

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN CRAIOVA



ANUL LX, NR. 1-4 / 2008

CRAIOVA

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE: Î.P.S. TEOFAN, Mitropolitul Olteniei
MEMBRI: P.S. Prof. univ. dr. IRINEU POPA, decanul
Facultății de Teologie din Craiova
Prof. univ. dr. Boris BOBRINSKOY – Paris
Prof. univ. dr. Karl Christian FELMY – Erlangen
Prof. univ. dr. Nicolas LOSSKY – Paris
Pr. prof. univ. dr. Viorel IONIȚĂ – Geneva
Prof. univ. dr. Pavel CHIRILĂ – Craiova
Pr. prof. univ. dr. Constantin PĂTULEANU
Conf. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU
REDACTOR ȘEF: Pr. lect. univ. dr. Picu OCOLEANU
REDACTORI: Pr. Sever NEGRESCU
Pr. dr. Nicolae Răzvan STAN
TEHNOREDACTOR: Vali CORNEANU
CORECTOR: Corina BĂRBUICĂ

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea din Craiova

Str. Al. I. Cuza nr. 13

RO-200565 Craiova

Tel./fax.: 0251-413396

E-mail: teologie@central.ucv.ro

Web-site: www.central.ucv.ro

Note redacționale:

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își asumă dreptul de a opera modificări atât prin corectarea formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare.

Revista poate fi găsită la magazinele de obiecte bisericești din cuprinsul Arhiepiscopiei Craiovei.

Pentru abonamente – Tel./fax.: 0251-534963

C U P R I N S

I. ISTORIE ȘI SPIRITUALITATE.....	5
REVD. PROF. DR. VIOREL IONIȚĂ <i>Cooperation and the Promotion of Unity. An Orthodox Perspective.....</i>	7
PR. PROF. DR. ȘTEFAN REȘCEANU <i>Aspecte ale credințelor religioase ale mexicanilor precolumbieni</i>	28
PR. PROF. DR. CONSTANTIN PATULEANU <i>Așezăminte sociale bucureștene înființate prin contribuția Bisericii.....</i>	39
PR. LECT. DR. SERGIU POPESCU <i>Lăcașurile de cult din Mehedinți. Trecut și actualitate</i>	59
II. TEOLOGIE BIBLICĂ ȘI PATRISTICĂ.....	81
PR. CONF. DR. ALEXANDRU ISVORANU <i>Rugăciunea și teologie biblică în teofania de pe muntele Horeb</i>	83
PR. CONF. DR. CONSTANTIN BĂJĂU <i>Învățăături de credință în predicile Sfântului Atanasie cel Mare</i>	96
CONF. DR. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU, MASTERAND MIHAI CIUREA <i>Tetragrama YHWH (יהוה) – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia ebraică</i>	112
PR. DRD. LIVIU LAZĂR <i>Problematica hristologică la sinoadele ecumenice.....</i>	133
III. MISIUNE ȘI CREDINȚĂ.....	163
EPISCOP PROF. UNIV. DR. IRINEU POPA <i>Persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos în opera părintelui Dumitru Stăniloae</i>	165
PROF. UNIV. DR. HELMUT HOPING <i>„Für die vielen”. Worum geht es bei der Diskussion um das Kelchwort der Messe?</i>	220
PR.CONF.DR.GHEORGHE ZAMFIR <i>Rolul și importanța Sfintei Cruci în viața Bisericii..</i>	226
PR. LECT. DR. PICU OCOLEANU <i>Liturgia perpetua. Einige Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Gottesdienst und der theologischen Ethik in der ostkirchlichen Tradition</i>	247
ASSISTANT DOCTORANT IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU <i>L'élément divin et élément humain du Sacrement de Mariage</i>	263
IV. TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ	277
PROF. DR. PAVEL CHIRILĂ, ASIST. SOC. DRD. ANDREEA BĂNDOIU <i>Deontologia actului medical. Abordare bioetică.....</i>	279
LECT. DR. IONEL UNGUREANU <i>Precizări metodologice în Morala teologică</i>	287
DRD. ANA OCOLEANU <i>Theologie und Film. Der Kieslowskis Fernsehzyklus „Dekalog” oder Stories über das „beschädigte Leben”</i>	292

CONTENTS

I. HISTORY AND SPIRITUALITY	5
REVD. PROF. VIOREL IONIȚĂ, PHD. <i>Cooperation and the Promotion of Unity. An Orthodox Perspective.....</i>	7
REVD. PROF. ȘTEFAN REȘCEANU, PHD. <i>Aspects of the Religious Faiths of the Pre-Columbian Mexicans</i>	28
REVD. PROF. CONSTANTIN PATULEANU, PHD. <i>Social Establishments from Bucharest Founded by the Church.....</i>	39
REVD. LECTURER SERGIU POPESCU, PHD. <i>The Churches from Mehedinți County. Past and Present</i>	59
II. BIBLICAL THEOLOGY AND PATROLOGY	81
REVD. READER ALEXANDRU ISVORANU, PHD. <i>Prayer and Biblical Theology in the Theophany form Horeb Mountain.....</i>	83
REVD. READER CONSTANTIN BĂJĂU, PHD. <i>Faith Knowledges in the Preaches of St. Athanase the Great</i>	96
READER MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU, PHD.; MIHAI CIUREA <i>The Tetragram YHWH (יהוה) – the Most Important Name of God in the Hebrew Bible</i>	112
REVD. LIVIU LAZĂR, PHD. CANDIDATE <i>The Christological Problems at the Ecumenical Synods</i>	133
III. MISSION AND FAITH.....	163
BISHOP PROF. IRINEU POPA, PHD. <i>The Person and the Work of Our Saviour Jesus Christ in the Writings of Father Dumitru Stăniloae</i>	165
PROF. HELMUT HOPING, PHD. „Für die vielen”. <i>Worum geht es bei der Diskussion um das Kelchwort der Messe?</i>	221
REVD. READER GHEORGHE ZAMFIR, PHD. <i>The Part and the Significance of the Holy Cross in the Life of the Church</i>	227
REVD. LECTURER PICU OCOLEANU, PHD. <i>Liturgia perpetua. Einige Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Gottesdienst und der theologischen Ethik in der ostkirchlichen Tradition.....</i>	248
ASSIST. DOCTORANT IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU, PHD. <i>L'élément divin et élément humain du Sacrement de Mariage</i>	265
IV. THEOLOGY AND LIFE	279
PROF. PAVEL CHIRILĂ, PHD.; SOC. ASIST. ANDREEA BĂNDOIU, PHD. CANDIDATE <i>The Deontology of the Medical Act. A Bioethical Approach.....</i>	281
LECTURER IONEL UNGUREANU, PHD. <i>Metodological Explanations in Theological Ethics</i>	289
ANA OCOLEANU, PHD. <i>Theologie und Film. Der Kieslowskis Fernsehzyklus „Dekalog” oder Stories über das „beschädigte Leben”</i>	294

