu adevărat imaculate săvârșită vreodată aici, pe pământ: aceea a Fiului lui Dumnezeu (vezi I Petru 1:18-19) și vorbește totodată despre starea la care este chemat omul râvnitor de a-l vedea pe Tatăl și de a se număra printre cei apropiați Lui. În plan spiritual, absența cusurilor morale depinde considerabil, până la un punct, de respectarea Legii³.

Împlinirea neabătută a vocii Domnului și trăirea nealterată a vieții cotidiene sunt coordonatele sfințeniei lui Israel, așa cum le regăsim sugerate în aceste două comandamente. Astfel, prevederile referitoare la distincția curat/necurat (Levitic 11) devin model pentru regulile care vor rostui viața poporului ales până în cele mai mici amănunte (vezi Levitic 18-23), toate la

² Cf. *Nelson's Illustrated Bible Dictionary* © 1986, Thomas Nelson Publishers, in *PC Study Bible for Windows*, Version 1.4B, BibleSoft, Seattle, 1994

³ Vezi Romani 2:13; 3:20; 3:31; 4:13 etc.

un loc indicând necesitatea ca Israel să se țină departe de lumea supusă păcatului și, implicit, să se apropie de Părintele ceresc pentru a-și putea îndeplini misiunea formulată în cuvintele deja amintite de la Ieșire 19:5-6.

De altfel sensul sacerdoțiului poporului ales (cf. Ieșire 19:6) este admirabil exprimat în cuvintele Psalmistului: „Iar mie a mă *lipi* (ebr. *QeRaBa*) de Dumnezeu bine este, a pune în Domnul nădejdea mea, ca să vestesc toate laudele Tale în porțile fiicei Sionului” (Psalm 72:27 / 73:28). Misiunea lui Israel este una doxologică și kerygmatică în același timp⁴.

În fapt, *QoRBaN* provine dintr-o rădăcină, *QRB*, care sugerează ideea de apropiere în general, acțiunea de a se apropia, de a micșora distanța dintre două repere inițial diferite, până la alipirea lor. De aici și cuvintele *QaReB*, „care se apropie” și *QiRba / QeRaBa*, „apropiere, proximitate”. Omul lumii biblice percepe trei conotații ale acestei acțiuni, în funcție de finalitatea acesteia:

1. spațial - conform acestei conotații, termenul se poate referi mai întâi la o apropiere concretă, ordinară, în spațiu, a două obiecte. Dacă se asociază semnificațiile actului de a vărsa sânge și ambivalenței acestuia (moarte - viață)⁵, conotațiile spațiale ale lui *QRB* se ramifică în funcție de scopul vărsării de sânge. Astfel, remarcăm existența a două tipuri de apropieri spațiale sângeroase, extraordinare: în primul rând, pentru confruntarea în luptă, unde rezultatul vărsării de sânge este moartea (ocurența de la Ieșire 14:20, de pildă, consemnează tocmai prevenirea acestei situații de către Yahwe: „a trecut el [norul luminos] și a stat între tabăra egiptenilor și tabăra fiilor lui Dumnezeu; și era negură și întuneric pentru unii, iar pentru ceilalți lumină, noaptea, și toată noaptea nu s-au apropiat unii de alții”); foarte interesant, „luptă, bătlie” se traduce în limba ebraică prin *QRaB* - un cuvânt provenit de la aceeași rădăcină. În al doilea rând, pentru împreunare sexuală, unde sângele înmulțește viața. „Nimeni să nu se apropie de nici o rudă după trup” - se legiferează prin Levitic 18:6. Același paralelism al formelor prin care sunt descrise faptele de arme și bravurile amoroase poate fi regăsit, Denis de Rougemont o arată foarte bine, și la poezii din antichitate, în baladele medievale sau în literatura erotică europeană premodernă⁶. Pe de altă parte este interesant de observat că, îndeosebi atunci când analizează un text de felul Cântării Cântărilor sau

⁴ O excelentă sintetizare a acestuia în predica Sf. Ap. Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei și în desfășurarea discuțiilor care au loc ulterior. Vezi Faptele Apostolilor 13:14-49.

⁵ Deloc întâmplător, în Levitic 17:11 se arată că „viața a tot trupul este în sânge și pe acesta vi l-am dat pentru jertfelnic, ca să vă curățiți sufletele voastre, că sângele acesta curățește sufletul.”

⁶ Vezi Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Căndea-Marinescu, prefață de Virgil Căndea, Ed. Univers, București, 1987, pp. 279 sq.

referatul din Cartea Facerii despre raportul dintre bărbat și femeie⁷, atât comentatorii iudei cât și cei creștini interpretează unirea sfântă a soțului și a soției sale ca reflectare prin excelență a “atașamentului” (ebr. *DeVeiKuT*) omului față de Dumnezeu⁸. Conceptului de “atașament” (ebr. *DeVeiKuT*) din iudaism, care depășește deja limitele apropierei/lipirii exprimată prin *QoRBaN*, îi corespunde, în teologia creștină, epectaza (gr. *epektasis*). Atras de Dumnezeu, nevoitorul se află într-o mișcare de continuă înălțare și întrepătrundere cu natura divină, fără a-și pierde însă, prin aceasta, caracterul de persoană. Procesul de apropiere se cere neconținut alimentat prin trăirea unei vieți curate și prin cultivarea virtuților alese. Urmând exemplul lui Moise (pe care Sf. Grigorie de Nyssa îl prezintă ca un “fierbinte îndrăgostit de Cel frumos”⁹ și ca pe un simbol al epectazei), natura umană se purifică, se sfințește, adică “se preface și ea în dumnezeire”¹⁰.

2. temporal - această conotație este regăsită cu precădere în textele profetice și amintește mai ales de plinirea vremii, de ziua și de ceasul Revelației, de venirea lui Mesia. “Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor” (Matei 3:2) - sunt cuvintele prin care își deschide Sf. Ioan Botezătorul predica.
3. cultural - aici, acțiunea de apropiere se raportează la repere precum Templul, altarul, Sfânta Sfintelor, în general orice obiect ce are vreo legătură cu practicile de ritual. La Ieșire 20:26, de pildă, preotului i se interzice să se apropie de jertfelnic în mod necuviincios. Un alt exemplu ilustrativ se remarcă în modul cum organizează David aducerea Chivotului Legii în Sion și în moartea violentă, cu această ocazie, a lui Uza, care transgresează interdicția de a atinge Arca (vezi II Regi 6).

⁷ “De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi/uni (ebr. *vedavak*) de femeia sa și vor fi amândoi un trup.” (Facere 2:24)

⁸ Această manieră de a prezenta lucrurile este frecvent întâlnită în discursul iudeo-creștin. Vezi bunăoară la Ieremia 2:2; Iezechiel 16:8 sq.; Matei 25:1 sq.; II Corinteni 9:2; Efeseni 5:23 sq.; Apocalipsa 19:7 sq., etc. precum și comentariile la Cântarea Cântărilor ale lui Rabbi Akiba, Rabbi Aben Ezra, Origen, Sf. Grigorie de Nyssa, Fer. Augustin. Vezi și Alexandru Șafran, *Înțelepciunea Cabalei*, Traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1997, pp. 21-22

⁹ “... Marele Moise, urcând mereu, nu se oprește niciodată din urcuș, nici nu-și pune vreun hotar sieși spre înălțime [...] Fierbinte îndrăgostit de Cel frumos, bucurându-se de Cel ce Se arată mereu mai sus, ca de un chip al Celui dorit, dorește să se împărtășească de însăși fața arhetipului (modelului). Căci aceasta o voiește rugăciunea îndrăzneată a dorinței ce trece peste toate hotarele: să se bucure de Cel frumos nu prin oglinzi și chipuri, ci față către față.” Vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, traducere, studiu introductiv și comentariu de Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, pp. 153-154, 155-156.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, V, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Op.cit.*, p. 315. Vezi și Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Op.cit.*, pp. 313-319.

Chiar dacă nu avem intenția de a trasa aici toate ramificațiile arborelui ce își extrage seva din rădăcina *QRB*, ni se pare totuși important să includem în lista noastră și termenul ebraic pentru reperul general în funcție de care este evaluată apropierea. Acesta este mereu un *qereb*, adică un “punct central, interior”. Recunoaștem, desigur, cele trei consoane ale rădăcinii: *QeReB*. Interiorul poate fi al unui spațiu dat, abstract sau concret (popor, seminție, comunitate, grup social, loc, tabără, localitate, Templu, casă, etc.) sau al corpului oricărui animat, al omului inclusiv (ca “sânul lui Avraam”, de exemplu¹¹). În centrul omului se află inima (ebr. *lev*) care, ritmând spiritul (ebr. *nefes*) în ordinea sângelui îl așează în slujba rațiunii, a duhului (ebr. *ruah*) și îl face astfel apt pentru susținerea vieții (cf. Levitic 17:11). Pentru a se putea apropia de bucuria roadelor jertfei euharistice, omul trebuie, așadar, să-și așeze mai întâi viața într-o anumită ordine, anume în funcție de rânduiala inimii, pentru că în inimă s-a sălășluit, la botez, harul. Trebuie, altfel spus, să se curățească jertfind tot ceea ce iese din universul acestei rânduiei harice; nu putem avansa în proximitatea (ebr. *QiRba*) izvorului binecuvântării fără a deveni noi înșine, treptat, izvor de binecuvântare (vezi Facere 12:2)¹².

Evident, nimic din toate aceasta nu ar fi fost necesar dacă înstrăinarea omului de Dumnezeu nu ar fi avut loc. Căderea protopărinților este urmată de alungarea lor din Eden, iar rezultatul îndepărtării de sursa vieții este moartea¹³. Astfel, tradiția iudaică arată că primul act sacrificial a avut loc chiar în Paradis, atunci când Adam și Eva rup frunzele de smochin și se acoperă cu ele, spre a-și ascunde îndărătul lor păcătoșenia, iar Yahwe ucide animale pentru a le confecționa veșminte adecvate din pielea acestora¹⁴. Remarcăm deja aici scenariul istoriei lui Cain, care aduce jertfă din roadele pământului (vegetal) și Abel, care aduce jertfă din regnul animal. Ulterior, Yahwe intervine în istorie și încheie Legământul cu Avraam, stabilind prin Lege modalitățile de umplere a golului creat între om și Dumnezeu. Păcatul realizează o breșă între Dumnezeu și om. În consecință, omul trebuie să se apropie din nou de Dumnezeu prin intermediul sacrificiilor (Levitic 1-7)

¹¹ Luca 16:22

¹² Cf. Cuv. Marcu Ascutel, *Răspuns aceloră care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, în *Filocalia*, vol. I, Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 354-355. Aceeași sugestie și la Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, XV, 20-21, în *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, București, 1992, p. 159.

¹³ Cf. Psalm 72:26 / 73:27; Romani 6:23.

¹⁴ Pentru „hainele de piele” vezi Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Diac. Dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 24 sq.

săvârșite de către preoți (Levitic 8-10), care mijlocesc această apropiere, această recuperare a distanței.

Remarcam încă din începutul acestui eseu atitudinea mai degrabă rezervată față de sacru în general, specifică lumii iudeo-creștine și presupuneam, atunci, că aceasta se datorează în mare măsură misiunii îndreptată de către Dumnezeu poporului ales: "Îmi veți fi împărăție preoțească și neam sfânt" (Ieșire 19:6). Cuvintele de mai înainte precizează în mod fericit, credem noi, aria unei discuții pe tema sacrului. Dintr-o perspectivă iudeo-creștină, sacralul nu înseamnă neapărat ceva pozitiv. Poate însemna orice, conotațiile lui sunt ambigue¹⁵. În această zonă, dacă este să ne referim la partea bună a lucrurilor, discuția trebuie legată mai degrabă de spațiul cultic, ceea ce atrage atenția de la ideea de sacru în general și o îndreptă asupra stării de sfințenie.

În concluzie, putem spune că analiza semantică a unui termen ebraic, *QoRBaN*, care denotă această dinamică a apropierii până la alipire de sursa sfințeniei, dezvăluie faptul că sacrificiul veterotestamentar reprezintă o atitudine specific umană față de Dumnezeu, actul prin care omul se oferă pe sine cu totul, personal, Părintelui ceresc. Este adevărat că între om și Dumnezeu există o distanță pricinuită de căderea protopărinților adam și Eva, dar această distanță poate dobândi o valoare expiatorie. Spațiul care ne desparte de Dumnezeu poate fi transformat, prin schimbarea vieții noastre, într-un spațiu redemptoriu, într-unul unde se poate afla loc pentru dinamica îndumnezeirii noastre.

¹⁵ Dificultatea o remarcă și Mircea Eliade, vezi *Tratat de istoria religiilor*, trad. Mariana Noica, ed. a II-a, Humanitas, 1995, p. 17.

MAICA DOMNULUI ÎN IMNOLOGIA LITURGICĂ A SĂPTĂMÂNII PATIMILOR

De pr. lect. dr. VASILE ITINEANȚ

Abstract

The Virgin Mary occupies an important place in the worship of the Christian Church. We honour Her in the light of the Sacred Scripture and Sacred Tradition, as the Mother of the Son of God, as the human being in harmony with the Holy Spirit. A classical way of worshipping Virgin Mary is represented by the special songs and prayers, which are included in every church service. During the Holy Week we commemorate and relive the last days of Jesus life, with their inner tension and drama in a state of sobriety, of sadness and repentance. Each day has a symbolic-mystical meaning and a deeply spiritual message. The Mariological Hymns of the Holy Week are represented fairly brief, since prevailing the theme that dominates this time, the Lord's Passion. The liturgical hymnography of the Christ's Passion and His Mother's pain during the Holy Week are deeply representative for the redemptive sacrifice of God.

Keywords: Virgin Mary, Christian Church, Sacred Scripture, Sacred Tradition, Mother of the Son of God, Lord's Passion

Fecioara Maria ocupă un loc însemnat în cultul Bisericii creștine. Ea este cea mai curată dintre fecioare care cu vrednicie a fost aleasă de harul dumnezeiesc pentru a întrupa, prin Duhul Sfânt, pe Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu.

În toată viața sa a slujit lui Dumnezeu și iubitului Său Fiu alături de care a fost prezentă în toate marile momente ale vieții și activității Lui: tăierea-împrejur, prezentarea la templu, fuga în Egipt, minunea din Cana; patimile, răstignirea și îngroparea Sa. Maica Domnului este prototipul și culmea îndumnezeirii, întrucât ea a purtat trupește pe Mântuitorul, în vreme ce noi, creștinii trebuie să-L "naștem", doar duhovnicește¹. Având în vedere strălucitele ei merite și faptul că a fost aleasă să contribuie la mântuirea neamului omenesc, Biserica noastră o prețuiește în mod deosebit. Noi o cinstim, în lumina Sfântei Scripturi și a Sfintei Tradiții, ca pe Maica Fiului lui Dumnezeu, ca pe făptura umană cea mai pătrunsă de Duhul Sfânt, dumnezeirea însăși sălășluindu-se în ea.

În învățătura ortodoxă, Preacurata Fecioară Maria este Maica adevărată nu numai a Domnului nostru Iisus Hristos, ci și a tuturor creștinilor. Ea se află în centrul preocupărilor dumnezeiești și omenești de la prima cădere a protopărinților în Rai, ea se naște, plină de dar, în zorii unei vieți noi pentru omenire, ea zămislește Lumina lumii, pe Domnul nostru Iisus Hristos și-I dă

¹ Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 292

viață, ea-L urmează în lume, plină de iubirea cea mai curată și tot ea îl însoțește până la cruce. Ea este mama adevărată a tuturor învățăturilor dogmatice din jurul Fiului ei, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Și hristologia și soteriologia în ea își au cheia de dezlegare². Fecioara Maria cooperează cu Duhul Sfânt la formarea trupului mistic, funcția sa este, de aceea, necesară în ordinea planurilor lui Dumnezeu, așa cum ne-au fost revelate. Mijocirea sa la Domnul nostru Iisus Hristos devine neprețuită pentru suflete umane, copleșite de provocările vieții și ale păcatului. Și deoarece unde este Maica Domnului acolo este și Hristos, și unde este Hristos acolo este și Maica Domnului, rugăciunile și cântările noastre de invocare și de mulțumire sunt adresate în mod comun și nedespărțit de la Maica Domnului spre Hristos, iar de la Hristos trec la Maica Sa. Putem mărturisii împreună cu Sfântul Ioan Damaschin: „Nu este nici un om care să poată lăuda pe Maica lui Dumnezeu după vrednicie, nici dacă s-ar aduna mii de limbi ale celor care ar veni să o laude; căci însăși mai presus de orice laudă este”³. În tradiția patristică, Fecioara Maria este comparată cu Eva, fiind chipul unei noi umanități. Așa cum Eva a luat parte la căderea și moartea lui Adam, tot așa Maria a participat la „întoarcerea” chipului celui întinat, la chipul cel dintîi.

O formă clasică de exprimare a cultului Maicii Domnului îl constituie grupul de cântări și rugăciuni deosebite, adresate ei și încadrate în rânduiala tuturor serviciilor divine neexistând slujbă bisericească care să nu cuprindă rugăciuni adresate Maicii Domnului. Imnografia liturgică, prin epitete, o numește: „poarta vieții”, „fecioară neîntinată”, „ușa Domnului neumblată”, „cu curăția fiind pecetluită și cu fecioria păzită” etc.

Săptămâna Patimilor este ultima treaptă a urcușului duhovnicesc pe care Postul Mare ne-o oferă ca experiență mistică. În acest interval comemorăm și re trăim ultimele zile din viața Mântuitorului, cu întreaga lor tensiune și dramă lăuntrică, într-o stare de sobrietate, de tristețe, de pocăință, dar și de nădejde. Fiecare zi are un profund sens simbolic-mistic, comunicând un mesaj spiritual consistent și adânc.

Primele trei zile se numesc mari și sfinte pentru că reamintesc sensul eshatologic al Paștelui. În Sfânta și Marea zi de Luni se face pomenirea fericitului Iosif⁴, și a smochinului neroditor⁵. De acum începe comemorarea liturgică a Sfințelor Patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos. Iosif, fiul cel mai mic al patriarhului Iacov, născut din Rahila este icoană a

lui Hristos, pentru că, asemenea lui, și Mântuitorul Hristos a fost invidiat de iudei, a fost vândut de către unul dintre ucenicii Săi cu treizeci de arginți și a fost „închis” în mormânt⁶. Ridicându-Se de acolo, împărățește peste Egipt, adică peste tot păcatul, îl învinge cu putere și, ca un iubitor de oameni, ne răscumpără prin oferirea hranei „celei de taină”, hrănindu-ne cu „pâinea cea cerească”⁷.

Sfânta și Marea zi de Marți pregătește credinciosul pentru intrarea în „cămara Mântuitorului”, cu două parabole eshatologice: parabola celor zece fecioare (Matei 25, 1-13) și parabola talanților (Matei 25, 14-30; Luca 19, 12-27). Când Domnul se îndrepta spre Ierusalim și se ducea la Patimă, a spus ucenicilor Săi și aceste două parabole, pentru ca nu cumva cineva trăind în feciorie să nu se îngrijească și de celelalte virtuți, dar mai ales de milostenie, prin care se afirmă strălucirea fecioriei⁸.

Sfânta și Marea zi de Miercuri este marcată liturgic de o dublă anamneză: pe de o parte pomenirea femeii celei păcătoase⁹, care l-a uns pe Mântuitorul în casa lui Simon leprosul, iar pe de altă parte se pomenește vinderea Domnului de către ucenicul Iuda Iscarioteanul pentru treizeci de arginți, fariseilor și cărturarilor ce voiau să-L ucidă¹⁰. Fapta reprobabilă a ucenicului Iuda Iscarioteanul a determinat Biserica să rânduiască, în tot cursul anului, ziua de miercuri ca zi de post alături de vineri, ziua în care Iisus a pățimit, a fost răstignit, a murit și a fost îngropat.

În Sfânta și Marea Zi de Joi se comemorează mistic și simbolic patru evenimente din Săptămâna Patimilor: spălarea picioarelor ucenicilor de către Mântuitorul, ca pildă de smerenie. (Ioan 13, 1-17); Cina cea de Taină și instituirea Sfintei Euharistii (Matei 26, 20-30; Marcu 14, 17-31; Luca 22, 14-38; Ioan 13); Rugăciunea Mântuitorului din grădina Ghetsimani (Matei 26, 36-46; Ioan 17) și trădarea Domnului de către Iuda (Matei 26, 47-56).

În Sfânta și Marea Zi de Vineri se prăznuiesc Sfintele și Mântuitoarele și Înfricoșătoarele Patimi ale Domnului Iisus Hristos: scuipările, lovirea peste față, palmele, insultele, haina de porfiră, trestia, buretele, oțetul, piroanele, sulita, pe care le-a primit de bunăvoie pentru noi. Se mai face însă și pomenirea convertirii mântuitoare făcută pe cruce de către unul dintre tâlharii care au fost răstigniți împreună cu El¹¹.

² Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Editura Christiana, București, 1995, p. 159.

³ Sfântul Ioan Damaschin, *Maica Domnului în teologia și imnografia Sfinților Părinți*, Monah Teoclit Dionisiacul, Editura Bizantină, București 2002, p. 14.

⁴ *Stihirea a II-a*, cânt. 1 a canonului Pavcerniței de Luni din Săptămâna Patimilor, Triod, Editura Institutului biblic al BOR, București, 2000, p. 542

⁵ Idem, *stihirea a V-a*, p. 543

⁶ Ibidem, *stihirea a IV-a*, p. 543

⁷ Prima stihire de la Doamne strigat-am la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor, *op.cit.*, p.552

⁸ A II-a stihire a Laudelor de la Denia de Luni seara din Săptămâna Patimilor, *op.cit.*, p. 561

⁹ Sedealna 1 de la Denia de Marți seara, *op. cit.*, p. 568

¹⁰ Idem, Sedealna a II-a

¹¹ Troparul de la Mărire, Ceasul IX din Sfânta și Marea Zi de Vineri, *Triod*, p. 633

Vinerea Mare este ziua de doliu pentru toții creștinii, în amintirea răstignirii Mântuitorului Hristos. De aceea, în această zi nu se oficiază slujba Sfintei Liturghii fiind zii aliturgică. Liturghia însăși înseamnă jertfă și se consideră că nu se pot aduce două jertfe în aceeași zi. În schimb, vineri seara se oficiază Denia Prohodului, una dintre cele mai dramatice servicii se actualizează jertfa lui Hristos Domul.

În Sfânta și Marea Sâmbătă prăznuim îngroparea dumnezeiască și trupească a Mântuitorului nostru Iisus Hristos și pogorârea la iad, prin care neamul nostru fiind chemat din stricăciune a fost mutat spre viața veșnică. Este o zi în care mărturisim cu toată convingerea: "În mormânt, Viață, pus ai fost, Hristoase..."¹². În această zi cugetăm la patadoxul patimii Domnului Iisus Hristos atunci când mărturisim: "Când Te-ai coborât la moarte, Cela ce ești fără de moarte, atunci iadul l-ai omorât cu strălucirea dumnezeirii. Iar când ai înviat, pe cei morți din cele de dedesubt, toate puterile cerești au strigat: Dătătorule de viață, Hristoase Dumnezeul nostru, mărire Ție!"¹³.

Imnografia mariologică din Săptămâna Patimilor este destul de sumar reprezentată, întrucât prevalează tema ce domină acest interval de timp, patimile Domnului. În ziua de Luni găsim 11 stihiri mariologice, mai multe la Canonul de la Pavcernița Mare care au, în general caracter contemplativ, cum este cazul imnului final al celei de-a doua tricântări a Cântării a II-a: „Locaș sfânt lui Dumnezeu te-ai arătat, Fecioară, că întru tine sălășluindu-Se împăratul cel ceresc trupește, a ieșit frumos, înnoind iarăși pe om întru Sine dumnezeiește”¹⁴ sau rugăciunea de mijlocire adresată Fecioarei Maria: „Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, primește rugăciunea noastră, Dumnezeule; și trimite milele Tale spre toți din destul, și dă pacea ta poporului Tău”¹⁵.

În ziua de Marți întâlnim de asemenea puține poeme mariologice, doar 5 care sunt, în general, incluse în canonul Pavcerniței Mari și prin care comunitatea rugătoare invocă mijlocirea ei pentru noi în fața lui Dumnezeu, cum este și cazul imnului final al cântării a IX-a din canon: „Născătoare de Dumnezeu, nădejdea celor ce te cinstesc pururi, nu înceta rugând pe Cel ce S-a născut din tine, să mă izbăvesc din primejdii și din toate încercările”¹⁶.

Și în ziua de Miercuri întâlnim tot 5 poeme mariologice, ce invocă mijlocirea rugătoare a Maicii Domnului: „Cămara cea cerească și mireasă pururea Fecioară, numai tu una te-ai arătat; că ai purtat pe Dumnezeu pe care L-ai născut neschimbat întrupându-Se din tine. Pentru aceasta toate

neamurile, ca pe o Maică mireasă dumnezeiască, cu dreaptă credință te mărim”¹⁷.

În ziua de Joi, la Pavcernița mică găsim 3 stihiri mariologice. Primele două pun în evidență, în mod admirativ, taina întrupării mai presus de fire a Cuvântului Lui Dumnezeu din Fecioara Maria: „O, auzire nouă! Dumnezeu este fiu al femeii! Nașterea fără sămânță, Maică fără de bărbat și cel născut, Dumnezeu! O, minunată auzire! O, înfricoșătoare zămislire! O, nestricăcioasă naștere a Fecioarei! Cu adevărat toate sunt mai presus de minte și mai presus de știință”¹⁸. Al treilea imn se inscrie în tematica acestei săptămâni și exprimă, prin metafore, durerea coplesitoare a Maicii în fața Crucii răstignirii: „Mielușeaua ta, Stăpâne, stând înaintea Crucii, Te tânguia pe Tine, Făcătorul tuturor, văzând a ta îndelungă-răbdare...”¹⁹.

Denia de Joi Seara cuprinde, pe lângă alte elemente liturgice, un ciclu de 15 antifoane ce însoțesc, tematic, primele 5 pericope evanghelice, din totalul de 12, câte se citesc în cadrul acestei slujbe, fiecare pericopă fiind urmată de câte 3 antifoane. Ar fi de așteptat, ținând cont de faptul că aceste antifoane prelucrează imnografic tema Sfintelor Patimi, ca imnele finale, consacrate Fecioarei Maria, să prelucreze aceeași temă. Însă, din totalul de 15 stihiri antifonale-mariologice, doar unul, cel al Antifonului al XV-lea prelucrează această temă: „Văzându-Te, Hristoase, răstgnit ceea ce Te-a născut a grăit: Ce taină străină este aceasta ce văd, Fiul meu? Cum mori fiind pironit cu trupul pe lemn, Dătătorule de viață?”²⁰. Celelalte 14 stihiri antifonale sunt, de fapt, imne de laudă aduse Sfintei Fecioare ce contrastează puternic, prin optimismul lor, cu tema Patimilor.

În cuprinsul serviciilor ce comemorează Sfintele Patimi, doar în cadrul Slujbei Prohodului se poate vorbi de o prelucrare consistentă a temei Fecioarei îndurerată la vederea Fiului Răstignit. În celelalte servicii ale aceluiași ciclu, referirile la acest subiect se fac tangențial. O astfel de abordare are în vedere rațiunea efectului asupra sufletului credinciosului produs de acest subiect, atunci când el abundă în Denia Prohodului Domnului ce poate fi considerată cea mai importantă a Postului Mare, prin tematica imnelor sale în mod direct și nu tangențial. Întrucât caracterul narativ poate fi privit și ca o modalitate tangențială de raportare la Sfintele Patimi, Denia de Vineri Seara, în care se cântă Prohodul Domnului, conține o colecție imnografică ce prelucrează în mod egal tema Patimilor Domnului, a raportării noastre la Ele dar și pe cea a percepției dramatice, umane, a

¹² Strofa 1 din Starea I a Prohodului Domnului, *op.cit.*, p.649

¹³ Troparul Deniei Prohodul Domnului, *op.cit.*, p. 648

¹⁴ Triod, p. 556

¹⁵ *Idem*, p. 557

¹⁶ *Ibidem*, p. 567

¹⁷ *Ibidem*, p. 581

¹⁸ Stihirea cântării a VIII-a, *op. cit.*, p. 602

¹⁹ Ultima stihire de la Pavcernița mică, *op. cit.*, p. 603

²⁰ Stihirea a patra, *op.cit.*, p.610

Maicii Domnului la suferința, moartea și îngroparea Fiului ei. Toate cele trei teme sunt tratate, din punct de vedere cantitativ, în proporții aproximativ egale.

În Sfânta și Marea zi de Vineri întâlnim 38 de stihiri mariologice, exceptând stările Prohodului Domnului, ce exprimă, metaforic, suferința dramatică a unei mame, rămasă singură, care-și pierde fiul: *"Dureri și necazuri și suspinuri m-au aflat, vai mie! cea curată suspinând cu amar, grăia, vizându-Te pe Tine mort, Fiul meu cel iubit, gol și părăsit și uns cu miresme"*²¹. În Sâmbăta Mare întâlnim un singur imn mariologic, la „Doamne Strigat-am”, în rânduiala Sfintei Liturghii a Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia din dimineața zilei, ce exprimă funcția lateutică a cultului și constituie o sinteză cu caracter doctrinar ce pune în evidență motivele pentru care o preacinstim pe Maica Domnului: *"Pe ceea ce este mărirea a toată lumea, care din oameni a răsărit și pe Stăpânul a născut, ușa cea cerească, pe Maria Fecioara să o laudăm, cântarea celor fără de trup și podoaba credincioșilor. Că aceasta s-a arătat cer și templu al Dumnezeirii..."*²².

Prohodul Domnului constituie ultima etapă a tânguirii și întristării noastre pentru Hristos, care se află în mormânt. În timp ce trupul Său se află în mormânt, Domnul se coboară în iad, ca un Dumnezeu, sfărâmându-i porțile și eliberând pe cei legați. Prohodul tratează Sfintele Patimi prin poeme imnografice cu caracter narativ, din trei perspective: impersonal, cum este prima strofă a Stării a I-a: *„În mormânt viață, pus-ai fost Hristoase, și s-au spăimântat oștirile îngerești, plecăciunea Ta cea multă preamărind"*²³; din experiența Maicii Domnului: *„Văzând mieluseaua pe-al său Miel înjunghiat, doborâtă de durere striga și-ndemna ca și turma să se tânguie cu ea"*²⁴ și prin raportarea la eveniment a comunității rugătoare: *„Cuvinde-se dar, să cădem la Tine Ziditorul, cela ce pe cruce mâinile Ți-ai întins, și-ai zdrobit de tot puterea celui rău"*²⁵.

Prin dramatismul său narativ, imnografia liturgică a Săptămânii Patimilor Mântuitorului Hristos dar și durerea Maicii Sale reprezintă cea mai completă expresie a memorialului ce actualizează Jertfa Răscumpărătoare a Domnului-fundamentul religiei creștine.

Influența imnografiei liturgice din Săptămâna Patimilor asupra sufletului este sporită și de frumusețea lor poetică, inegalabilă. Compoziția poetică a creațiilor liturgice în general, ca și cea a imnografiei Triodului în

special, nu sunt o versificare comună, ci transpunerea unui aspect care, în fața realităților naturii și ale spiritului, au puterea să traducă entuziasmul lor, într-un limbaj transparent. Caracterul poetic al acestor creații imnografice este determinat de acel grad de simțire în care se tălmăcesc adevăruri de teologie înaltă prin metafore și forme înălțătoare.

Tonul general al Triodului este de rugăciune, smerenie și pocăință. Toate cântările și citirile care alcătuiesc Săptămâna Patimilor din Triod se caracterizează printr-o adâncă înțelegere și analiză psihologică a sufletului omenesc, care îndeamnă și predispun pe credincioșii ce asculta slujbele divine și participă efectiv la ele, la o rugăciune sinceră, trezind simțul regretului sau părerii de rău pentru păcatele săvârșite, dorința și setea de a posti, de a se pocăi și de a-și îndrepta viața.

Prin compoziția literară a temelor și ideilor poemelor și rugăciunilor Săptămânii Patimilor, prin expresia lor tristă, dar în același timp încununată de o speranță vie, prin ceremoniile pline de dramatism, dar și de optimism creștin, se urmărește reînvierea ființei umane păcătoase, dezbrăcarea ei de patimi și determinarea recunoașterii nevredniciei ei.

Ideea pregătirii sufletești a credincioșilor prin rugăciune și post, în vederea lunatei prăzniri a Sfintelor Paști, este prezentă, cu prisosință, în câmpul fertil și roditor al întregii perioade a Triodului. La bucuria învierii nu se ajunge decât prin răstignirea omului păcatului și transfigurarea spirituală pe care creștinul le primește în biserică prin serviciul liturgic ce-l pregătesc și-l conduc la bucuria învierii.

²¹ Ultima stihire a cântării a 5-a, *op. cit.*, p. 645

²² *Triod*, p. 671

²³ *Idem*, p. 649

²⁴ *Ibidem*, p. 652

²⁵ Prohodul Domnului, *op. cit.*, p. 654

**PĂRINTE DUHOVNICESC VERSUS MAESTRU SPIRITUAL:
DOUĂ MODELE PROEMINENTE DE ÎNDRUMARE
SPIRITUALĂ**

**ÎN
ANTICHITATEA CREȘTINĂ TÂRZIE**

De lect. univ. dr. DANIEL LEMENI

Abstract

In the present paper we approach the issue of spiritual direction in Eastern Christian spirituality. Our first, major premise has been the archetypal figure of the spiritual father is epitomized by the Desert Fathers of the 4th-5th centuries. From this perspective, our investigation into the classical texts of early monasticism (especiall, *Apophetgmata Patrum*) has allowed us to remove certain clichés concerning the role of a spiritual director. By this we mean delimiting the spiritual father's role from other roles that are related by not identical, such as those of teacher (*didaskalos*), or spiritual mentor. The peculiarity of a *pater pneumatikos* is that he does not convey a doctrine in an abstract, discursive manner, but rather he proposes to his disciple a living assimilation of a spiritual teaching. This the spiritual laborious implies – in the end – the manly divinization, namely the status of son of God's realization.

In the other words, if the spiritual route consists of Jesus Christ's spiritual assimilation in ourselves in a gradual way, then it should be said that the spiritual father is meant to the highest creation's form, namely, that of creating gods.

In this context, we have tried to make a contrast between this normative model of a spiritual father and that of a spiritual master (*kathêgemôn*) belonging to the antique philosophy's tradition.

The conclusion which is imposed at the end of this paper underlines the idea that, the relation master-apprentice from the philosophical antiquity is a „foreseeing” of the relation spiritual father-spiritual son from the Eastern Christian's tradition, and the spiritual master may be conceived as a kind of spiritual father *in statu nascendi*.

Keywords: abba, spiritual father, spiritual master, spiritual guidance, pater pneumatikós, spiritual experience, kathêgemôn.

1. Părintele duhovnicesc (avva) în tradiția deșertului

Ceea ce ne-am propus să relevăm în cadrul acestei studiu reprezintă anumite articulații esențiale a ceea ce credem a fi fost o transformare profundă a relației maestru-ucenic în Antichitatea creștină târzie.

În opinia noastră această transformare care echivalează cu o ruptură față de vechile practici de îndrumare de tip filosofic din Antichitatea greco-romană se va produce în comunitatea creștină, iar epicentrul ei îl vom regăsi la Părinții pustiei din Egiptul secolului IV.

Admitem în acest sens împreună cu G. Stroumsa ideea potrivit căreia, „în ceea ce privește relația maestru-ucenic din creștinismul primar trebuie să

începem, mai curând, prin a sublinia elementul de ruptură decât cel de continuitate”¹ cu îndrumarea de tip filosofic.

Pentru a sesiza mai bine această „ruptură” între practica îndrumării spirituale creștine și cea de tip filosofic vom evidenția modul în care s-a configurat *figura arhetipală* a părintelui spiritual în tradiția pustiei egiptene. Apoi, pentru a înțelege semnificațiile de profunzime ale îndrumării spirituale la Părinții deșertului vom confrunta acest model *normativ* al părintelui duhovnicesc cu figura maestrului spiritual din filosofia elenistică și romană.

În acest sens vom lua *Apophtegmata Patrum* drept reper fundamental pentru a surprinde acel *modus vivendi* al părintelui spiritual în articulațiile sale esențiale, precum și dinamica îndrumării spirituale în genere.