I. ISTORIE ȘI SPIRITUALITATE

COOPERATION AND THE PROMOTION OF UNITY. AN ORTHODOX PERSPECTIVE¹

Rev. Prof. Dr. Viorel Ioniță
Geneva/Bucharest

Some introductory remarks

Reading the Report of Commission VIII on *Cooperation and the Promotion of Unity* presented to the World Missionary Conference, Edinburgh 1910 today, one can not but stop and wonder about the complexity of the problems dealt with in this report. The authors of this document have mainly taken into consideration reports from the mission fields, therefore the overall picture of the challenges to mission almost everywhere in the world is more than impressive. Many of the questions formulated in this report at the beginning of the 20th century continue to be open questions challenging all churches and missionary agencies today.

The Orthodox Churches were not present at Edinburgh in 1910, first of all because of the fact that in the beginning of the 20th century there were no Orthodox missionary councils at work. On the other hand almost all Orthodox Churches were confronted at that time with big problems, which prevented them from being actively involved in international gatherings. In the report we are talking about the commission mentioned a correspondence with Archbishop Nicolai of the Russian Ecclesiastical Mission in Tokyo. Archbishop Nicolai reported that: „I am in friendly, more than that, brotherly relations with all the missionaries of other sections known to me, and so are our Christians with their Christians. So shall we be from our part always, because we know that the first duty of us Christians is to cultivate Christian love to all men, and particularly to our brothers in Christ. But, nevertheless, there is no real and full unity between us and other sections; more than that, we are far from such unity because we are divided in the Christian doctrine”².

¹ This paper was presented at Edinburgh on 28th of April 2007, in the frame of a preparatory meeting for the centenarian anniversary of the World Missionary Conference 1910.

² World Missionary Conference, 1910, *Report of Commission VIII, Cooperation and the Promotion of Unity*, Oliphant, Anderson & Ferrier, New York, Chicago and Toronto, p. 4.

The statement of the Russian Archbishop expressed a position, which is still valid for the Orthodox understanding of cooperation and unity in mission. Archbishop Nicolai pointed out the close relationship between the unity of the Church and the unity in mission. Actually this Archbishop appears to have been quite progressive in his attitude towards cooperation with other missionary groups in the same context. Motivated by Christian love he considered that he should have a brotherly openness towards his fellow Christians, but felt constrained to underline that the unity which may exist between them is not a full unity, because full unity in mission would imply also full unity of the respective churches, which was not the case.

Coming back to the report of the Commission VIII we should point out some questions dealt with in this report, which challenge us even today. Speaking about „Comity”, the second chapter of this report refers to the very difficult issue of „Delimitation of territory”. In this respect the report underlined that „Few would refuse to accept as an abstract principle the view that it is undesirable to press in where others are working when neglected fields are calling for labourers”³. It also indicated that „The avoidance of overlapping and interference with the work of others is also demanded by the spirit of Christian charity, which should be pre-eminently manifested in the work of Christian missions”⁴. If this principle would have been respected everywhere, then many conflicts would have been avoided, e.g. the difficult debate around the concept of „canonical territory”, to which the Russian Orthodox Church has made reference during the last decades.

The report referred further to the obstacles on the way to cooperation and unity in mission, „which are grounded in differences of doctrine or ecclesiastical polity” and which „are, perhaps, harder to overcome”⁵. The divisions between the churches weaken their „testimony and confuse the total impression made by Christianity on the minds of the non-Christian people”⁶. The divisions between the churches have indeed not been created by the situation in the mission field, but they do affect the mission field as well. Therefore one of the most significant contributions of the report from 1910 to the

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

Ecumenical Movement as a whole was the reference to the close relationship between the unity in mission and the unity of the Church. The issue of the unity of the Church has been a concern for the divided churches for a long period of time, but the negative impact of this division for the mission of the churches was pointed out at the world level by the World Mission Conference from 1910 more than ever before.

The concern of Orthodox theologians in relation to the close link between the doctrinal differences and the mission of the churches in the world of today was best addressed by Metropolitan Ignatios Hazim, today the Patriarch of Antioch, in his speech at the fourth General Assembly of the World Council of Churches, Uppsala 1968, on the theme „*Behold, I make all things new*”. In his presentation, which was probably one of the most prophetic addresses at a WCC Assembly, the then Metropolitan Ignatios regarded the inter-church relations in an eschatological perspective asking whether the best way of solving the doctrinal or pastoral dispute which is still preventing full communion would not be „to turn together towards the Coming Lord? There is no programmatic sentimentalism in this, but rather that same evidence of faith, which would enable us to re-centre everything in the heart of the Mystery. The dialogue between the churches has perhaps remained at the stage of the time before Isaiah, 43,18, when one still considered ‘the things of old’. But it is certain that the Lord is ‘doing a new thing’; now it springs forth, do you not perceive it?”⁷.

The report from 1910 also makes references to some „Joint Actions” in mission, which were very relevant for the Orthodox Churches during the 20th century. We would like to underline two of these joint actions, namely the translation and publication of the Bible and the cooperation in philanthropy. On the first issue, the report underlines that „there is no sphere of missionary work in which the value of cooperation has been tested and appreciated more than in the translation, publication, and distribution of the Word of God; and not least among the fruits of this work must be reckoned the friendships which have been formed between men separated ecclesiastically and diverse in nationality but called to work around the same translation board”⁸. One of the most urgent missionary needs within the Romanian

⁷ The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975, edited by Constantin G. Patelos, WCC Publications, Geneva, 1978, p. 264.

⁸ World Missionary Conference ... p. 56.

Orthodox Church during the time of oppression from the communist regime (1945-1989) was the publication of the Bible as well as liturgical books. The patriarch Justinian (1948-1977) published two editions of the Bible in 1968 and 1975 and several editions of the New Testament with the support of the United Bible Societies. The distribution of the Holy Scripture during that period of time proved to be one of the most fruitful missionary actions. This is only one out of many examples of cooperation between the Orthodox Churches and the Missionary or Bible Societies in respect to the printing and distributing the Bible as a missionary common task.

Finally another aspect underlined by the report of 1910 which has been relevant for the cooperation in mission from an Orthodox perspective is the „work of philanthropy and Benefice”, as the report formulated it. The report stated that „in time of famine, flood, earthquake, and fire, Christians men do not discuss whether they should co-operate, but simply do so as a matter of course. By the organisation of relief funds and the judicious disbursement of monies raised, countless thousands have been saved from suffering and death”⁹. The cooperation between churches of different confessional traditions by facing catastrophic situations around the world did bring the churches nearer and often help them address the theological differences between them from a new perspective. The Orthodox theology underlined repeatedly during the last decades that diaconia or the service to fellow human beings is an integral part of the mission of the church in the world of today and therefore cooperation in diaconia is cooperation in mission.

We underlined above the significance of some aspects raised in the report of 1910 for today. This report takes into consideration mainly the cooperation between different missionary groups in Overseas. But the questions raised by this report are questions challenging the cooperation between all churches in relation to their very important missionary tasks today. Although this report did not have a direct impact on Orthodox mission, it opened up a complex process of reflection about the mission in the world today, which involved a specific Orthodox contribution as well. Already the Encyclical Letter of the Ecumenical Patriarchate from January 1920, which constitutes a Charta Magna for the Orthodox involvement in the

⁹ *Ibid.*, p. 79.

Ecumenical Movement, strongly suggested a „whole-hearted mutual assistance for the churches in their endeavours for religious advancement, charity and so on”¹⁰.

II.1. The Orthodox understanding of Mission

His Beatitude Anastasios, Archbishop of Tirana and All Albania, one of the most representative Orthodox theologians in respect to the missionary renewal during the last century, considered that when talking about Orthodox mission the first thing to do is „to state that by this word we mean witness to the living Trinitarian God, who calls all to salvation and binds human beings together in the church, who otherwise would not belong to it or who have lost their tie to it”¹¹. In this respect „for every local church, mission is ‘inward’ or ‘internal’, when it takes place within its geographical, linguistic and cultural bounds, and ‘outward’ or ‘external’ when it reaches beyond these bounds to other nations and lands”¹².

The very purpose of the mission is to build up the „communion with God and with one another through Christ in the Holy Spirit”¹³. Along this view mission is not just the exportation of new religious doctrine, but bearing witness to the love of God for the whole world, love which was revealed in Christ, communicated by the Holy Spirit and present in the hearts of those who are practising his commands. Therefore we should not forget that „the famous text on mission – ‘go and make disciples from all nations ...’ (Matt.28, 19) – has no complete meaning without the experience of what is said in the following verse, ‘I will be with you always even until the close of ages’. In other words, those who preach Christ and make disciples of Christ must themselves experience the presence of Christ or of his Spirit in them”¹⁴.

Following Jesus Christ or living in Christ means being a member of the body of Christ, which means a member of the Church. Strictly speaking for the Orthodox, the Church doesn’t have her own mission, but she participates in God’s mission. „The very being of the

¹⁰ The Orthodox Church in the Ecumenical Movement..., p. 42.

¹¹ Bishop Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission. Past, present, future*, in „Your will be done. Orthodoxy in Mission“, edited by George Lemopoulos, WCC, Geneva, 1989, p. 63.

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ Metropolitan Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perspectives on Life, Mission and Unity*, Trinitas, Iași, 2001, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

Church is missionary, the Church is, indeed, a missionary event. Therefore, mission is not one of the 'functions' of the Church, but the life of the Church that goes beyond itself to embrace the whole of humanity and the whole creation. The mission of the Church is not the expansion of the Church, but the establishment of the kingdom of God. Unity and mission must be understood in the perspective of the kingdom. They are for the kingdom and, as such, they are dynamically interrelated"¹⁵.

Mission is, for the Orthodox, exclusively a task of the Church. The Church is both the instrument and the purpose of mission. The real purpose of the mission is to bring people to Christ and to help them grow into the body of Christ, which is the Church. The preaching of the gospel alone without bringing new people into the body of Christ is not enough. The mission ends are not simply with bringing new people into the Church, but also to continue to accompany them their whole life. The pastoral task of the Church is therefore an integral part of her mission. Finally the mission is the task of the whole Church, both of ordained and lay people, of men and women, of old and young believers.