În prealabil se impun însă câteva observații menite să înlăture anumite clișee cu privire la funcția părintelui duhovnicesc. Ne referim aici în primul rând la faptul că trebuie să delimităm funcția părintelui spiritual de alte funcții sau categorii asemănătoare, dar nu identice cu a sa, cum ar fi cea de învățător (*didaskalos*) sau cea de maestru spiritual. Ceea ce transpare cu pregnanță din *Pateric* e faptul că un *avva*² nu se definește niciodată ca un învățător care predă în mod teoretic un set de cunoștințe ucenicilor săi.

Într-o formulare simplificatoare putem spune că ceea ce e caracteristic pentru prestația unui *patēr pneumatikós* nu e faptul de a comunica în mod abstract și discursiv o doctrină, ci, mai curând, de a propune ucenicului său un mod de asimilare vie a unei învățături.

Această învățătură își are originea în răspunsurile Bătrânilor la anumite întrebări sau circumstanțe concrete ale ucenicilor săi. B. Ward a accentuat această idee potrivit căreia, ucenicii nu au căutat o axiomă teologică, ci, mai curând, ei au urmărit anumite învățături pe care să le aplice vieții și *askesis*-ului lor.³ Dincolo de instruirea de bază care avea în vedere renunțarea ascetică, postul sau rugăciunea, Bătrânul sau *avva* era înzestrat cu o experiență duhovnicească remarcabilă în virtutea căreia el furniza învățăturile sale.

În această ambianță a experienței duhovnicești credem că trebuie situată problematica părintelui duhovnicesc și aceasta este, totodată, teza pe care vrem s-o legitimăm în continuare: *avva* se definește în primul rând ca un

¹ Guy Stroumsa, *Du maître de sagesse au maître spirituel*, în Giovanni Filoramo (coord.), *Maestro e Discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 17.

² Termenul *avva*, pronunțat în coptă *apa* este de origine semitică, și el are în vedere un titlu de respect acordat în general asceților îmbunătățiți din punct de vedere duhovnicesc, în special, asceților de notorietate care s-au remarcat, într-un fel sau altul, în viața ascetică.

³ Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, Mowbray: London&Oxford, Cistercian Publications, 1975, p. xxii.

anthropos pneumatikós, adică un om care prin îndelunga sa experiență în deșert a deprins tainele vieții duhovnicești.

Și, într-adevăr, așa cum afirmă I. Hausherr condiția esențială și indispensabilă pentru a deveni părinte duhovnicesc e „aceea de a ne face duhovnicești noi înșine”⁴, întrucât, „nu-i putem învăța pe alții ceea ce n-am trăit noi înșine”⁵.

Ceea ce este definitoriu pentru un părinte spiritual e tocmai această experiență duhovnicească dobândită în urma unei asceze pe care el o transmite ucenicului său nu *ex cathedra* – așa cum face un maestru spiritual sau învățător – ci, pur și simplu, prin modul său de viață.

Este foarte relevant în această privință faptul că Sf. Ioan Casian în *Convorbirile* sale duhovnicești nu se referă niciodată la Părinții deșertului cu denumirea de *magistri*. Acest titlu are într-o oarecare măsură conotații peiorative și e, în principiu, rezervat filosofilor din Antichitate⁶. Acest termen este conotat în mod pozitiv doar atunci când Sf. Ioan Casian vorbește de acei *magistri artium*: „Orice om, fiii mei – afirmă monahul galic –, care dorește să-și însușească un meșteșug, dacă nu s-a dedicat cu toată grija și vegherea studierii acelei discipline pe care vrea s-o cunoască și dacă n-a respectat învățăturile și sfaturile celor mai desăvârșiți dascăli în practica sau știința acelui meșteșug, zadarnic dorește să se asemene cu cei a căror pricepere și iscusință vrea s-o imite”⁷.

De aceea, pe drumul maturizării duhovnicești ceea ce contează înainte de toate e experiența nemijlocită, deoarece „cineva poate învăța pe alții *scientia spiritualis* numai în măsura în care el se auto-educă, nu citind sau studiind, ci prin «efortul experienței»”⁸. Adevărata cunoaștere a vieții ascetice este transmisă prin învățătura orală a Bătrânului, iar ucenicul la rândul său încearcă să adopte principiile acestei învățături (con)formându-se modului de viață al acestuia.

Prin urmare, un părinte duhovnicesc autentic e unul care îi propune în mod *tacit* ucenicului său un model: „Du-te și ce vezi că fac eu, fă și tu”⁹ sau

⁴ Irénée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. de Mihai Vladimirescu, Prefață de Kallistos al Diokleei, Sibiu, Editura Deisis, 1999, p. 62.

⁵ Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2000, p. 31.

⁶ Cf. Sfântul Ioan Casian, *Convorbirea* XIII, 5,3, în Idem, *Convorbiri duhovnicești*, trad. de Prof. David Popescu, București, EIBMBOR, 2004 p. 315.

⁷ Ibidem, *Convorbirea* XVIII, 2,1, în Idem, *Convorbiri duhovnicești*, ed. cit., p. 441.

⁸ Cf. André Louf, *Spiritual Fatherhood in the Literature of the Desert*, în John R. Sommerfeldt (coord.), *Abba. Guides to Wholeness and Holiness East and West*, Michigan, Cistercian Publications Kalamazoo, 1982, p. 43.

⁹ Avva Or 7, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Colecția alfabetică, trad., introd., și prez. de C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 368.

„Fă ce vezi”¹⁰. Acest mod de a fi al *avvei* în care prevalează mai mult experiența ascetică decât cuvântul este ilustrat masiv în *Pateric*, de unde cităm următoarea apoftegmă: „Trei părinți aveau obiceiul să meargă în fiecare an la fericitul Antonie. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile și mântuirea sufletului lor; al treilea, însă, nu-l întreba absolut nimic. După un timp avva Antonie i-a zis: «Vii aici de mult timp și, niciodată, nu mă întrebi nimic». Celălalt i-a răspuns: «Părinte, un singur lucru îmi ajunge, să te văd».”¹¹

Citind această apoftegmă avem impresia că formularea și semnificația cuvintelor contează mai puțin pentru ucenicul care întreabă. Important e faptul de a se apropia de *avva*, de a intra în legătură cu el, pe scurt, de-a participa nemijlocit la prezența lui. E ceea ce a remarcat L. Regnault cu privire la Părinții pustiei: „lucrul cel mai important nu era cuvântul, ci practica; ucenicul învăța mult mai mult văzându-l pe bătrân cum trăia și trăind împreună cu el, decât ascultând lungi discursuri”.¹²

Înțelegem prin urmare ce sens are conviețuirea ucenicului cu părintele său duhovnicesc: să stea cu el, să trăiască alături de el și acesta să exercite asupra sa o simplă acțiune de prezență. Ceea ce trebuie accentuat aici e faptul că, exemplul și modul de a fi al *avvei* formează și instruieste, nu discursul teoretic.

În mod similar, vorbind despre relația dintre un *avva* și ucenicul său, Columba Stewart a evidențiat ideea potrivit căreia, un „părinte spiritual sau *avva* învață, în mod necesar, prin exemplu”¹³.

Este important să insistăm asupra acestui *topos* ascetic pentru că însuși Părinții sketioți recheamă adesea necesitatea și forța exemplului¹⁴: întrebat de un frate cum să se mântuiască, *avva* Pimen i-a zis: „Mergi, lipește-te de cineva care știe ce vrea și-ți vei găsi liniștea”.¹⁵ Dintr-o altă apoftegmă aflăm că un frate l-a întrebat pe *avva* Sisoe: „Spune-mi un cuvânt, și el a zis: «De ce mă silești să vorbesc degeaba? Fă ce vezi»”.¹⁶ Și, în fine, tot la *avva* Sisoe

¹⁰ Avva Sisoe 45, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, ed. cit., p. 335.

¹¹ *Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert*, traduits et présentés par Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1976, p. 21.

¹² Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2004, p. 151.

¹³ *The World of the Desert Fathers. Stories and Sayings from the Anonymous Series of the Apophthegmata Patrum*, Translated with an Introduction by Columba Stewart OSB, Fairacres Oxford, SLG Press 1995, p.1.

¹⁴ În legătură cu dimensiunea acestui *exemplum* în viața duhovnicească, R. Alciati, abordând relația maestru-ucenic în *Convorbirile Sf. Ioan Casian*, a evocat în mod constant puterea exemplului în ceea ce privește formarea ucenicilor de către măștrii lor (cf. Roberto Alciati, *The Master-Disciple Relationship in Cassian's Conferences: A Training for Monastic Perfection*, în „*Studia Patristica*”, vol. XXXIX, Leuven, Peeters, 2006, p. 27).

¹⁵ Avva Pimen 143, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, ed. cit., p. 290.

¹⁶ Avva Sisoe 45, în *Ibidem*, p. 335.

aflăm că acesta l-a întrebat pe *avva* Or: „Spune-mi un cuvânt, iar *avva* Or a răspuns: «Du-te și ce vezi că fac eu, fă și tu»”.¹⁷

Modul acesta de raportare al ucenicului la părintele său îl putem numi ca un fel de metodă a *imersiunii* duhovnicești, adică a cufundării ucenicului în ambianța duhovnicească a Bătrânului: amintim aici apoftegma în care *avva* Pimen fiind întrebat de cineva cum să dobândească teama de Dumnezeu, Bătrânul i-a răspuns în felul următor: „Du-te, lipește-te de un om care se teme de Dumnezeu și, în preajma lui, învață și tu să te temi”.¹⁸

Ca o primă concluzie putem constata ideea potrivit căreia, un adevărat părinte duhovnicesc nu transmite ucenicului său un cod de reguli scrise sau orale, nicio serie de tehnici de meditație ci, mai curând, o *relație personală* în cadrul căreia cei doi cresc și se dezvoltă spiritual împreună.

Cu alte cuvinte, tema favorită a acestei formidabile generații de asceți ai Antichității creștine târzii nu era speculația abstractă ci, mai curând, patimile care afectează sufletul, și pe care Bătrânul trebuia să le scoată la iveală și să le vindece¹⁹.

În aceste condiții, îndrumarea spirituală poate fi înțeleasă ca un efort de-a vindeca sufletul ucenicului, iar în acest sens *avva* este un tămăduitor al patimilor sufletești (*iatros pneumatikós*). Aceasta era convingerea ucenicilor care primeau cuvântul sau sfatul Bătrânului, și anume că, fiind un ghid experimentat al vieții duhovnicești²⁰, el le poate oferi „medicamentul care vindecă prin cuvântul Duhului”.²¹

Unul dintre adevărurile axiomatice ale acestor lideri harismatici ai ascetismului egiptean se referă la faptul că *avva* nu trebuie să fie neaparat un învățător care posedă o știință livrească ce răspunde doar unei curiozități intelectuale, ci el trebuie să fie un om care s-a exersat în lupta cu patimile (*praktikos*) prin intermediul căreia el a dobândit o „gnoză” duhovnicească (*gnostikos*).

¹⁷ Avva Or 7, în *Ibid.* p. 368.

¹⁸ Avva Pimen 65, în *Ibid.* p. 276.

¹⁹ Avva Pimen 8 în *Patericul sau Apoftegmele părinților din Pustiu*, ed. cit., pp. 265-266.

²⁰ Precedându-și cu mult ucenicul pe calea dezvoltării spirituale, bătrânului îi revine rolul unei călăuze, iar ucenicul este asemenea unuia care „urcând pentru prima dată un munte, și care trebuie să urmeze un traseu marcat, el trebuie să aibă împreună cu el drept însoțitor și călăuză pe cineva care a urcat deja acest munte și cunoaște drumul” (Kallistos Ware, *Paternitatea spirituală în ortodoxie*, în Irénée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Sibiu, Editura Deisis, 1999, p. 5).

²¹ Vezi în acest sens *avva* Pimen 73, 168, *avva* Teodor din Ferme 21, *Istoria lausiacă* 22, 1-9 s.a. Însă, cel mai remarcabil exemplu cu privire la acest subiect rămâne, fără îndoială, *Corespondența Sfinților Varsanufie și Ioan*, această veritabilă «*didaskalie urbană*» (F. Neyt) în care cei doi mari Bătrâni dau sfaturi și îndrumări ucenicilor lor pe teme extrem de practice și concrete.

Înțelegem prin urmare că această educație (*paideia*)²² ascetică avea drept scop schimbarea lăuntrică a ucenicului, într-un cuvânt maturizarea sa duhovnicească.

Astfel, dintr-o apoftegmă aflăm cum un ascet văzându-l pe avva Arsenie întrebând un Bătrân despre gândurile sale, foarte contrariat l-a interogat cu privire la aceasta: „Cum se poate, avva Arsenie, tu care ai o înaltă cultură latină și greacă, să întrebi acest țăran despre gândurile tale?. Bătrânul a replicat: «Învățătura latină și greacă o cunosc, într-adevăr, dar alfabetul acestui țăran nu-l știu».”²³

În mod similar, dintr-o altă sentință paterică vedem cum avva Arsenie admite aceleași îndoeli cu privire la educația sa laică: întrebând cum se face că din atâta educație și cultură profană nu a dobândit nimic, în timp ce Bătrânii deșertului excelează în harisme duhovnicești, avva Arsenie a dat un răspuns care rezumă scopul îndrumării spirituale: „Noi din educația noastră nu avem nimic, însă, acești țărani au dobândit virtuțile din propriile lor osteneli.”²⁴

De aceea, atunci când vorbim de Părinții pustiei trebuie să avem în vedere această trecere de la o înțelepciune păgână la o spiritualitate creștină sau în termenii lui G. Stroumsa trebuie să „readucem în discuție centralitatea elementului harismatic, și totodată, să minimalizăm dimensiunea intelectuală”²⁵.

Din apoftegmele avvei Arsenie invocate mai sus deducem faptul că dimensiunea duhovnicească la Părinții pustiei pare să se dezvolte simultan o dată cu estomparea și epuizarea elementului intelectual. Acesta era adevărul pe care ucenicul îl învăța în acea „școală a deșertului” din secolul IV: cunoașterea care nu se obține din experiență nu rămâne decât la un nivel teoretic, și ca atare, ea este inutilă.

Educația ascetică sau „cultura deșertului” (S. Ramfos) pune în prim plan componenta practică: „învăță gura ta să vorbească ceea ce are în inima ta”²⁶ sau „la ce bun să mergi la o meserie și să n-o înveți”²⁷. *Askesis*-ul, adică lupta cu patimile a rămas una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale Părinților din deșert, și totodată, *via eminentiae* în ceea ce privește maturizarea duhovnicească a ucenicului.

²² Menționăm faptul că atunci când facem referire la conceptul de *paideia* deșertului nu avem în vedere nici educația, nici cultura în sensul modern al cuvântului. Prin acest termen înțelegem, mai curând, o *ținută* (cf. Liddel-Scott, *op. cit.*), o *disciplină a minții*, a *cuvântului* și a *gestului* care definesc modul de viață ascetic.

²³ Abba Arsenius 6, în *The Sayings of the Desert Fathers*, ed. cit., p. 10.

²⁴ Avva Arsène 5, în Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens*, ed. cit., p. 22.

²⁵ Guy Stroumsa, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ Avva Poemen 57, în Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens*, ed. cit., p. 131.

²⁷ Avva Pimen 128, în *Patericul sau Apoftegmele din Pustiu*, ed. cit., p. 288.

În aceste condiții, îndrumarea spirituală la acești eminenți asceți are în prim plan ideea transformării lăuntrice, adică trecerea progresivă a ucenicului de la starea „omului vechi” (*sarkikos*) la „omul nou” (*pneumatikós*).

Realizarea statutului de om duhovnicesc va rămâne un *desideratum* permanent în practica îndrumării spirituale la Părinții pustiei

Accentuăm în acest context faptul că ceea ce prevalează la Părinții pustiei nu e atât o îndrumare spirituală a ucenicului prin anumite „tehnici” sau „exerciții spirituale” (P. Hadot), cât mai ales aici e vorba de o (re)„naștere” duhovnicească. De aceea, putem spune că relația maestru-ucenic, centrală în orice experiență religioasă și filosofică, a fost asimilată în tradiția deșertului relației părinte-fiu.

Din această perspectivă, îndrumarea spirituală de tip creștin nu mai ține de „formare” sau „educație” (*paideia*) în sensul comun al termenului, nici nu se constituie ca un succedaneu al îndrumării spirituale din celelalte tradiții religioase sau filosofice.

Din perspectivă creștină, relația dintre un părinte duhovnicesc și fiul său este un continuu *pas de trois* în care primului îi revine sarcina de a-l „gesta”, și apoi de a-l „naște” pe ucenicul său, stimulând lucrarea Sfântului Duh în viața acestuia.

În spiritualitatea deșertului, aspirația fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, și anume, aceea de-a trăi integral mesajul Evangheliei, ceea ce înseamnă că omul trebuie să-și asume postura filialității hristice

Încheiem această primă secțiune prin a spune că părintele duhovnicesc este chemat până la urmă la cea mai înaltă formă de creație, și anume, aceea de a crea dumnezei pentru veșnicie, conform adagiului iohanic: „Eu am spus: sunteți dumnezei” (cf. *Ioan*, 10,34).

2. Maestrul spiritual (*kathêgemôn*) în tradiția filosofiei antice

În continuare vom încerca să conturăm profilul maestrului spiritual din Antichitatea filosofică, plecând de la premisa potrivit căreia, modul tare de a face filosofie în Antichitate urmărea *transformarea interioară* a ucenicului în cadrul acelor relații concrete și vii ale acestuia cu maestrul său: „Filosofia nu se poate realiza decât prin comunitatea de viață și dialogul dintre maestru și discipol în cadrul unei școli”²⁸.

²⁸ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 84. De asemenea, din epistolarul senecan aflăm faptul că în practica îndrumării spirituale, mai folositor decât scrierea este cuvântul viu și contactul personal, astfel încât Seneca afirmă că „Platon, Aristotel și toată mulțimea de învățați care, mai apoi, au urmat căi felurite, au tras mai multe învățăminte din purtarea lui Socrate decât din cuvintele lui; Metrodorus, Hermarchus și Polyenus au devenit bărbați de seamă nu datorită școlii lui Epicur, ci conviețuirii cu acesta” (cf. Seneca, *Epistola* 6, 6 în Idem,

De aceea, la fel ca în tradiția deșertului, maestrul-filosof ocupă un loc primordial în ceea ce privește dezvoltarea spirituală a ucenicilor săi.

Comunitatea de viață dintre cei doi interlocutori angajați pe calea maturizării spirituale reprezintă unul din elementele cele mai importante ale educației filosofice. În acest caz, maestrul nu se reduce la un simplu transmițător de cunoștințe, ci el joacă rolul unui veritabil îndrumător spiritual, îngrijindu-se de problemele existențiale, concrete și spirituale ale ucenicilor săi.

Comunitățile antice erau dominate mai curând de acele discuții libere și familiare ce aveau loc între maestru și discipol, deoarece cerința majoră a oricărui filosof era „să fie nu numai un profesor, ci și – mai ales – un maestru, o călăuză spirituală, un adevărat *spiritus rector*; esențialul învățământului său fiind oferit nu de la înălțimea catedrei, ci în sânul vieții comune care-l unea cu discipolii săi: mai mult decât cuvântul ceea ce avea importanță era exemplul dat de el, spectacolul edificator al înțelepciunii și virtuților sale”.²⁹

Astfel, importanța decisivă acordată contactului viu dintre maestru și ucenic reprezintă o dimensiune esențială de-a lungul întregii Antichități greco-romane.³⁰

Din această perspectivă filosofia antică nu trebuie redusă pur și simplu la un set de doctrine scrise, deoarece ea presupune și o serie de practici sau exerciții îndreptate spre transformarea modului de viață al individului. Atât stoicii, cât și epicurienii au propus astfel de exerciții, așa cum reiese din *Scrisoarea către Menoiceus* a lui Epicur: „Obişnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi oamenii, căci orice bine și orice rău se află în senzație, iar moartea este privațiunea de senzație; în consecință, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit. Acest lucru se îndeplinește acordând vieții nu un timp nelimitat, ci suprimând năzuința către nemurire”.³¹

De asemenea, la începutul aceleiași scrisori Epicur identifică studiul filosofiei cu sănătatea sufletului și cultivarea fericirii (*eudaimonia*): „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie și nici când

Epistole către Lucilius, vol. I, trad. din lb. lat., studiu introd., note și indice de Ioana Costa, Iași, Editura Polirom, p. 44).

²⁹ Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, Vol. I, trad. de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, p. 327.

³⁰ De multe ori ucenicii trăiesc uneori în comun cu maestrul, în casa acestuia sau în apropierea ei. Aflăm, de pildă, că ucenicii lui Polemon, elevul lui Xenocrates, și-au construit colibe pentru a trăi în vecinătatea lui (cf. Diogenes Laertius, *Despre Viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuș, stud. introd. și comentarii de Aram Frenkian, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 155).

³¹ Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, în *Epicurea*, trad. de C. Balmuș și A. Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 84.

ajunge la bătrânețe să se plictisească de a filosofa, căci nici o vârstă nu-i prea timpurie sau prea târzie pentru sănătatea sufletului”.³²

Înțelegem, prin urmare, că filosofia antică poate fi plasată în orizontul îndrumării spirituale, iar filosoful antic poate fi luat în accepțiunea sa de îndrumător spiritual.³³ Termenul grecesc pentru filosoful înțeles ca îndrumător spiritual era cel de *kathêgemôn*³⁴ sau *hêgemôn*³⁵, adică o persoană matură din punct de vedere spiritual, capabilă să arate calea, și care îndrumă pe un altul mai puțin experimentat pe drumul desăvârșirii de sine. Autoritatea acestui *kathêgemôn* derivă ca și la Părinții pustiei tocmai din acest *exemplum* al modului său de viață: „Nu te declara pretutindeni filosof și nu fleacăi într-una, în fața celor simpli, despre principiile filosofice. Ci săvârșește faptele tale, după aceste principii...Căci oile nu aduc iarba păstorilor și nici nu arată cât de mult au păscut. Ci după ce au păscut și au rumegat, dau lână și lapte. Și tu, prin urmare, nu arăta oamenilor de rând principii de filosofie, ci faptele produse de aceste principii bine rumegate”.³⁶

Pentru antici filosofia nu rezidă, așadar, într-un învățământ sau într-o teorie abstractă, și încă mai puțin într-o exegeză de texte filosofice, ci într-un mod de-a trăi, într-o atitudine concretă, într-un stil de viață care angajează întreaga ființă a omului.

³² *Ibidem.*, p. 83.

³³ În epistolarul senecan găsim această idee potrivit căreia, „filosofia nu este o meserie pe placul mulțimii și nici făcută pentru ostentație...Ea îți formează și-ți modelează sufletul, îți rânduiește viața, îți îndrumă faptele, îți indică ce trebuie să faci și ce nu...Fără ea nimeni nu poate trăi netulburat, nimeni nu poate fi în siguranță. În fiecare ceas se întâmplă lucruri care cer un sfat, și acest sfat de la dânsa trebuie să-l ceri” (cf. Seneca, *Epistola* 16,3, în Idem, *Epistole către Lucilius*, ed. cit., p. 77).

³⁴ De pildă, Epicur a fost desemnat adeseori ca fiind un maestru al vieții prin excelență (*Kathêgemôn*), un medic al pasiunilor, celebrat de multe ori ca un „mântuitor” (*sotër*) de ucenicii săi (cf. Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Paris, Vrin, 1994). De altfel, atât stoicii, cât și epicurienii au considerat filosofia ca un instrument de transfigurare a vieții. Înțelepții (*kathêgoumenôî* sau *kathêghêtai*) acoperă rolul educatorilor și al maștrilor, deoarece așa cum arată termenul de mai sus, *kathêghêmônês* sunt acei înțelepți care funcționează în calitate de modele, de fondatori și depozitari ai adevăratei doctrine.

³⁵ Ocurențele acestui termen pot fi identificate în următoarele texte:

- *hegemoneo*: în Platon, *Timaios*, 41c, 70c și *Legile*, 631c.
- *hegemonia*: 1. Acțiunea de-a ghida, de-a conduce; 2. Îndrumare (Platon, *Legile*, 711c).
- *Hegemonikos*/(*hegemonikon*): 1. Termen stoic care se referă la partea conducătoare a sufletului; 2. Principiu de autoritate specific celui care conduce sau îndrumă (Platon, *Phaidros*, 252e, *Protagoras* 352b).
- *hegemonios*/*hegemon*: ghid sau îndrumător care ia inițiativa de-a conduce, de a da un exemplu (Platon, *Legile* 670d). (cf. Le Grand Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 890).

³⁶ Epictet, *Manualul* 68, 69, trad. M. Peucescu și D. Burtea, București, Editura Minerva, 1977, pp. 32-33.

De pildă, așa cum am văzut mai sus, asimilarea activității filosofice cu aceea de a te îngriji de sănătatea sufletului este foarte accentuată la Epicur: „Nu trebuie să te porți în așa fel ca și cum ai filosofa, ci într-adevăr să filosofezi (*ontos philosophhein*). Căci cele de care avem într-adevăr nevoie nu sunt doar aparența sănătății, ci adevărata sănătate (*kat'aletheian hugianein*)”.³⁷

Cu alte cuvinte, *ontos philosophhein* este totuna cu *kat'aletheian hugianein*, întrucât, o școală de filosofie constituie în realitate un fel de dispensar al sufletului (*iatreion*), un loc în care individul practică îngrijirea de sine.

În *Diatriba* a XXI-a din Cartea a II-a, Epictet condamnă cu vehemență atitudinea acelor ucenici care au venit la școala lui doar cu scopul de a învăța oratoria și a deprinde arta silogismelor, într-un cuvânt, de-a asimila filosofia la modul teoretic: „Numai pentru asta ai venit, nu ca să vă vindecați, ca să vă îngrijiți de voi înșivă (*therapeuthesomenoi*)”.³⁸ Mai departe, în *Diatriba* a XXIII-a din Cartea a III-a, stoicul roman se pronunță încă și mai evident: „Ce este o școală de filosofie? O școală de filosofie este un *iatreion* (dispensar). Când veți ieși din această școală de filosofie veți ști că sunteți sănătoși, Unul vine cu un umăr dislocat, altul cu un abces, un al treilea cu o fistulă, un altul pentru că-l doare capul”.³⁹

Așa cum a remarcat P. Hadot, „filosofia este o terapeutică”⁴⁰, iar aceasta va consta în „a rămâne cu sufletul supus vieții simple a bucuriei de a exista”.⁴¹ Practica de sine desemnată și prescrisă ca o operație medicală trimite, așadar, la problema *mediatorului*, deoarece ucenicul care frecventează o școală de filosofie nu poate fi operatorul propriei lui convertiri, iar în acest caz nevoia unui îndrumător spiritual se impune de la sine. Această necesitate e dictată de faptul că în practica de sine maestrul sau îndrumătorul spiritual nu mai este un învățător (*didaskalos*) care transmite în mod teoretic o serie de cunoștințe, ci el încearcă să-l treacă pe ucenicul său de la statutul „de educat” la cel de „educat”.

Cu alte cuvinte în practica îndrumării spirituale de tip filosofic trebuie să distingem între discursul *pedagogic* și discursul *psihagogic*.

³⁷ Cf. Epicur, *Gnomologium Vaticanum*, 54, în *Epicurea*, ed. cit., p. 119.

³⁸ Epictet, *Entretiens*, Livre II, 21, 12-22, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 93.

³⁹ *Ibidem*, p. 121. Aceeași idee o găsim exprimată la Seneca în *Scrisoarea* 108: „Cel care vine la un filosof are în fiecare zi câte un folos: se întoarce acasă ori mai sănătos, ori mai apropiat de vindecare” (Seneca, *Epistole către Lucilius*, vol. II, trad. Ioana Costa, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 173). Vezi și *Sentința Vaticană* 64, din *Gnomologium Vaticanum*: „Datoria noastră se rezumă la grija de a ne strădui să ne păstrăm sănătatea” (cf. *Epicurea*, ed. cit., p. 120).

⁴⁰ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 33.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 33-34.

Primul tip de discurs se referă la transmiterea unor cunoștințe prin care ucenicul dobândește diverse aptitudini și capacități pe care nu le avea înainte de relația sa pedagogică cu maestrul său. Discursul *psihagogic* are în vedere transmiterea unui adevăr a cărui funcție esențială nu constă în înzestrarea ucenicului cu anumite cunoștințe sau aptitudini, ci în a modifica însuși modul de a fi al acestuia.

Înțelegem prin urmare că nu este vorba câtuși de puțin de *educare*, adică de o activitate de instruire sau formare în sensul tradițional al termenului, de transmitere a unei cunoașteri teoretice sau a unor deprinderi practice, ci de *educere* care înseamnă „a întinde mâna”, a scoate pe cineva dintr-o stare precară din punct de vedere spiritual.

În acest punct apare persoana filosofului înțeles ca îndrumător spiritual (*kathêgemon*), adică cel care îl conduce pe ucenicul său spre un alt mod de a fi, mai elevat din punct de vedere spiritual. După cum a observat P. Hadot, dialogul filosofic care apărea în școlile filosofice era construit ca un „exercițiu spiritual” practicat pentru îmbunătățirea sinelui.

Așa cum am văzut mai sus, P. Hadot în studiile sale s-a centrat pe ideea potrivit căreia, în Antichitate adevărata filosofie era un exercițiu spiritual (*meletè*), iar un astfel de exercițiu spiritual era „cel de memorizare (*mnemè*) și cel de meditație (*meletè*) la o regulă de viață”.⁴²

În lumina considerațiilor de mai sus, credem că în ciuda unor deosebiri de fond, cele două paradigme de îndrumare spirituală prezintă din punct de vedere *formal* unele asemănări. Astfel, atât modelul filosofic, cât și cel creștin au ca premisă comună faptul că numai prin contactul îndelungat și strâns cu un îndrumător spiritual ucenicul se înscrie pe traiectoria unei creșteri spirituale.

Această dimensiune existențială nu era, așadar, necunoscută școlilor filosofice din Antichitate, pentru că și aici, la fel ca și în deșertul egiptean, era vorba de a alege până la urmă un mod de viață: „Dacă creștinii – spune P. Hadot –, au preluat cuvântul grecesc *philosophia* pentru a desemna această perfecțiune a vieții creștine care este monahismul, înseamnă că *philosophia* desemna într-adevăr un mod de viață, astfel încât, reluând termenul, «filosofii creștini» au fost obligați să introducă în creștinism practici și atitudini moștenite din filosofia profană”.⁴³ Deși, pentru filosofi acest mod de viață le va permite să se dedice și unor reflecții epistemice sau metafizice, tot ceea ce contează în ultimă instanță este mai puțin această *episteme*, cât mai ales *soteria*.

Având în vedere semnificațiile exprimate mai sus cu privire la îndrumarea de tip filosofic, credem că putem vorbi în linii mari de o

⁴² Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 29.

⁴³ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, ed. cit., p. 269.

înțelepciune păgână și de o *spiritualitate* creștină. Spunem în linii mari, deoarece viața spirituală este infinit mai complexă decât am putea crede la prima vedere, și, de aceea, la limită, putem vorbi de o spiritualitate *păgână*, precum și de o înțelepciune *creștină*.

Cu alte cuvinte părintele duhovnicesc este mai mult decât un înțelept sau îndrumător spiritual, deoarece el se constituie ca un *topos theou* în care se manifestă în mod deplin Sfântul Duh. Dacă filosoful sau înțeleptul „păgân” nu poate fi înțeles ca un părinte spiritual în sensul creștin al termenului, el rămâne totuși în conștiința Antichității ca un „maestru de înțelepciune” (Marcel Detienne).

Astfel, dacă între cele două paradigme de îndrumare spirituală există, pe de-o parte, o continuitate din punct de vedere *formal*, pe de altă parte, avem de-a face în cazul celor două modele cu o diferență de *conținut*. Filosofia înțeleasă ca zidire lăuntrică a individului ținea în primul rând de acea *convertire* de la o viață ne-filosofică, exterioară la una filosofică, adică interioară.

Dimpotrivă, funcția esențială a *avvei* consta în *nașterea* duhovnicească a ucenicului său, iar acest lucru implica în ultimă instanță îndumnezeirea omului, adică realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, relația maestru-ucenic poate fi înțeleasă la Bătrânii din pustia egipteană mai degrabă ca paternitate duhovnicească decât ca îndrumare spirituală. Părintele duhovnicesc sau *avva*, așa cum arată și numele, are menirea de a-l *naște* pe ucenic la o viață duhovnicească, adică de a-l trece de la starea de *anthropos sarkikos* la cea de *anthropos pneumatikos*.

Cu alte cuvinte, dacă în filosofia antică relația maestru-ucenic era una strict *bilaterală* în care primul îl îndrumă pe al doilea pe drumul maturizării spirituale, în tradiția creștină această relație este, de fapt, un *trinom* în care sunt implicați Dumnezeu, părintele duhovnicesc și ucenicul. În cadrul acestui triunghi duhovnicesc, Duhul Sfânt prin intermediul părintelui îl „naște” pe ucenic la starea de fiu al lui Dumnezeu.

Rezumând toate cele de mai sus vom spune că relația maestru-ucenic, care poate fi întâlnită în toate culturile, religiile și credințele religioase constituie *prefigurări* ale relației părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc din creștinism, iar maestrul spiritual (*kathêgemôn*) poate fi conceput ca un fel de părinte duhovnicesc *in statu nascendi*.

Pe scurt, relația părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc împlinește și desăvârșește relația maestru-ucenic din filosofia antică, pentru că aici avem de-a face cu un raport părinte-fiu.

MOMENTE DIN TRECUTUL PAROHIEI TIMIȘOARA-IOSEFIN ȘI DIN ACTIVITATEA EDITORIALĂ A SLUJITORILOR EI REFLECTATE ÎN PAGINILE REVISTEI „MITROPOLIA (ALTARUL) BANATULUI”

De pr. lect. univ. dr. FLORIN DOBREI

Abstract

Established in 1921, as a result of firm steps taken by Emanuil Ungurianu, attorney at law, Timisoara-Iosefin parish church has been functioning for more than 90 years now. This study intends to offer information concerning the church life of this parish church as reflected in the pages of „Mitropolia (Altarul) Banatului” archdiocesan theological journal; this information covers a wide range of aspects such as the pastoral-missionary, philanthropic, administrative-managerial and cultural activities of its priests and parishioners alike. Thus, the pages of the above-mentioned publication offer to posterity a genuine church chronicle.

Keywords: Banat, Timisoara, Iosefin parish church, “Banat Altar/Metropolitan Seat” journal, editorial activity.

Înființată prin hotărârea nr. 1.941/1921 a Episcopiei Aradului, în urma stăruitoarelor demersuri ale avocatului Emanuil Ungurianu (1845-1929) – baza materială fusese asigurată prin donațiile antebelice ale credinciosului Iacob Marian –, parohia Timișoara-Iosefin a trecut pragul a 90 de ani de existență. Până la ridicarea lăcașului de cult actual, închinat praznicului „Nașterii Maicii Domnului”, serviciile religioase fuseseră oficiate într-o capelă din incinta actualei Școli Generale din Piața Drăgălina, sfințită la 8 aprilie 1929. Lucrările de construcție a lăcașului propriu-zis, derulate între anii 1931 și 1936, au fost coordonate de arhitectul-antreprenor Constantin Purcariu; împodobirea iconografică a suprafeței interioare a revenit cunoscuților pictori Catul Bogdan și dr. Ioachim Miloia, decorul mural fiind restaurat în anii 1958 (de prof. Anastasie Demian) și 1983-1985 (de prof. Victor Jurca). Tărnosirea s-a făcut la 8 septembrie 1936, de către episcopul Andrei Magieru al Aradului (1936-1960), în fruntea unui sobor format din 22 de preoți. În ea au slujit și slujesc păstori vrednici, demni de misiunea dumnezeiască primită prin Sfânta Taină a Hirotoniei: Ioan Imbroane (1927-1941), Titus Popa (1936-1942), Nicolae Mieț (1941-1943), Iova Firca (1943-1952), dr. Victor Vlăduceanu (1943-1952), Constantin Comșulea (1943-1965), Petru Deheleanu (1952-1953), dr. Petru Bogdan (1953-1971), Alexandru Bălaș (1962-1975), Alexandru Nicolici (1975-1981), Ioan Olariu (1972-2004), Ioan Tămaș (din 1982), dr. Ionel Popescu (din 2001) și dr. Florin Carebia (din 2003)¹.