The Orthodox understanding of mission could be summarised in the following four points: 1. *Kerygma*, or the proclamation of the Gospel; 2. *Leiturgia*, as public service for the praise of God; 3) *Martyria*, or the witness to the faith as a life style and 4) *Diaconia*, or the service to the neighbour, or the service to the whole world. The Orthodox theology is developing its mission, which is the mission of God in this world, following without break the tradition of the early church. The tradition, which in this context is the Holy Tradition and should not be mixed up with the church tradition or traditions, is not a dead letter, a collection of dogmas and practices of the past. This Tradition is for the Orthodox the history of salvation. It is the experience of the Holy Spirit in the history, who constantly illuminates men and women to become sons and daughters of God the Father, in Jesus Christ, through the grace of the Holy Spirit. Through this Tradition the Orthodox Church of today stays in an unbroken continuation with the Apostles.

¹⁵ Archbishop Aram Keshishian, *Orthodox Perspectives on Mission*, Regnum LYNX, 1992, p. 98.

Kerygma is the proclamation of the coming of God's kingdom in the person, in the activity and in the teaching of Jesus Christ as incarnated Word of God, who was crucified and who rose from the dead for the salvation of all humankind and of the whole creation. The kerygma is at the same time an invitation to conversion from sin and determination to live a new life. It is the proclamation of the Word of God in the tradition of the apostles; it is centred mainly on Christ and the concept of salvation and not simply on purposes of this world.

Preaching the Gospel is not simply a matter of a theoretical exercise, of transmitting some abstract ideas, but a matter of sharing life experiences, of a living truth, of connecting people to a new living reality, of opening to them the perspective of living in communion with God and from this communion bringing them into a new communion with their fellow human beings. Therefore the real preaching of the Word of God is a charisma, it is a gift of the Holy Spirit. Kerygma happens not only through preaching, but also through catechises, religious education a. o. m. Kerygma enfolds not only verbally, but also non verbally, it may also use icons, or music, which are very important for the Orthodox tradition. Finally kerygma is the task of the Church; it is done by the Church, in the Church and for the Church.

The **Leiturgia** is the praise of God, which unfolds through all forms of private and public prayer. Prof. Emmanuel Clapsis considered that „the life of the early Christian community has been shaped by a two-fold orientation: towards the world in a movement of diastole, and towards God in that of systole. These two orientations constitute the being of the church as mission and liturgy, and neither of these two aspects of the church' being should be confused or separated from the other”¹⁶. First of all we should also underline the close relationship between mission and liturgy, as the two inseparable forms of being for the Church. Liturgy is „the work of Christ for the people together with the people, that is together with the people God gathered together through the sacramental power of the Holy Spirit present in hearts and minds”¹⁷. The mission is to witness to this gathering in order to keep the people gathered and to bring again and again new people in this gathering.

¹⁶ Fr Emmanuel Clapsis, *The eucharist as missionary event in a suffering world*, in „Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission”, edited by George Lemopoulos, WCC, Geneva, 1989, p. 162.

¹⁷ Metropolitan Daniel Ciobotea, p. 54.

Besides the close relationship between mission and liturgy in the Orthodox Church one must also underline the missionary dimension of the Orthodox worship in general and specifically of the divine liturgy. All the liturgical texts in the Orthodox tradition reflect the Biblical content and use the terminology of the Holy Scriptures. An Orthodox worship is an actualisation of Biblical events in a spiritual way. Different people are often attracted to the faith in Jesus Christ through the Orthodox worship, which in their beauty could bring „the heaven on the earth”.

Martyria is the mission through personal life and example up to the supreme sacrifice of his/her own life for Christ. For Dumitru Stăniloae, the most relevant Romanian theologian of all times, „mission is effective only when the power of the Holy Spirit radiates from the one who preaches Christ. This power purifies him so that the Holy Spirit can shine unhindered through his word which will then be the pure and powerful confirmation of the Spirit that is in him”¹⁸. The way many Christians were living out their faith in Jesus Christ on a daily basis has, during the centuries, attracted other people to this faith. The apostles and the martyrs are the basis of the Church. Therefore, at the beginning of many churches „there is a saint or martyr, or several of them, who have given their whole life, and not only their work, to make known to the others the wholeness of Christ.

The link between mission and martyria is the link between words and deeds, a link which was eminently expressed in the person of the Word incarnated, the Lord Jesus Christ. Following Jesus Christ one can not only express his/her new life only through words, but also through deeds, through a new life style which is guided by the commandments of the Gospel. Martyria is not an alternative to mission, but it is the most concrete way of living out the mission of God through his church in the world.

Diaconia is the service to neighbours; it is an integral part of Christian witness as an essential, original and perpetual task of the Church. Diaconia is „the gospel of love” expressed in an effective care of the needy. The mission of the Church as diaconia reaches people’s hearts if the Church becomes a faithful servant of all those who are

¹⁸ Prof. Dumitru Stăniloae, *Witness through „holiness” of life*, in „Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox churches today”, edited by Ion Bria, WCC publications, Geneva, 1980, p. 47.

burdened and in need. In this sense the church is enjoying „the favour of the people” (Acts 2:47), and the Lord is adding „to their number daily those who are being saved” (Acts 2:47). The diaconical work of the Church is directly related to its mission, because the service to fellow human beings is, for Christians, a concrete expression of the faith they are witnessing to the Triune God. Then „those who say, ‘I love God’ and hate their brothers or sisters, are liars; for those who do not love a brother or sister whom they have seen, can not love God whom they have not seen” (1 Jn 4:20). Following her Master, who came in to the world not to be served, but to serve, a true Church is a servant Church. The diaconical witness of the Church is very valuable in the world of today which is so marked by a materialistic vision.