¹ Ionel Popescu, *Parohia Timișoara Iosefin – scurt istoric*, Timișoara, 2002, pp. 3-14.

Data fiind apartenența parohiei Timișoara-Iosefin mai întâi la Episcopia Aradului, iar din anul 1939 la nou-înființata Eparhie Ortodoxă Română a Timișoarei (ridicată în 1947 la rang de Arhiepiscopie)², informații privitoare la trecutul acesteia și la activitatea pastoral-misionară și culturală a slujitorilor ei nu se regăsesc în paginile celei dintâi reviste teologice bănățene de anvergură, anume ediția caransebeșeană a „Altarului Banatului”, apărută între anii 1944 și 1947³. Abia din aprilie 1951, dată la care vechea publicație re apare la Timișoara sub titlul de „Mitropolia Banatului”, știri de acest fel fac obiectul rubricaturii intitulate *Viața bisericească în cuprinsul Arhiepiscopiei Timișorii și Caransebeșului*; întrucât, la sfârșitul anului 1992, această rubrică a dispărut, informații cu un conținut similar s-au mai regăsit doar în paginile periodicului bisericesc timișorean „Înviearea”, coordonat, în primii ani de apariție, de unul dintre preoții parohi ai Iosefinului, anume Ioan Olariu (1923-2004), iar de curând în ediția bănățeană a „Ziarului Lumina”.

Datele privitoare la viața bisericească a acestei parohii, așa cum se reflectă ele în paginile revistei teologice arhidiecezane „Altarul/Mitropolia Banatului” din 1951 și până în prezent, îmbracă o paletă diversificată de aspecte, vizând, deopotrivă, activitatea pastoral-misionară și cea filantropică, respectiv cea administrativ-gospodărească și cea culturală a preoților și păstoriților ei. Astfel, în ceea ce privește sectorul pastoral-misionar, în toamna anului 1951 „s-au organizat misiuni religioase în diferite parohii din cuprinsul Arhiepiscopiei”, între care s-a numărat și Timișoara-Iosefin, unde „a predicat Păr[intele] Prot[opop] M[ihail] Șora”⁴. În aceeași perioadă, „secția misionară a comitetului parohial din Timișoara IV a desfășurat o intensă activitate pentru înviorarea vieții religioase”, scop în care „activează cu deosebită râvnă secția corală a comitetului parohial din Timișoara IV”⁵. Pentru păstrarea bunei orânduiei bisericești, parohiile erau inspectate. Așa s-a întâmplat și „în duminicile din Iunie și Iulie a.c. [1952 n.n.]”, când „Păr[intele] Prot[opop] Gh[eorghe] Cotoșman, vicar arhiepiscopesc, a făcut inspecții catihetice” în mai multe parohii din Timișoara, între care s-a numărat și Iosefinul. Pretutindeni i-a aflat însă „pe toți preoții făcându-și pe deplin datoria de catihetici, în cadrul și cu respectarea legilor în vigoare și a dispozițiilor autorităților superioare bisericești”⁶. În anul următor, anume la „7 Septembrie [1952 n.n.], protopopul [Petru Bogdan al] orașului Timișoara

a inspectat [și] parohia Timișoara IV”⁷. În același scop, „al verificării activității preoției noastre și pentru îndrumarea ei pe teren pastoral, cultural și social”, în martie 1957, „Părintele Corneliu Vuia, protopopul Timișorii, a inspectat”, între altele, și parohia Iosefin⁸.

În calitatea lor oficială de consilieri arhidiecezani ori în cea de protopopi ai Timișoarei, chiar unii dintre preoți slujitori ai parohiei Timișoara-Iosefin au fost delegați de întâi-stătătorii Mitropoliei Banatului să inspecteze și să întreprindă misiuni pastoral-misionare în diferite colțuri ale eparhiei. Astfel, „în protopopiatul Timișoara-Raion, Păr[intele] Prot[opop] I[ova] Firca a organizat misiuni religioase în următoarele parohii: în 5 August în parohia Ianova, la sărbătoarea Schimbării la Față în parohia Sălciva Nouă, la 12 august în parohia Albina, iar la 13 august în parohia Uliuc, oficiind în toate aceste parohii Sfânta Liturghie și rostind predica zilei”⁹. În toamna aceluiași an, „Păr[intele] Prot[opop] I[ova] Firca a făcut misiuni religioase în parohia Merțișoara, la 14 Octombrie [1951 n.n.], iar în parohia Moșnița-Colonie la 28 Octombrie [1951 n.n.]”¹⁰. De asemenea, „în cadrul acțiunii de ridicare a nivelului cultural-religios al personalului monahal, Duminecă, 4 Octombrie a.c. [1951 n.n.], Păr[intele] Prot[opop] Dr. V[ictor] Vlăduceanu, cons[ilier] arhiep[iscop]al, a ținut, la sf[ânta] mănăstire de maici de la Timișeni, o conferință religioasă, tratând probleme de morală creștină”¹¹. În același scop, „în Postul Nașterii Domnului, s-a organizat un ciclu de predici în catedrala mitropolitană din Timișoara”, între cei care au predicat în cadrul Sfintei Liturghii, „Duminecă, 16 Decembrie [1951 n.n.]”, numărându-se și „Păr[intele] Prot[opop] Dr. V[ictor] Vlăduceanu, cons[ilier] arhiep[iscop]al”¹². Apoi, în „Dumineca Vameșului și Fariseului” din anul 1953, la catedrala mitropolitană a fost rânduit să predice „prot[opopul] P[etru] Bogdan”¹³.

Un loc aparte l-au ocupat în paginile revistei vizitele canonice ale ierarhilor bănățeni, întreprinse cu diferite prilejuri, cum ar fi serbarea hramului bisericii, aniversarea unor personalități marcante din trecutul parohiei, primirea unor delegații străine aflate în vizită oficială pe meleagurile timișene ori binecuvântarea unor lucrări executate pentru păstrarea în bune condiții a edificiului ecleziastic. Astfel, la 8 septembrie 1963, mitropolitul Nicolae Corneanu, „conducătorul eparhiei, a ținut să participe la praznicul parohiei Timișoara IV [...]. La sfârșitul Dumnezeieștii

² *Autocefalie și responsabilitate* (coord. Varlaam Ploieșteanul), București, 2011, pp. 768-772.

³ Florin Dobrei, „Episcopul Veniamin Nistor al Caransebeșului (1941-1949) – cititor de revistă teologică românească”, în vol. *Taină și mărturisire*, Caransebeș, 2011, pp. 319-332.

⁴ *Din câmpul misionar*, în rev. „Mitropolia Banatului”, Timișoara (în continuare „MB”), nr. 8/1951, p. 5.

⁵ *Cultural-misionare*, în MB, nr. 7-9/1952, p. 35.

⁶ *Inspecții catihetice*, în MB, nr. 7-9/1952, p. 33.

⁷ *Inspecții*, în MB, nr. 10-12/1952, p. 12.

⁸ *Inspecții*, în MB, nr. 4-6/1957, p. 164.

⁹ *Din câmpul misionar*, în MB, nr. 3/1951, p. 18.

¹⁰ *Misiune religioasă*, în MB, nr. 7/1951, p. 16.

¹¹ *Conferință religioasă*, în MB, nr. 7/1951, p. 16.

¹² *Ciclu de predici în catedrala mitropolitană*, în MB, nr. 8/1951, pp. 4-5.

¹³ *Ciclu de predici în catedrala mitropolitană*, în MB, nr. 4-6/1953, p. 22.

Liturghii, preotul paroh Constantin Comșulea a adresat Înalt Prea Sfinției Sale un cuvânt ocazional în care a descris situația parohiei. În răspunsul său, chiriarhul a mulțumit pentru afectuoasa primire ce i s-a făcut, a împărtășit sfaturi părintești și a lăudat vrednicia credincioșilor acelei parohii. Serbarea hramului s-a încheiat cu o agapă oferită de conducerea parohiei, la care au participat preoții slujitori, membrii consiliului parohial, respectiv cântăreții și coriștii¹⁴. În anul 1967, de aceeași „sărbătoare a Nașterii Domnului, fiind hramul bisericii din parohia Timișoara IV, chiriarhul a oficiat aici Sfânta Liturghie, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi [...]. La priceasnă a tâlcuit celor de față înțelesul praznicului”, iar „după încheierea slujbei s-a întreținut cu preoții, consiliul parohial și credincioșii la oficiul parohial”¹⁵.

În toamna anului 1975, aceeași sărbătoare a Nașterii Maicii Domnului „a însemnat, pentru preoții și credincioșii parohiei Timișoara IV, o întretită bucurie: cea a însuși praznicului, aceea de a avea hramul bisericii și, de asemenea, vizita ce le-a făcut-o chiriarhul”, care „a fost primit în fața bisericii de soborul slujitorilor, dintre care preoții parohiei, Alexandru Nicolici și Ioan Olariu. A săvârșit apoi Sfânta Liturghie, în cadrul ei vorbind credincioșilor despre demnitatea femeii în creștinism și rolul pe care îl dă acesteia Biserica, aflată pururea sub acoperământul Maicii Domnului [...]. La sfârșitul slujbei, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit a ascultat raportul asupra vieții bisericesti din parohie, subliniind apoi obligațiile tuturor enoriașilor, acestea decurgând din chiar necesitatea continuării frumoaselor împliniri de până acum. Praznicul s-a încheiat cu o agapă la casa parohială.”¹⁶.

O altă vizită a mitropolitului Nicolae al Banatului a fost prilejuită de împlinirea unui sfert de secol de la trecerea la cele veșnice a celui dintâi păstor sufletesc al Iosefinului, preotul Ioan Imbroane (1890-1941). Astfel, „în duminica din 20 februarie 1966 [...], după Sfânta Liturghie la care a asistat Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae, a avut loc slujba parastasului la mormântul defunctului, aflat sub altarul bisericii. În cuvântul rostit cu acest prilej, Înalt Prea Sfinția Sa a relevat meritele Părintelui Ioan Imbroane pentru Sfânta Biserică nu numai ca vrednic ctitor și slujitor al Domnului, ci și ca unul ce s-a dovedit a avea o înaltă cultură teologică, ca profesor, publicist și sfătuitor al fraților de preoție întru cele ale Teologiei și pentru o activitate folositoare obștei [...]. După acestea, cu participarea preoților și credincioșilor, a cunoscuților și foștilor săi colaboratori, la cavou a fost depusă o cunună de flori.”¹⁷

¹⁴ Printre credincioșii unor parohii timișorene, în MB, nr. 11-12/1963, pp. 577-578.

¹⁵ Itinerar pastoral, în MB, nr. 10-12/1967, p. 770.

¹⁶ Itinerar pastoral, în MB, nr. 7-9/1975, p. 460.

¹⁷ Pomenirea unui vrednic înaintaș, în MB, nr. 4-6/1966, pp. 367-368.

Mult mai numeroase au fost popasurile canonice ale episcopului-vicar Timotei Sevcicu. Spre exemplu, cea de a treia biserică vizitată în noua sa calitate chiriarhală a fost, în iarna anului 1976, biserica „Nașterea Maicii Domnului” din Timișoara-Iosefin; evenimentul este prezentat astfel: „Duminică, 29 februarie, Prea Sfințitul Episcop Vicar Timotei Lugojanul a oficiat Sfânta Liturghie în biserica parohiei Timișoara IV, ca una ce i-a fost rezervată pentru trebuințele sale duhovnicești și canonice. Aici s-a bucurat de o primire deosebit de călduroasă din partea soborului de preoți în frunte cu parohul Alexandru Nicolici și a credincioșilor. La momentul potrivit a rostit un cuvânt de învățătură pe marginea Evangheliei duminicale [...]. Încheindu-se serviciul religios, la oficiul parohial a avut loc o agapă în cadrul căreia Prea Sfinția Sa s-a întreținut cu preoții slujitori, cu membrii consiliului și comitetului parohial și cu credincioșii.”¹⁸. În luna următoare, în chiar ziua Sfințelor Paști, ierarhul a revenit în mijlocul credincioșilor din Iosefin „spre a împlini rânduielile străvechi”¹⁹, la fel cum a procedat apoi și în alte numeroase rânduri, de praznicul Nașterii Maicii Domnului (1982), de cel al Crăciunului (1976, 1977, 1979, 1980, 1983) și al Învierii Domnului (1977), în Postul Mare (1984) ori de Anul Nou (1977, 1979, 1980)²⁰.

Prilejul altor prezențe chiriarhale l-a constituit convocarea, în sala de ședințe a parohiei, a Adunării eparhiale. Astfel, dat fiind faptul că în data de „22 octombrie 1970, preoții și credincioșii Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului și-au ales reprezentanții în cel mai înalt for de conducere bisericească locală, Adunarea eparhială”, prima sesiune s-a deschis, în noua componență, „în ziua de 5 decembrie 1970, orele 17, în sala de ședințe a parohiei Timișoara IV”²¹. După doi ani, „Adunarea eparhială s-a întrunit în sesiune ordinară duminică 5 decembrie spre a face bilanțul activității din anul 1971 și a hotărî cele necesare pentru viitor; după slujba Doxologiei, oficiată la ora 8,30 a.m., reprezentanții clerului și credincioșii din Arhiepiscopiei au trecut în sala de ședințe a parohiei Timișoara IV, lor alăturându-li-se salariații Centrului eparhial, directorul Seminarului teologic din Caransebeș, protopopii etc.”²².

Nu în ultimul rând, prezența arhipăstorilor bănățeni în mijlocul obștii din Timișoara-Iosefin s-a datorat invitației făcute ierarhilor de către preoții

¹⁸ La început de arhierie, în MB, nr. 1-4/1976, p. 279.

¹⁹ Sfintele Sărbători ale Paștelor, în MB, nr. 5-8/1976, p. 574.

²⁰ Praznicul Crăciunului 1976, în MB, nr. 4-6/1977, p. 420; Răsplătirea unor strădanii, în MB, nr. 7-9/1977, p. 603; Zile de praznic, în MB, nr. 1-3/1978, pp. 300-301; Praznicele Nașterii Domnului și Anului Nou, în MB, nr. 4-6/1980, pp. 385-386; Prăznuirea Sfințelor Sărbători, în MB, nr. 1-3/1981, pp. 176-177; Vizite arhieresti, în MB, nr. 1-2/1983, p. 105; Sărbătorile de iarnă la Centrul eparhial, în MB, nr. 1-2/1984, p. 95; Sărbătorirea Sfințelor Paști, în MB, nr. 5-6/1985, p. 255.

²¹ Sesiunea Adunării eparhiale, în MB, nr. 10-12/1970, p. 768.

²² Bilanțul activității unui an, în MB, nr. 1-3/1972, p. 123.

parohii de a binecuvânta lucrările de reparație, consolidare sau restaurare a picturii bisericii, ritual conjugat cu săvârșirea în sobor a Sfintei Liturghii. Astfel, „credincioșii și preoții din parohia Timișoara IV au trăit duminică, 21 decembrie 1958, două mari evenimente, ce vor rămâne pentru multă vreme neșterse în sufletele și inimile lor: prezența în mijlocul lor a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Vasile [Lazarescu], pentru care îi sunt profund recunoscători, și terminarea lucrărilor de zugrăvire și de pictură executate în sfânta biserică de profesor-pictor Atanasie Demian. În această sfântă zi, Î. P. S. Sa, înconjurat de un sobor de preoți, după ce a făcut slujba ce se cere la bisericile renovate pe dinăuntru, a săvârșit Sfânta Liturghie. Răspunsurile liturgice le-a dat corul parohial, dirijat de prof. Ilie Lina, iar predica zilei a fost rostită de părintele Comșulea Constantin, care, printre altele, a mulțumit credincioșilor pentru contribuțiile aduse la executarea acestei lucrări de înfrumusețare a locașului dumnezeiesc. S-a curățit de praf și fum toată pictura veche, executată de prof. Catul Bogdan și Ioachim Miloia, s-au zugrăvit și decorat, cu ornamentație bogată, părți din altar, naos, tindă, baptisteriu și casa scărilor și s-au executat 18 picturi noi, în tehnica frescă [...]”²³.

În anul 1961, „în parohia din Timișoara IV s-au executat noi lucrări de reparații la acoperișul bisericii”²⁴, șantier reluat în a doua parte a anului 1964²⁵. Din pricina degradării stratului mural, în primăvara anului 1983 se preconiza că, „odată cu sezonul cald, vor începe și lucrările de restaurare a picturii de la biserică parohială „Nașterea Maicii Domnului” din Timișoara IV”²⁶. Lucrările s-au finalizat abia în 1986, „un an jubiliar pentru biserică parohială închinată „Nașterii Maicii Domnului” din Timișoara IV, reflectând împlinirea a cinci decenii de la târnosirea ei. Timpul ce s-a scurs de atunci face să se subînțeleagă și necesitatea lucrărilor de reparații și de primenire a vechii picturi aparținând lui Catul Bogdan și Atanasie Demian. Recent, prof. Victor Jurca din Lugoj și-a încheiat lucrările pentru dotarea lăcașului cu o nouă și reușită pictură în frescă, iar Ștefan Gajo și Traian Novac din Timișoara au imprimat iconostasului și mobilierului o nouă infuzie de sănătate și prospețime. Binecuvântarea lucrărilor efectuate a avut loc în duminica din 7 septembrie 1986. În cadrul unei ample festivități bisericești, Întâistătătorul eparhiei, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae, a oficiat slujba binecuvântării lăcașului, împodobit sărbătorește, iar în continuare Sfânta Liturghie arhierească. Răspunsurile liturgice au fost date

²³ Liturghie arhierească în biserică din Timișoara IV-Iosefin, în MB, nr. 1-2/1959, pp. 65-66.

²⁴ Reparații la biserică, în MB, nr. 7-12/1961, p. 103.

²⁵ Construire de biserică, lucrări de întreținere și electrificare la biserică și case parohiale, în MB, nr. 10-12/1964, p. 809.

²⁶ Restaurări de biserică și lucrări de reparații în curs de executare, în MB, nr. 5-6/1983, p. 374.

de corul parohial și mulțimea credincioșilor prezenți, dintre care o bună parte s-au împărtășit cu Sfintele Taine [...]. Festivitatea bisericească a continuat cu agapa oferită de consiliul parohial, cu participarea a numeroși invitați [...]”²⁷.

Alte vizite au fost făcute de delegații oficiale, din țară sau din străinătate. Spre exemplu, în dimineața zilei de 8 iunie 1968, o delegație a Bisericii Ortodoxe Ruse, compusă din mitropolitul Filaret al Kievului și Galiției, arhiepiscopul Vladimir al Berlinului și Europei Centrale și din protopopii Pavel Statov de la Chișinău și Nicolae Dimitriev din Moscova, însoțiți de mitropolitul Nicolae Corneanu, „a vizitat bisericile din parohiile Timișoara IV și V, unde li s-a făcut o scurtă prezentare a fiecăreia”²⁸.

În ceea ce privește opera de caritate derulată la nivelul întregii Arhiepiscopii, într-un număr din 1951 al revistei se transmitea că „s-au distribuit ajutoare bănești” și din partea parohiei Timișoara IV, anume „3.000 lei, pentru un bolnav”²⁹. Prin contribuție benevolă, în același an, „secția culturală a comitetului parohial din Timișoara IV a donat bisericii doi prapori și șapte stihare pentru dieci, secția samariteană a donat un acoperământ de brocat pe Sfântul Prestol în valoare de 10.000 lei, iar credincioasele E. Moșiu și Melania Putnic au dăruit câte un acoperământ pentru analoghion”³⁰.

Fără a fi nominalizați, păstorii sufletești ai parohiei Timișoara-Iosefin au participat apoi la toate Adunările generale ale Casei de Ajutor Reciproc, la cercurile de studii pastorale și la conferințele administrative și la cele de orientare organizate, cu binecuvântarea ierarhilor, la sediile oficiilor protoprezbiteriale, întruniri prezentate detaliat în paginile revistei în perioada anilor 1951-1992. De asemenea, în calitate de invitați, parohii din Iosefin au participat la diferite evenimente bisericești din împrejurimi, cum ar fi, spre exemplu, târnosirea bisericii din Utvin, din 1 noiembrie 1964; din soborul de preoți care au slujit la Liturghia arhierească a făcut parte și „pr[eotul] Alexandru Bălaș din Timișoara IV”³¹.

Referitor la palierul cultural, două sunt direcțiile de manifestare ale acestuia. În primul rând este vorba de activitatea corală, intens reflectată în paginile revistei mitropolitane; ne referim aici la participarea corului local la câteva reprezentanții muzicale susținute fie la reședința mitropolitană, fie în lăcașul de cult parohial, respectiv la concertele altor grupuri corale organizate la biserică „Nașterea Maicii Domnului”. Astfel, „corul preoților din Arhiepiscopia Timișorilor și Caransebeșului, cu prilejul hramului bisericii

²⁷ Binecuvântare de biserică, în MB, nr. 5/1986, p. 109.

²⁸ Delegați ai Bisericii Ortodoxe Ruse în Banat, în MB, nr. 7-9/1968, p. 497.

²⁹ Opere de caritate, în MB, nr. 7/1951, p. 16.

³⁰ Donații, în MB, nr. 1-2/1951, p. 16-17.

³¹ Târnosiri de biserică, în MB, nr. 10-12/1964, pp. 801-802.

„Sfânta Maria” din Timișoara IV, a dat un concert, Duminecă, 9 Septembrie [1951 n.n.], ora 19, în biserica parohială. S-au executat, sub conducerea Părintelui L[iviu] Surlașiu, compoziții de Porumbescu, Cucu, Bena, Dumitriu, Beethoven, Drăgoi, Dima, Kiriak, Pavel și Vorobchievici. S-au evidențiat soliștii: diacon M. Gligor, pr. Mircea Emandi și pr. T. Farca, D. Anghel, S. Pavel, C. Lugoian și N. Dad. În cadrul concertului a vorbit Păr[intele] Prot[opop] Dr. Gheorghe Cotoșman, vicarul Arhiepiscopiei, despre semnificația hramului bisericii³². La sfârșitul aceluiași an, anume în „Dumineca din 16 Decembrie 1951, corul preoților, sub conducerea Părintelui Liviu Surlașiu, a executat un bogat repertoriu de colinde [...]. Finalul, de un dinamism sguduitor, l-a constituit magnifica compoziție „Mântuire” a nemuritorului Vidu”. De asemenea, „corul bisericesc din Timișoara IV, condus de prof. Lina, a dat un concert de colinde în biserica din Timișoara IV, în prima zi de Crăciun, la sfârșitul Sfintei Liturghii”³³. După alți doi ani, în pragul acelorași Sfinte Sărbători ale Nașterii Domnului, „corala „Speranța” de sub conducerea dirijorului Cornel Maghețiu, în unire cu corul parohiei Timișoara II, a dat un concert religios și de colinde, în ziua de 13 Decembrie [1953 n.n.], la biserica parohială din Timișoara IV”, iar „corul parohial din Timișoara IV a dat și el un concert de colinde în cadrul Sfintei Liturghii de la praznicul Crăciunului”³⁴. Tot „în preajma Sfintelor Sărbători ale Nașterii Domnului și anul trecut [1957 n.n.], ca în fiecare an, s-au organizat, la diferite biserici din Arhiepiscopie, concerte de colinde și cântece de stea”; seria acestora a deschis-o „dublul cvartet al catedralei mitropolitane din Timișoara, format din diaconii și cântăreții catedralei, prin concertul organizat în biserica din Timișoara IV, duminică, 8 decembrie 1957, orele 5 după m[asă], sub conducerea diaconului I. Botău [...]. În duminica din 15 decembrie 1957, în aceeași biserică, și corul parohiei, condus de prof. I. Lina, a executat un bogat repertoriu de colinde”³⁵.

În seara zilei de 6 decembrie a anului 1962, „la reședința mitropolitană, Înalt Prea Sfinția Sa Părintele Mitropolit Nicolae [Corneanu], a primit vizita corului catedral, a corului bisericilor din Timișoara II și Timișoara IV, care au prezentat cuvenitele urări prilejuite de luminatul praznic al Nașterii Domnului, intonând totodată tradiționalele colinde”³⁶; vizitele de acest fel s-au reiterat apoi și în anii următori, fie cu prilejul aniversării numelui Întâi-stătorului Bisericii bănățene, fie în zilele de ajun ale

măritului praznic al Nașterii Domnului³⁷. În același context, în ziua de Crăciun a anului 1981, „la amiază, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae și Prea Sfințitul Episcop-vicar Timotei s-au întâlnit, în cadrul recepției de la reședința eparhială, cu preoții și credincioșii din oraș, ostenitorii Centrului eparhial și reprezentanții celorlalte culte din localitate; au rostit cuvântări omagiale cu acest prilej msgr. Ferdinand Cziza, protopop romano-catolic, și preotul Alexandru Nicolici de la parohia Timișoara IV”³⁸. La fel, „în ziua Crăciunului [anului 1983 n.n.], după Sfânta Liturghie, a avut loc o recepție, în cadrul căreia a vorbit, în numele clerului și credincioșilor, preotul Ioan Olaru de la parohia Timișoara IV”³⁹.

Cel de-al doilea palier cultural reflectat în paginile revistei „Mitropolia/Altarul Banatului” îl constituie activitatea publicistică a păstorilor sufletești ai acestei parohii, studiile, articolele, predicile și recenziile elaborate reprezentând o importantă contribuție la îmbogățirea teologiei și a spiritualității ortodoxe, respectiv a cercetării istorice românești; în demersul de față se are în vedere doar ceea ce s-a scris în timpul păstoririi efective a acestora în fruntea obștii din Iosefin. Astfel, preotul **Constantin Comșulea** (1943-1965) a întocmit două predici⁴⁰; alta îl are ca semnatar pe preotul **Alexandru Bălaș** (1962-1975)⁴¹. Mult mai bogată a fost, din acest punct de vedere, activitatea editorial-omiletică a preotului **dr. Petru Bogdan** (1953-1971), autorul a peste treizeci de predici⁴²; la acestea se adaugă un

³⁷ Sărbătorirea Crăciunului și Anului Nou, în MB, nr. 1-3/1966, pp. 141-142; Bucuria Sfintelor Sărbători, în MB, nr. 1-3/1970, p. 186; Zile de luminat praznic, în MB, nr. 1-3/1974, p. 146; Sfintele Sărbători, în MB, nr. 10-12/1975, p. 702; Praznuirea Sfintelor Sărbători ale Crăciunului și Anului Nou, în MB, nr. 1-3/1979, p. 177.

³⁸ Sărbătorile de iarnă, în MB, nr. 4-6/1982, p. 367.

³⁹ Sărbătorile de iarnă la Centrul eparhial, în MB, nr. 1-2/1984, p. 95.

⁴⁰ Femeia creștină. Predică la duminica mironosițelor, în MB, 1-3/1958, pp. 166-168; Duminica Ortodoxiei, în MB, 3-4/1963, pp. 182-184.

⁴¹ Exemplul sutașului. Duminica a IV-a după Rusalii, în MB, 7-8/1964, pp. 402-404.

⁴² Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu”. Duminica a III-a după Rusalii, în MB, 7-9/1956, pp. 137-139; Suferința mântuitoare. Duminica înaintea Înălțării Sfintei Cruci, în MB, 7-9/1956, pp. 140-143; „Se biruiește rânduiala firii”. Duminica a XVIII-a după Rusalii, în MB, 7-9/1956, pp. 143-145; Mai multă înțelegere! Duminica a XIX-a după Rusalii, în MB, 7-9/1956, pp. 145-146; În întâmpinarea lui Hristos. Duminica înaintea Nașterii Domnului, în MB, 10-12/1956, pp. 176-178; Cele nebagate în seamă. Duminica după Nașterea Domnului, în MB, 10-12/1956, pp. 178-180; Smerenia. Duminica Vameșului și Fariseului, în MB, 1-3/1957, pp. 11-14; Nedreptatea milei. Duminica Fiului Risipitor, în MB, 1-3/1957, pp. 14-16; Frații prea mici ai lui Iisus. Duminica lăsatului sec de carne MB, 1-3/1957, pp. 16-18; Solidaritatea. Duminica a II-a din Postul Mare, în MB, 1-3/1957, pp. 24-25; A doua Evă. Praznicul Bunei Vestiri, în MB, 1-3/1957, pp. 30-32; Imitația lui Iisus. Duminica Tomii, în MB, 4-6/1957, pp. 102-104; Duminica slăbănogului, în MB, 4-6/1957, pp. 104-105; Duminica samarinencei. Elogiul sincerității, în MB, 4-6/1957, pp. 105-107; Sfinții Constantin și Elena, în MB, 4-6/1957, pp. 107-108; „Nicidecum despărțindu-se...”. Înălțarea Domnului, în MB, 4-6/1957, pp. 111-112; Omul lui Dumnezeu. Nașterea Sfântului

³² Concerte religioase, în MB, nr. 3/1951, p. 19.

³³ Concerte religioase, în MB, nr. 1/1952, p. 8-9.

³⁴ Sfintele Sărbători ale Nașterii Domnului, în MB, nr. 1-2/1954, p. 46.

³⁵ Concerte de colinde, în MB, nr. 1-3/1958, pp. 191-192.

³⁶ Sărbătoarea praznicelor de iarnă la reședința mitropolitană, în MB, nr. 1-2/1963, p. 105.

editorial⁴³, trei studii istorico-literare⁴⁴, o lectură morală⁴⁵, două articole cu caracter pastoral-misionar⁴⁶ și alte două cu caracter propagandistic (impuse de „necesitățile” timpului)⁴⁷, precum și patru recenzii⁴⁸. Preotul **Ioan Olariu (1972-2004)** este semnatarul a două predici⁴⁹ și al mai multor articole, unul inclus în rubrica „Biserica și probleme vremii”⁵⁰, iar alte patru în rubrica „Probleme pastorale și liturgice”⁵¹; în spațiul rezervat „Poștei redacției” i s-au publicat câteva fragmente dintr-o scrisoare, cuprinzând câteva remarci la articolul *Masul de obște – întrelăsări și abateri* al prot. Marcu Bănescu⁵², apărut într-un număr anterior al revistei. Preotul **dr. Ionel Popescu (din**

Ioan Botezătorul, în MB, 4-6/1958, pp. 101-103; „*Biserica suspinelor*”. *Praznicul Adormirii Maicii Domnului*, în MB, 3-6/1960, pp. 54-57; *Convingerea. Schiță de predică la Buna Vestire*, în MB, 1-2/1963, pp. 77-78; *Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci*, în MB, 7-12/1961, pp. 60-63; *Prietenul mirelui. Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul*, în MB, 4-6/1964, pp. 257-259; *Bucuria văduvei din Nain. Duminica a XX-a după Rusalii*, în MB, 9-10/1964, pp. 584-586; *Omul sfințește locul. Duminica a V-a după Rusalii*, în MB, 7-9/1969, pp. 482-484; *Rostul amintirii perpetue. Duminica a X-a după Rusalii*, în MB, 7-9/1969, pp. 488-490; *Chemarea la fericire. Duminica a XXXV-a după Rusalii*, în MB, 1-3/1970, pp. 111-113; *Timpul trupului – răstimpul sufletului. Duminica a XXXV-a după Rusalii*, în MB, 1-3/1970, pp. 113-115; *Drumul strugurelui. Duminica a V-a din Postul Mare*, în MB, 4-6/1970, pp. 335-336; *Lângă inima mamei. Duminica a III-a după Paști*, în MB, 4-6/1970, pp. 340-342; *Poezia vieții. Duminica a III-a după Rusalii*, în MB, 7-9/1970, pp. 530-531; *Maica Domnului și a noastră. Praznicul Adormirii Maicii Domnului*, în MB, 7-9/1971, pp. 433-435; *Duminica Fiului risipitor*, în MB, 1-3/1972, pp. 57-58; *Duminica lăsatului sec de brânză*, în MB, 1-3/1972, pp. 59-60; *Sensul creștin al întâietății. Duminica a V-a din Postul Mare*, în MB, 1-4/1976, pp. 201-202.

⁴³ *Ale Tale, dintru ale Tale*, în MB, 10-12/1957, pp. 33-35.

⁴⁴ *Profeți în patria lor*, în MB, 7-9/1958, pp. 71-74; *Considerații generale asupra Noului Testament de la Bălgrad (1648) al mitropolitului Simion Ștefan*, în MB, 10-12/1973, pp. 636-647; *Limba noastră bisericească*, în MB, 9-10/1964, pp. 547-561.

⁴⁵ *Sângele și lacrima*, în MB, 11-12/1959, pp. 7-27.

⁴⁶ *Apolisul și invocarea finală*, în MB, 1-3/1965, pp. 173-181; *Iluminatul bisericilor*, în MB, 4-6/1971, pp. 302-304.

⁴⁷ *Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Rusă în ultimii zece ani*, în MB, 11-12/1954, pp. 9-16; *Contribuția Bisericii Ortodoxe Ruse în lupta pentru pace*, în MB, 10-12/1955, pp. 42-47.

⁴⁸ *Catehism creștin ortodox*, ed. a III-a, Arad, 1957, în MB, 4-6/1958, pp. 168-169; Justinian Marina, *Apostolatul social*, vol. IX: *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină. Pilde și îndemnuri pentru cler*, București, 1968, în MB, 7-9/1968, pp. 523-526; Grigorie N. Criveanu, *Cugetări și maxime*, București, 1968, în MB, 7-9/1969, pp. 580; Grigorie N. Criveanu, *Culmi de viață*, București, 1969, în MB, 7-9/1969, pp. 581-582.

⁴⁹ *Rostul și condițiile rugăciunii. Praznicul Schimbării la Față*, în MB, 7-9/1973, pp. 447-448; *Taina apostoliei. Duminica a XVIII-a după Rusalii*, în MB, 5/1986, pp. 54-55.

⁵⁰ *Biserica Ortodoxă Română în slujba păcii, unității poporului român și progresului social*, în MB, 1-3/1977, pp. 61-67).

⁵¹ „*Ușile, ușile...*”, în MB, 3/1987, pp. 67-72; *Aparatura tehnică în manifestările religioase*, în rev. „*Altarul Banatului*” (în continuare „AB”), 1-2/1990, pp. 90-92; *Actualizarea predicii*, în AB, 9-10/1990, pp. 80-84; *Așezarea Evangheliei pe tetrapod*, în AB, 4-6/1991, pp. 95-96.

⁵² *Despre Masul de obște*, în MB, 7-9/1981, pp. 620-622.

2001) este autorul a șase studii, majoritatea de profil istoric⁵³, al unui comentariu teologic⁵⁴, respectiv a nouă prezentări de volume⁵⁵; alte recenzii au făcut obiectul prezentării propriilor volume, elaborate în ultimii ani⁵⁶. În fine, ca păstor al obștii Iosefinului, și preotul **dr. Florin Carebia (din 2003)** are meritul de a fi publicat în paginile revistei trei studii de teologie patristică și post-patristică⁵⁷.

În perioada comunistă, în vederea deturnării păstorilor sufletești de la misiunea lor rânduită, autoritățile comuniste au intervenit fățiș în viața parohiilor ortodoxe, impunând ierarhilor emiterea de circulare prin intermediul cărora preoții să fie cooptați în diferite activități specifice noului

⁵³ *Muzica religioasă și laică în perioada Vechiului Testament*, în AB, 1-3/2001, pp. 58-68; *Episcopul dr. Miron Cristea (1910-1919)*, în AB, 1-3/2001, pp. 147-156; *Preotul Sinesie Bistrieanu*, în AB, 7-9/2002, pp. 163-170; *Pr. prof. dr. Zeno Munteanu – 100 de ani de la naștere*, în AB, 10-12/2002, pp. 146-150; *Relațiile religioase și culturale între comunitățile evreiești și confesiunile creștine din Banat în secolele XVIII-XIX*, în AB, 1-3/2005, pp. 98-120; *O instituție bisericească mai puțin cunoscută: tipografia parohiei Timișoara-Iosefin*, în AB, 4-6/2011, pp. 81-89.

⁵⁴ *Unitate în diversitate*, în AB, 7-9/2009, pp. 142-144.