II.2. The challenges of Mission for the Orthodox Churches in the 20th century

The Orthodox Churches were facing during the whole 20th century many difficulties in developing their missionary tasks. Living mainly in countries ruled either by non-Christian or by atheistic governments, the Orthodox Churches were confronted with basic existential questions. The mission of a church under such circumstances is, if at all, an internal mission. If we should take into consideration the situation of the Orthodox Churches in the former communist countries, then we cannot stop wondering how these churches survived and how a large majority of the respective peoples were continuously active members of their church.

In spite of these circumstances the Orthodox mission went through a real and sometimes spectacular revival mainly in the second half the 20th century. The first input of this revival came naturally from the new developments in the respective political and economical contexts. Already after the first world war the Orthodox Theological Faculties in Athens, Thessaloniki, Sofia, Bucharest, Cernowitz and Belgrade became important centres among others also for the mission of the churches in the whole of Eastern Europe. The first international congress of the Orthodox Theological Faculties, held in Athens in 1936, established concrete guidelines for the development of Orthodox theological thinking inclusively in respect to the mission of the church in the 20th century.

The immigration of Orthodox people during the 20th century, mainly to the West, challenged the Orthodox mission in a very specific way. The Orthodox believers from the Diaspora came in

contact not only with new political, economical and cultural realities, but also with new religious views. The Orthodox mission in such a context could no longer be only an internal one, but it had to also take into consideration dialogue with other Christian traditions or even with other religions. In trying to defend and affirm their own confessional or even their religious identity in a foreign context, the Orthodox believers became in a certain sense missionaries. The missionary experience of the Orthodox in a Diaspora situation improved the missionary activity of the Orthodox Church at home.

In the Diaspora the Orthodox Churches also established theological seminaries meant, first of all, to offer theological training for the ministers of these churches in the new context. We should mention here some of these institutions: Saint Serge Institute in Paris, established in 1925, the Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, in Brookline, Massachusetts, USA, founded in 1937, Saint Tikhon Seminary from Pennsylvania, USA, established in 1937, Saint Vladimir Seminary in New York, USA, established in 1938, St. Herman Seminary in Kodiak, Alaska, established in 1972, and recently the Theological Institute from Chambésy, Switzerland (Institute Supérieur de Théologie Orthodoxe), established in 1996 as well as the different chairs for the Orthodox Theology at some Theological Faculties in the West. All these institutions improved in different ways the missiological thinking of the Orthodox Churches in the modern world.

One of the most important inputs for the renewal of the missionary ethos within the Orthodox Churches came not from outside but from inside and that was from a youth organisation, which is Syndesmos. The World Fellowship of Orthodox Youth, Syndesmos, „was founded in 1953 to encourage contacts among Orthodox youth movements in Western Europe, Greece and the Middle East. Today Syndesmos has grown into a federation of 121 youth movements and theological schools in 43 different countries around the world. At the heart of the Fellowship is the desire of young Orthodox to work together serving the Church, Her unity, witness and renewal. Syndesmos enjoys the encouragement and blessing of all the local canonical Orthodox Churches”¹⁹.

¹⁹ See www.syndesmos.org.

At the fourth General Assembly of Syndesmos in Thessaloniki (1958) an Orthodox movement for „external mission” was established in Greece. Archbishop Anastasios of Tirana and All Albania, one of the main actors in this enterprise at that time, reported that with this initiative „we had to face two difficulties: the amazement of Westerners, who though the Orthodox Church was introspective and uninterested in mission; and a pathetic internal opposition from Orthodox, who considered such an interest as something imported. For this reason, during the first decade, not only was external mission stressed as an Orthodox theological and ecclesiological necessity, but a special attempt was made to study its history”²⁰. *The Orthodox Churches have often felt misunderstood during the last century and even unjustly criticised by Western churches and missionary councils as not being a missionary church, since they do have neither a theology nor a practice of mission. More than that, the Orthodox Churches considered themselves as targets of aggressive missionary groups coming mainly from the West into the Orthodox majority context and proselytising among the Orthodox believers. The Orthodox cooperation with the World Council of Churches (WCC) and specifically with the Commission for World Mission and Evangelism, as well as within the framework of Regional and National Ecumenical Organisations, such as the Conference of European Churches or The Middle East Council of Churches, has been to a great extend marked by the ways the Orthodox considered being treated by other churches. The cooperation within the frame of these organisations proved to be necessary for both sides and in the end beneficial for both of them.*

II.3. Orthodox contributions to the ecumenical approach of Mission at the world level

When the International Missionary Council (IMC) became an affiliated body of the WCC, at the 3rd WCC General Assembly in New Delhi, India, the Orthodox Churches opposed to this integration first of all for ecclesiological reasons, considering that the IMC is not a church and therefore can not be a full member of a „fellowship of churches”. Secondly the Orthodox considered that they are the victims of proselytism exercised by churches or missionary agencies in membership with the IMC. In 1961 a large group of Orthodox Churches became members of the WCC as well and this fact opened up

²⁰ Bishop Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission ...*, p. 64.

new perspectives for the cooperation of the Orthodox Churches with other churches including work in mission and evangelism.

One of the most important actions, which improved the cooperation of the Commission for World Mission and Evangelism with the Orthodox Churches, has been the creation of an executive position on Orthodox Mission Studies and Relations within the WCC in 1970. The first Orthodox theologian appointed in this position was the current Archbishop Anastasios of Tirana and All Albania, followed by Fr Dr. Ion Bria, Mr George Lemopoulos and Fr Dr. Ioan Sauca. Through this desk several consultations have been organised, a lot of material about the Orthodox understanding of mission has been published and a network of Orthodox theologians committed to mission has been established. In that period of time specific chairs for teaching mission have been established at different Orthodox theological faculties. As George Lemopoulos stated in his speech at the Inter-Orthodox Mission Conference (Athens, 4-9 March 2005), „During all these years, participation in ecumenical discussions on mission allowed Orthodox theologians to develop a new discourse, addressing both the ecumenical family and their own churches”²¹.