⁵⁵ Ioan Stancu, *Templul din Ierusalim – fenomenologia spațiului sacru*, Pitești, 1999, în AB, 1-3/2001, pp. 170-171; Gheorghe Jurma, Vasile Petrica, *Istorie și artă bisericească. Biserici din Protopopiatul Ortodox Român Reșița*, Reșița, 2000, în AB, 4-6/2001, pp. 175-176; Constantin Brătescu, Ștefan Velovan, *pedagog și filosof român (1852-1932)*, Caransebeș, 2000, în AB, 4-6/2001, pp. 177-178; Dumitru Jompan, *Timotei Popovici – corespondență. Studii de pedagogie muzicală*, Timișoara, 2002, în AB, 10-12/2002, pp. 175-176; Vasile Petrica, *Teologul și juristul Moise Ienciu (1881-1953), o viață uitată într-o arhivă*, Reșița, 2003, în AB, 4-6/2003, pp. 130-131; Constantin Brătescu, *Cartea și biblioteca în spațiul cultural bănățean până la 1918*, Timișoara, 2004, în AB, 10-12/2004, pp. 159-160; Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român din Caransebeș (1865-1927). Contribuții istorice*, Caransebeș, 2005, în AB, 10-12/2006, pp. 202-204; *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, București, 2007, în AB, 4-6/2007, pp. 152-154; Florin Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, Reșița, 2010, în AB, 10-12/2010, pp. 171-173.

⁵⁶ *Comunitățile evreiești din Banat. Secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)*, Timișoara, 2007 (o recenzie semnată de Vasile V. Muntean: AB, 10-12/2007, p. 151, iar alta de Marius Florescu: AB, 10-12/2007, pp. 171-172; cartea este semnalată și în rubrica „Noi apariții” de pe coperta a III-a a aceluiași număr); *Patriarhul Miron Cristea, ierarh providențial al națiunii române. Cuvântări* (în colab. cu Constantin Brătescu), Timișoara, 2009 (recenzie semnată de acad. Mircea Păcurariu: AB, 1-3/2010, p. 186-187; cartea este semnalată și pe coperta III a nr. 10-12/2009); *Ecouri perene de lumină și credință din Țara Sfântă*, Timișoara, 2009 (recenzie semnată de Vasile Petrica: AB, 4-6/2009, pp. 159-161; cartea este semnalată și în rubrica „Note și comentarii”, ca fiind o *Apariție editorială de excepție*: AB, 1-3/2010, pp. 142-143, respectiv pe coperta III a aceluiași număr).

⁵⁷ *Personalitatea patriarhului Fotie al Constantinopolului în contextul istoric, cultural și bisericesc din veacul al IX-lea*, în AB, 10-12/2003, pp. 82-92; *Atitudinea creștinului în fața încercărilor vieții și a morții, după învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur*, în AB, 10-12/2005, pp. 28-34; *Milostenia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în AB, 1-3/2006, pp. 33-39.

„regim popular”: sprijinirea campaniilor agricole de însămânțări și de recoltări, precum și a programelor de luptă pentru pace. Spre exemplu, „în cursul unei martie [a anului 1954 n.n.], deservenții cultelor religioase din raionul Sânnicolau Mare și din orașul Timișoara s-au întrunit în consfătuiri dedicate apărării păcii [...] La Timișoara, preotul ort[odox] rom[ân] Constantin Comșulea din Timișoara IV, membru în comitetul orășenesc, a citit referatul «Rezultatele și învățămintele Conferinței de la Berlin»»⁵⁸. În aceeași direcție, „considerând că nu pot rămâne indiferenți față de neliniștea creată de agresiunea Statelor Unite și Angliei în Liban și Iordania, deservenții tuturor cultelor din Banat, întruniți în conferințe interconfesionale la sediile raioanelor, și-au manifestat azeziunea deplină la mărețele țeluri ale Congresului mondial pentru dezarmare și colaborare internațională, cerând cu hotărâre retragerea tuturor trupelor străine din Orientul Apropiat”; între cei care și-au luat angajamentul de „a populariza în mase tot mai largi imperativele păcii lumii” în cadrul conferinței interconfesionale de la Timișoara din 4 septembrie 1958, s-au numărat și preoții Constantin Comșulea și Petru Bogdan de la parohia Iosefin⁵⁹. Apoi, în conferința de orientare a preoțimii „ținută la 12 martie [1959 n.n.] la protopopiatul central al Timișorii” și având ca temă „una din cele mai importante și actuale probleme: coexistența pașnică a stărilor cu sisteme sociale diferite”, unul dintre referate a fost susținut de „prot[opopul] P[etru] Bogdan de la Timișoara IV”⁶⁰.

În pofida acestor obstacole, păstorii sufletești și-au împlinit cu mult sârg menirea lor preoțească. Apreciindu-le râvna ori vechimea în anumite funcțiile de conducere, întâi-stătătorii arhidiecezei bănațene i-au distins, conferindu-le grade onorifice. Astfel, în cadrul Sfintei Liturghii oficiate de mitropolitul Nicolae al Banatului la Timișoara, în cea dintâi zi a anului 1965, lui „Constantin Comșulea, paroh în Timișoara IV, i s-a împărțit hirotesia de protopresbiter onorific”⁶¹. De asemenea, la sfârșitul anului 1973, printre cei „înălțați în rang prin hirotesie” s-a numărat și preotul „Alexandru Bălaș din Timișoara IV”⁶².

Cinstea de care s-au bucurat este dovedită și prin aceea că, în momentul trecerii la cele veșnice, crâmpoie din viața și activitatea lor sunt prezentate, prin cuvinte elogioase, în paginile aceleiași publicații mitropolitane timișorene: Astfel, „la 6 iulie a decedat preotul Petru Bogdan de la parohia Timișoara IV. Născut la 7 aprilie 1912 în comuna Pesac,

județul Timiș, studiază [la] Liceul C. D. Loga din Timișoara, frecventează cursurile fostei Academii teologice din Arad și apoi își ia licența în Teologie. Hirotonit în 1937 funcționează puțin timp în parohia Grăniceri, jud. Arad, apoi 10 ani la parohia Arad-Centru și din 1952 până la moarte în parohia Timișoara IV. În tot decursul activității s-a distins ca un păstor de suflete dăruit integral misiunii sale și ca un harnic mânător al condeiului. A publicat numeroase studii, eseuri și predici, presărate în revistele bisericești, precum și un volum de predici intitulat «Viața în Hristos». De la el au rămas și câteva poezii, apărute în revistele literare locale, mărturie a unui suflet delicat și sensibil. Pentru neobosită activitate depusă a fost răsplătit cu distincții bisericești și i s-a încredințat pentru o vreme funcțiunea de protopop. La înmormântarea care a avut loc în ziua de 8 iulie au ținut să participe numeroși preoți, credincioși și consăteni. I-au adus un ultim omagiu, relevându-i meritele, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae, iar din partea protopopiatului, P[rea] On[oratul] Părinte Ioan Blaj.”⁶³. Întru „amintirea celui care scria versuri de sensibilitate, mângâindu-și astfel visurile”, s-a republicat apoi, într-un număr ulterior, o notiță apărută în revista timișoreană „Orizont” (nr. 8/1971) sub semnătura lui Nicolae Țirioi, subliniindu-se încă o dată vocația literară a marelui dispărut⁶⁴.

În anul 1986, doliul s-a abătut din nou peste obștea Iosefinului, într-un răstimp scurt, de doar o săptămână, trecând în lumea dreptilor doi vrednici slujitori: preotul Alexandru Bălaș (1918-1986) și cântărețul bisericesc Petru Beleu; redacția revistei „Mitropolia Banatului” consemna cu durere: „La data de 19 februarie 1986 a trecut la cele veșnice, după o grea suferință, preotul pensionar Alexandru Bălaș din Timișoara, în vîrstă de 68 ani. S-a născut la 14 august 1918, în municipiul Timișoara, unde a urmat și cursurile învățământului elementar și mediu, respectiv la Liceul «Constantin Diaconovici Loga», obținând diploma de bacalaureat în 1937. În următorii patru ani a fost înscris la Academia teologică din Arad, desăvârșindu-și apoi pregătirea profesională la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde a obținut titlul de licențiat. Dornic de studii, a urmat mai târziu, ca student extraordinar, și cursurile Facultății de Geografie-Istorie din Cluj, unde și-a luat licența în anul 1947. În anul 1942 a intrat în ogorul Domnului, fiind hirotonit preot pe seama parohiei Satchinez din protopopiatul Timișoara, de unde, în 1948, s-a transferat la parohia Timișoara-Freidorf, pe care a păstorit-o peste un pătrar de veac, amenajând capela parohială și contribuind la înălțarea noului lăcaș de închinare. În anul 1975 [recte: 1969 n.n.] s-a transferat la parohia Timișoara III [recte: Timișoara IV], unde a păstorit pînă în primăvara anului 1982 [recte: 1975 n.n.], când s-a pensionat

⁵⁸ Consfătuiri interconfesionale de luptă pentru pace, în MB, nr. 5-7/1954, p. 23.

⁵⁹ Adeziunea deplină a deservenților cultelor din Banat la mărețele țeluri ale Congresului de la Stockholm, în MB, nr. 12/1958, pp. 24, 32.

⁶⁰ Conferință de orientare a preoțimii, în MB, nr. 5-6/1959, pp. 61, 64.

⁶¹ Răsplătirea unor preoți merituosi, în MB, nr. 1-3/1965, p. 232.

⁶² Hirotonii și hirotesii, în MB, nr. 1-3/1974, p. 155.

⁶³ Trecerea la cele veșnice a unor preoți, în MB, nr. 10-12/1971, p. 639.

⁶⁴ Evocând memoria preotului Petru Bogdan, în MB, 1-3/1972, pp. 130-131.

BUNURILE IMOBILE BISERICEȘTI CLASATE CA MONUMENTE ISTORICE

De pr. dr. COSMIN PANȚURU

Astract

Real estate and movable property belonging to the church constitute „church wealth / church property”. A part of real estate (e.g. churches, chapels, parish houses, etc.) can be classified as historical monuments. Their judicial regime is regulated by both secular law (civil), as well as church-specific law (including conciliar decisions based on canonical provisions). Both attach great importance to the protection and conservation of those invaluable national Romanian cultural and heritage values.

Keywords: Church, Property, Monuments, Regime, Regulated, Romanian

Bunurile imobile bisericesti clasate ca monumente istorice se supun deopotrivă atât legislației interne bisericesti, precum și celei laice care prevăd norme juridice în acest sens.

Din punct de vedere al legislației laice, *Legea nr.422/2001 privind protejarea monumentelor istorice*¹ este cea care reglementează regimul juridic general al acestor imobile din România (*art.1 al.1 din Legea nr.422/2001*).

Conform prevederilor *art.2, al.3* din această lege, prin protejare se înțelege ansamblul de măsuri cu caracter științific, juridic, administrativ, financiar, fiscal și tehnic menite să asigure identificarea, cercetarea, inventarierea, clasarea, evidența, conservarea, inclusiv paza și întreținerea, consolidarea, restaurarea, punerea în valoare a monumentelor istorice și integrarea lor social-economică și culturală în viața colectivităților locale. Activitățile și măsurile de protejare a monumentelor istorice se realizează în

¹ *Legea nr. 422/2001 privind protejarea monumentelor istorice* a fost publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 407 din 24 iulie 2001, iar ulterior a fost modificată și completată prin: *Legea nr. 401/2003 pentru modificarea și completarea Legii nr. 50/1991 privind autorizarea executării lucrărilor de construcții*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 749 din 27 octombrie 2003; *Legea nr. 468/2003 privind modificarea și completarea Legii nr. 422/2001 privind protejarea monumentelor istorice*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 820 din 19 noiembrie 2003; *Legea nr. 571/2003 privind Codul fiscal*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 927 din 23 decembrie 2003. Legea în speță a fost republicată în temeiul art. V din *Legea nr. 259/2006 pentru modificarea și completarea Legii nr. 422/2001 privind protejarea monumentelor istorice*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 573 din 3 iulie 2006, dându-se textelor o nouă numerotare. A fost republicată cu toate aceste modificări în Monitorul Oficial al României, Partea I nr. 938 din 20 noiembrie 2006.

interes public, iar intervențiile asupra monumentelor istorice pot constitui cauză de utilitate publică (art.2, al.2 din Legea nr.422/2001).

Monumentele istorice sunt bunuri imobile clasate în urma unei proceduri speciale (art.1, al.3 din Legea nr.422/2001), ele putând fi atât construcții cât și terenuri, situate pe teritoriul României (sau - conform art.1, al.4 din aceeași lege- în afara granițelor, proprietăți ale statului român, clasate cu respectarea legislației statului pe teritoriul căruia se află), semnificative pentru istoria, cultura și civilizația națională și universală (art.1, al.2 din Legea nr.422/2001). Ele fac parte integrantă din patrimoniul cultural național și sunt protejate prin lege (art.2, alin.1 din Legea nr.422/2001).

Prin art.3, lit.a), Legea nr. 422/2001 stabilește trei categorii de monumente istorice: *monument* - construcție sau parte de construcție, împreună cu instalațiile, componentele artistice, elementele de mobilare interioară sau exterioară care fac parte integrantă din acestea, precum și lucrări artistice comemorative, funerare, de for public, împreună cu terenul aferent delimitat topografic; *ansamblu* - grup coerent din punct de vedere cultural, istoric, arhitectural, urbanistic ori muzeistic de construcții urbane sau rurale care împreună cu terenul aferent formează o unitate delimitată topografic; *sit* - teren delimitat topografic cuprinzând acele creații umane în cadru natural.

Cele trei categorii de monumente istorice prezintă unele caracteristici comune care constituie mărturii cultural-istorice semnificative din punct de vedere arhitectural, arheologic, istoric, artistic, etnografic, religios, social, științific sau tehnic, diferențiindu-se între ele prin ansamblul urbanistic (caracteristic ansamblurilor și siturilor), sau al peisajului cultural (specific doar siturilor).

Proprietarii monumentelor istorice

Legea nr.422/2001 face diferențiere între proprietarii bunurilor imobile clasate ca monumente istorice. Acestea pot aparține fie domeniului public sau privat al statului, al județelor, orașelor sau comunelor; fie sunt proprietate privată a persoanelor fizice sau juridice (art. 4, al.1 din Legea nr.422/2001).

Conform art.5, al.2 din Legea nr.489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor², Biserica Ortodoxă, privită ca orice cult recunoscut are personalitate juridică. Art. 41, al.1 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române³ (denumit în

² Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor a fost publicată în Monitorul Oficial al României Partea I, nr. 11 din 8.01.2007.

³ Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române a fost aprobat de Sfântul Sinod prin hotărârea nr. 4768 din 28 noiembrie 2007 și, în temeiul Legii 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor, a fost recunoscut de Guvernul României prin H.G. nr. 53 din 16 ianuarie 2008, fiind publicat în Monitorul Oficial al

continuare Statut B.O.R.) arată că toate unitățile componente ale Bisericii Ortodoxe Române (Patriarhia, mitropolia, arhiepiscopia, episcopia, vicariatul, protopopiatul, mănăstirea și parohia) sunt persoane juridice de drept privat și utilitate publică, având drepturi și obligații prevăzute de respectivul statut. Prin urmare, Legea nr.422/2001 are aplicabilitate și asupra bunurilor imobile clasate ca monumentele istorice care fac parte din patrimoniul național, dar sunt deținute de părțile componente ale Bisericii amintite mai sus. De toate bunurile pe care le dețin, cultele recunoscute și unitățile lor de cult pot dispune în conformitate cu statutele proprii (art. 27, al.1 din Legea nr.489/2006), emise cu respectarea legislației în vigoare.

Urmare celor evidențiate, din punct de vedere bisericesc, "totalitatea bunurilor aparținând părților componente ale Bisericii Ortodoxe Române, ale asociațiilor și fundațiilor constituite de Biserică, fondurile destinate unui scop bisericesc, precum și averile bisericilor fundamentale alcătuiesc patrimoniul bisericesc care aparține Bisericii Ortodoxe Române, iar regimul lor este reglementat de Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. "Bunurile aflate în folosința unităților administrative bisericești au regimul bunurilor bisericești și fac parte din patrimoniul bisericesc" (art. 171 din Statut B.O.R.). O parte din aceste bunuri pot avea statut de monumente istorice.

Indiferent de proprietar, Statul Român garantează și asigură protejarea monumentelor istorice în condițiile legii (art.6, al.1 din Legea nr.422/2001). Astfel, Ministerul Culturii și Cultelor este autoritatea administrației publice centrale de specialitate care reprezintă statul în relația cu proprietarii monumentelor istorice și cu titularii altor drepturi reale asupra acestora și elaborează strategiile și normele specifice de protejare a monumentelor istorice, urmărește și asigură aplicarea lor (art.27, al.1-2 din Legea nr.422/2001). Acest minister îndeplinește în mod direct prin compartimente de specialitate în aparatul propriu, precum și prin instituțiile sale subordonate - Institutul Național al Monumentelor Istorice și Oficiul Național al Monumentelor Istorice -, o seamă de atribuții dedicate activităților de cercetare, evidență, clasare, inspecție și control, conservare, restaurare și punere în valoare a monumentelor istorice (art.27-37 din Legea nr.422/2001).

În vederea protejării monumentelor istorice, atât proprietarii de drept (persoane fizice sau juridice), cât și autoritățile centrale sau locale (Consiliile locale, primarul, Consiliile județene și Consiliul General al Municipiului București) sunt chemate să contribuie la măsurile de protejare...(art.46-49 din Legea nr.422/2001). În acest scop toate aceste autorități cooperează cu

României, Partea I, nr. 50 din 22 ianuarie 2008; în vigoare cu toate amendamentele aduse de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

proprietarii monumentelor istorice, cu deținătorii și administratorii acestora, precum și cu instituțiile publice și organizațiile neguvernamentale din domeniul protejării monumentelor istorice sprijinindu-i în condițiile legii (art. 7, al. 4 din Legea nr. 422/2001).

Prin urmare, monumentele istorice sunt protejate prin lege indiferent de regimul lor de proprietate sau de starea lor de conservare (art. 10, al. 1 din Legea nr. 422/2001). Orice intervenție asupra monumentelor istorice și asupra imobilelor din zona lor de protecție, precum și orice modificare a situației juridice a monumentelor istorice se fac numai în condițiile stabilite de lege (art. 11, al. 1 din Legea nr. 422/2001). Desființarea, distrugerea parțială sau totală, profanarea, precum și degradarea monumentelor istorice sunt interzise și se sancționează conform legii (art. 11, al. 2 din Legea nr. 422/2001).

Paza, întreținerea, conservarea, consolidarea, restaurarea și punerea în valoare prin mijloace adecvate a monumentelor istorice revin, după caz, proprietarilor sau titularilor altor drepturi reale asupra acestora, în conformitate cu prevederile legii (art. 6, al. 1 din Legea nr. 422/2001).

Clasificarea monumentelor istorice

Monumentele istorice se clasează în două grupe⁴: grupa „A” și grupa „B”. Grupa A cuprinde monumentele istorice de valoare națională și universală (art. 8, al. 1, lit. a din Legea nr. 422/2001); iar Grupa B – include monumentele istorice reprezentative pentru patrimoniul cultural local (art. 8, al. 1, lit. b din Legea nr. 422/2001).

Ordonanța nr. 47 din 30 ianuarie 2000 privind unele măsuri de protecție a monumentelor istorice care fac parte din lista Patrimoniului mondial⁵ aprobată cu modificări și completări de Legea nr. 564 din 19 octombrie 2001⁶ este cea care reglementează măsurile speciale de protecție a monumentelor istorice care fac parte din Lista patrimoniului mondial” (art. 1 din O.G. nr. 47/2001), respectiv a monumentelor istorice din România înscrise în lista acestui patrimoniu “de către Comitetul patrimoniului mondial de pe lângă UNESCO” (art. 2 din O.G. nr. 47/2001). Pentru cauză de interes național, “pentru protejarea acestora se poate proceda la expropriere pentru cauză de utilitate publică” (art. 3 din O.G. nr. 47/2001). Anexa A din Hotărârea nr. 493 din 1 aprilie 2004 pentru aprobarea Metodologiei privind

⁴ Clasarea monumentelor istorice în grupe se face prin ordin al ministrului culturii și cultelor, la propunerea Comisiei Naționale a Monumentelor Istorice, conform procedurii de clasare prevăzute în art. 7, al. 2; art. 12-21 din Legea nr. 422/2001.

⁵ O.G. nr. 47 din 30 ianuarie 2000 privind unele măsuri de protecție a monumentelor istorice care fac parte din lista Patrimoniului mondial, publicată în Monitorul Oficial Partea I, nr. 232 din 45 din 31 ianuarie 2000.

⁶ Legea nr. 564 din 19 octombrie 2001 pentru aprobarea Ordonanței Guvernului nr. 47/2000 privind stabilirea unor măsuri de protecție a monumentelor istorice care fac parte din Lista patrimoniului mondial, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I nr. 695 din 1 noiembrie 2001.

monitorizarea monumentelor istorice înscrise în lista patrimoniului mondial și a metodologiei privind elaborarea și conținutul-cadru al planurilor de protecție și gestiune a monumentelor istorice înscrise în lista patrimoniului mondial⁷ prezintă “lista monumentelor istorice din România înscrise în lista Patrimoniului mondial” printre care sunt enumerate și o serie de biserici ortodoxe.

De asemenea, Legea nr. 5 din 6 martie 2000 privind aprobarea planului de amenajare a teritoriului național⁸, conține (în Anexa nr. III) valorile de patrimoniu cultural de interes național (monumente istorice de valoare națională excepțională) din care fac parte printre alte astfel de monumente, un număr de 22 de “Biserici fortificate-cetăți” de diferite confesiuni (pct. c), 81 de biserici de lemn (pct. h), 6 biserici rupestre (pct. j), 197 de “biserici și ansambluri mănăstirești” de diferite religii și confesiuni, majoritatea ortodoxe (pct. k).

Prin Ordinul nr. 2237 din 27 aprilie 2004 privind aprobarea Normelor metodologice de semnalizare a monumentelor istorice, acestea urmează să fie marcate printr-un însemn distinctiv, “în vederea protejării sale în timp de pace sau de conflict armat” (art. 1 din Ord. nr. 2237/2004).

Pentru fiecare monument istoric astfel clasificat se instituie o zonă de protecție, delimitată pe baza reperelor topografice, geografice sau urbanistice, în funcție de trama stradală, relief și caracteristicile monumentului istoric, după caz; prin această zonă de protecție se asigură conservarea integrată și punerea în valoare a monumentului istoric și a cadrului său construit sau natural (art. 8, al. 1 din Legea nr. 422/2001). Până la instituirea zonei de protecție a fiecărui monument istoric se consideră zonă de protecție suprafața delimitată cu o rază de 100 m în localitățile urbane, 200 m în localitățile rurale și 500 m în afara localităților, măsurată de la limita exterioară, de jur-împrejurul monumentului istoric (art. 59 din Legea nr. 422/2001). În aceste zone de protecție a monumentelor istorice care sunt lăcașuri de cult este interzisă desfășurarea în aer liber, în perioada în care în cadrul acestora se desfășoară serviciu religios, a unor manifestări care, prin poluarea sonoră sau vizuală pe care o produc, pot împieta asupra desfășurării serviciului religios. Prin excepție, se pot organiza astfel de manifestări numai cu acordul autorității religioase care administrează lăcașul, în condiții care să nu împieteze asupra desfășurării serviciului religios (art. 9, al. 5-6 din Legea nr. 422/2001).

⁷ H.G. nr. 493 din 1 aprilie 2004 pentru aprobarea Metodologiei privind monitorizarea monumentelor istorice înscrise în lista patrimoniului mondial și a metodologiei privind elaborarea și conținutul-cadru al planurilor de protecție și gestiune a monumentelor istorice înscrise în lista patrimoniului mondial, publicată în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 380 din 30 aprilie 2004.

⁸ Legea nr. 5 din 6 martie 2000 privind aprobarea planului de amenajare a teritoriului național, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 152 din 12 aprilie 2000.

Inventarierea și clasarea monumentelor istorice

Pentru ca un imobil să facă parte din categoria monumentelor istorice, trebuie ca el să urmeze o anumită procedură. Această operațiune poartă denumirea de clasare⁹. Clasarea este, prin urmare, procedura prin care se conferă regim de monument istoric unui bun imobil în una din cele două grupe amintite mai sus (*art. 12, al. 3 din Legea nr. 422/2001*)¹⁰. Normele metodologice de clasare și evidență a monumentelor istorice, a listei monumentelor istorice, a fișei analitice de evidență a monumentelor istorice și a fișei minimale de evidență a monumentelor istorice sunt cuprinse în *Ordinul nr.2682 din 13 iunie 2003*¹¹.

În cazul bunurilor imobile neclasate aflate în proprietatea cultelor religioase, procedura de clasare se declanșează din oficiu de către direcțiile pentru cultură, culte și patrimoniul cultural național județene, respectiv a municipiului București (*art. 13, al. 1)-1., lit.b din Legea nr.422/2001*). De asemenea, propunerea de clasare poate să vină, după caz, și la cerere „din partea proprietarului bunului imobil, a muzeului municipal și județean, primarului localității, a consiliului local sau județean, respectiv a Consiliului General al Municipiului București, pe al cărui teritoriu administrativ se află bunul imobil în cauză; a Comisiei Naționale a Monumentelor Istorice sau a Comisiei Naționale de Arheologie; asociațiilor și fundațiilor legal constituite, cu activitate în domeniul protejării monumentelor istorice” (*art. 12, al.2, lit.a-d din Legea 422/2001*).

Intervenții asupra monumentelor istorice

Orice intervenție asupra monumentelor istorice se face numai pe baza și cu respectarea avizului emis de către Ministerul Culturii și Cultelor sau, după caz, de către serviciile publice deconcentrate ale acestui minister (*art. 23, al.1 din Legea nr. 422/2001*). Autorizațiile de construire, de desființare, precum și autorizațiile referitoare la intervenții se eliberează doar după obținerea acestor acorduri (*art.23, al.3, din Legea nr.422/2001*) fără acestea fiind nule de drept (*art.23, al.4, din Legea nr. 422/2001*).

⁹ *Ordinul nr.2682 din 13 iunie 2003 privind aprobarea Normelor metodologice de clasare și evidență a monumentelor istorice, a listei monumentelor istorice, a fișei analitice de evidență a monumentelor istorice și a fișei minimale de evidență a monumentelor istorice*, publicat în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 448 din 24 iunie 2003.

¹⁰ Conform *art.16, al.1 din Legea nr. 422/2001*, ordinul de clasare se publică, prin grija Ministerului Culturii și Cultelor, în Monitorul Oficial al României, Partea I.

¹¹ *Ordinul nr.2682 din 13 iunie 2003 privind aprobarea Normelor metodologice de clasare și evidență a monumentelor istorice, a listei monumentelor istorice, a fișei analitice de evidență a monumentelor istorice și a fișei minimale de evidență a monumentelor istorice*, publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 448 din 24 iunie 2003.

Legea nr. 422/2001, în art.23, al.2, lit.a-f), prevede în ce constau intervențiile care se pot efectua asupra monumentelor istorice: toate lucrările de cercetare, conservare, construire, extindere, consolidare, restructurare, amenajări peisagistice și de punere în valoare, care modifică substanța sau aspectul monumentelor istorice; executarea de muleaje de pe componente ale monumentelor istorice; amplasarea definitivă sau temporară de împrejmuiri, construcții de protecție, piese de mobilier fix, de panouri publicitare, firme, sigle sau orice fel de însemne pe și în monumente istorice; schimbări ale funcțiunii sau destinației monumentelor istorice, inclusiv schimbările temporare; strămutarea monumentelor istorice; amenajări de căi de acces, pietonale și carosabile, utilități anexe, indicatoare, inclusiv în zonele de protecție a monumentelor istorice.

Lucrările de construcție ce fac obiectul autorizării, în cazul monumentelor clasate în grupa „A” se efectuează numai de persoane fizice sau juridice atestate în domeniul monumentelor istorice, iar prin derogare, la monumentele istorice de categorie B, intervențiile pot fi efectuate și de persoane fizice sau juridice neatestate (cu excepția lucrărilor la componentele artistice), cu condiția respectării avizelor de specialitate (*art. 36, al.2 din Legea nr.422/2001*).

Măsuri speciale de protejare și execuție a lucrărilor de pictură la bisericile monument-istoric

Noul *Regulament pentru organizarea și funcționarea Comisiei de pictură bisericească a Patriarhiei Române*¹² (denumit în continuare *Regulament C.P.B.*) aduce noi reglementări în ceea ce privește protejarea bunurilor care sunt clasate ca monumente-istorice, în sensul că lucrările de înfrumusețare a acestor locașuri pot fi executate doar de către anumite persoane specializate în acest domeniu.

În concret, “restaurarea picturilor la bisericile ortodoxe monumente istorice, a obiectelor de patrimoniu bisericesc și pictură din nou, în cazul monumentelor nepictate, se execută doar de către specialiști autorizați de Comisia de pictură bisericească (C.P.B.), pe baza documentațiilor tehnice trimise la C.P.B. de Centrul eparhial, spre aprobare, și, ulterior, avizate de Ministerul Culturii și Patrimoniului Național” (*art. 70 din Regulament C.P.B.*).

Inclusiv “autorizarea restauratorilor de pictură la monumente istorice se face conform evaluării competențelor în domeniul solicitat, stabilite pe baza studiilor în pregătirea profesională de bază; a pregătirii de specialitate,

¹² Noul *Regulament pentru organizarea și funcționarea Comisiei de pictură bisericească a Patriarhiei Române* a fost aprobat în ședința Sfântului Sinod din 28-29 septembrie 2009, cf. http://www.basilica.ro/stiri/sfantul_sinod_in_sedinta_la_resedinta_patriarhala_4724.html ; <http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?ID=8181> .

atestată prin activitatea desfășurată pe perioada efectuării practicii regulamentare; și a dovezii de participare la cursurile organizate de C.P.B.” (art. 71, lit a-c din Regulament C.P.B.).

Pot fi autorizați de C.P.B. ca pictori-restauratori în vederea efectuării de lucrări la monumentele istorice ortodoxe bisericesti inclusiv persoanele care au specialitatea de restaurator (specialist sau expert) atestat de Ministerul Culturii și Patrimoniului Național, cu îndeplinirea următoarelor condiții: să fie de credință creștină ortodoxă; să efectueze o perioadă de stagiatură de minimum 300 de zile pe șantierele repartizate de C.P.B., din care 200 de zile pe un șantier de restaurare și 100 de zile pe un șantier de pictură din nou, pentru dobândirea noțiunilor teoretice și a deprinderilor practice specifice picturii din nou; să promoveze examenul de autorizare după efectuarea perioadei de stagiatură (art. 72, al.1, lit.a-c din Regulamentul C.P.B.). De asemenea, specialiștii atestați de Ministerul Culturii și Patrimoniului Național care, anterior intrării în vigoare a Regulamentului C.P.B., au restaurat cel puțin două biserici monument istoric, pot depune, fără a efectua perioada de stagiatură, dosar de autorizare în baza lucrărilor executate (art. 72, al.2 din Regulament C.P.B.).

Lucrările de restaurare a picturii la monumente istorice se execută cu respectarea îndrumărilor C.P.B. și a celor din avizul Ministerului Culturii și Patrimoniului Național (art. 99, lit.n din Regulament C.P.B.), iar în cazul restaurării bisericilor monumente istorice, pentru licitație vor fi invitați 5 (cinci) restauratori, cu respectarea procedurilor de licitație (art. 111, al.5 din Regulament C.P.B.). Se menționează totodată că monumentele istorice nu pot face obiectul scăderilor de categorie.

În acest sens lucrările la monumentele istorice vor fi executate doar de către pictorii de categoria I în cazul picturii din nou, sau de către restauratorii pictură murală-pictură pe lemn, în cazul lucrărilor de restaurare (art. 116 din Regulament C.P.B.).

La lucrările de pictură restaurare executate la bisericile (...) monumente istorice importante, după executarea unui sector din lucrare, se organizează recepție parțială. În acest caz, la recepție va participa – pe lângă delegații C.P.B. și un restaurator atestat de Ministerul Culturii și Patrimoniului Național (art. 124, al.1 și 2 din Regulament C.P.B.).

În cazul restaurării picturii unei biserici monument istoric, parohia sau mănăstirea va trimite dosarul cuprinzând documentația spre analiză la Ministerul Culturii și Patrimoniului Național, solicitând avizul acestui organism, care este obligatoriu vederea restaurării (Anexa 8.2, pct.2 din Regulament C.P.B.).

De asemenea în cazul în care, în timpul efectuării operațiunilor de restaurare a componentelor artistice, pe amplasament se descoperă valori istorice, artistice sau științifice, restauratorul responsabil este obligat să

oprească efectuarea lucrărilor în zona respectivă și să comunice C.P.B. descoperirea lor (clauze contractuale: anexa 10 - din Regulament C.P.B. - Contract model pentru pictarea unei biserici- art.7: Protecția patrimoniului cultural național).

Facilități fiscale acordate proprietarilor monumentelor istorice

Statul Român acordă anumite facilități proprietarilor monumentelor istorice. În scopul protejării lor, statul sau autoritățile administrației publice locale pot să asigure, prin instituțiile specializate aflate în subordine, la cererea proprietarilor, cu titlu gratuit, asistență științifică și de specialitate (art.39, al.1 din Legea nr.422/2001). Costul însemnelor distinctive pentru marcarea, monumentelor istorice¹³ se suportă de către autoritățile publice locale (art.18, al.3 din Legea nr.422/2001). Persoanele proprietare a monumentelor istorice sunt scutite în totalitate de plata impozitului pe clădiri, cu excepția spațiilor în care se desfășoară activități economice sau comerciale. Pentru suprafața ocupată la sol de aceste imobile nu se plătește impozitul pe teren, sau în anumite condiții aceste impozite pot fi reduse (art.41, al.1-3 din Legea nr.422/2001). Sunt scutite de la plata taxelor de timbru persoanele fizice sau juridice care dobândesc prin moștenire sau donație un bun imobil clasat ca monument istoric, utilizat ca locuință sau pentru activități necomerciale, și care se angajează în scris la Direcția pentru cultură, culte și patrimoniul cultural național în al cărei teritoriu de competență se află bunul imobil în cauză să execute, în termen de 12 luni, lucrările de restaurare și consolidare stabilite prin documentație tehnică aprobată și avizată în condițiile legii (art.42, al.1 și 3 din Legea nr.422/2001). De asemenea, în conformitate cu art. 43 din Legea nr. 422/2001 proprietarii de monumente istorice sunt scutiți de plata taxei de autorizare a intervențiilor executate asupra monumentelor istorice deținute, în cazul în care utilizează bunul imobil numai pentru activități necomerciale (de ex. lăcașele de cult -n.n.) sau, în mod direct, numai pentru locuit (case parohiale-n.n). Proprietarul este scutit de taxa privind înscrierea în Cartea Funciară a bunului imobil clasat ca monument istoric (art.15 din Legea nr.422/2001).

În același sens, Ministerul Culturii și Cultelor nu percepe taxe sau tarife pentru eliberarea anumitor avize printre care amintim avizele necesare în vederea eliberării autorizațiilor de construire pentru lucrările și intervențiile asupra monumentelor istorice (art.26, al.2 din Legea nr.422/2001).

¹³ Ordinul nr.2237 din 27 aprilie 2004 privind aprobarea Normelor metodologice de semnalizare a monumentelor istorice, publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.220 din 16 martie 2005.

Finanțarea protejării monumentelor istorice

Finanțarea protejării monumentelor istorice se realizează prin sumele alocate în acest sens de la bugetul de stat, de la bugetele locale¹⁴, sau direct de către proprietari sau administratori. De asemenea, protejarea monumentelor istorice poate fi realizată prin cofinanțare publică și privată (art.49-53 din *Legea nr.422/2001*).

În ceea ce privește sprijinul acordat de Stat Bisericii, acesta se realizează prin Ministerul Culturii și Cultelor. Astfel, în domeniul patrimoniului eclezial acest minister coordonează activitatea cultelor religioase privind printre altele, "conservarea, restaurarea și valorificarea bunurilor culturale mobile și imobile, cu prioritate a celor care fac parte din patrimoniul cultural național, aflate în proprietatea sau în folosința cultelor (art. 6, al. 2, lit.a din *O.G. nr. 28/2001*);

Lucrările de cercetare, de expertizare, de proiectare și de execuție care se efectuează la monumente istorice și care sunt finanțate din fonduri publice sunt supuse regimului general de atribuire a lucrărilor publice, de proiectare și execuție, potrivit legislației privind achizițiile publice (art. 49, a l.2 din *Legea nr.422/2001*). În vederea finanțării sau cofinanțării lucrărilor de protejare a monumentelor istorice aflate în proprietatea persoanelor fizice sau juridice de drept privat, Ministerului Culturii și Cultelor prevede în bugetul său credite bugetare destinate în acest sens (art. 50, al. 3, lit.c din *Legea 422/2001*).