Several consultations with Orthodox participants have been organised on the following topics:

The Evangelistic Witness of Orthodoxy Today, Bucharest, Romania, June 1974;

Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today, Etschmiazin, Armenia, 16-21 September 1975;

The Bible and Liturgical Life, Prague, 12-18 September, 1977;

The Ecumenical Nature of Orthodox Witness, New Valamo, Finland, 24-30 September, 1977;

Bearing Witness to the Reign of God in the Struggle for God's Truth and Justice on Earth, Paris, France, 25-28 September, 1978;

The Place of the Monastic Life within the Witness of the Church Today, Monastery Amba Bishoy, Egypt, 30 April – 5 May 1979;

²¹ Manuscript personal of the author.

Your Will be Done. Orthodoxy in Mission, Neapolis, Greece, 16-24 April 1988;

Orthodoxy and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia, 19-27 January, 1996.

Starting with the World Conference for Mission and Evangelism from Bangkok (1972-72) and for all the following World Mission Conferences there have been organised Orthodox Pre-Assembly meetings, which address the respective themes from an Orthodox perspective and at the same time helped the Orthodox participants themselves better prepare for the coming assemblies.

Around these consultations a lot of material has been published from an Orthodox position, mainly through specific publications as well as through periodicals. The *International Review of Mission* must be specifically mentioned here for the fact that it has offered space for Orthodox contributions since 1970. From the topics specifically dealt with during this consultation process and which constitute a special Orthodox contribution to the debate on the different aspects of mission and evangelism in the world of today we would like to highlight the following:

Mission in relation to other religions

For Orthodox theology the confrontation with other religions is a painful one²². The starting point of an Orthodox theological approach for the relations to other religions, or for a possible Orthodox theology of religions, is a christological approach. According to this approach the Logos (Word) of God inspired, already before his Incarnation, all the good ideas in the different holy scriptures, not only in the Old Testament, but also in the holy scriptures of the East up to India, or even in the ancient Greek philosophy. Together with the Church Fathers from the Alexandrian tradition (like Clement of Alexandria or Origenes) the Old Testament is not the unique Gospel-type scripture, „it is rather the prototype of all other Holy Scriptures”²³.

Metropolitan George Khodre of Mount Lebanon considers „that God has also revealed Himself in these Scriptures. Our God is a hidden God. It does not befit us to define objectively the intensity of

²² Metropolitan George Khodre of Mount Lebanon, *The Church as the Privileged Witness of God*, in „Martyria/ Mission ...”, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 33.

the Divine Presence in the Abrahamic Bible, for instance, but rather simply to seek in it the traces of Christ who is eternal Logos, and whose manifestation before the Incarnation and outside the historical heritage of the Incarnation are possible. These many modes of God's revelation can only be read in the light of the Gospel. They all point to the mercy and meekness of the Divine Logos manifesting itself not only within a sacred historical tradition but even in a certain manner outside this tradition where the veil is thicker"²⁴. This veil will be taken away from the minds of people only by turning to Christ (II Cor. 3,16). In other words, the other religions should not be simply rejected as wrong, but considered in the perspective of their relation to the Logos of Christ. The Orthodox Christians came to this view not simply through an abstract theological or even philosophical reflection but rather through their long experience living next to or among people of other religions.

Along this view, the Middle East Council of Churches, which include not only Orthodox Christians but also Christians of other confessions, declared at its fourth General Assembly that if the Christian faith is authentically lived, then Christians have the responsibility to struggle for the rights not simply for a particular group, but also for the dignity of each and above all, for the integrity of those who are victims of injustice. „This responsibility of all people in every society, regardless of colour, race and creed, becomes a spiritual dimension, a fidelity to Christ, who calls us to assume on behalf of everybody all true human solidarity"²⁵. In this way the Orthodox people learned to approach other religions not simply in an abstract theoretical view, but from their spirituality. This approach could be a specific Orthodox contribution to the theology of religions, or even to the very delicate issue of the Christian mission among other religions.

The missionary tasks of the local community

The mission is first of all the task of the whole church and is best expressed through the local community. The issue of the missionary task of the local community was addressed at the consultation organised by the WCC with representatives of the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches (Neapolis, Greece from 16-24 April 1988). This consultation constituted a preparatory meeting for

²⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

²⁵ Your will be done ..., p. 97.

the World Conference for Mission and Evangelism which was then organised at San Antonio, USA, in 1989 under the theme „*Your will be done*”. According to the Neapolis statement, the mission of the local community is to make it possible for everyone to have the possibility „to know Christ, to live in him and witness him by word and deed”²⁶. In this respect the first missionary task of the local community refers to the „internal” mission, which is the major pastoral task of every church. But when the Eucharistic assembly experiences the truth of the resurrected Lord, „the necessity to share the joy of the resurrection with all people is a natural consequence”²⁷. In this case the mission of the local community becomes an external mission, which „includes even those who are baptised, yet ignorant of the calling and election they have received through baptism”²⁸.

The same statement formulated as a practical recommendation to the Orthodox Churches that it is essential to develop contemporary means to help all the baptised believers „return to the fellowship of the church. The church’s mission also calls us to the task of peacemaking, reconciling and defending justice for everyone, especially in contexts where the people of God suffer from injustice, oppression and war. When the Eucharistic assembly does not engage in such outreaches it fails to realise its missionary responsibility”²⁹.

Liturgy after the Liturgy

The phrase „Liturgy after the Liturgy” was formulated at the consultation organised by the WCC with Orthodox participants on „*Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today*” (Etchmiadzin, Armenia, 1975). In that context Archbishop Anastasios of Tirana and All Albania, then a professor at the University of Athens, wrote that each of the faithful „is called upon to continue a personal ‘liturgy’ on the secret altar of his own heart, to realise a living proclamation of the good news ‘for the sake of the whole world’. Without this continuation the liturgy remains incomplete”³⁰.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ *Idem, Ibid.*

²⁸ *Idem, Ibid.*

²⁹ *Idem, Ibid.*

³⁰ Cfr. Ion Bria, *Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva, 1996, p. 20.