*Hotărârea nr.610 din 29 mai 2003 pentru aprobarea normelor metodologice privind procedura de acordare a creditelor necesare efectuării de lucrări de protejare a monumentelor istorice deținute de persoane fizice sau juridice de drept privat*¹⁵, asigură accesul "egal la creditare al oricărei persoane fizice sau juridice de drept privat, în scopul realizării de lucrări de protejare la monumentele istorice deținute" (art.1), prin Oficiul Național al Monumentelor Istorice (art.2) care acordă "credite fără dobândă, cu dobândă redusă sau cu dobânda pieței" (art.3, al.1), trebuind îndeplinite mai multe condiții după anumite criterii cuprinse în art.7-9, urmând anumite procedee (art.10-14) materializate printr-un punctaj, persoana beneficiară a acestui tip de credit având o seamă de atribuții cuprinse în art.15 din *H.G.nr.610/2003*.

¹⁴ *H.G. nr.1430 din 4 decembrie 2003 privind situațiile în care Ministerul Culturii și Cultelor, respectiv autoritățile administrației publice și locale, contribuie la acoperirea costurilor lucrărilor de protejare și de intervenție asupra monumentelor istorice, proporția contribuției, procedurile, precum și condițiile pe care trebuie să le îndeplinească proprietarul, altul decât statul, municipiul, orașul sau comuna, publicată în Monitorul Oficial, Partea I, nr.905 din 18 decembrie 2003.*

¹⁵ *H.G. nr.610 din 29 mai 2003 pentru aprobarea normelor metodologice privind procedura de acordare a creditelor necesare efectuării de lucrări de protejare a monumentelor istorice deținute de persoane fizice sau juridice de drept privat, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.402 din 10 iunie 2003.*

Lucrările de reparație, restaurare consolidare la monumentele istorice care fac parte din lista Patrimoniului mondial revin în sarcina proprietarilor (art.4 din *O.G. nr.47/2001*) ele putându-se realiza și de la "bugetul de stat prin Ministerul Culturii și Cultelor" (art.4, al.1 din *O.G. nr.47/2001*) sau "din venituri extrabugetare și din alocații acordate de la bugetul de stat sau de la bugetele locale" (art.4, al.2 din *O.G. nr.47/2001*). Art. 6, al.6) din aceeași *Ordonanță a Guvernului* precizează că monumentele istorice înscrise în această listă "sunt obiective speciale, iar paza acestora se asigură, fără plată, de către Ministerul de Interne". Pentru protejarea acestor monumente, "autoritățile administrației publice locale" au o seamă de atribuții înscrise în art. 9 al *Ordonanței* respective.

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române arată că eventualele cheltuieli pentru reparații la imobilele monumente istorice vor fi acoperite „din contribuțiile benevole ale credincioșilor, din veniturile unităților de cult obținute din activități proprii și din contribuții de la bugetul de stat, de la bugetul autorităților publice locale și al altor instituții, în condițiile legii” (art. 191 din *Statut B.O.R.*). În cazul coparticipării prin finanțarea din exterior, unitățile de cult pot solicita și primi de la autoritățile administrației publice centrale și locale fonduri în vederea (...), reparării, conservării și întreținerii lăcașurilor de cult și edificiilor bisericești, în condițiile prevăzute de lege (art. 187, al.1 din *Statut B.O.R.*). De asemenea, „în privința lăcașurilor de cult și a edificiilor bisericești care fac parte din patrimoniul cultural- național, autoritățile de stat pot efectua lucrări de restaurare și întreținere a acestora, cu consultarea prealabilă a eparhiilor pe raza cărora acestea funcționează” (art.187 al.2 din *Statut B.O.R.*). Prin urmare, chiar dacă autoritățile de stat sau locale finanțează integral lucrările amintite este nevoie și de acordul eparhiei locului în calitate de autoritate de supraveghere a edificiilor bisericești.

Norme canonice și legale bisericești privind administrarea bunurilor imobile monument-istoric

De la început trebuie să facem precizarea că normele canonice nu se referă în mod expres la protejarea bunurilor bisericești clasate ca monumente istorice, ci reglementează regimul bunurilor - proprietate a Bisericii- în general.

Astfel, aceste rânduieli prevăd ca averea bisericească să se administreze doar în folosul Bisericii. Averea Bisericii trebuie să fie păstrată cu toată grija (can.24 Antiohia), fiind oprită înstrăinarea ei (can. 26/36 și 31/41 Cartagina; 12 Sin.VII ec.). Astfel, canonul 38 apostolic oprește ca episcopul să-și însușească ceva din lucrurile Bisericii sau să vândă ceva din acestea, pentru a-și ajuta rudele sărace; bunurile vândute de preoți în timpul vacanței scaunului episcopal pot fi cerute înapoi de către Biserică (can. 15 Ancira); după consacrare, bunurile mănăstirești trebuie să rămână pentru totdeauna

acesteia (can.24 Sin. IV ec.), iar averile să i se păstreze (can.24 Sin. IV ec.; can.26-36 și 33-41 Cartagina; can.12 Sin.VII ec)¹⁶.

În conformitate cu aceste canoane, legiurile noi bisericești aflate acum în vigoare se referă la aceeași stare de drept. Astfel, la nivel central, una dintre atribuțiile Adunării Naționale Bisericești este aceea de a aproba măsurile « unitare privind administrarea bunurilor mobile și imobile aflate în proprietatea sau folosința unităților de cult din întreaga Biserică Ortodoxă Română, precum și a celor fundamentale » (art.22, lit.i din Statut B.O.R.). De asemenea, Consiliul Național Bisericesc, ca organism central executiv al Sfântului Sinod și al Adunării Naționale Bisericești (art.28 Statut B.O.R.) este cel care « hotărăște cu privire la modul de administrare a bunurilor mobile și imobile ale Administrației Patriarhale, al Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă și al celorlalte instituții centrale bisericești cu scop misionar; (art. 30, lit.e din Statut B.O.R.). Permanența Consiliului Național Bisericesc, ca organism central executiv (art.31, al.1 din Statut B.O.R.), analizează și face propuneri Consiliului Național Bisericesc privind modul de administrare a bunurilor mobile și imobile ale instituțiilor centrale bisericești și fundațiilor bisericești centrale (art.32, lit.f din Statut B.O.R.) ; și « hotărăște cu privire la acceptarea donațiilor, legatelor, sponsorizărilor și cumpărării de bunuri în favoarea Patriarhiei Române, pentru instituțiile centrale, precum și în legătură cu transmiterea folosinței bunurilor imobile bisericești (închiriere, comodat, arendare, etc.), a grevării cu sarcini sau afectării de servituți a acestora (art.32, lit.k din Statut B.O.R.).

La nivel local, la parohii, preotul-paroh « administrează patrimoniul parohiei în conformitate cu hotărârile Adunării Parohiale și ale Consiliului Parohial și controlează modul de administrare a bunurilor instituțiilor culturale, social-filantropice și fundamentale bisericești din parohie » (art. 50, lit.k din Statut B.O.R.) și « întocmește și ține la zi inventarul bunurilor parohiei de orice natură... » (art. 50, lit.l din Statut B.O.R.).

Adunarea Parohială, ca organism deliberativ al parohiei este chemată să « ia hotărâri cu privire la zidirea, repararea, restaurarea și întreținerea bisericii, a casei parohiale și a altor clădiri ale parohiei, precum și la conservarea și restaurarea patrimoniului mobil, și solicită aprobarea scrisă Permanenței Consiliului eparhial, care verifică, prin specialiștii de la Centrul eparhial, necesitatea, legalitatea și calitatea proiectelor ce se propun a fi realizate » (art.55, lit.e din Statut B.O.R.); „aprobă măsuri pentru administrarea proprietăților mobile și imobile ale parohiei, supraveghind buna întreținere a edificiilor bisericești, culturale, social-filantropice și fundamentale » (art.55, lit.k din Statut B.O.R.). Consiliul Parohial, ca organism

¹⁶ Cf. Arhid.Prof.Dr. Ioan N.Floca, *Drept Canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, vol.I, p.493.

executiv al Adunării Parohiale (art.59, al.1 Statut B.O.R.), „face propuneri spre aprobare Permanenței Consiliului eparhial, cu privire la transmiterea folosinței bunurilor imobile bisericești ale parohiei (închiriere, comodat, arendare etc.), a grevării cu sarcini sau afectării de servituți a acestora, cu excepția locașurilor de cult » (art.61, al.1, lit.j - Statut B.O.R.).

Administrarea întregii averi parohiale mobile și imobile revine prin excelență conducătorului Oficiului parohial “împreună cu Consiliul parohial, sub controlul Centrului eparhial (Art. 64, al.1 din Statut B.O.R., cf. can. 7 și 8 Gangra).

Preotul paroh, ca administrator al bunurilor parohiale, are următoarele îndatoriri: să administreze corect bunurile mobile și imobile ale parohiei, instituțiilor culturale, sociale și fundamentale, precum și fondurile parohiale (...); să ia măsuri pentru restaurarea, conservarea și protejarea bunurilor mobile și imobile ale parohiei, potrivit legislației bisericești și civile în vigoare, referitoare la patrimoniul cultural-național; să prezinte Consiliului parohial, la sfârșitul anului, o informare (...) asupra modului de administrare și gestionare a patrimoniului bisericesc; să se îngrijească, împreună cu ceilalți preoți slujitori și cu epitropii, de luarea măsurilor pentru întreținerea, repararea și restaurarea edificiilor bisericești parohiale, ale instituțiilor culturale, social-filantropice și fundamentale, a casei parohiale, a curții și cimitirului parohial, precum și a altor bunuri bisericești parohiale; (...) să se îngrijească, împreună cu ceilalți preoți slujitori și cu epitropii, de înscrierea în evidențele parohiale și ale autorităților centrale și locale competente a bunurilor mobile și imobile ale parohiei, de buna administrare a acestora, precum și de întocmirea și buna păstrare a actelor de proprietate, potrivit prevederilor statutare, regulamentare bisericești, a-hotărârilor organismelor bisericești centrale și eparhiale. Câte o copie legalizată a actelor de proprietate a bunurilor parohiei se păstrează la protopopiat și la Centrul eparhial” (art.65, lit a-g din Statut B.O.R.).

La protopopiate, protopopul este persoana care „întocmește și prezintă anual Permanenței Consiliului eparhial situația privind bunurile mobile și imobile proprietăți ale parohiilor și filiilor din cuprinsul protopopiatului” (art.70, lit.e din Statut B.O.R.).

La mănăstirile eparhiale, starețul sau stareța, ca persoane prin care se exercită cârmuirea chiriarhală (art.31 din Regulamentul pentru organizarea vieții monahale – R.M.)¹⁷, are ca atribuții gestionarea corectă a averii mobile și imobile

¹⁷ Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor a fost publicat în Revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXVIII (1950), nr.1, după votarea lui de către Sf.Sinod la 25 februarie 1950. Republicat în vol. Legiurile Bisericii Ortodoxe Române (1953); În vigoare cu Amendamentele aduse de Sf.Sinod în ședința din 4 iunie 1988; Republicat astfel în vol. Legiurile Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p.97-136.

a mănăstirii, atât direct, cât și prin delegații săi, purtând grijă deosebită pentru toate bunurile și mai ales pentru cele care fac parte din patrimoniul cultural-național (art.38, lit.i din R.M.). De asemenea, soborul poartă de grijă de toate bunurile înscrise în inventarul mănăstirii (art.44, lit.f din R.M.).

Adunarea Eparhială, ca organism deliberativ (art.90 din Statut B.O.R.) al Eparhiei „hotărăște cu privire la modul de administrare a bunurilor eparhiei, precum și ale instituțiilor și fundațiilor eparhiale, în conformitate cu dispozițiile legale în vigoare” (art.92, lit. k din Statut B.O.R.).

Consiliul Eparhial, ca organism executiv al Adunării Eparhiale (art.95 din Statut B.O.R.); „administrează bunurile mobile și imobile ale eparhiei, ale instituțiilor și fundațiilor eparhiale, în conformitate cu hotărârile Adunării eparhiale; „verifică și aprobă raportul anual privind situația bunurilor mobile și imobile aflate în proprietatea sau folosința unităților de cult din eparhie” (art.98, lit.h-k din Statut B.O.R.).

Permanența Consiliului Eparhial, organismul care funcționează între sesiunile Consiliului Eparhial (art.100 Statut B.O.R.) „hotărăște în privința modului de administrare a bunurilor mobile și imobile ale eparhiei, ale instituțiilor și fundațiilor eparhiale; a acceptării donațiilor de bunuri imobile, legatelor și sponsorizărilor și cumpărării de bunuri în favoarea eparhiei, precum și în legătură cu transmiterea folosinței bunurilor imobile bisericești (închiriere, comodat, arendare, etc.), a grevării cu sarcini sau afectării de servituți a acestora, în conformitate cu legislația în vigoare (art.102, lit.i și p; art.172, al.10-11 din Statut B.O.R.).

Prin urmare, la orice nivel organizațional, Biserica este chemată la protejarea și buna chivernisire a întregii averi bisericești, mai cu seamă a monumentelor istorice imobile clasate, atât cu respectarea legislației interne bisericești, cât și cu a celei „civile în vigoare referitoare la patrimoniul cultural național”.

Obligațiile și drepturile proprietarilor de monumente istorice sunt prevăzute și în art. 36, al. 1), lit.a-m din Legea nr.422/2001.

Înstrăinarea bunurilor imobile monument-istoric ca măsură de protejare a lor

Fiecare organism individual sau colegial este chemat să administreze corect și în favoarea parohiei întregul patrimoniu bisericesc.

Conform prevederilor art.36, al.(4), lit.a)-c) din Legea nr. 422/2001 este posibilă înstrăinarea, închirierea sau concesiunea imobilelor monumente istorice, cu îndeplinirea de către proprietari a anumitor obligații.

În principiu, contrar acestor norme legale civile, în conformitate cu legislația bisericească în vigoare, «este oprită înstrăinarea tuturor bunurilor bisericești, inclusiv a celor imobile: clădiri, ogoare, grădini (can.12 Sin.VII ec ; Nov.7, cap.1 și 3, § 2). Cu toate acestea, în unele cazuri s-a îngăduit

înstrăinarea unor astfel de bunuri pentru anumite motive, care au fost socotite ca scop principal al Bisericii, sau de o importanță deosebită: pentru procurarea de vase absolut necesare săvârșirii cultului (Cod.Jus.I, 2, 17); pentru plata datoriilor bisericești și impozitelor către fisc (Nov.46, cap.1; Cod.Jus.I, 2, 21; Nov.120, cap.6, § 2); pentru construirea de noi imobile și repararea și întreținerea celor existente, dar deteriorate (Cod.Jus.I, 2,7; Nov.120, cap.6, § 2); pentru înlăturarea pagubelor pe care le-ar avea de suferit Biserica, prin păstrarea imobilelor, care nu aduc nici un venit sau sunt dar reclamă cheltuieli pentru întreținere, imobile situate departe, care nu pot fi administrate; mai ales pentru răscumpărarea captivilor (...Cod.Just. I, 2, 21; Institutiones II, 1, § 8; Nov.65 prefața; Nov.7, cap.8; Nov.120, cap.9 și 10); pentru ajutorarea săracilor (Nov.65, cap. 1 § 5) și a bisericilor ajunse în mare lipsă; pentru ajutorarea statului când s-ar afla în mare strâmtorare”¹⁸.

Există o ordine de înstrăinare a bunurilor bisericești. Prima dată se vând bunurile “mai puțin necesare, cele mobile înaintea celor imobile (Nov.120, cap.6, § 2; Nomocanon, titl.II, cap.2; Sint.at.I, p.109) și pe cât este cu putință, să fie trecute altor instituții bisericești (Basil. V, 2,12). Este oprită înstrăinarea lor economilor și administratorilor așezămintelor cu scop evlavios, rudelor de sânge și de cuscrie ale acestora, ca și dregătorilor politici”¹⁹.

Nu orice organism colectiv bisericesc poate dispune însă înstrăinarea bunurilor imobile bisericești. Astfel, la nivel central, Consiliul Național Bisericesc este organismul care hotărăște cu aprobarea prealabilă a Sinodului Permanent, în privința înstrăinării în orice mod (vânzare, schimb, donație, cedare de drepturi litigioase, etc.) a bunurilor imobile bisericești ale Patriarhiei Române (art. 30, lit.f din Statut B.O.R.).

Pe plan local, Adunarea parohială face propuneri spre aprobare de către Consiliul eparhial, cu privire la înstrăinarea bunurilor imobile bisericești ale parohiei (art.55, tit.j din Statut B.O.R.);

Consiliul Eparhial, ca organism executiv al Adunării Eparhiale (art.95 din Statut B.O.R.), „hotărăște în privința înstrăinării în orice mod a bunurilor imobile ale unităților bisericești din eparhie”; iar cu aprobarea prealabilă a Sinodului mitropolitan, hotărăște în legătură cu înstrăinarea în orice mod a bunurilor imobile bisericești ale Centrului eparhial, ale instituțiilor și fundațiilor eparhiale ...; (art.172, al.10-11 din Statut B.O.R.).

Articolele amintite mai sus exceptă însă de la înstrăinare bunurile sacre care sunt inalienabile.

Forma definitivă a actelor de înstrăinare a bunurilor bisericești este cea aprobată de Permanența Consiliului Național Bisericesc, de Permanența Consiliului Eparhial sau de Sinodul Mitropolitan (can.33 Cartagina; art.113,

¹⁸ Arhid.Prof.Dr. Ioan N.Floca, *op.cit.*, p.494.

¹⁹ *Ibidem*, p.494.

lit. i din Statut B.O.R.), în conformitate cu prevederile Statutului B.O.R. (art. 178, al. I).

Procedura de înstrăinare a bunurilor imobile bisericesti clasate ca monumente istorice

Condițiile de formă cerute pentru înstrăinarea bunurilor bisericesti sunt următoarele: "cercetare amănunțită în fața episcopului ca să se vadă că biserica nu va fi păgubită; declararea sub prestare de jurământ de către persoanele chemate să realizeze vânzarea, că prin această vânzare Biserica nu va rezulta nici o pierdere pentru Biserica (Nov. 120, cap. 6, 7); consimțământul episcopului respectiv"²⁰ (can. 34/41 Cart.) pentru înstrăinarea bunurilor parohiale și al sinodului mitropolitan pentru cele eparhiale.

Toate înstrăinările făcute fără respectarea rânduielilor bisericesti sunt lovite de nulitate.

Când o parohie dorește să vândă un imobil, se convoacă în acest sens Consiliul Parohial. Hotărârea acestuia va fi supusă aprobării Adunării Parohiale convocată în acest scop, întocmindu-se două procese verbale pentru fiecare ședință. Un exemplar se va păstra în arhiva parohiei, iar cel de-al doilea se va trimite cu raport prin protopopiat Consiliului Eparhial spre aprobare. Acesta este forul decizional care va hotărî sau nu aprobarea (începerii procedurii n.n.) vânzării. Hotărârea trebuie să aibă avizul Contenciosului și aprobarea chiriarhului (art. 31-32 Regulamentul pentru administrarea averilor bisericesti²¹ - denumit în continuare R.A.B.).

În caz de răspuns afirmativ, va avea loc licitația. Termenul de licitație va fi adus la cunoștința celor interesați cu cel puțin 15 zile înainte de data fixată prin afișare la oficiile publice din localitatea respectivă, dar și prin publicare într-o gazetă cotidiană răspândită, menționându-se condițiile de participare. Licităția se va ține la cancelaria parohială de către episcopii parohiei, sub președinția parohului. P.V. întocmit semnat de cei care au condus licitația și de alți doi membri ai Adunării Parohiale se va trimite prin protopopiat Consiliului Eparhial, care va decide „cum va găsi cu cale”. Hotărârea se va supune aprobării chiriarhului (art. 34-37 din R.A.B.).

În cazul în care licitația este validată, Consiliul Eparhial dispune încheierea contractului sub formă autenticată. O copie se va trimite Consiliului Național Bisericesc cu scopul scoterii bunului imobil vândut din inventarul general de imobile bisericesti (art. 39-40 din R.A.B.).

²⁰ Ibidem, p. 495.

²¹ Regulamentul pentru administrarea averilor bisericesti a fost aprobat de Adunarea Națională Bisericească în ședința din 26 februarie 1950, și confirmat prin decizia nr. 32-234/29 septembrie 1950 a Ministrului Cultelor.

În situația în care Consiliul Eparhial nu aprobă licitația, el va putea hotărî să se țină o nouă licitație. În cazul în care după două licitații consecutive rezultatul este defavorabil, Consiliul Parohial va putea decide -cu aprobarea chiriarhului- fie amânarea vânzării imobilului, fie vânzarea prin bună învoială. Această din urmă procedură exclude de această dată licitația publică, părțile limitându-se la procesele verbale de înstrăinare ale Consiliului și Adunării Parohiale, aprobate de Consiliul Eparhial. Și în acest caz procedura de scoatere a bunurilor din inventarul general al imobilelor bisericesti trebuie îndeplinită. În cazul în care chiriarhul refuză validarea actelor de înstrăinare, actele întocmite rămân fără efect (art. 38 din R.A.B.).

La protopopiate, bunurile acestor unități bisericesti se pot înstrăina, schimba sau greva, la propunerea protopopului, de către Consiliul Eparhial, cu respectarea dispozițiilor referitoare la schimbarea, înstrăinarea sau grevarea imobilelor eparhiale (art. 42 din R.A.B.). Prin urmare, bunurile în cauză nu urmează procedura în materie cu imobilele parohiale, ci cu cele ale organismelor ierarhic superioare. Trebuie remarcat faptul că în cadrul organizării unui protopopiat, nu există organisme colective de administrare a patrimoniului deținut (și nu numai) în mod asemănător cu cele de la parohii. În acest caz, organismul administrativ este doar personal, și anume: protopopul. Statutul Bisericii Ortodoxe Române, precum și Regulamentul de administrare a bunurilor bisericesti nu legislaază regimul juridic al imobilelor protopopiatelor, ca și cum aceste organisme nu ar putea deține astfel de bunuri. Doar una din atribuțiile protopopului este cea privitoare la întocmirea și prezentarea anuală „Permanenței Consiliului eparhial a situației privind bunurile mobile și imobile proprietăți ale parohiilor și filiilor din cuprinsul protopopiatului” (art. 71, lit. E din Statut B.O.R.), și nu cele pe care le deține ca proprietar de drept (spre ex. imobilul unde se găsește sediul protopopiatului). Deci în privința bunurilor imobile deținute de protopopiate, administrarea lor revine organismelor ierarhic superioare ale centrului eparhial.

La eparhii, bunurile imobile bisericesti se pot înstrăina, schimba sau greva în condițiile identice prevăzute în acest sens pentru imobilele parohiilor fie prin licitație publică, fie prin bună învoială. Hotărârea va fi luată de către Consiliul Eparhial, cu aprobarea chiriarhului, la propunerea Consilierului administrativ-economic. De asemenea, în cazul „bunurilor imobile comune ale Bisericii Ortodoxe Române, administrate de Patriarhie”, acestea „nu se pot înstrăina decât cu încuviințarea Consiliului Național Bisericesc, la propunerea Permanenței sale”, iar hotărârile acestui consiliu „se supun aprobării Patriarhului” (art. 49, al 1 și 2 din R.A.B.).

Observăm așadar că înstrăinarea bunurilor comune deținute de unitățile bisericesti (parohii, protopopiate, vicariate, mănăstiri) se realizează doar cu aprobarea Consiliului eparhial (art. 172 al. 10 Statut B.O.R., art. 98, lit. h, Statut B.O.R.; can. 38 și 41 ap.; can. 12 VII ec.; can. 24-25 Antiohia), iar în

ceea ce privește înstrăinarea bunurilor deținute de Centrul eparhial, de instituțiile și fundațiile eparhiale, acest lucru se poate duce la bun sfârșit de Consiliul Eparhial, după ce a obținut aprobarea prealabilă a Sinodului Mitropolitan (*art.172, al.11; art.98, lit.i - Statut B.O.R.*).

Categorii de bunuri imobile bisericesti clasate ca monumente istorice care se pot înstrăina

Conform *art.172, al.(1) din Statutul B.O.R.*, bunurile care alcătuiesc patrimoniul bisericesc –în general- se împart în două categorii: bunuri sacre și bunuri comune, clasificare care se răsfrânge inclusiv asupra bunurilor imobile. Bunurile comune sunt cele destinate întreținerii bisericilor, a slujitorilor ei, operelor culturale, de caritate și asistență socială și medicală, precum și pentru îndeplinirea celorlalte scopuri ale Bisericii: edificiile unităților de învățământ bisericesc, edificiile administrațiilor bisericești, muzeele religioase, așezămintele și instituțiile culturale, social-medice, filantropice și economice, terenurile agricole, pădurile, pășunile, viile, livezile, grădinile, (...), etc (*art.172, al.5 și 6 din Statut B.O.R.*).

Bunurile sacre sunt cele care prin sfințire sau binecuvântare sunt destinate exclusiv și direct cultului, sunt inalienabile, insesizabile și imprescriptibile (*art.172, al.3 din Statut B.O.R.*, cf. can. 2 Sf. Chiril al Alexandriei). Proprietatea asupra bunurilor sacre este exclusiv bisericească, iar cedarea folosinței poate fi acordată pe un termen de până la 3 ani, cu posibilitatea de reînnoire. Din rândul bunurilor imobile sacre fac parte lăcașurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele, etc.), cimitirele, etc. (*art.172, al.3 din Statut B.O.R.*, cf. can. 2 Sf. Chiril al Alexandriei).

În același *Statut* se legiferează și o altă categorie de bunuri, și anume cea asimilată bunurilor sacre cuprinzând casa parohială, vatra parohială și mănăstirească, incinta Centrului Eparhial, a Centrului Patriarhal, reședințele chiriarhale, chiliile mănăstirilor și schiturilor. Acestea din urmă beneficiază de un regim juridic identic cu cel aplicabil bunurilor exclusiv sacre amintit mai sus (*art.172, al.4 din Statut B.O.R.*).

Prin *Legea cultelor* se prevede că bunurile sacre, respectiv cele afectate direct și exclusiv cultului, stabilite conform statutelor proprii în conformitate cu tradiția și practicile fiecărui cult, dobândite cu titlu, sunt insesizabile și imprescriptibile. Ele pot fi înstrăinate doar în condițiile statutare specifice fiecărui cult (*art.27, al. 2 din Legea 489/2006*). Însă, conform *art. 172, al. (10) din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, aceste bunuri sacre sunt inalienabile. Nu pot fi înstrăinate prin niciun mod: nici prin vânzare, nici prin schimb, nici prin donație, dar nici prin cedare de drepturi litigioase, etc.; nu pot fi vândute, înstrăinate, grevate sau sechestrate, proprietatea lor fiind exclusiv bisericească.

Așadar, la întrebarea: ce imobile bisericești se pot însă înstrăina prin vânzare, schimb, donație sau cedare de drepturi litigioase?, putem răspunde că se pot înstrăina doar bunurile imobile bisericești comune.

Prin urmare, în ceea ce privește înstrăinarea bunurilor imobile clasate ca monumente istorice, din punct de vedere bisericesc, *Legea nr. 422/2001* este aplicabilă doar bunurilor bisericești comune. Doar acestea pot fi înstrăinate în analiza celor descrise mai sus.

Dreptul de preemțiune

Dreptul de preemțiune este „facultatea de care se bucură o persoană de a fi preferată oricărei alte persoane la cumpărarea unui anumit bun. (Acest drept - n.n.) poate fi stabilit prin lege sau prin convenția părților, fie în favoarea unei persoane fizice sau juridice, fie în favoarea statului”²².

Referitor la exercitarea dreptului de preemțiune în cazul imobilelor de care ne ocupăm, există mai multe prevederi legislative în vigoare. Astfel legea civilă acordă dreptul de preemțiune statului, iar legea bisericească îl stabilește în favoarea unităților bisericești, deci persoanelor juridice, sau, în anumite condiții, persoanelor fizice clericale și neclericale, slujitori ai bisericii.

În acest context *Legea nr.422/2001* prevede că monumentele istorice deținute de orice persoană fizică sau juridică de drept privat pot fi vândute, cu respectarea mai multor condiții. O condiție imperativă impusă de această lege este exercitarea „dreptului de preemțiune al statului român, prin Ministerul Culturii și Cultelor, pentru monumentele istorice clasate în grupa A; sau prin serviciile publice deconcentrate ale Ministerului Culturii și Cultelor, pentru monumentele istorice clasate în grupa B; ori al unităților administrativ-teritoriale, după caz, potrivit legii, sub sancțiunea nulității absolute a vânzării” (*art.4, al.4 din Legea nr.422/2001*), proprietarilor vânzători revenindu-le obligația de a înștiința acestor organisme de stat intenția de vânzare. În cazul în care Ministerul Culturii și Cultelor sau serviciile publice deconcentrate ale Ministerului Culturii și Cultelor nu își exercită dreptul de preemțiune în termenul legal, acest drept se transferă autorităților publice locale, care îl pot exercita în maximum 15 zile (*art.4, al.8 din Legea nr. 422/2001*) de la înștiințare. Deci, din acest punct de vedere, dreptul de preemțiune îl are Statul Român prin Ministerul Culturii și Cultelor (sau prin unitățile sale administrativ-teritoriale) sau autoritățile publice locale.

Contrar acestora și în conformitate cu prevederile legiuirilor bisericești, acest drept de preemțiune nu revine persoanelor juridice ale puterii laice, ci altor „unități bisericești ortodoxe” (*art.178, al.2 din Statut B.O.R.*), deci altor persoane juridice de același fel. De asemenea, în cazul unei licitații, în

²² Dr.Mircea Costin, Dr.Mircea Mureșan, Dr.Victor Ursa, *Dicționar de Drept Civil*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p.208.

condiții de cumpărare egale, *Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești* acordă un drept de preemțiune (chiar dacă legiuitorul nu îl numește astfel) și „preoților parohiei în primul rând, iar în al doilea rând cerorlalți slujitori ai bisericii” (*art.34, al.2 din R.A.B.*). „Ceilalți slujitori ai bisericii” sunt diaconii, cântăreții bisericești (cantorii) și paraclisierii, respectiv persoanele fizice care își desfășoară activitatea în parohia respectivă. Dacă aplicăm principiului analogiei în drept la articolul 178, al.2) din *Statut B.O.R.*, acest drept de preemțiune se extinde și altor slujitori bisericești din alte parohii.

La o analiză superficială s-ar opina că prevederea din *Statut* o abrogă tacit pe cea din *R.A.B.*, prima fiind ulterioară acesteia din urmă.

Analizând însă cu atenție aceste aspecte și dacă luăm în considerare dispoziția *art.203, al.3 din Statutul B.O.R.* care specifică faptul că „până la elaborarea și aprobarea noilor regulamente, rămân în vigoare prevederile actualelor regulamente, în măsura în care acestea nu contravin prezentului statut”, ar însemna că persoanelor fizice prevăzute în *R.A.B.* nu li se mai aplică acest drept de preemțiune - întrucât prevederile respective contravin noului *Statut al B.O.R.* și sunt abrogate implicit-, ci doar persoanelor juridice prevăzute în statut. Mai mult, cu toate acestea supoziții, nici vechiul *Statut al Bisericii Ortodoxe Române* nu prevedea acest drept de preemțiune, dar *R.A.B.* emis în baza acestui vechi statut a fost și rămâne aplicabil și din acest punct de vedere.

Mai mult decât atât, dacă ne referim însă la faptul că sfintele canoane sunt normele care stau la baza oricărei legislații elaborate de o Biserică locală pentru ca astfel să se păstreze inclusiv unitatea canonică cu Patriarhia ecumenică a Constantinopolului și implicit cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, observăm că, în conformitate cu acestea, can.12 al Sinodului VII ecumenic prevede că vânzarea unui bun bisericesc poate să se facă doar unor categorii de persoane fizice, respectiv „clericilor sau plugarilor (agricultorilor), dar nicidecum dregătorilor localnici”²³, canon care de altfel se regăsește în prevederile *art.34, al.2 din R.A.B.* amintit.

În mod concret și în analiza celor de mai sus, în cazul vânzării unui imobil bisericesc monument-istoric și care face parte din categoria bunurilor comune, participanții la licitație (spre exemplu) pot fi persoane juridice sau persoane fizice, atât bisericești cât și laice. Dacă dreptul de preemțiune nu a fost exprimat de vreo unitate bisericească ortodoxă, în situația în care condițiile de vânzare între părțile participante sunt egale, dreptul de preemțiune revine persoanei fizice clericale sau neclericale angajată a parohiei proprietare care organizează licitația. Acest drept nu revine statului, așa cum îl întâlnim exprimat în *art.4, al.4 din Legea nr.422/2001* deoarece

²³ Arhid.Prof.Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii*, Sibiu, 1991, p.162.

conform principiului de drept „*lex speciali, derogat generali*” (legea specială derogă de la cea generală)²⁴, imobilele respective intră sub incidența legislației interne bisericești. Statul însă îl poate dobândi doar după neîndeplinirea procedurii în materie amintita. Cu alte cuvinte, bunurile imobile comune bisericești clasate ca monumente istorice pot fi înstrăinate în condițiile respectării legislației interne bisericești, la care se adaugă prevederile *Legii nr. 422/2001* în acest sens.

Strămutarea monumentelor istorice bisericești ca măsură de protecție a acestora

Strămutarea este acțiunea de mutare a unui obiect dintr-un loc în altul care are ca rezultat schimbarea locului inițial²⁵.

În *art. 4, al.10 din Legea 422/2001* se face precizarea că „în condițiile legii, în vederea protejării monumentelor istorice se poate proceda, în cazuri extreme, la strămutarea acestora”. Prin *art. 23, al.1* din același act normativ strămutarea se consideră chiar o „operațiune de intervenție asupra monumentelor istorice”. Din acest punct de vedere al legislației civile, putem spune că toate monumentele istorice bisericești pot fi strămutate, indiferent de destinația și categoria imobilelor din care fac parte.

Legislația bisericească nu prevede acest aspect al protejării monumentelor istorice sau salvării lor prin strămutare. Totuși, contrar acestor prevederi, această operațiune s-a produs în anumite cazuri. Mai multe ar putea fi cauzele prin care proprietarii monumentelor istorice bisericești ar putea să recurgă la o astfel de operațiune: construcția unui alt locaș de cult pentru nevoile actuale ale comunității și neglijarea, de multe ori, chiar prin părăsire, a monumentului-istoric existent; desființarea unităților de cult în care există un asemenea imobil bisericesc, nemaiputând fi utilizat. Principiul potrivit căruia „ceea ce nu este prevăzut este și permis” nu constituie temei în vederea strămutării monumentelor istorice bisericești.

Practica în timp ne arată că există însă unele situații în care proprietarii de drept nu mai pot dispune de bunurile deținute, acestea trecând în administrarea altor organisme bisericești. Este cazul bunurilor care au aparținut unor unități de cult care din anumite motive au fost desființate. Astfel, în conformitate cu prevederile *art. 174 din Statutul B.O.R.* „în cazul desființării unei unități de cult sau a unei biserici fundamentale, proprietatea întregului patrimoniu se transmite unității de cult superioare ierarhic ce va dispune de acesta cu titlu de proprietar al respectivului patrimoniu bisericesc. Patrimoniul bisericesc fără stăpân revine eparhiei în a cărei jurisdicție

²⁴ Prof.Dr.Doc. Ioan Ceterchi, Lect.Univ.Drd. Ion Craiovan, *Introducere în Teoria generală a dreptului*, Editura All, București, 1993, p.26.

²⁵ Vezi și *Dictionar explicativ al limbii române*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975, p.897.

teritorială se află”. De asemenea, în situația în care „o asociație sau o fundație cu scop social-filantropic medical ori cultural-educational se desființează, întregul ei patrimoniu trece în proprietatea eparhiei pe teritoriul căreia se află” (*art.182, al.3 din Statut B.O.R.*).

Cu alte cuvinte, în situația în care unitatea de cult organizată ca parohie se desființează sau este desființată, bunurile ce constituiau patrimoniul ei de ordinioară se transmit în totalitate protopopiatului ca unitate ierarhic superioară. În cazul desființării unui vicariat (ortodox ucrainian), patrimoniul acestuia revine patriarhiei, iar în cazul desființării unei mănăstiri sau unui protopopiat, patrimoniul lor se transmite eparhiei de care acestea depind. De asemenea, orice bun imobil care formează patrimoniul bisericesc și care rămâne fără stăpân (proprietar-n.n.) revine tot eparhiei respective (*art.174 din Statut B.O.R.*).

În ce situații se poate desființa o unitate bisericească? *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* și celelalte legiuri bisericești prevăd doar unele condiții care pot duce la desființarea unei unități de cult. Astfel, la fel ca în cazul înființării unei parohii, cât și în situația desființării lor, precum și în cazul transformării parohiilor în filii (*art.46, al.1; art.102, lit.f din Statut B.O.R.*), aceste decizii intră în atribuțiile Permanenței Consiliului Eparhial (*art.44; art.102, lit.f din Statut B.O.R.*). Condițiile care duc la desființarea unei unități sunt socotite a fi – conform legiurilor bisericești- cele de ordin misionar-pastoral local (*art.44; art.102 din Statut B.O.R.*), poziționarea geografică și posibilitățile economice de funcționare (*art.102, lit.f din Statut B.O.R.*).

Facem precizarea că în cazul transformării unei parohii într-o filie, unitatea bisericească nu se desființează, ci doar se reorganizează, membrii ei având drepturi și îndatoriri identice cu membrii parohiei la care se alătură (*art.46, al.1 Statut B.O.R.*). Patrimoniul său rămâne în continuare proprietatea acelor membri, fiind administrat de organismele colective ale unității eclesiastice nou create (Adunarea parohială - din care fac parte și membrii majori alipiți; și Consiliul parohial – din care pot face parte și persoane ale noii filii), precum și de organismele individuale (preotul-paroh și episcopul).

Pe lângă condițiile arătate care pot duce la desființarea unei parohii trebuie amintită și depopularea localităților de către locuitorii lor. Există unele comunități rurale care s-au depopulat fie pe cale naturală, fie prin migrație, cum ar fi cazul satelor izolate, sau cătunelor²⁶. Cum o parohie „este

comunitatea creștinilor ortodocși, clerici și mireni, situată pe un anumit teritoriu” (*art.43 din Statut B.O.R.*) este lesne de înțeles că fără membrii laici o astfel de unitate nu mai poate exista. Deci prin moartea naturală sau prin părăsirea localității respective prin fenomenul migrației populației autohtone, sunt dizolvate implicit și organismele colective și individuale cu atribuții în întreținerea și administrarea patrimoniului bisericesc.

Cu toate că satele fără locuitori mai figurează doar cu numele, ele „vor exista din punct de vedere administrativ (laic - n.n.) deoarece foștii localnici sau urmașii acestora sunt proprietari pe terenurile sau casele din acele localități, astfel încât ele nu pot fi desființate”²⁷. Nu astfel se întâmplă și din punct de vedere bisericesc. Parohiile organizate în vetrele satelor depopulate se desființează în condițiile amintite mai sus. Cum o parohie este formată din persoane stabilite pe un anumit teritoriu, acestea nemaexistând, duce implicit și la desființarea unității de cult deținătoare de bunuri.

Alături de acestea, inclusiv „bisericele izolate care nu se află pe un teritoriu locuit de vreo așezare omenească, precum și bisericile și edificiile monumente istorice cu caracter religios aparțin, deopotrivă eparhiei pe teritoriul căreia se află și sunt în grija și se administrează de către aceasta” (*art.184, al.1-2 din Statut B.O.R.*). Deci, în primul rând, eparhia locului este unitatea căreia îi revine sarcina să îngrijească și să administreze imobilele respective, comportându-se ca un proprietar de drept.

În asemenea situații, bunurile bisericești comune, chiar dacă sunt monumente istorice, pot fi înstrăinate (deoarece sunt situate la depărtare de noul proprietar, iar cheltuielile cu întreținerea lor ar fi ridicate), în conformitate cu legislația bisericească în vigoare, și cu acordul Ministerului Culturii și Cultelor, iar dacă materialul construcției permite ar putea fi chiar strămutate în conformitate cu *Legea nr. 422/2001* și cu acordul organismului bisericesc care le administrează²⁸.

Altul este regimul bunurilor sacre sau asimilate bunurilor sacre, monumente istorice, aflate și ele într-o avansată stare de degradare datorată lipsei de fonduri financiare din partea proprietarilor (vechi sau noi) de a le restaura. Imobilele sacre edificate din zidărie (piatră și cărămidă), nu se pot vinde și nici nu pot fi strămutate. Cele construite din materiale ușoare demontabile (lemn), urmează același regim juridic în vederea înstrăinării lor,

Bejan - Târnăvița (comuna Șoimuș), cu un singur locuitor, Gotești, Mesteacăn (ambele din comuna Răchitova) și Copaci (comuna Totești) cu câte trei locuitori fiecare, respectiv Valea Mare de Criș (comuna Tomești) - cu patru locuitori, în *Sate cazute în negura uitării - Hunedoara*, în http://www.devon.ro/hunedoara/sate_cazute_in_negura_uitarii_hunedoara_231_343078.html

²⁷ Declarația directorului *Direcției Județene de Statistică Hunedoara*, dl. Traian Laslău, în *Sate cazute în negura uitării - Hunedoara*, în http://www.devon.ro/hunedoara/sate_cazute_in_negura_uitarii_hunedoara_231_343078.html

²⁸ Considerăm că în cazul în care un imobil bisericesc comun clasat ca monument istoric se dorește a fi strămutat, trebuie ca el să îndeplinească condițiile asemănătoare înstrăinării lui.

²⁶ Spre exemplu, potrivit datelor centralizate de *Direcția Județeană de Statistică (DJS) Hunedoara*, patru sate hunedorene nu mai au niciun locuitor, iar alte 16 au între 1 și 15 locuitori, fiind aproape complet depopulate. Localitățile Baștea (comuna Lăpugiu de Jos), Curpenii Silvașului, Manu (ambele din comuna Toplița) și Ciumița (comuna Lunca Cernii de Jos) figurează în statistici fără niciun locuitor, iar satele Ticera (comuna Bulzești de Sus) și Mosoru (comuna Toplița) apar cu câte un singur locuitor. Alte sate aproape complet depopulate mai sunt:

dar există posibilitatea desansamblării în vederea strămutării acestora în alte locuri. Se cunosc unele biserici monument-istoric care au căzut pradă timpului: lemnul putrezit a făcut ca acestea să se prăbușească și să dispară rămânând doar în memoria celor care au reușit să le cunoască sau în imaginile imortalizate cu ocazia diferitelor evenimente locale. Referindu-se la bisericile hunedorene, preotul și cercetătorul istoric lect.dr. Florin Dobrei arată în acest sens că „multe dintre bisericile de lemn au dispărut în ultima jumătate de secol. Unele au pierit din pricina neglijenței oamenilor, fiind mistuite de flăcări (...), altele au fost dărâmate, pentru a face loc noilor biserici de zid, mult mai spațioase (...). În câteva cazuri, deși s-au păstrat lângă noile edificii, cele vechi s-au degradat iremediabil din lipsa fondurilor necesare reparațiilor (...). Dacă nu se vor lua măsuri urgente de restaurare-conservare, aceeași soartă o vor avea și alte biserici hunedorene (...)”²⁹.

Pentru preîntâmpinarea unor astfel de cazuri o măsură (pe care am numi-o) extremă ar fi strămutarea lor în alte locuri străine de mediul lor istoric, cultural și natural, dar care ar putea contribui la salvarea lor prin restaurare din partea celor interesați. În ce condiții s-ar putea strămuta un astfel de imobil? Care este regimul unor astfel de bunuri?

Trebuie să se aibă în vedere principiul potrivit căruia prin strămutare imobilele bisericesti clasate și care sunt bunuri sacre nu se înstrăinează, deci nu li se transmite proprietatea, ci doar folosința, întrucât prin acțiunea strămutării nu poate fi vorba de vreun contract de vânzare, schimb sau donație. Astfel, unitatea bisericească inițială (sau cea ierarhic superioară) își păstrează pe mai departe dreptul de proprietate asupra imobilului și transmite către persoana interesată concesionară doar folosința bunului respectiv; folosința se transmite pe o perioadă de până la 3 ani, cu posibilitatea de reînnoire; unitatea bisericească concesionară care îl va avea astfel doar în folosință este obligată să păstreze în continuare destinația inițială a imobilului.

Intervențiile care urmează să se realizeze asupra imobilului cad în sarcina concesionarului, proprietarului revenindu-i obligația de a face demersurile către autorități în acest sens. Amplasarea monumentului istoric bisericesc clasat trebuie să urmeze calea legislației civile în domeniul imobiliar general în sensul că terenul pe care urmează să fie amplasat va fi în proprietatea sau concesionarea noii unități bisericești care va folosi imobilul respectiv.

Transmiterea folosinței bunurilor bisericesti se hotărăște, după caz, de către organismele abilitate: Permanența Consiliului Național Bisericesc (art.32, lit.k din Statut B.O.R.) și Permanența Consiliului Eparhial (art.102, lit.p; art.172, al. 10; din Statut B.O.R.), ținând seama de apartenența acelor

²⁹ Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe hunedorene*, Editura „Eftimie Murgu”, Reșița, 2011, p.342.

bunuri, precum și de legislația în vigoare. Termenul de transmitere a folosinței bunurilor sacre se face doar pe o perioadă de până la trei ani, cu posibilitate de reînnoire (art.172, al.2 din Statut B.O.R.), avându-se în vedere și aplicarea –după caz- a Ordinului nr. 2684 din 18 iunie 2003 privind aprobarea Metodologiei de întocmire a Obligației privind folosința monumentului istoric și a conținutului acestuia³⁰.

O variantă de salvare a acestor biserici vine din partea aceluiași cleric amintit: „Considerăm că renovarea lor *in situ* sau (stră-n.n.)mutarea în incinta unui muzeu etnografic (...local-n.n.) – în eventualitatea creării unui - ar reprezenta soluția ideală pentru salvarea și păstrarea acestora în patrimoniul local”³¹.

Sancțiuni

Nerespectarea dispozițiilor Legii nr.422/2001, atrage, după caz, răspunderea civilă, administrativă, materială, disciplinară, contravențională sau penală (art.53–54 din Legea nr.422/2001) atât a proprietarilor, cât și a celorlalte organisme chemate să păstreze în condițiile legii monumentele istorice.

Astfel, constituie infracțiuni și se sancționează conform legii desființarea neautorizată, distrugerea parțială sau totală, exproprierea fără avizul Ministerului Culturii și Cultelor, degradarea, precum și profanarea monumentelor istorice (art. 55, al.1 din Legea 422/2001). În aceste cazuri faptuitorul este obligat la recuperarea materialului degradat și la reconstituirea monumentului sau a părților de monument lezate, conform avizelor prevăzute de lege (art. 55, al.2 din Legea 422/2001).

Constituie contravenții la regimul de protecție a monumentelor istorice (și se sancționează cu amendă) următoarele fapte, dacă, potrivit legii, nu constituie infracțiuni: executarea de lucrări asupra unui imobil după declanșarea procedurii de clasare sau asupra unui monument istoric, fără avizul Ministerului Culturii și Cultelor; precum și neprecizarea în certificatul de urbanism a necesității obținerii avizului Ministerului Culturii și Cultelor sau a serviciilor deconcentrate ale acestuia, după caz, pentru lucrările propuse la monumente istorice în zona de protecție a acestora ori în zonele protejate (art. 56, al.1, lit. a și e din Legea 422/2001). De asemenea următoarele contravenții se sancționează cu amendă: eliberarea autorizațiilor de construire sau de desființare pentru lucrări la monumente istorice în zonele protejate, fără avizul Ministerului Culturii și Cultelor ori al serviciilor deconcentrate, după caz; încălcarea de către proprietar sau de către titularul dreptului de

³⁰ Ord. nr. 2684 din 18 iunie 2003 privind aprobarea Metodologiei de întocmire a Obligației privind folosința monumentului istoric și a conținutului acestuia, publicat în “M.Of.” nr. 448 din 24 iunie 2003.

³¹ Florin Dobrei, *op.cit.*, p.342.

administrare a unui monument istoric a obligațiilor prevăzute la art. 36; nevirarea contravalorii timbrului monumentelor istorice, precum și a taxelor și tarifelor prevăzute de prezenta lege; organizarea manifestărilor prevăzute la art. 9 alin. (5) și (6), în lipsa acordului autorității competente (art. 56, al.1, lit.b-d și f din Legea 422/2001). Contravențiile³² la regimul de protejare a monumentelor istorice se prescriu în termen de 3 ani de la data savârșirii lor (art.56, al.3 din Legea nr.422/2001).

De asemenea, încălcarea dispozițiilor prevăzute în O.G. nr.47/2000 referitoare la nerespectarea obligațiilor față de bunurile imobile care fac parte din lista Patrimoniului mondial “atrag după caz răspunderea civilă, administrativă, disciplinară și contravențională” (art.10 din O.G. nr.47/2000) a celor vinovați.

Coroborat cu aceste dispoziții sunt și prevederile art. 64, al.1) din Statutul B.O.R. Astfel, parohul în calitate de administrator al întregii averi parohiale mobile și imobile împreună cu Consiliul parohial, răspunde atât canonic-disciplinar și administrativ- bisericesc în fața Centrului eparhial (cf. can. 39 ap.), iar pentru administrarea și gestionarea defectuoasă a averii bisericești răspunde și în fața instanțelor civile și penale, în baza legislației în vigoare, după caz.

În cazul restaurării picturii la monumente istorice, preoții (respectiv stareții/starețele) care încep lucrări de pictură-restaurare bisericească fără aprobarea C.P.B. și fără întocmirea contractului vor fi sancționați conform legislației în vigoare. De asemenea, personalul clerical de conducere de la Centrele eparhiale și protopopii, precum și parohii (stareții/starețele) și membrii Consiliilor parohiale (Consiliilor economice din mănăstiri), care încalcă prevederile Regulamentului Comisiei de pictură bisericească vor răspunde, în aceeași măsură, canonic-disciplinar (art. 133, al.7 și 8 din Regulament C.P.B.).

După gravitatea faptelor marcate prin lipsa de protejare a acestor bunuri, Codul Penal³³ (C.P.) pedepsește persoanele vinovate, după cum urmează:

³² Contravențiilor prevăzute la art. 55 le sunt aplicabile dispozițiile Ordonanței Guvernului nr. 2/2001 privind regimul juridic al contravențiilor, aprobată cu modificări și completări prin Legea nr. 180/2002, cu modificările și completările ulterioare (art. 58 din Legea nr.422/2001).

³³ Codul Penal al României, republicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 65 din 16 aprilie 1997, a fost modificat și completat în baza următoarelor acte normative, toate publicate în Monitorul Oficial al României, Partea I: Decizia Curții Constituționale nr. 214/1997; Decizia Curții Constituționale nr. 463/1997; Decizia Curții Constituționale nr. 25/1998; Decizia Curții Constituționale nr. 177/1998; Decizia Curții Constituționale nr. 5/1999; Decizia Curții Constituționale nr. 50/1999; Decizia Curții Constituționale nr. 165/1999; Legea nr. 143/2000; Legea nr. 197/2000; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 207/2000; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 10/2001; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 89/2001; Legea nr. 456/2001; Legea nr. 20/2002; Legea nr. 61/2002; Legea nr. 169/2002; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 58/2002; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 93/2002; Ordonanța de urgență a

„Distrugerea, degradarea ori aducerea în stare de neîntrebuințare a unui bun aparținând altuia sau împiedicarea luării măsurilor de conservare ori de salvare a unui astfel de bun, precum și înlăturarea măsurilor luate, se pedepesc cu închisoare de la o lună la 3 ani sau cu amendă. În cazul în care bunul are deosebită valoare artistică, științifică, istorică, arhivistică sau o altă asemenea valoare, pedeapsa este închisoarea de la unu la 10 ani” (art.217, al.1-2, C.P.).

„Distrugerea sub orice formă, fără necesitate militară, de monumente sau construcții care au o valoare artistică, istorică ori arheologică, de muzee, mari biblioteci, arhive de valoare istorică sau științifică, (...) ori de reproduceri ale bunurilor de mai sus și în general a oricăror valori culturale ale popoarelor, se pedepsește cu închisoare de la 5 la 20 de ani și interzicerea unor drepturi. Cu aceeași pedeapsă se sancționează jefuirea sau însușirea sub orice formă a vreuneia dintre valorile culturale arătate în prezentul articol, de pe teritoriile aflate sub ocupație militară” (art.360, al.1-2 C.P.).

În concluzie, din analiza celor expuse, bunurile imobile și mobile care fac parte din patrimoniul bisericesc alcătuiesc “averea bisericească”. O parte din bunurile imobile (biserici, paraclise, capele, case parohiale, etc.) pot fi clasate ca monumente istorice. Regimul lor juridic este reglementat atât de legislația laică (civilă), cât și de cea specific bisericească (cuprinsă în hotărâri sinodale care au la bază prevederile canonice). Ambele categorii de legiuiri acordă o deosebită importanță protejării și conservării acestor valori inestimabile ale culturii și patrimoniului național românesc, ca parte din cel universal.

Guvernului nr. 143/2002; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 109/2004; Legea nr. 85/2005; Legea nr. 160/2005; Legea nr. 247/2005; Legea nr. 278/2006; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 60/2006; Decizia Curții Constituționale nr. 62/2007; Legea nr. 337/2007; Legea nr. 58/2008; Ordonanța de urgență a Guvernului nr. 198/2008.

DIMENSIUNEA TRIADOLOGICĂ A SIMBOLULUI NICEO-CONSTANTINOLITAN

De pr. asist. univ. dr. ADRIAN COVAN

Abstract

The Faith symbol formulated in the great Synod from Constantinopol represents the expression of unaltered faith of universal Church. The text of Faith symbol comprises 12 articles in which the fundamental learning of Christianity is mirrored: Holy Trinity's dogma, sacramental-ecclesiastic dogma and eschatological dogma. It represents the victory of Nicene Orthodoxy upon Arianism and Holy Spirit heresy, too.

Keywords: Faith symbol, Synod, Nicene, Trinity's dogma, Orthodox

Chiar dacă Sinodul I Ecumenic de la Niceea a adus o reală contribuție în materie de dogmă, totuși nu s-a umplut îndeajuns golul creat în învățătura Bisericii creștine prin erezia lui Arie, fapt totuși realizat la cel de-al doilea Sinod Ecumenic, ținut în anul 381 la Constantinopol. Scopul convocării celui de-al doilea Sobor al Bisericii Universale reiese din mărturisirea făcută de Părinții Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451): „Este Simbol înțelept și mântuitor al harului dumnezeiesc, care învață desăvârșit despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și arată întruparea Domnului celor ce o primesc cu credință... Credința celor 318 Părinți (de la Niceea) rămâne neatinsă. Iar față de cei ce se luptă cu Duhul Sfânt, confirmă învățătura despre ființa Sfântului Duh, predată mai târziu de cei 150 de Sfinți Părinți adunați în capitală, învățătură pe care aceia au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca și când ar fi introdus ceva ce lipsea, ci arătând, cu mărturii scripturistice, ideea lor despre Sfântul Duh, contra celor ce au început să-i nege stăpânirea”¹. Textul Simbolului a fost încorporat în definiția dogmatică stabilită la Calcedon, definiție care a fost semnată de toți participanții, inclusiv de reprezentanții Bisericii Romei. Simbolul rezultat în urma discuțiilor purtate de Părinții sinodali de la Constantinopol, reprezenta „o scurtă expunere a întregii plenitudini a credinței creștine”². Iar această scurtă expunere servește ca bază autentică și nedezmintită a întregii lumi creștine, pentru că „toți creștinii cred în Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, exact la fel ei cred și în Fiul Lui Unul-Născut, Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel ce este de o ființă cu Tatăl, născut din Tatăl înainte de toți vecii. Toți creștinii mărturisesc la fel pe Fiul

¹ Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserica, Simbolul Constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1969, p. 371.

² N. Ivanov, „Simbolul ortodox al credinței. Istoria și importanța lui”, trad. din *Jurnalul Patriarhiei Moscovei*, 1963, nr. 10, pp. 63-75, de G. Ivanov, în „Mitropolia Banatului”, nr. 9-10/1964, p. 545.

lui Dumnezeu ca fiind așa cum Îl cunosc din cuvintele Sfintei Evanghelii – născut din Duhul Sfânt și Fecioara Maria, adică Dumnezeu adevărat și om adevărat, Care pentru noi S-a pogorât din cer, Care a pătimat și a înviat și este așteptată împărăția viitoare a Căruia nu va avea sfârșit. Toți cred și în Duhul Sfânt, închinat și mărit cu Tatăl și cu Fiul. Pe toți creștinii îi unește credința într-una sfântă, sobornicească și apostolică Biserică, toți recunosc unitatea Botezului și toți la fel cred în învierea morților și viața veacului ce va să vină”³. Aportul dogmatic, incomplet însă, adus de Sinodul I Ecumenic este demonstrat și de hotărârile Sinodului de la Sardica din anul 243, ținut în prezența a 250 de participanți, menționate în scrisoarea adresată de Părinții acestui sinod întregii lumi creștine de la acea vreme. Cele hotărâte la Sinod s-au dovedit a fi o reconfigurare a teologiei trinitare stabilite la marele sinod de la Niceea, dar și o încercare de reabilitare a episcopilor Atanasie cel Mare, Marcel de Ancyra și Asclepiu al Gazei, puternic denigrați de tabăra ariană, reprezentată atunci de partizanii lui Eusebiu al Nicomidiei: Maris al Calcedonului, Teognis al Niceei, Teodor al Eracleei, Acaciu din Cezareea Palestinei, Narcis al Neroniadei Ciliciei, Gheorghe din Laodiceea, Ursaciu din Singidunumul Moesiei, Valens din Mursa Panoniei, Minofantas din Efesul Asiei și Ștefan din Antiohia. Arienii au scris episcopului Iuliu al Romei, cerându-i acestuia să rupă comuniunea cu episcopii Atanasie, Marcel și Asclepiu. În materie de dogmă, pe marginea celor hotărâte la Niceea, sinodaliile prezente la Sardica au precizat următoarele: „Acum de curând s-au născut două vipere din șarpele veninos arian, Valens și Ursaciu, care se laudă și nu se îndoiesc că ei sunt creștini, când ei zic că, așa ca și Cuvântul, și Duhul s-a crucificat și a fost rănit, a murit și a înviat, ceea ce discută și ceata ereticilor, că adică sunt deosebite ipostasele Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh și că sunt despărțite. Noi însă am primit aceasta și am fost învățați și avem această tradiție și credință și mărturisire sobornicească și apostolică, că e o singură ipostasă, pe care însă ereticii o numesc *ființă* (*oŭs...a*) a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Și dacă cineva ar întreba care este ipostasa Fiului noi mărturisim că este numai însăși cea mărturisită a Tatălui și că nicidecum nu a fost vreodată Tată fără Fiu și nici Fiu fără Tată și nici Cuvântul nu poate să fie ceea ce este fără Duhul. Este absurd să zicem că odată Tatăl nu născuse. Că nici nu se poate să se numească, sau să fie Tată, fără Fiu, arată mărturia Fiului: «Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine» și «Eu și Tatăl una suntem». Nimeni dintre noi nu tăgăduiește pe Cel ce a fost născut, dar născut mai înainte de toate care se numesc văzute și nevăzute, Creatorul și Meșterul arhanghelilor și al îngerilor și al lumii și al neamului omenesc. Căci zice: «Orânduitorul tuturor, adică înțelepciunea, m-a învățat», și «toate prin El s-au făcut». Nu putea să fie însă totdeauna, dacă ar fi luat început, căci

³ Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1969 p. 544.

Cuvântul, fiind întotdeauna, nu are început, iar Dumnezeu nu suferă niciodată sfârșit. Nu zicem că Tatăl este Fiu și nici iarăși că Fiul este Tatăl, ci că Tatăl este Tată și Fiul este Fiu al Tatălui. Mărturisim că Fiul este o putere (*dŭnamij*) a Tatălui. Mărturisim că Cuvântul este al lui Dumnezeu Tatăl, afară de Care altul nu este și afirmăm învățătura «Cuvântul este Dumnezeu adevărat, Înțelepciune și Putere și Fiu adevărat, dar nu-L socotim Fiu, cum se socotesc ceilalți fii, căci aceștia ar fi numiți dumnezei, fie prin aceea că s-au născut din nou, fie că au fost învredniciți să se numească fii și nu pentru că ar avea o singură ipostasă cu Tatăl, care este numai a Tatălui și a Fiului». Mărturisim pe Unul-Născut și un Prim Născut, însă pe Unul-Născut, Cuvântul, Care a fost întotdeauna și Care este în Tatăl, iar ca Prim Născut, față de om (de firea omenească), El se deosebește de creatura comună și pentru că este Primul Născut din cei morți. Mărturisim că e un singur Dumnezeu; Mărturisim o singură dumnezeire a Tatălui și a Fiului”⁴.

În scrisoarea sinodală, în încercarea de a lămuri mai adânc relația interipostatică a Persoanelor Dumnezeirii, s-a emis o formulă teologică pasibilă de interpretări subordinaționiste, pe care însă, Sfântul Grigorie de Nazianz o va aborda, dezvoltând-o în context ortodox. Astfel, în încercarea de a atribui Tatălui un rol principal între Ipostasurile Preasfintei Treimi, s-a cerut ca „nimeni să nu tăgăduiască vreodată că Tatăl este mai mare decât Fiul, nu că ar avea o altă ipostasă (ființă) și nici din cauza deosebirii, ci pentru că însuși numele de Tată este mai presus decât cel de Fiu”⁵. Iată și explicația pe care o dă Sfântul Grigorie, care la rândul lui insistă pe întâietatea personală a Tatălui în Treime, dar aceasta doar când ne referim la Tatăl ca Principiu și Cauză a Fiului și a Duhului Sfânt: „Eu l-aș numi pe Tatăl mai mare, deoarece din El, cei asemenea au egalitatea și existența”⁶. Continuă apoi să explice în ce context Tatăl poate fi numit mai mare decât propriul Fiu: „Să cugetăm în al treilea rând la termenul «mai mare» (Ioan 14, 7) și în al patrulea rând la «Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru» (Ioan 20, 17). Dacă s-ar fi spus «mai mare» dar nu «egal», poate ar fi avut ceva conform părerii lor (arieni) în aceasta. Dar dacă le aflăm clar pe amândouă, ce vor spune vitejii? Ce tărie vor avea din aceasta? Cum se vor împăca cele de neîmpăcat? Căci odată ce este asemenea Lui Însuși, e cu neputință a spune că e mai mare și egal. Nu este evident că «mai mare» privește cauza, iar «egal» se referă la fire?... Iar a spune că Tatăl este mai mare decât Fiul înțeles ca om, este adevărat, dar nu e un lucru mare. Ce e de mirare în a spune că Dumnezeu e mai mare ca omul?

⁴ Teodoret, Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, I, 8, PSB 44, pp. 91-92.

⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁶ Sfântul Grigorie Teologul, *Oratio* 45, 43, (PG XXXVI, 420).

Acestea fie spuse de noi către cei ce dau importanță termenului «mai mare»⁷.

Într-o manieră asemănătoare cu cea de la Niceea, Părinții ortodocși ai Sinodului de la Sardica au trecut în revistă toate actele mântuitoare al Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, insistând într-o măsură mai mare pe deplinătatea umanității lui Hristos, însă se va observa cu ușurință lipsa conceptului de unitate ipostatică în Hristos, fapt dezvoltat foarte bine un secol mai târziu de către arhiepiscopul Chiril al Alexandriei, cât și conceptul de enipostaziere a firii umane în persoana Fiului lui Dumnezeu, folosit de Leonțiu de Bizanț în secolul al VI-lea.

„Fiul nu a suferit, ci omul pe care L-a îmbrăcat, pe care L-a luat din Fecioara Maria, omul care putea să sufere, căci omul este muritor, iar Dumnezeu este nemuritor. Credem că a treia zi a înviat, nu Dumnezeu a înviat în om, ci omul a înviat în Dumnezeu, omul pe care l-a adus ca dar Tatălui Său și pe care l-a scăpat de păcat și de stricăciune. Credem că la vremea potrivită, orânduită de Dumnezeu, Acesta va judeca pe toți și pe toate»⁸.

Părinții adunați la Sinodul al II-lea Ecumenic, în număr de 150, au invocat credința cea dreaptă a Bisericii, întărind cele expuse la Niceea în urmă cu jumătate de veac: „Noi însă, chiar dacă am suferit prigoane, sau necazuri, sau amenințări imperiale, sau cruzimi ale conducătorilor, sau orice altă încercare de la eretici, ne-am sprijinit pe credința evanghelică, cea întărită la Niceea Bitiniei de către cei trei sute optsprezece Părinți. Aceasta trebuie să fie primită și de voi și de noi toți care nu denaturăm cuvântul credinței celei adevărate, ca una ce este foarte veche și care însoțește botezul. Ea ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică să fie crezută o dumnezeire, o putere și o ființă (substanță) a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o cinstire egală și de împărăție împreună veșnică, în trei ipostase desăvârșite, sau în trei persoane (fețe) complete, ca să nu găsească loc nici boala (erezia) lui Sabelie, care amestecă ipostasurile și înlătură astfel însușirile fiecărui ipostas și nici să se întărească blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, după care substanța sau firea sau dumnezeirea, se desparte și se introduce astfel, în Treimea cea necreată, de o ființă și împreună veșnică, ceva făcut mai târziu sau creat, sau de o altă fire, substanță»⁹.

Noua mărturisire de credință elaborată la acest mare Sinod Ecumenic, reprezintă sinteza și norma permanentă a credinței Bisericii, prezentate într-o înălțare organică. Încă de la început, el purta numele de *Simbolul celor o*

⁷ Idem, *Cele cinci cuvântări teologice*, IV, 7, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 77.

⁸ Teodoret, Episcopul Cirului, *op. cit.*, p. 93.

⁹ *Ibidem*, p. 211.

sută cincizeci de Părinți, sau *Simbolul constantinopolitan*, sau *Simbolul niceo-constantinopolitan*. Simbolul de credință conține, în primul rând, într-o manieră completă și echilibrată, învățătura despre Sfânta Treime, ca fundament și bază a creștinismului¹⁰. Dintre Părinții care au participat la Sinodul de la Constantinopol, doi dintre ei au venit cu variante de simboluri dogmatice, mult asemănătoare cu Simbolul niceean, propunându-le celor prezenți să examineze cu luare aminte chestiunile teologice cuprinse în Simbolurile comunităților creștine pe care le păstoreau. Este vorba despre Sfântul Chiril al Ierusalimului și despre Sfântul Epifaniu al Salaminei. Iată textul Simbolului de credință al Bisericii din Ierusalim, prezentat de Sfântul Chiril în Sinod:

„Credem într-Un Dumnezeu, Tată Atotțiitor, Făcător al cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-Un Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut Dumnezeu adevărat mai înainte de toți vecii, prin Care toate S-au făcut; Care S-a pogorât, S-a întrupat și S-a făcut om, Care a fost răstignit, îngropat, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, și iarăși va veni să judece viii și morții, și a Cărui împărăție nu va avea sfârșit.

Și într-Un Duh Sfânt, Mângâietorul, Care a grăit în profeți; și într-un Botez al pocăinței, într-o iertare a păcatelor, într-o Biserică, Una, Sfântă, și catholică (universală); într-o înviere a cărnii și într-o viață veșnică»¹¹.

Sfântul Epifaniu al Salaminei a prezentat Sinodului două mărturisiri de credință, rostite de catehumenii din ținutul păstorit de el cu prilejul Tainei Sfântului Botez:

„Credem într-un singur Dumnezeu, Tatăl atotstăpânitor, Făcător al cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel Unul-Născut, Care mai înainte de toți vecii S-a născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut și cele din ceruri și cele de pe pământ. Care pentru noi oamenii, și pentru mântuirea noastră, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara și S-a înomenit și a fost răstignit pentru noi în vremea lui Ponțiu Pilat, și a pătimit și a fost îngropat, și a înviat a treia zi după Scripturi, și S-a înălțat la ceruri și șade la dreapta Tatălui, și iarăși vine cu slavă să judece viii și morții, a cărui împărăție nu va

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „L'importance du II-e Synode Oecumenique pour L'Unite Chretienne”, în *Romanian Orthodox Church News* (version française), nr. 1/1981, p. 10, apud Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, *Studii de Istorie Bisericească*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 63.

¹¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 214.

avea sfârșit. Și în Duhul Sfânt cel Domnesc și de viață Făcător, Cel care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este împreună închinat și împreună slăvit, Cel care a vorbit prin profeți. (Credem) într-o singură, sfântă, universală și apostolică Biserică; mărturisim un botez spre iertarea păcatelor, așteptăm învierea morților și viața veacului viitor. Amin. Iar pe cei ce spun că «a fost o vreme când (Fiul) nu era» și (că) «mai înainte de a Se naște nu a fost» sau că «S-a făcut din cele ce nu erau» sau «din alt ipostas sau ființă», spunând că Fiul lui Dumnezeu este fluctuant sau mutabil, pe aceștia, Biserica universală și apostolică îi anatemizează. Iar această credință a fost transmisă de Apostoli și în Biserica sfântului oraș, de către toți sfinții episcopi de atunci, peste trei sute zece la număr¹². Iar cea de-a doua mărturisire de credință este următoarea:

„Credem într-un singur Dumnezeu, Tată Atotstăpânitor, Făcător al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut Care din Dumnezeu Tatăl S-a născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, și cele din ceruri și cele de pe pământ, și cele văzute și cele nevăzute, Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât și S-a întrupat, adică S-a născut în chip deplin din Sfânta Maria cea Pururea Fecioară, prin Duhul Sfânt, S-a înomenit, adică Și-a asumat un om deplin, suflet și trup și minte și tot ce înseamnă om, cu excepția păcatului, (făcându-se om) nu de la sămânță bărbătească, nici prin om, ci plămuid trup pentru Sine într-o singură unitate sfântă: nu după cum a suflat și a grăit și a lucrat în profeți, ci S-a înomenit în chip deplin, Căci Cuvântul S-a făcut trup, nesuferind schimbare, nici transformându-Și Dumnezeirea în Omenitate, (ci) le-a unit într-o singură desăvârșire Sfântă și Dumnezeire a Lui; așadar un singur Domn este Iisus Hristos și nu doi, Același (fiind) Dumnezeu, Același (fiind) Domn, Același (fiind) Împărat; (însă) tot El este Cel ce a pățimit în trup și a înviat și S-a înălțat la ceruri în același trup și șade întru slavă la dreapta Tatălui, (și) Care vine în slavă în același trup să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit. Și în Duhul Sfânt, Care a vorbit în Lege și a propovăduit în profeți, S-a pogorât în Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți. Astfel credem în El, că este Duh Sfânt, Duh al lui Dumnezeu, Duh desăvârșit, Duh sprijinitor, nezidit, Care din Tatăl purcede și Care din Fiul ia și este crezut. Credem într-o singură, universală și apostolică Biserică și într-un singur botez al pocăinței și în înierea morților și (în) dreapta judecată a sufletelor și a trupurilor și în Împărăția cerurilor și în viața veșnică. Iar pe cei care spun că: «a fost o vreme când Fiul, ori Duhul Sfânt,

¹² Sfântul Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, traducere de Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mîrșanu, Ed. Polirom, Iași, 2007, pp. 330-333.

nu era» sau că «S-a făcut din cele ce nu sunt» sau «din alt ipostas sau ființă», spunând că Fiul lui Dumnezeu ori Duhul Sfânt este schimbător sau mutabil, pe aceștia îi anatemizează Biserica universală și apostolică, mama voastră și a noastră. Și de asemenea anatemizăm pe cei ce nu mărturisesc învierea morților și toate ereziile care nu sunt din această dreaptă credință¹³.