The late Fr. Ion Bria, who brought the most substantial contribution to the whole issue of Orthodox mission and WCC, further developed the concept of „Liturgy after the Liturgy”, so that this expression has been more and more identified with his name. Bria underlined that „in ensuing ecumenical discussions other dimensions of ‘the Liturgy after the Liturgy’ have been discovered. The church’s liturgical and diaconical functions are connected, for liturgy reshapes the social life of Christians with a new emphasis on the sharing of bread, on the healing of brokenness, on reconciliation and on justice in the human community. The concept has also come to be associated with other facets of the life of the church, including education, evangelisation, concern for creation, spirituality and social ethics”³¹.

Very probably as a result of these contributions the WCC Assembly from Vancouver (1983) was speaking about an „eucharistic vision of ecumenism”³². The vision of the „Liturgy after the Liturgy” not only help Orthodox but also Christians of other confessional traditions to better link the worship of the Church with Her mission in the world of today.

Mission and Unity

The issue of the mission and unity or of mission in unity was best addressed at the above-mentioned Neapolis consultation. In the final report of this consultation a special section is dedicated to the issue of „Mission and Unity”. In this section the following aspects are addressed: 1) Ecclesiological perspectives; 2) Common witness; 3) Proselytism and 4) The ecumenical vision. From an ecclesiological perspective, the Church, as the presence of the kingdom of God in the world, is called to manifest the Trinitarian communion and love „within its fold and towards the world. The church’s mission is the expression of this unity and love”³³. In other words the unity of the Church is based in the unity of the Holy Trinity and from this unity results also the unity in mission, which is nothing else as the unity of the Church.

In relation to the issue of common witness the consultation from Neapolis recommended some concrete actions for cooperation between all Orthodox Churches as well as for the cooperation of the Orthodox Churches with other churches. The common witness is a

³¹ *Ibid.*, p. 21.

³² *Idem, Ibid.*

³³ Your will be done... p. 47.

concrete expression of the unity in mission. Proselytism is from the Orthodox perspective, the most difficult obstacle on the way towards unity in mission. Finally the ecumenical vision of the Neapolis statement refers to the fact that one impetus for this modern vision „was originally inspired by the committed search for a common witness to the good news of salvation. It still remain the primary objective of our ecumenical involvement – to offer common witness in love to the power of Christ, crucified and risen, so that those who are caught up in this world of division, conflict and death may believe and be transfigured”³⁴.

The issue of proselytism

The representatives of the Orthodox Churches in the ecumenical movement complained from the beginning about the fact that missionary groups from other churches are often stealing believers from Orthodox Churches. The statement of the consultation from Neapolis mentioned above addressed the issue of proselytism in connection with the question of unity in mission. In this respect the „proselytism, along with the actual disunity among the churches, creates major obstacles for our common witness”³⁵.

The statement recommended that „all proselytism by any church should be condemned, and all antagonism and unhealthy competition in mission work should be avoided, as constituting a distorted form of mission”³⁶. When these remarks were first made public they were confronted with a lot of criticism and considered as being in contradiction with religious freedom. Today such remarks are a common good in the ecumenical circles. The Orthodox Churches were called through the Neapolis statement „to continue efforts to persuade the churches and agencies involved in proselytism not to engage in dubious missionary activities detrimental to God’s will for unity, and to seek the path of true Christian charity and unity”³⁷.

The Eucharist and Mission

Through mission the Church makes the people permanently aware of God’s saving presence and action in the world, and invites them to partake in a new life of communion with the Trinity that

³⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁵ *Idem, Ibid.*

³⁶ *Idem, Ibid.*

³⁷ *Idem, Ibid.*

decisively shapes their identity as this develops through and in relation to God and other people. „This kind of new life is sacramentally actualised and communally experienced in the eucharist, which is the great mystery of our participation in the life of the Holy Trinity, the recapitulation of the entire history of salvation in Christ and the foretaste of the Kingdom of God. In it, the faithful, by the invocation of the Holy Spirit, become the body of Christ, in which all respect one another for their unique gifts that the Holy Spirit has bestowed upon them for the building-up of their unity, which is grounded in their baptism”³⁸.

The Church’s mission in relation to the Eucharist is to reveal „what we have already become in the risen Christ, and what we will fully experience in his kingdom. Thus, Christians, as it becomes evident in the Eucharist, draw the being of their identity not from the values of this world but from being of God and from that which we will be at the end of this age. Baptised Christians, therefore, in the Eucharist become a community of people who together unite prayer with action, praise with justice, adoration with transformation and contemplation with social involvement. As they disperse in history for the proclamation of the Christian gospel, their missionary task is affected not only by their words but also by what they do and how they relate to each other as different members of the same eucharistic body of Christ in the context of the fragmented world”³⁹.

Gospel and Culture

In relation to the World Conference for Mission and Evangelism from Salvador de Bahia (1996), which addressed the theme of *Gospel and Culture*, the specific Orthodox contribution to this issue was expressed at the Inter-Orthodox consultation on Gospel and Culture, organised in Addis-Ababa, Ethiopia, between 19-27 January 1996. The final statement adopted at this consultation underlined, among other things, that „the eternal truth which is Christ, delivered to the Church in its fullness immediately became incarnate in many languages in Jerusalem on Pentecost. The Gospel is always inculturated, proclaimed, manifest in a particular time and place by a particular people which means in a cultural context. With its reception by a people, their pre-existing culture is fertilised by the Gospel and

³⁸ Fr Emmanuel Clapsis, *The Eucharist as Missionary Event* ...p. 165.