În expunerea doctrinei despre Dumnezeu s-a reușit păstarea întregul mister trinitar, accentuându-se atât unitatea ființei dumnezeiești, cât și Treimea Ipostasurilor Sfinte. Orosul dogmatic constantinopolitan tratează în parte persoana și lucrarea fiecărui Ipostas al Dumnezeirii atât pe plan divin, cât și pe plan iconomic. Simbolul începe cu mărturisirea credinței într-un singur Dumnezeu. Încă din Vechiul Testament, credința într-un singur Dumnezeu a fost revelată și propovăduită de toți proorocii, ca fiind învățătura cea adevărată și mântuitoare, în opoziție cu politeismul păgân. Numele lui Dumnezeu, redat prin tetragrama *IHWH*, întâlnit în Vechiul Testament, desemnează Persoana Tatălui, singura care S-a descoperit în mod deschis în Legea veche, în timp ce celelalte două Persoane dumnezeiești rămân în planul secund, fiind oarecum ascunse. Mântuitorul Însuși, în multe rânduri, face referință la Dumnezeu-Tatăl: „Dumnezeu a zis” (Matei 15, 4); „Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu și la Dumnezeul vostru” (Ioan 20, 17). La persoana Tatălui fac referință deasemenea și Sfinții Apostoli în epistolele lor. Astfel, Sfântul apostol Pavel se exprima: „har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru și de la Iisus Hristos” (Romani 1, 7), „avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos” (Romani 5, 1). Apostolului Petru de asemenea îi aparțin cuvintele: „Binecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (I Petru 1, 3). Din toate acestea se poate înțelege cu ușurință, că atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament, noțiunea de Dumnezeu desemnează Persoana Tatălui, iar nu Sfânta Treime. Cu privire la unitatea lui Dumnezeu, Sfântul Atanasie cel Mare aprecia: „Dacă Dumnezeu este Unul și dacă este Dumnezeul cerului și al pământului, cum poate exista un Dumnezeu în afara Lui?... Cum poate să existe un alt creator, dacă Acest Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos numai Unul este?”¹⁴. Primul articol al Simbolului formulat la Sinodul al II-lea Ecumenic, confirmă unitatea ființială a lui Dumnezeu, dar și unicitatea Tatălui. În formula *într-Unul Dumnezeu*, se întrezărește lupta înverșunată a drepte credințe împotriva ereziilor de început: gnosticismul, marcionismul și maniheismul. Biserica primară a preluat modelul monoteist iudaic, *Șema Israel* (Deuteronom 6, 4), dar plasat într-o orientare nouă, creștină, neo-testamentară referitor la credința în Dumnezeu ca unic creator. Această credință, într-un singur Dumnezeu Creator și Mântuitor, neagă

¹³ *Ibidem*, pp. 333, 335, 337.

¹⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra păgânilor*, 6 (PG XXV, 13).

politeismul păgân. Rostirea numelui lui Dumnezeu în Biserica primelor veacuri creștine, presupunea închinarea și adorarea lui Dumnezeu, Tatăl lui Iisus Hristos, Care se descoperă plenar pe Sine în Fiul Său. Relația Tată-Fiul în Dumnezeu este una specială, așa cum se desprinde și din contextul biblic: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, Fiul Său cel Unul-Născut, Care este în sânurile Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 18). Se observă, comparând mărturiisrile de credință de la Niceea și de la Constantinopol, tendința de a insista pe atribuirea activității creatoare nu numai Tatălui ci și Fiului. La bază stau ideile platonice-filonice, la care a aderat și Origen, conform cărora Dumnezeu-Tatăl a creat doar elementele de bază, adică văzutul și nevăzutul, iar Fiul cuvântă și înfăptuiește toate cele din cer și cele de pe pământ. Persista astfel în conștiința vremii ideea mai veche de Fiul-Demiurg. Faptul că singura informație pe care o aflăm despre Tatăl, aceea de Creator al cerului și al pământului, este justificată de explicațiile Sfântului Chiril al Ierusalimului: „Este cu neputință să cercetăm firea lui Dumnezeu! Este însă cu putință să-I înălțăm doxologii pe temeiul creaturilor Lui celor văzute. Acestea vi le spun din pricina Simbolului credinței și din pricină că noi spunem: «Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutele», ca să ne amintim că Același este Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos și Același este și Făcătorul cerului și al pământului”¹⁵.

Distincția clară dintre ființă și ipostas stabilită la Constantinopol indica, în mod cert, „o ruptură de esențialismul grec în direcția unei gândiri personale, termenul ultim și cel mai înalt nu mai era natura, ci persoana”¹⁶. Terminologia însăși a noului Simbol de credință este de natură biblică, redând literal sau după înțeles afirmațiile Scripturii. Vom arăta, în cele ce urmează, proveniența scripturistică a expresiilor cuprinse în Simbol:

Atotfiitorul (II Corinteni 6, 18; Apocalipsa 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 14; 19, 6; 21, 22), *Făcătorul cerului și al pământului* (Facere 1, 1), *văzutele și nevăzutele* (Coloseni 1, 16), *Domnul Iisus Hristos* (I Corinteni 1, 3; 1, 9), *Fiul lui Dumnezeu* (Luca 1, 35; Ioan 1, 34), *Unul-Născut* (Ioan 1, 14), *mai înainte de toți vecii* (Ioan 17, 5; 17, 24; Evrei 1, 2), *lumină din lumină* (Ioan 8, 12; I Timotei 6, 16), *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat* (Ioan 6, 32; I Tesaloniceni 1, 9), *prin Care toate s-au făcut* (Ioan 1, 3), *pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire* (I Timotei 2, 4, 6), *S-a pogorât din cer* (Ioan 6, 50-51), *șade de-a dreapta Tatălui* (Marcu 16, 19; Luca 22, 69; Fapte 7, 56), *și iarăși va să vină să judece vii și morții* (Matei 25, 31-32; Apocalipsa

20, 11-13), *Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul* (Ioan 6, 63; II Corinteni 3, 6), *Care din Tatăl purcede* (Ioan 15, 26), *Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit* (Matei 28, 19), *într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică* (Efeseni 1, 20, 22; 5, 26-27), *aștept învierea morților* (Ioan 5, 28-29; I Corinteni 15, 13, 16, 22), *și viața veacului ce va să fie* (Matei 25, 34; Apocalipsa 21, 1). Pentru un singur termen din Simbol nu se poate revendica originea biblică, și anume *Emoosioj*, introdus cu mare dificultate în Simbolul Sinodului I Ecumenic.

Astfel, articolul al II-lea de credință: *Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut*, poartă amprenta disputelor împotriva ereziei lui Arie. După cum am precizat, Simbolul constantinopolitan a preluat învățătura Părinților de la Sinodul I, îmbunătățind-o și desăvârșind-o. Ori principala erezie combătută la acest Sinod a fost subordinaționismul lui Arie. Ereziarhul folosea verbul *născut* cu înțelesul de *făcut*, iar pentru motivul acesta, Sfinții Părinți au introdus sintagma: *Care din Tatăl S-a născut*, arătând că Fiul este născut din Tatăl și posedă întreaga natură dumnezeiască ca și Tatăl, Care L-a născut, înlocuindu-se formula *Unul-Născut din Tatăl* prezentă în Crezul niceean. Expresia *din ființa Tatălui*, parte a Simbolului de la Niceea, a fost îndepărtată, cu toate că la primul Sinod era absolut necesară spre a demonstra identitatea de natură dintre Tatăl și Fiul. Deoarece la acea vreme limbajul teologic era nedesăvârșit, prin ființă înțelegându-se ipostas, s-a evitat păstrarea ei în Simbol, întrucât putea fi înțeleasă în mod sabelian, în sensul identității ipostatice dintre Persoanele dumnezeiești. Din punct de vedere ontologic, se putea crede că Fiul nu are întreaga substanță a Tatălui, fiind inferior Acestuia, întărindu-se astfel erorile subordinaționismului. S-a adăugat și completarea *mai înainte de toți vecii*, având scop polemic, fiind adresată lui Marcel al Ancyrei, adversar al arianismului care a căzut în sabelianism, cu rolul de a înlătura posibilitatea introducerii vreunei deosebiri cronologice dintre Tatăl și Fiul, dar și împotriva arianismului care nega veșnicia Fiului, atribuindu-I un început, așa cum reiese din expresia *a fost un timp când El nu era*. Tot prin această expresie se combatea erezia lui Fotin de Sirmium, sabelian, care nega existența veșnică a lui Iisus Hristos¹⁷.

Din cuvintele Mântuitorului: „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), arienii înțelegeau că Tatăl nu numai că este Dumnezeu adevărat, dar El este singurul Dumnezeu adevărat: „cunoaștem un Dumnezeu, singur nenăscut, singur veșnic, singur fără de început, singur

¹⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 121.

¹⁶ W. Kasper, *Jesus le Christ*, Traduit de l'allemand par J. Desigaux et A. Liefvooghe, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000, p. 40.

¹⁷ Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1969, pp. 366-367.

adevărat, singur având nemurire...”¹⁸. De aici și intervenția Părinților de la Constantinopol, care au afirmat în unanimitate: *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*, întărind credința Bisericii și precizând cu claritate că Fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu adevărat, având existență dumnezeiască pleneră.

Se mai adaugă, apoi, în textul Simbolului constantinopolitan expresiile care vizează deplina umanitate a lui Iisus Hristos, pogorârea Sa din cer, întruparea, pătimirea pe cruce, moartea, învierea, suirea Sa cu trupul la cer, șederea de-a dreapta Tatălui și cea de-a doua Sa venire. Partea aceasta a Simbolului, care tratează umanitatea desăvârșită a lui Hristos, rezultată din actele înomenirii și purtării Sale în trup, era îndreptată împotriva lui Apolinarie din Laodiceea, condamnat și el la Sinodul al II-lea Ecumenic. Articolul de credință: *și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat, și a pățimit și S-a îngropat*, are menirea de a demonstra că Mântuitorul Iisus Hristos este un personaj istoric real, tăgăduind astfel dochetismul cu toate implicările lui. Dohetismul, ca erezie hristologică, propunea diverse încercări de explicare a întrupării, suferinței și morții Domnului nostru Iisus Hristos, făcându-se uz de interpretări dualiste, prin excluderea a ceea ce părea nedemn pentru Fiul lui Dumnezeu născut din Fecioară, fără de păcat. Prin promovarea unor astfel de idei s-a ajuns la suspendarea umanității în Hristos, temei de bază al actului mântuirii, susținându-se că Mântuitorul n-ar fi avut un trup real, ci doar unul aparent. Referirea făcută la răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos are scop apologetic, vizând condamnarea maniheismului, a cărui întemeietor, Mani, pretindea că s-a răstignit pentru umanitate¹⁹.

Pomenirea numelui lui Pilat în acest Simbol dogmatic este un fapt surprinzător, motivat prin aceea că ar constitui o dovadă a adevărului creștin în fața lumii politice și pentru a demonstra caracterul social al noii credințe, iar nu datorită necesității unui reper cronologic privind viața pământească a Fiului lui Dumnezeu întrupat²⁰. Legarea realității viețuirii Mântuitorului ca om, de numele procuratorului roman Pontiu Pilat (însemnând *Pilat al V-lea* iar nu *Pilat din Pont*), e amintită încă de la începutul secolului al II-lea de către Sfântul Ignatie Teoforul. Acesta le scrie credincioșilor din Magnezia următoarele: „Iar acestea iubiții mei, nu pentru că am aflat că unii dintre voi sunt așa, ci, ca unul mai mic decât voi, vreau să vă feresc să nu cădeți în undițele slavei deșarte, ci să fiți încredințați de nașterea, de patima și de învierea, care a fost pe timpul guvernării lui Pilat din Pont. Toate acestea au fost cu adevărat și sigur săvârșite de Iisus Hristos, «nădejdea noastră» (I

Timotei 1, 1), de Care, facă Dumnezeu, ca nimeni din voi să nu se depărteze”²¹. Faptul că, prin aceste afirmații, Sfântul Ignatie al Antiohiei condamnă unele învățături greșite, reiese și din îndemnul adresat creștinilor din Tralia: „Fiți surzi dar, când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, cel din neamul lui David, cel din Maria, Care cu adevărat S-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt, Care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatăl Lui, după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El, fără de Care nu avem viața cea adevărată”²².

Părinții sinodali, când au vorbit despre actul iconomic al înălțării Mântuitorului cu trupul la cer, au folosit termenul *anelqonta*, provenind de la verbul *ϕn̄srcomai*, tradus prin: a urca, a te sui. Ei au preferat folosirea lui *ϕn̄srcomai*, pornind de la textul din Psalmul 46, 5: „Suiu-S-a Dumnezeu întru strigare...”. Cel dintâi care a folosit acest termen a fost Sfântul Iustin Martirul și Filosoful: „Hristos este împărat, preot, Dumnezeu, Domn, înger, om, conducător de cete, piatră și prunc și că, fiind mai întâi pătimitor, Se va ridica (urca) apoi la cer”²³. Ceva mai târziu devenise deja uzual termenul *ϕn̄lhyij* (*înălțare*). Tot în scopul afirmării unității Fiului cu Tatăl, dar și a deosebirii dintre Ei, a fost introdusă expresia *și șade de-a dreapta Tatălui*. Șederea de-a dreapta Tatălui cât și revenirea Sa întru slavă arată mărirea și cinstea la care a fost ridicată natura umană prin asumarea ei în ipostasul Cuvântului întrupat. De asemenea, formula îl viza pe Fotin de Sirmium, care nega veșnicia Fiului lui Dumnezeu²⁴. În propoziția: *iarăși va să vină (p̄lin t̄rcōmenon)*, verbul ar trebui tradus prin forma de prezent, *iarăși vine*, în acord cu Psalmul 117, 26: „Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului” și cu exprimarea paulină din I Corinteni 16, 22: „Maran atha! (Domnul vine!)”, cunoscut fiind faptul că, în viața creștină a primelor veacuri, a doua venire era așteptată în permanență cu mare bucurie: „Amin! Vino, Doamne Iisuse!” (Apocalipsa 22, 20). Astfel, hristologia Simbolului constantinopolitan se încheie cu articolul: *Și iarăși va să vină cu slavă, să judece vii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit*.

Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic, pe lângă articolele în care au întărit și au îmbunătățit în același timp credința înaintașilor lor de la Niceea, prin aceasta neînțelegându-se doar regruparea stilistică a unor expresii niceene, ci fixarea și stabilirea învățăturii de credință în dogmă, au dat o notă originală Simbolului de la Constantinopol și prin expunerea și analiza doctrinei pnevmatologice, ca răspuns prompt la provocările pnevmatomahe.

¹⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre sinoade*, XVI, PSB 16, p. 123.

¹⁹ Nicolae Gilla, *Simbolul niceo-constantinopolitan, mijloc de combatere a ereziilor*, în vol. „In memoriam Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi”, Ed. Lumina, Oradea, 2003, p. 113.

²⁰ Nicolae Gilla, *op. cit.*, p. 113.

²¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, XI, PSB 1, p. 168.

²² Idem, *Epistola către Tralieni*, IX, p. 172.

²³ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, XXXIV, PSB 2, p. 128.

²⁴ Hristou Andrusos, *Simbolica*, traducere de Prof. Iustin Moisesescu, Craiova, 1965, p. 22.

Dacă la Niceea Sfinții Părinți au redactat articolul 8 sub forma: «*Credem și în Duhul Sfânt*» acum, la Sinodul al II-lea Ecumenic, datorită urmașilor lui Arie, precum Eunomiu, Macedoniu și Maratoniu, Eustatius de Sevasta și alții, care și-au dezvoltat doctrina antitrinitară, socotindu-L pe Duhul Sfânt creatură, Părinții sinodali au teologhisit cu înțelepciune despre Duhul Sfânt. Pornind de la Scriptură, ei au tratat Persoana și lucrarea Duhului Sfânt în Treime și în lume. Astfel, expresia *Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede* este compusă din cuvinte biblice. În Facere 1, 2 este scris: „Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor”. În limba ebraică termenul de *ruah*, însemnând duh, e de genul feminin, arătând caracterul matern propriu Duhului Sfânt, Care influențează totul, fecundează materia și zămislește viața – Dătător de viață. Sfântul Vasile cel Mare înțelege „purtarea Duhului deasupra apelor” prin aceea că Duhul încălzea și dădea viață apelor, după chipul găinii care clocește și dă viață ouălor, adică pregătea apele pentru zămisirea vieții²⁵. Purtarea Duhului deasupra apelor reprezintă totodată pregătirea materiei primordiale pentru primirea Cuvântului creator. Apa primordială nu era într-o formă absentă de mișcare, ci purta „o energie nedefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mișcare universală... având în ea prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator”²⁶. *Ruah* desemnează așadar un termen existențial. Esența sa este experimentarea unei forțe extraordinare, generatoare de mișcare, de viață în creație, forța nevăzută, puternică a *vântului*, misterul vitalității, forța exterioară care transformă. În limbajul vetero-testamental, Duhul Sfânt – *Ruahul lui Dumnezeu* este asociat deseori cu suflarea nărilor lui Dumnezeu: „La suflarea nărilor Tale s-a despărțit apa” (Ieșirea 15, 8). Asocierea Duhului Sfânt cu Principiul dătător de viață al lui Dumnezeu este întărită și în Noul Testament: „Duhul este Cel ce dă viață” (Ioan 6, 63); „Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: Râuri de apă vie vor curge din pânțele lui. Iar acesta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El” (Ioan 7, 38-39); „Duhul face viu” (II Corinteni 3, 6).

Duhul este Dumnezeu și, de aceea, este numit atât Dumnezeu, cât și Domn: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4, 24); „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă cu fața descoperită slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (II Corinteni 3, 17-18). Duhul – ne învață Sfântul Vasile cel Mare, după cum reiese din limbajul Scripturii și din tradiția

Sfinților Părinți – are mai multe denumiri. „Mai întâi, cine este acela care, auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său și nu se ridică cu mintea la o fire superioară? Este numit Duhul lui Dumnezeu, «Duhul adevărului care din Tatăl purcede», «Duh drept» și «Duh conducător», însă numele Său prin excelență este Duhul Sfânt”²⁷. Cuvântul *Duh* se află în legătură cu cele două planuri pe care se manifestă Acesta. În primul rând, Duhul este un suflu din gura Tatălui, Duh care singur iese din gura lui Dumnezeu, arătând originea și proprietatea ipostatică a Sa. Ieșirea Duhului din Tatăl, numită *purcedere* (plecare din, pornire din), ne arată modul existenței sale inefabile. Pe plan secund, Duhul apare în iconomia creației, ca o revărsare a iubirii divine în afara ființei dumnezeiești, printr-un act chenotic, identificat în pogorârea Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii. Într-un Simbol de credință din secolul al III-lea, pus pe seama Sfântului Grigorie Taumaturgul, episcopul Neocezareii, și păstrat de Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea *Viața Sfântului Grigorie Taumaturgul*, găsim scris: „Și unul (este) Duhul Sfânt, care are ființa de la Dumnezeu (Tatăl) și care prin Fiul S-a arătat, adică prin om”²⁸. Cuvântul *Sfânt*, care se prezintă ca un adaos la cuvântul *Duh*, ne indică separarea Duhului Sfânt de celelalte realități ale lumii create. Sfințenia ca atribut al Duhului, ne dezvăluie în același timp și raportul pe care Dumnezeu l-a stabilit cu omenirea. Sfântul Duh este numit *Domnul*, spre deosebire de Fiul lui Dumnezeu, care este numit *Unul Domn*. Dar, în același timp, statutul de Domn, pe care Duhul îl posedă, este același cu statutul de care beneficiază și Fiul lui Dumnezeu: „Pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos” (Fapte 2, 36), și arată nu doar că Duhul este Împărat al lumii, ci este de aceeași natură cu Fiul. Neprecizarea unicității Duhului, așa cum s-a precizat în cazul Fiului, aduce cu sine o reținere privind utilizarea acestei expresii. „Sfântul Vasile cel Mare a respins argumentația potrivit căreia Sfântul Duh ar fi cel dintâi dintre „duhurile slujitoare” (Evrei 1, 14), și, în același timp, sloganul pnevmatomahilor, nici Dumnezeu, nici creatură. El a arătat că nu există nici o făptură intermediară între Domnul nostru și slujitorii Lui, și că Sfântul Duh, Mângâietorul, nu poate să stea de partea sclavilor, ci numai de partea lui Dumnezeu, deci El este Dumnezeu”²⁹. Toți termenii din textul Simbolului asociați Duhului Sfânt, indică în mod direct dumnezeirea Sa. Adjectivul *de viață făcătorul* preluat după textul din Ioan 6, 63, a constituit un argument familiar în polemica antipnevmatomahă încă din vremea Sfântului Atanasie cel Mare. Acest termen exprimă limpede divinitatea Duhului Sfânt, cât și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și Fiul, chiar dacă s-a evitat folosirea lui

²⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexameron*, Omilia a II-a, VI, PSB 17, p. 92.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a II-a, vol. 3, Ed. IMBOR, București, 1996, p. 25.

²⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, IX, PSB 12, p. 38.

²⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața Sfântului Grigorie Taumaturgul*, (PG XLVI, 912).

²⁹ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London: Longmans, Green and Co., Second Edition, 1960, p. 346.

ĐmooÚsioj în afirmarea relației dintre Duhul și Celelalte două Persoane Treimice. În gândirea patristică a vremii, viața nu putea proveni decât de la Dumnezeu, care este creatorul prin excelență a toate, Duhul fiind astfel făcător de viață, prin urmare e Dumnezeu³⁰.

În privința modului de existență a celei de-a treia Persoane din Sfânta Treime, s-a afirmat cu precizie, pe marginea mărturiilor din Noul Testament, că Duhul Sfânt își ia ființa din Tatăl prin purcedere, iar nu prin naștere, aceasta din urmă fiind proprie Fiului lui Dumnezeu. Versetul de bază este următorul: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine” (Ioan 15, 26). Sfântul Grigorie se mulțumește să afirme că Duhul purcede din Tatăl fără a explica ce este actul veșnic al purcederii: „Dar ce este purcederea? Spune-mi tu ce este nenașterea Tatălui și eu îți voi explica ce este nașterea Fiului și purcederea Duhului. Și vom delira amândoi, aplecându-ne spre a străbate tainele dumnezeiești”³¹. Făcând apel la legile biologicului, Sfântul capadocian arată că între naștere și purcedere există o oarecare diferență, cu toate că punctul de referință este Tatăl, Principiul existențial comun al Fiului și al Duhului: „Nu se spune de același că unul e născut din El, iar altul vine în alt mod la existență? Dar cum? Eva și Set nu vin din același Adam? Din care altul? Și sunt amândoi născuți? Nicidecum! Dar ce sunt ei? Eva e luată din Adam, iar celălalt e născut. Și totuși amândoi sunt oameni identici întreolaltă”³². Părinții au mai avut în vedere și doctrina pnevmatologică a Sfântului Vasile cel Mare, din care s-au inspirat: „Căci într-adevăr din Tatăl se naște Fiul, prin Care au fost făcute toate și de Care e subînțeles inseparabil și Duhul Sfânt, căci nu poți ajunge să te gândești la Fiul fără să fi fost mai întâi luminat de Duhul. Deci întrucât Duhul Sfânt, din Care izvorăște asupra creației orice împărțire de bunuri, e în strânsă legătură pe de-o parte cu Fiul, cu care Îl și concepem în chip imediat, dar pe de altă parte e strâns legat și de Tatăl (Care e cauza Lui, căci din El purcede) judecând-o după ipostas, însușirea proprie a Duhului Îl situează în urma Fiului și împreună cu Fiul, dar ființa și-a luat-o prin purcedere de la Tatăl”³³. Purcederea din Tatăl arată atât dumnezeirea Sfântului Duh, cât și misterul modului de existență proprie a Acestuia, în timp ce clauza profetică a fost folosită de sinodali de la Constantinopol ca un antidot excelent împotriva subordinaționismului pnevmatomah. Plecând de la aceasta, Părinții au țesut o întreagă teologie a Duhului Sfânt, așezându-L într-un raport de egalitate cu

³⁰ A. de Halleux, „La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople”, Revue Theologique de Louvain, nr. 1/1979, p. 27, apud. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, *Studii de Istorie Bisericească*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 67.

³¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, V, 9, p. 98.

³² *Ibidem*, 10, 11, pp. 100-101.

³³ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 38*, IV, PSB 12, p. 180.

Fiul, fără a fi Fiu, dar împreună cu Acesta, Care și El la rândul Lui își are izvorul în Tatăl. „Ce lipsește deci, zice El, Duhului, pentru a fi Fiu? Căci dacă nu I-ar lipsi ceva ar fi Fiu. Noi nu spunem că-I lipsește. Căci Dumnezeu nu are lipsuri. Dar este o deosebire de arătare, ca să spunem așa, sau de relație întreolaltă. Și aceasta a produs și o deosebire de nume”³⁴. Deși este mărturisit ca al treilea, Duhul Sfânt nu este inferior celorlate două ipostasuri treimice, deoarece „al treilea nu are în Sfânta Treime sensul unui numeral ordinal, cum nici al doilea nu are același sens. Persoanele Sfintei Treimi sunt din veci în egală putere și cinste, ca unii ce sunt de o ființă”³⁵.

Cu privire la deoființimea Duhului cu Tatăl și Fiul, Sfântul Grigorie Teologul, pilonul de susținere al teologiei Sinodului al II-lea Ecumenic, aprecia: „Duhul e Dumnezeu? Desigur! Deci e de o ființă? Desigur, odată ce e Dumnezeu. Dă-mi deci, zice el, pe Fiul venind din Acela (din Tatăl), dar și pe Cel ce nu e Fiu, însă e de o ființă, și voi primi pe amândoi ca Dumnezeu”³⁶. De aceea, într-o simfonie dogmatică Sfinții Părinți au rostit doxologia *Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit*. Cuvintele folosite ei sunt aproape o redare identică a cuvintelor Sfântului Atanasie cel Mare: „întru Hristos Iisus Domnul nostru, prin Care și cu Care fie slava și stăpânirea Tatălui împreună cu Sfântul Duh”³⁷. Afirmția despre *Đmotim...a* (egalitate de cinste) Duhului cu Tatăl și cu Fiul stă mărturie despre importanța lui *lex orandi*, a cinstirii care I se acordă Duhului Sfânt în cadrul cultului creștin, ca argument doveditor al dumnezeirii Sale. Această idee a fost mai întâi formulată de către Sfântul Vasile cel Mare³⁸, care arată că Duhul Sfânt este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul prin cuvintele: „preamărind pe Duhul Sfânt cu Tatăl și cu Fiul din convingere, pentru că nu este străin de natura dumnezeiască. Ceea ce este străin naturii nu poate participa la aceeași preamărire”³⁹. Pentru Sfântul Vasile, expresiile *împreună mărit* și *aceeași cinste*, reprezentau echivalentul termenului *ĐmooÚsioj* desemnând în mod cert deoființimea Duhului cu Tatăl și cu Fiul. Acesta este de asemenea singurul articol unde Sfânta Treime este invocată împreună. Prepoziția *cu* exprimă unitatea și egalitatea Persoanelor dumnezeiești, și este expresia luptei pentru dreapta credință a aceluiași sfânt, care considera că Duhul nu poate fi subnumărat, ci numărat împreună cu Tatăl și cu Fiul, ca Unul din

³⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, V, 9, p. 99.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Hotărârile dogmatice ale Sinodului II ecumenic - sinteză a învățăturii de credință în spiritualitatea ortodoxă*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8/1981, p. 807.

³⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, V, 9, p. 99.

³⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrisoare către același către Serapion*, XXIII, PSB 16, p. 107.

³⁸ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London: Longmans, Green and Co., Second Edition, 1960, p. 342.

³⁹ *Ibidem*, p. 337.

Treime. „Duhul este invocat împreună cu Fiul în același fel în care Fiul este invocat împreună cu Tatăl. Pentru că numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh ni s-a dat în același chip. Relația în care Fiul se află față de Tatăl este aceeași cu relația Duhului față de Fiul, conform cuvântului spus la Botez. Iar dacă Duhul este pus pe același plan cu Fiul și Fiul pe același plan cu Tatăl, este clar că și Duhul este pus pe același plan cu Tatăl”⁴⁰. Sfântul Grigorie de Nyssa, menționând celălalt nume dat de Mântuitorul Hristos Duhului Sfânt, acela de Mângâietor, nume comun celor trei Ipostase dumnezeiești, îi atribuie Duhului Sfânt demnitatea de Dumnezeu, consubstanțial și egal cu Tatăl și cu Fiul, folosindu-se de numirea de *alt Mângâietor* (Ioan 14, 16). Sfântul Evanghelist Ioan îl numește direct Mângâietor pe Hristos când afirmă: „Avem Mijlocitor către Tatăl, pe Hristos cel drept” (I Ioan 2, 1), precum și Dumnezeu-Tatăl este invocat cu acest nume în cuvintele Sfântului apostolul Pavel: „Bindecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Părintele îndurărilor și Dumnezeu al toată mângâierea, Cel ce ne mângâie pe noi în tot necazul nostru, ca să putem să mângâiem și noi pe cei care se află în tot necazul, prin mângâierea cu care noi înșine suntem mângâiați de Dumnezeu” (II Corinteni 1, 3-4). Articolul al VIII-lea, aduce și un element nou în gândirea Părinților Bisericii. Se scoate în lumină de data aceasta nu ființa lui Dumnezeu, ci Persoanele Sfintei Treimi, accentul căzând pe Treime ca viață de comuniune: „Dar dacă pentru Părinții sinodali ortodocși, deoființimea divină a Persoanelor Sfintei Treimi era în afară de orice îndoială, fiind înrădăcinată după expresia consacrată în Tradiția răsăriteană, în «monarhia Tatălui», nu putem să nu sesizăm că ei erau atât de preocupați și de afirmarea distincției Persoanelor Sfintei Treimi. De aceea în articolul 8 al Crezului, accentul cade pe Treime, pe Persoane, pe comuniune și viață de comuniune”⁴¹. Părinții sinodali acceptaseră pe *Emoosioj*, luat din „bagajul” verbal al filosofiei elene, pentru a fundamenta deoființimea Ipostasurilor Sfintei Treimi, însă mai atractivă era pentru ei aprofundarea comuniunii personale în Dumnezeu. Ei au înțeles ființa divină a fi iubire (cf. Ioan 4, 8), iar iubirea descoperă comuniune, relații între persoane. În Treime, existența și iubirea sunt ridicate la puterea infinitului, iar fără Treimea Persoanelor divine „nu avem pe Dumnezeu care este iubire și rămânem cu o noțiune Dumnezeu-Substanță de la Care nu primim înviere, nici viață veșnică”⁴².

⁴⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XVII, PSB 12, p. 58.

⁴¹ Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Sinodul II ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1981, p. 404.

⁴² Dr. Iuhasz Istvan, *Simbolul Niceo-Constantinopolitan, sinteză a învățăturii dogmatice a Bisericii*, Referat la Conferința Interconfesională de la Sibiu, 10 iunie, 1981, apud. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *art. cit.*, p. 404.

Duhul este socotit principala sursă de inspirație a profeților ce L-au vestit pe Mesia *Care va să vină*. Tot din cuprinsul Scripturii este luată și formula *Care a grăit prin prooroci*: „Și și-au învățat inima ca diamantul, ca să nu asculte legea și cuvintele pe care le-a trimis Domnul Savaot prin Duhul Lui, prin graiul proorocilor de altădată” (Zaharia 7, 12); „Duhul Meu Care odihnește peste tine, și cuvintele Mele, pe care le-am pus în gura ta, să nu se depărteze din gura ta, nici din gura urmașilor tăi” (Isaia 59, 21); „Bine a vorbit Duhul Sfânt, prin Isaia proorocul către părinții noștri când a zis” (Fapte 28, 25); „După ce Dumnezeu odinioară în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci” (Evrei 1, 1); „Dar și Duhul cel Sfânt ne mărturisește aceasta, fiindcă după ce a zis: Acesta este așezământul pe care-l voi întocmi cu ei, după acele zile – zice Domnul: Davoi legile Mele în inimile lor și le voi scrie în cugetele lor” (Evrei 10, 15-16); „Această mântuire au căutat-o cu stăruință și au cercetat-o cu de-amănuntul proorocii, care au proorocit despre harul ce avea să vină la voi. Cercetând în care și în ce fel de vreme le arăta Duhul lui Hristos, Care era întru ei, când le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos și despre măririle cele de după ele. Lor le-a fost descoperit că nu pentru ei înșiși, ci pentru voi slujeau ei, aceste lucruri, care acum vi s-au vestit prin cei ce, întru Duhul Sfânt trimis din cer, v-au propovăduit Evanghelia” (I Petru 1, 10-12); „Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt” (II Petru 1, 21). Profețiile, așadar, reprezentau o dovadă neîndoiebnică, o mărturie vie a lucrării Duhului Sfânt.

Spre finalului Simbolului dogmatic, Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic au mai adăugat articolele nelipsite din nici un simbol de credință, și anume cele având referință baptismală, cu trimitere directă la cultul ecleziastic: *într-Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică Biserică*. Sunt înșiruite atributele Bisericii lui Hristos: unitatea, sfințenia, universalitatea și apostolicitatea ei. Toate acestea derivă din lexicul Sfintei Scripturi: „Este un Domn, o credință, un botez” (Efeseni 4, 5); „Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt și ca s-o înfățișeze Sieși Biserică slăvită, neavând pată sau întinăciune, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană” (Efeseni 5, 25-27); „Ci veți lua putere, venind Duhul peste voi, și Îmi veți fi mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și Samaria și până la marginea pământului” (Fapte 1, 8); „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și mai presus de toate L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate în toți” (Efeseni 1, 23); „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (Matei 16, 18); „Zidiți fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos” (Efeseni 2, 20). Necesitatea practicării Botezului creștin, Taină fundamentală a

Bisericii, săvârșită în numele Sfintei Treimi, fiind o condiție indispensabilă pentru mântuire, este scoasă în evidență de Părinți. Astfel, sintagma *mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor* posedă reale conotații scripturistice: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre” (Fapte 2, 38), dezvăluind în mod special marea poruncă dată de Hristos Domnul la finalul activității sale pământești: „...botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19).

A rezultat astfel următoarea Mărturisire de credință cuprinsă în 12 articole:

1. *Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute.*

2. *Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut.*

3. *Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s-a făcut om.*

4. *Și s-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pățimit și S-a îngropat.*

5. *Și a înviat a treia zi, după Scripturi.*

6. *Și S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui.*

7. *Și iarăși va să vină cu slavă, să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit.*

8. *Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci.*

9. *Într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică.*

10. *Mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor.*

11. *Aștept învierea morților.*

12. *Și viața veacului ce va să fie. Amin.*

Autenticitatea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan se desprinde și din scrisoarea unui sinod local, trimisă papei Damasus și episcopatului apusean, sinod ținut în 382, la Constantinopol, cu scopul introducerii Simbolului de credință în cadrul liturgic al Tainei Botezului. În scrisoare sunt stipulate următoarele: „Noi am rămas la credința evanghelică hotărâtă de cei 318 Părinți la Niceea. Voi și noi, și toți cei ce nu rătălmăcesc cuvântul adevăratei credințe, trebuie s-o aprobăm ca pe cea mai veche credință în armonie cu (mărturisirea de la) Botezul, care ne învață să credem în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, adică într-o singură dumnezeire, putere și ființă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, de aceeași

cinste și demnitate, a cărei împărăție este veșnică, în trei ipostasuri, adică în trei persoane desăvârșite.

Noi nu primim nici erezia lui Sabelie care amestecă ipostasurile sau le nimicește proprietățile (ipostatice), nici blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, care despart ființa, natura sau dumnezeirea și introduc în Treimea cea necreată, de o ființă și veșnică, ceva posterior, fie creat, fie de altă natură.

Iar învățătura despre întruparea Domnului o păstrăm nestrămutată, socotind că iconomia în trup a Cuvântului nu a fost nici fără suflet, nici fără minte, sau nedesăvârșită, ci recunoscând că El a fost mai înainte de toți vecii Dumnezeu-Cuvântul desăvârșit, care în zilele cele mai de pe urmă s-a făcut om pentru mântuirea noastră.

Acestea sunt deci pe scurt cele referitoare la credința pe care o predicăm noi după rânduiala Apostolilor. Deci despre acestea veți putea să vă lămuriți mai pe larg, binevoind a căuta în tomosul întocmit de Sinodul întrunit la Antiohia (379) și în expunerea alcătuită anul trecut în Sinodul ecumenic de la Constantinopol, în care am mărturisit mai pe larg credința și am întocmit actul de anatematizare a inovațiilor eretice”⁴³.

Un document păstrat în limba latină sub numele de *Canonum Constantinopolitanorum paraphrasis*, descrie astfel adăugarea ultimelor 5 articole de credință, constituind o dovadă vie a autenticității Simbolului dogmatic: „A fost convocat acest Sinod în timpul împăratului Teodosie cel Mare; și în acesta au alcătuit Sfântul Simbol al credinței. Căci primul Sinod (de la Niceea) a zis numai: «Credem și în Duhul Sfânt». Iar Părinții acestui Sinod au zis: «Credem și în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul și cele ce urmează». Această prețioasă informație o repetă acest document mai pe larg, după ce istoriserte alegerea lui Nectarie ca episcop al Bisericii de Constantinopol”⁴⁴.

O a treia mărturie cu privire la autenticitatea Mărturisirii de credință a Sinodului II Ecumenic, o reprezintă *Scrisoarea a II-a a Sfântului Grigorie de Nazianz către preotul Cledoniu*, epistolă apologetică îndreptată împotriva ereticului Apolinarie din Laodiceea, scrisă în 382, în care Sfântul capadocian dă o definiție a credinței, ca răspuns la rugămintea lui Cledoniu: „Deoarece mi-ai cerut cu dragoste o definiție scurtă și o normă a credinței mele, am scris cucerniciei tale ceea ce știai și mai înainte de a-ți scrie, că eu n-am preferat niciodată altceva și nici nu pot prefera față de credința niceeană, formulată de Sfinții Părinți ce s-au întrunit acolo, pentru nimicirea ereziei ariene, ci sunt și

⁴³ Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1969, pp. 361-362; vezi și Teodoret, Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, V, 9, PSB 44, p. 211.

⁴⁴ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliarum nova et amplissima collectio*, t. III, Florentiae, 1759, reproduction Leipzig-Paris, col. 575-576, apud Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Ortodoxia” nr. 3/1981, pp. 325-326.

voi fi cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru credința niceeană, întregind ceea ce s-a spus de ei mai puțin, referitor la Sfântul Duh, căci întru nimic nu se zdruncină aceasta, deoarece trebuie știut că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sunt o singură Dumnezeire, cunoscând că Sfântul Duh este Dumnezeu”⁴⁵.

Teodor de Mopsuestia (+428), participant la Sinodul al II-lea Ecumenic, într-una din omiliile sale, a IX-a mai exact, precizează că cei ce urmau să se boteze, erau catehizați despre Sfântul Duh, cu învățăturile date la marele Sinod de la Constantinopol: „Așa cum au făcut Părinții de la Niceea în mărturisirea credinței despre Fiul, combătând necredința lui Arie, tot așa au făcut Părinții de la Constantinopol cu privire la Sfântul Duh, combătând pe cei care blasfemiau... A fost deci bine, având în vedere aceste motive și din această considerație, că preafericicii Părinți au proclamat în Crezul lor, că împreună cu Tatăl și cu Fiul, Sfântul Duh este de aceeași fire dumnezeiască, iar adaosul unor puține cuvinte a confirmat adevărata învățătură a Bisericii... care zice: «Și într-unul singur Duhul Sfânt». Într-adevăr, nu există nicio deosebire de înțeles între ceea ce au spus Părinții noștri în Sinodul de la Niceea (Și întru Duhul Sfânt) și ceea ce au adăugat Părinții noștri la Sinodul de la Constantinopol: «Și într-unul singur Duhul Sfânt...»”⁴⁶.

Cu privire la introducerea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan în cadrul Sfintei Liturghii, menționăm că mai întâi s-a făcut acest lucru la Antiohia în timpul patriarhului monofizit Petru Gnafevs, în jurul anului 471, sub domnia împăratului bizantin Leon I (457-474). La aproape jumătate de veac mai târziu, patriarhul Timotei al Constantinopolului (512-518), a poruncit ca la fiecare slujbă să se rostească Simbolul credinței de la Niceea, care mai înainte se rostea doar o singură dată pe an, în Vinerea din Săptămâna Patimilor, când catehumenii îl rosteau, ca o etapă premergătoare primirii Sfântului Botez. În anul 567, Simbolul niceean a fost înlocuit cu cel niceo-constantinopolitan, în urma unui edict al împăratului bizantin Iustin II (565-578), din momentul acela și până în zilele noastre

⁴⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea a II-a către Cledoniu contra lui Apolinarie (CII)*, (PG XXXVII, 193C).

⁴⁶ Theodore de Mopsueste, *Les Homélies catéchétiques*, trad. par. R. Toneeau et R. Devresse (Studi e Testi, 145), Vaticano, 1949, *Omilia IX*, 14, 16, pp. 237-239, apud Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Ortodoxia” nr. 3/1981, pp. 326-327.

rostindu-se neîncetat la Sfânta Liturghie și la majoritatea serviciilor religioase din Biserica Ortodoxă⁴⁷.

Formulat acum 1630 de ani, devenit apoi în mod oficial Crezul Bisericii creștine, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, constituie și în zilele noastre o mărturie vie a unității creștine, expresie a iconomiei Preasfintei Treimi. Rostirea sa implică conjugarea lui *a crede*, de la afirmarea credinței ca adevăr descoperit de Dumnezeu, până la acceptarea deplină și conștientă a Revelației divine. De aceea, mărturisirea Crezului se prezintă ca o funcție permanentă și neîntreruptă a Bisericii.

⁴⁷ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, în „Ortodoxia” nr. 3/1981, pp. 328-329.

RECENZII/ REVIEWS

Pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar, *Pr. prof. univ. dr. Vasile Muntean, Scrieri Teologice și Istorice, Ed. Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2012, 300 p.*

Cartea Părinte Profesor Universitar Dr. Vasile Muntean, „un teolog excepțional cu o uimitoare experiență în studiul istoriei bisericești, dar și cu o prolifică activitate științifică și didactică” – cum notează Preasfințitul Episcop Lucian al Caransebeșului în prefața opusculului” —, reunește studii și articole publicate în „Altarul Banatului”, revista Mitropoliei Banatului, și în alte reviste și volume apărute în țară, dar și alte materiale inedite, toate având un numitor comun: valoarea științifică de netăgăduit.

Ce ne îndreptățește să emitem o astfel de judecată? Precizările și aprofundările autorului pe marginea temelor fie ele deja studiate, fie abordate pentru prima dată.

Remarcăm, pentru început, studiile consacrate Apocalipsei („Apocalipsa între cele două Testamente” și „Vechi interpretări ale Apocalipsei”), care prezintă interesante paralelisme între limbajul extatic al aleșilor Domnului din Vechiul și Noul Testament (Moise, Zaharia, Isaia, Izechiel, Daniil, pe de o parte, iar pe de altă parte, Sfântul Ioan Evanghelistul), dar și un breviar al cele mai vechi tâlcuiri la ultima carte a Noului Testament, texte menit să tempereze speculațiile și aberațiile religioase contemporane cu privire la iminentul sfârșit al lumii.

Urmează apoi sugestii pentru îmbunătățirea textului liturgic și a inadvertențelor onomastice din calendarul ortodox, de altfel toate importante și necesare.

Referitor la diortosirea textului liturgic, propunerile autorului vizează aspecte gramaticale complexe. Astfel, pentru cuvântul „duhovnicesc” este propus fie lexemul „spiritual”, fie expresia „închinare în duh”, iar pentru termenul „slavă” noțiunea „mărire”, un derivat de la adjectivul „mare”, pare-se de origine dacică (să nu uităm: Antifoanele I și II încep cu „Mărire Tatălui...”). Vocabulei „sălășluiește” îi este preferat cuvântul „locuiește”, „sălașul” desemnând, cu adevărat, o locație mai puțin însemnată decât casa obișnuită, o locație vremelnică. Iar noțiunii: „sobornicească”, din „Simbolul de credință”, îi este contrapus lexemul; „ortodoxă”, de la grecescul *katholike*, care are tocmai acest sens. Expresia „binecredinciosul popor” se sugerează a fi grafiată: „dreptcredinciosul sau ortodoxul popor”, iar în locul constructului „în loc cu verdeață” succesiunea: „la loc de rai” (sau *paradiziac*),

„paradeisos” însemnând grădină, parc, loc cu verdeață, iar în sens superior, spiritual: „rai”. De asemenea, sunt sesizate mai multe erori gramaticale, ce trebuie corectate: la rugăciunea pentru morți, acordul gramatical: „*au* (nu *a*) fugit toată durerea, întristarea și suspinarea”; „Acesta” în loc de „Aceasta”, în imnul: „Am văzut lumina...”. Și tot din perspectivă gramaticală, e amintit modul abuziv de întrebuințare a prepoziției „întru” și a articolului adjectival (demonstrativ) „cel, cea, cei, cele”, aspecte care afectează eleganța limbii literare românești.

Greșelile onomastice inserate în calendarul ortodox sunt evaluate în toate lunile anului, noi amintind aici doar două cazuri: cel al episcopului de Tomis, pomenit la 3 ianuarie, care nu e Filtie, ci Tit sau Filius și al lui Acreta, pomenit în 5 ianuarie, care trebuie, de bună seamă, ortografiat Acrita. De asemenea, e discutată menționarea în calendar a unor cifre pur simbolice: cei 20000 de mucenici nicomidieni, pomeniți la 28 decembrie, care, în fapt, conform calendarului bizantin, au fost doar 10000, la fel cum numărul 14000, menționat în ziua de 29 decembrie, în legătură cu pruncii uciși la comanda lui Irod, are mai mult o încărcătură sibolico-emoțională.

La cele arătate, adăugăm situația Sfântului Dimitrie. Despre biografie Sfântului aflăm că, este grav denaturată, atribuindu-i-se un înalt grad militar, în ciuda faptului că, în realitate, a fost un cleric martir – unul dintre diaconii Sfântului Ieronim, episcop de Sirmium (*Sremska Mitrovița* = *Orașul Lui Dimitrie, Voievodina*). Explicând situația nefirească, autorul arată că ea e rezultatul diferitelor transferuri survenite la nivelul tradiției hagiografice, a preluării, fără spirit critic, de date din calendare mai vechi, motiv pentru care se impune o revizuire a sinaxarului și, bineînțeles, a iconografiei bisericești.

Interesante sunt, la rândul lor, paginile care demontează exagerările privind calitățile de „sfânt” și de „teolog” atribuite lui Iustinian, „ultimul împărat roman” de pe tronul constantinopolitan, dar și cele referitoare la bazileul Vasile al II-lea (*Bulgaroktonos* = *Omorătorul de bulgari*), în timpul căruia voievodul bănățean Ohtum (Ahtum) s-a încreștinat (1003) și a ctitorit mănăstirea Morisena, sau considerațiile despre relațiile dintre *Banat și Bizanț*, ori cel referitoare la „Monahismul balcanic”, cu referiri la episcopatul vlahilor din Bulgaria și la ierarhi cu ascendență vlahă – secolele XI-XVII.

La fel, apreciem encomionul consacrat femeilor de cultură din societatea bizantină (filosoafa Hypatia, poetele Athenais-Evdokia și Kasia, monahia Irina Dukas – fosta soție a împăratului Alexis Comneanul ș. a.), dar și teologisirii marelui nostru gânditor Constantin Noica; apreciem totodată textele dedicate istoriei *Ascetismului bănățean, Mănăstirilor și schiturilor din Banat* și lucrărilor de autor, apărute, în ultima vreme, la edituri dintre cele mai titrate din țara noastră.

Remarcile de mai sus confirmă pe deplin notele pozitive ale Ierarhului caransebeșan, cel care, așa cum am arătat la început, a precuvântat lucrarea

Părintelui Vasile Muntean: volumul elaborat de distinsul cleric e important și are un impact pozitiv „în rândul teologilor și al credincioșilor, iubitori de lectură”. Tristețea noastră e că un cărturar despre care se afirmă, de către intelectuali cu mare prestigiu cultural, că este „cel mai prolific teolog ortodox al locului” și a cărui lucrări sunt înregistrate în „Dictionary of International Biography” (35* Edition, Cambridge, Marea Britanie, 2010), a ajuns să fie, după cum mărturisește cu măhnire, „denigrat” de niște nefericiți misionari ai culturii reziduale.

Pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar, *Dan Negrescu, Patristica perenia aucta. Părinți de limbă latină și scrierile lor*, Editura Universității de Vest, Timiș

Cartea recenzată începe cu o mărturisire interesantă și corectă: trecerea timpului impune reevaluări. E starea firescului, judecățile de valoare având dinamica lor și, bineînțeles, vârstele lor, fie ele etice, fie estetice.

Opusculul, o versiune înnoită și adăugită „într-o *«forma aucta»* și parțial *«nova»*”, prezintă o parte din ceea ce figurează în manualele noastre teologice la capitolul de „istorie a patrologiei”, ca elemente de istorie literară la Sfinții Părinți. Conținutul textelor pune însă în prim-plan elemente valorice mult mai subtile și interesante: el relevă faptul că, scrierile creștine, în ciuda contextului istoric deloc favorabil, au reușit să performeze și să impună excelența în competiția spirituală cu operele autorilor antici, produse într-o ambianță de pașnic sybaritism și rafinament.

Într-o altă ordine de idei, lucrarea este o *introducere* în „philosophia Christi”. E o prezentare a exercițiului urmăririi lui Hristos, asumat de mari temerari ai spiritului, cum ar fi: Sfântul Ciprian al Cartaginii, Tertulian, Sfântul Ambrozio, Fericitul Augustin („Dumnezeiescul și Sfințitul”, în expresia textelor noastre nemțene, cum subliniază autorul), Sfântul Ieronim, Sfântul Ioan Cassian ș. a., dar și o evocare a uriașului efort al acestora de a fi asimilat cultura greco-latină în „corpul” eclesial.

Cu excursuri întemeiate, e rememorată contribuția gânditorilor creștini tocmai amintiți la promovarea și afirmarea tinerei religii creștine. Iar sublinierea constantă e că noua credință nu s-a pomenit în fața unui titan descumpănit, ci, cu râvnă și tenacitate, prin virtutea credinței și arta conversației, a prefăcut un vajnic adversar într-un titan agonizant.

Pe ce-și întemeiază autorul afirmațiile? Pe structura aparte a personalității scriitorilor și Părinților evocați. Zestrea intelectual-spirituală a gânditorilor creștini, solida educație și cultură păgână, dublate de un exemplar exercițiu hermeneutic al textului biblic au făcut din aceștia nume de referință ai umanismului creștin. Pentru a demonta prejudecata unilateralității lor teologice, sunt aggiornamentizate atât preocupările lor pentru problemele doctrinare, în disputa dintre creștinism și păgânism, cât și interesul pentru metoda maieutică folosită cu succes de misteriosul clasicism antic. E vorba de fapt despre un apetit pentru intersitițialitate, generator de forță creativă și de noutate.

Prin opera scriitorilor evocați, creștinismul a accelerat descompunerea structurilor sociale și religioase ale antichității. Evident, nu în mod obiectiv, fapt produs sub presiunea migrațiilor, ci subiectiv, la nivelul mentalității, pe care au modificat-o, printr-o grandioasă reinterpretare a istoriei. Mai precis spus, mijloacele irenice ale spiritualității creștine, propuse de harismaticii

hagiografi, au îmblânzit și convertit obstinația elitelor păgâne într-un fapt de viață exemplar: au opus *polyloghiei* ecclectice *polytropia* unor înfăptuiri intelectuale, cu irizări ample asupra civilizației europene contemporane, chiar dacă aceasta e uneori nevoită, alteori tentată să-și ignore sau să-și deprecieze începuturile.

Pentru a sublinia temele credinței creștine, autorul a recurs la fundamentările teoretice ale creștinismului primar. Astfel, importanța Tainei Botezului o argumentează cu un text explicit al Sfântului Ambrozio: „...știm că Iisus Hristos a primit Botezul nu spre folosul Său, ci al nostru; de aceea suntem datori, preaiubiților frați, să ne zorim spre a primi binefacerea aceluia Botez și să sorbim binecuvântarea sfințirii din izvorul Iordanului pe care Acela l-a binecuvântat (*Matei*, 3, 13). Aceasta pentru ca păcatele noastre să fie cufundate în acel șuvoi în care s-a adâncit sfințenia Aceluia: pentru ca aceeași apă care L-a învăluit pe Domnul să îi neprihănească pe cei aflați în robie (...) Așadar, fraților, trebuie să ne împărtășim din Botez, mergând la aceeași obârșie ca și Mântuitorul; dar spre a merge către aceeași obârșie nu trebuie să căutăm tărâmul de sus și nici apa din tărâmul iudeilor, căci pretutindeni pe unde se află acum Hristos, se află pretutindeni Iordanul”. Iar când discuția e concentrată asupra misterului sufletului, deslușește taina lui în zicerile a lui Tertulian: „Definim sufletul ca suflare a lui Dumnezeu, născut, nemuritor, corporal, întruchipat, simplu ca substanță, înțelept din sine însuși, dezvoltându-se în chipuri felurite, având liber arbitru, dezvoltându-se supus unor modificări ulterioare, schimbător prin dispozițiile native, stăpânitor, ghicitor al viitorului, revărsându-se din matca sa”. Fericitul Augustin, cu memorabilele-i cuvinte: „Dumnezeu însuși e cel ce luminează” este aplecat drept călăuză desăvârșită în exercițiul cunoașterii și al certitudinii, iar Sfântul Ieronim e proclamat drept un model în arta cumpătării: „Și în tava cu mâncare și în veșminte – scria stridonezul – stăpânește aceeași plăcere a trupului: ea nu se teme nici de purpura regilor, nici nu disprețuiește murdăria cerșitorilor”.

Lucrarea o apreciem și pentru dezbaterile pe tema oratoriei creștine. Ce subliniază și, în același timp, sugerează autorul? Ca discursul predicatorului de azi – diacon, preot și episcop – să urmeze canonul de real succes al Părinților vechii Biserici, adică să fie concis, să fie asemănător gândului și să evite plăcerea ascultării de sine, pentru a fi folositor celui ce ascultă. E o replică la retorica festivă curentă, care, de multe ori, nu mai rodește pe măsura menirii sale revelatorii, dar și o temei pentru studenții teologi de la care să plece în încercarea de a-și făuri un autentic stil predicatorial.

Istoria temei l-a făcut pe autor să disjunga între „verbum” și „factum”, între doctrină și acțiunile creștine. Opinia noastră e ușor diferită: constructul eclesial a fost mai mult decât o reflexie narcisiacă a voinței dornice de

autoritate, sau decât exaltatul patos uman; a fost și continuă să fie creuzetul în care, tainic, interacționează terestrul cu supracerescul, revelatoriul cu relevatoriul. Biserica, atunci ca și acum, a fost și este expresie mistică; e trăire și mărturisire. E „verbum”/„factum”. E unitate spațială, pentru că e unitate de credință. Lămuritor, în acest sens, socotim a fi tocmai Sfântul Ciprian al Cartaginii, exegeziat de către autor: „Această unitate consfințită prin jurământ, această legătură a unirii inseparabile, ne este arătată în Evanghelie prin cămașa Domnului Iisus Hristos: aceasta n-a fost tăiată și împărțită în bucăți, ci s-a tras la sorți pentru ea, ca să fie primită întreagă și cel ce se îmbracă cu ea s-o aibă fără vreo lipsă și neîmpărțită cu altcineva”.

La cele arătate mai sus, adăugăm încă o remarcă: pe lângă restituirile istorice și culturale, prezentate într-o indiscutabilă manieră academică, lucrarea se distinge și prin altceva – prin incontestabile valențe psihoterapeutice. E, altfel spus, un „leac” eficient împotriva superbiei, malițiozității și ignoranței, dar și un stimulent deosebit pentru promovarea purității și a smeritei evlavii. Probabil că autorului i s-a vădit, în chip minunat, „alcătuiind această scriere, înțelesul a trei cuvinte: *Nihil sine Deo*”...

Pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar, *Daniel Lemeni, Tradiția paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană. Un studiu asupra îndrumării spirituale în antichitatea creștină târzie*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, 333 p.

În prefața cărții Domnului Daniel Lemeni profesorul universitar dr. Ioan I. Ică jr. arată, pe bună dreptate, că lucrarea oferă, pe baza unei retrospectivă „istorice” limitate la secolele IV-VII, o viziune integratoare asupra dimensiunilor paternității duhovnicești, prin asocierea a trei perspective interpretative: „filosofică, neotestamentară și mistagogică”.

Judecății de constatare, îi adăugăm o judecată de valoare nepotrivită, de obicei, la începutul unui text critic. Validitatea ei, considerăm, însă, că o va demonstra conținutul materialului evaluat...

Succint, iată despre ce este vorba. Ne aflăm în fața unui opuscul alcătuit din două secțiuni. Prima parte e consacrată monografiei istorico-teologice a paternității duhovnicești, în Răsăritul ortodox. Pe de-o parte, e prezentată tradiția creștinismului egiptean, cea care a creionat persoana *avei*, ca figura arhetipală a *părintelui spiritual*, iar pe de altă parte, tradiția creștină palestiniană, cea care a generat imaginea emblematică a *bătrânului*, plâsmuitor de fii duhovnicești. Astfel, subiecți de marcă ai hagiografiei creștine sunt aduși în actualitate, justificându-se poziția importantă pe care aceștia o ocupă în registrul calendaristic și iconografic eclezial. Mai mult, mari trăitori ca Antonie cel Mare, Varsanufie, Ioan, Pahomie, Isaia din Sketis și Dorotei nu sunt prezentați ca simple holograme duhovnicești în peisajul contemporaneității noastre, ci ca „obstreticieni” de succes în arta maieuticii spirituale. Argumentul? Harismatismul dobândit și autoritatea spirituală, ambele confirmate, continuu, de tradiția creștină.

A doua parte a lucrării relevă relația: *maestru-ucenic* din antichitatea greco-romană, coroborată cu cea creștină: *părinte-fiu duhovnicesc*. Diferența, aparent inexistentă, e bine ilustrată: unii (maestrii) promovau *învățarea înțelepciunii*; ceilalți (părinții duhovnicești) propovăduiau *trăirea înțeleaptă*. Filosoful antic, oricum s-ar fi numit el – Epictet sau Marcus Aurelius –, a fost un *director de școală*, un zămislicitor de idei, un competitor în arena teoretizărilor sofisticate. Celălalt, *părintele duhovnicesc*, de ieri și de azi (preotul duhovnic) – chiar dacă, oficial, funcția părintelui spiritual a fost „absorbită” de instituția episcopatului –, a fost și este un scrutaător al profunzimilor umanului, un bransator al sufletului omenesc la rețeaua de daruri a dumnezeirii.

Vigilența gândului a făcut ca autorul să nu cadă în mreaja exegezelor modernității proxime. A rescris, dintr-o altă perspectivă, relația creștinism-filosofie. A reconsiderat relația filosofică: *maestru-ucenic*, ca *prefigurare* a relației creștine: *părinte-fiu duhovnicesc*. Măiestriei culturale a înțelepților

antici i-a contrapus *genuiatea spirituală* a paternalismului duhovnicesc. Și a făcut-o nu cu încrâncenare, ci cu multă bunăvoință – este vorba, în fapt, despre atitudinea oricărei conștiințe luminate de irenitatea mesajului evanghelic și de bunătatea duhului ortodox.

Deși lucrarea pare a fi o cercetare istoric-conceptuală, e mai mult decât atât: este un corpus, în care trecutul și prezentul interacționează; e o radiogramă a vieții creștine, cu interesante sugestii pentru biografiile preocupate de gestația spirituală. E un op scris cu mintea și cu inima, sub exercițiul culturii și a străluminărilor inepuizabile ale harului dumnezeiesc.

Lect. univ. dr. Daniel Lemeni, *Andrei Pleșu, Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Editura Humanitas, București, 2012, 314 p.

Deși majoritatea dintre noi ne pretindem creștini, de foarte puține ori cercetăm ritmul inimii noastre pentru a vedea în ce măsură acesta se pliază la ritmul vieții veșnice. De cele mai multe ori, omul contemporan, respirând doar în această lume, adică preocupat din ce în ce mai mult de instalarea confortabilă și comodă în spațiul exterior al acesteia, uită (in)voluntar de spațiul interior al acestei lumi, într-un cuvânt de suflet.

Salutăm, în acest context, o apariție de excepție în mediul cultural românesc, și anume cartea lui Andrei Pleșu, intitulată *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, carte apărută la Editura Humanitas în anul 2012.

Această apariție editorială este menită să ne (re)cupleze la adevărata noastră origine spirituală, origine care are de-a face, prin excelență, cu destinul nostru veșnic.

Cartea este structurată în două mari capitole, și anume „De ce le vorbești în parabole?” (cap. I), respectiv de „Parabola ca subminare a ideologicului” (cap. II), ambele fiind însoțite de ample subcapitole edificatoare cu privire la semnificația de profunzime a parabolelor hristice.

În esență, cartea abordează felul în care Iisus Hristos a vrut să-și transmită învățătura către lume – prin intermediul povestirii (parabolei) –, deoarece, așa cum a remarcat Andrei Pleșu, orice povestire sau parabolă poate fi „citită” în mod diferențiat, în funcție de amplasamentul duhovnicesc al fiecăruia.

Cu alte cuvinte, prin faptul că Iisus se adresează oamenilor prin intermediul parabolei e un fel de a spune că El e acolo pentru toți, însă nu pentru oricine, e prezent pentru toată lumea, dar în fapt El pretinde un interlocutor, o reacție, o anumită receptivitate. Năzuința naturală a oamenilor e întotdeauna situată înăuntrul unei opțiuni spirituale, iar, în acest caz, așa cum arată A. Pleșu, putem vorbi de două categorii: de cei disponibili sau receptivi la mesajul hristic, respectiv de cei „surzi” sau indisponibili la acest mesaj. În termenii lui Pleșu, este vorba de „cei dinăuntru” și de „cei din afară”, primii fiind cei care sunt plasați într-o exterioritate față de lume, în timp ce ultimii sunt cei instalați comod și sedentar în orizontul imediat al lui „aici și acum”.

Astfel, cei situați „în afară” sunt cei aflați în afara rostului lor original, adică cei aflați în condiția exteriorității, deoarece raportarea lor la lume e una nepotrivită.

De aceea, „parabola hristică își propune să mijlocească o corecție a dislocării generale, o re-situare convenabilă a celor «din afară»” (p. 49).

În acest sens, vorbind despre parabola semănătorului, Andrei Pleșu evidențiază trei tipuri de opacitate a celor situați „în afară”: primul este dat de

„indigența mentală”, pe scurt, de cei care aud, dar nu înțeleg. Așa cum bine a remarcat A. Pleșu nu poți să „înțelegi decât în măsura în care fructifici” ceea ce auzi. În ultimă instanță, e vorba de trecerea de la asimilare (auzire) la valorificare, de la perceperea mesajului hristic la punerea lui în aplicare.

Al doilea tip de non-receptivitate constă în „superficialitatea euforică”, ceea ce înseamnă că un mesaj poate fi ratat nu numai neînțelegându-l, dar și asumându-l fără reflecție, adică superficial. În momentul în care aderi la o învățătură trebuie să fii capabil să te identifice cu ea chiar și în condiții potrivnice.

În fine, Andrei Pleșu amintește și de „asfixia mundană” datorată atacului permanent al ispitelor lumești. Atunci când începe să respire duhul lumii, omul își pierde reperul extramundan, iar acest lucru conduce la instalarea comodă în spațiul acestei lumi.

Însă „cine trăiește prezentul *doar* ca prezent”, fără conștiința veșniciei încetează să mai fie „de sus”. De aceea, cu toții suntem chemați la efortul de a cupla „timpul zilei” cu „timpul Împărăției”, adică situarea *vremelnică* cu raportarea *veșnică*.

Cu alte cuvinte, creștinul autentic este cel care trăiește simultan în cele două dimensiuni ale timpului, ceea ce înseamnă că orice fapt *vremelnic* poate fi transformat într-un fapt *veșnic*. Ceea ce ne cere Iisus Hristos în parabolele Sale, într-un mod simplu, dar extrem de percutant, este “să fim trecători”, deoarece așa cum ne spune la un moment dat *Epistola către Diognet*, creștinii deși trăiesc în lume, ei nu sunt din lume.

Toate aceste reflecții teologice conținute de parabolele lui Iisus (parabola semănătorului, a slujitorului credincios și înțelept, a slugilor veghetoare, a celor zece fecioare, a fiului risipitor s.a) sunt admirabil dezvoltate de Andrei Pleșu în această carte-eveniment, pe care o considerăm ca fiind un reper important în ceea ce privește înțelegerea trecerii “din afară” “înăuntru”, o trecere pe care Iisus Hristos ne-o adresează fiecăruia dintre noi.

Pr. asist. univ. dr. Adrian Covan, *Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, Monografia Arhiepiscopiei Timișoarei, vol. I, Ed. „Învierea”, Timișoara, 2012, 339 p.*

Lucrarea Părintelui Profesor Doctor Vasile V. Muntean, intitulată: „Monografia Arhiepiscopiei Timișoarei”, oferă cititorului posibilitatea de a fi bine informat cu privire la originea și evoluția vieții bisericești din spațiul bănățean. Prezentarea în profunzime a climatului ecleziastic din Țara Banatului, aflată secole la rândul sub diferite ocupații străine, conferă lucrării o notă distinctă. Fenomenul istoric, îmbinat cu cadrul social, unic, s-ar putea zice în acest colț de țară, dar și cu palierul cultural-bisericesc bogat, facilitează înțelesul actual al vieții ortodoxe banățene.

Cele patru capitole, care compun expunerea monografică, prezintă, într-o cronologie bine respectată, întregul șir de evenimente, ce constituie viața Bisericii Ortodoxe din Banat, debutând cu timpurile străvechi.

Cadrul istoric general, privind apariția și dezvoltarea vieții ecleziastice de aici, este redat printr-un excurs bibliografic deosebit de bogat și variat. Sunt expuse, sistematic, încercările dese, venite din partea autorităților străine – maghiare și turcești – de-a „înăbuși” viața bisericească a credincioșilor din această zonă. Prozelitismului maghiar, facilitat și de întemeierea Episcopiei Romano-Catolice de la Cenad, în jurul anului 1030, iar mai târziu de înființarea Episcopiei Romano-Catolice de Severin, la anul 1376, i s-a opus „replica românească la politica agresivă a regalității maghiare și a Romei confesionale” (p. 61).

Nici sub dominația otomană Banatul nu a dus-o mai bine. Astfel, începând cu anul 1658, „în Banat – ca beilerbeilic – se va introduce ca sistem de apăsare feudală: jugul de lemn al turcilor” (p. 83).

Ne parvin, apoi, informații precise cu privire la perioada 1716-1918, când credincioșii bănățeni s-au implicat în viața publică, contribuind din plin la evenimentele care au condus la Marea Unire. Deși s-a aflat sub jurisdicția Mitropoliei sârbe de la Carloviț, Biserica Ortodoxă din Banat a făcut demersuri apreciable pentru restabilirea ierarhiei ortodoxe naționale, fapt desăvârșit în persoana vrednicilor de pomenire episcopii caransebeșeni: Ioan Poapasu, Nicolae Popea și Miron Cristea, „deschizătorul” demnității patriarhale românești.

În ciuda tuturor vitregiilor vremii, Biserica Ortodoxă Bănățeană, aflată sub conducerea unor ierarhi luminați, nu doar că a supraviețuit „vremurilor” istorice, dar s-a și dezvoltat considerabil. Un număr impresionant de mănăstiri și biserici parohiale stau mărturie, odată cu trecerea anilor, „șoptind” fiilor duhovnicești, care pășesc pe porțile lor, biruința și triumful național și bisericesc al ortodoxiei pe aceste meleaguri. Totodată, dovezile arheologice descoperite, cât și izvoarele scrise, păstrate până în zilele noastre,

sunt martori verosimili ai trecutului, uneori sumbru, alteori mai senin, al Bisericii bănațene.

Aplecarea spre artă și cultură, spre scris și informație, făcută de ierarhii cărturari bănațeni, de profesorii de teologie de la Caransebeș, de protopopii și preoții eparhioți, cu dragoste de carte, este bine redată de Preacucernicia Sa în ultimul capitol al monografiei atent editate.

Lucrarea recenzată reconfirmă statutul profesional deja consacrat al autorului, fapt ce ne face să așteptăm, cu real interes, volumul secund, care, neîndoiește, va fi la fel de documentat, interesant și lămuritor ca cel prezentat în rândurile de mai sus.

Pr. asist. univ. dr. Adrian Covan, *Pr. lect. univ. dr. Vasile Vlad, Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, 231 p.*

Lucrarea Părintelui Vasile Vlad intitulată: „Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale” descrie cu lux de amănunte viața duhovnicească a creștinului practicant de virtuți, în lumina cultului liturgic eclezial. Conectată la slujirea publică, starea de trăire interioară a omului este *preambulul* petrecerii fericite în Împărăția cerurilor.

Viața liturgică, în general, reprezintă criteriul credinței în Dumnezeu Cel viu, „sursă a vieții duhovnicești, taină și expresie a Bisericii” (p. 27). Menirea omului, în calitatea sa de *sacerdot* al creației, este aceea de a aduce creația, de a o închina Ziditorului, ca ofrandă și mulțumire pentru toate. Ek-fonisul: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate” vădește deplin faptul menționat. Această menire înălțătoare se reflectă în dimensiunea sacramentală, pe care omul și-o asumă neîncetat, o trăiește intens și deplin, ea fiind participare la *nemurire*. Pășirea credinciosului, pe tărâmul *Slujbei* Bisericii, deschide cadrul solemn al *sărbătorii fără de sfârșit*, ca asumare a Tainei *Marelui Timp*, „sabatul” epi-cronologic al Creatorului.

Periodizarea „Anului liturgic” este totodată și o prezentare a pașilor pe care creștinul îi urmează în urcușul spre îndumnezeire. Timpul Postului, în general, este zugrăvit de către autor în termenii unei invitații la *Ospățul* bucuriei, ospăț ce, paradoxal, stă sub semnul ascezei, al înfrânării, nu doar de la bucate, ci mai ales de la păcate. Astfel, „asceza, ca depășire și transfigurare a necesității ce robește firea lumii, prin nevoile supraviețuirii, este osteneala care deprinde firea cu Învierea” (p. 77). Marile Praznice ale iconomiei mântuirii, proiectate în spațiul liturgic al Bisericii, actualizează, permanent, în lume starea de înfrumusețare a chipului lui Dumnezeu în om, conducând la Înviere. Viața duhovnicesc-morală este așezată între hotarele străjuite de Sărbătorile *de căpătâi* ale Anului bisericesc, dar și în *scurtimea* temporală a Zilei liturgice, timp al celor 7 Laude. Nașterea în trup a Logosului dumnezeiesc, Învierea Noului Adam, cât și Paștile *de foc* – Rusaliile – sunt *brațele* veșniciei care cuprind umanitatea, îmbrăcând-o în *aura* Dumnezeirii. Cronologia *timpului divin* aduce cu sine și cronologia stării *theotice*, care se realizează progresiv. Adevăratele virtuți, poziționate în mod opus față de *nemăntuitoarele* virtuți, reprezintă conținutul și plinirea *traului* creștin. Fiecare zi de viață, sfințită prin omorârea patimilor, face ca Învierea să fie *astăzi* (p. 174). Numai așa, *moartea în Hristos* devine viață cu Hristos, trecere spre „pe-trecere” a *zilei celei neînserate*. Dar și mutarea aceasta, de la moarte la viață (*Ioan 5, 24*), stă sub semnul prăznuirii, redată prin *Taina Taborului*, loc al transfigurării condiției umane, cât și a arătării *firii celei de-a doua* a Preasfintei Treimi, adică slava cea veșnică a Celui ce este. Simboluri

ale împărtășirii *mai cu adevărat* de bunătățile viitoare, foamea și setea după Dumnezeu, sunt „simțite ca o tânjire de a ajunge la Cel neajuns și de a vedea pe Cel nevăzut” (p. 199).

Orientând viața duhovnicească a creștinului către slujirea latreutică, Părintele Profesor Vasile Vlad dovedește din plin că scopul moralei creștine nu se materializează în *imediat*-ul pământesc, nici nu constă în mod special din contemplarea realităților cerești, ci se găsește înscrisă în parcursul axiologic al omului, de la nașterea sa spre viață (prin Botez) și până la fericita *așezare* în sâmurile Dumnezeului-Treime. Prin argumentarea biblico-patristică, aflată la înălțime, autorul ne oferă o imagine actuală a spiritualității și credinței creștine, analizând un întreg ansamblu de valori care compun *mișcarea* omului spre lume și, împreună cu aceasta, spre Dumnezeu.

Felicităm autorul pentru strădania depusă, rămânând în așteptarea altor mărturii, *in scripto*, despre cum trebuie trăită viața în Hristos.