³⁹ *Ibid.*, p. 168.

organically transformed into creative energies towards salvation. There will inevitably be elements, attitudes, values within any culture alien to the Gospel and incompatible with it, which will be purified, transformed or exorcised by the Holy Spirit as the Spirit witnesses to Christ in the continuing life of the local eucharistic community”⁴⁰.

At the European Forum on Gospel and Culture, an Orthodox theologian underlined that Orthodox theology neither identifies religion with culture, nor separates them completely, because the Orthodox Church „has avoided both the sacralisation of culture and its secularisation”⁴¹. In relation to the very complex situations of today’s world, the Addis Ababa document stated that „in multi-cultural and multi-religious settings, different cultures and religions may compete with each other for predominance. This inevitably leads to violent conflict, exploitation and even persecution and death of the less powerful. In such situation of brokenness and violence, the Church by following the irenic life of Jesus Christ must actively work for the peaceful co-existence of all communities, enabling all to recognize the sanctity of life as a gift of God and the right of all to pursue the quest for human fulfilment not in opposition with the other but in meaningful conversation of enrichment that enhances the understanding of life as God’s gift”⁴².

Mission and the whole creation

The mission of the Church relates not only to human beings but also to the whole creation which „itself also shall be delivered from the bondage of corruption into the liberty of the glory of the children of God” (Rom. 8,21). Regarding the message of the Gospel as „God’s love and concern for the life of the whole world, the church cannot reduce its mission to the ‘salvation of souls’. The cosmic Christology implies that the mission of Christians in the world includes also their responsibility for the whole life of society and even their attitude towards nature and creation. In this sense, the Christian mission

⁴⁰ Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, edited by Ioan Saucă, WCC Publications, Geneva, 1996, p. 183.

⁴¹ Rev. Prof. Dumitru Popescu, *Theology, Culture, Church. The Relation between Theology and Culture in Orthodoxy and in the Present Day Romanian Society*, in European Forum on Gospel and Culture(s), edited by Viorel Ioniță and Dietrich Werner, EMW Informationen, Nr. 113, December 1996, p. 36.

⁴² Orthodoxy and Cultures..., p. 186.

includes the dimension of a global human responsibility for the life of the world”⁴³.

It is well known that His All Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew is very much committed to the protection of the environment or to the integrity of the creation. For him „all of our efforts to cultivate a sense of environmental responsibility and to promote genuine reconciliation among people comprise the immediate responsibility and initiative of the Ecumenical Patriarchate, which has served the truth of Christ for some seventeen centuries. Our Church regards the sensitisation of its faithful in relation to the natural environment and in regard to the development of inter-religious dialogue as a central and essential part of its ministry of solidarity and co-existence”⁴⁴. The original privilege and calling as human beings lies for the Ecumenical Patriarch „precisely in our ability to appreciate the world as God’s gift to us. And our original sin with regard to the natural environment lies – not in any legalistic transgression, but – precisely in our refusal to accept the world as a sacrament of communion with God and neighbour”⁴⁵.

III. Instead of a conclusion we should simply quote His Beatitude Archbishop Christodoulos of Athens and of All Greece, who addressing the last World Conference on Mission and Evangelism, held for the first time in an majority Orthodox context (Athens (Greece), 9-16 May 2005) rightly appreciated „the holistic understanding of mission, being developed in recent years within WCC”. His Beatitude continued that his church „considered this conference important and providential among other world mission conferences of this kind, because of its new shift in mission paradigm, which makes it resonate with the theology, spirituality and contextual realities of our Orthodox Churches. We Orthodox do not only benefit from the ecumenical encounter and dialogue but also bring challenges coming from our history long mission experience and our mission theology with echoes from the time of the early Christian communities”⁴⁶.

The World Missionary Conference from Edinburgh in 1910 opened up the process for a large ecumenical debate on the mission of the Church in the world of today. In preparing the centenarian

⁴³ Metropolitan Daniel Ciobotea, *Confessing ...*, p. 142.

⁴⁴ <http://www.sofieprisen.no/Articles/48.html>.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ www.oikoumene.org/en/resources/documents/.

anniversary of this conference we have to take into consideration the considerable ecumenical contribution towards a more comprehensive and more ecumenical approach of this issue during the last decades. In this perspective the Orthodox contribution will appear as a specific one, which enriched in a special way the holistic ecumenical approach of mission and evangelism towards a common witness of all churches to the faith in Jesus Christ, that the world may believe.

ASPECTE ALE CREDINȚELOR RELIGIOASE ALE MEXICANILOR PRECOLUMBIENI

Pr. conf. dr. Ștefan Reșceanu

Popoarele civilizate din America pre-columbiană, din Mexic și Peru, au lăsat o importantă literatură religioasă și mitică care nu a fost încă descifrată în întregime. Multe adaosuri fiind făcute după cucerirea spaniolă, de multe ori, nu este cu puțință să se facă distincție între ceea ce aparține textului original și ceea ce este interpolare de influență creștină. Cuvintele teotl – la mexicani și guacas – la peruvieni, se foloseau pentru desemnarea spiritelor și a zeilor, a divinului în general. Divinitatea solară era numită simplu Teotl – spirit, zeul prin excelență, fără să poată fi pusă problema aici a unui monoteism primar⁴⁷.

Zeii erau mâncători de oameni nesățioși și băutori de sânge uman; sacrificiile de acest fel aveau loc în Mexic cu miile. Făcea excepție zeul toltecilor – populații supuse aztecilor cruzi și războinici. Sanctuarele de pe teritoriul Mexicului erau pline de statuile acestor divinități, existând, pentru menținerea relației dintre zeitate și oameni, atât o clasă sacerdotală, cât și un ritual bine pus la punct.

Zeii Mexicului. Religia vechilor mexicani este o etno-religie, adică ea are un caracter etnic pronunțat și se caracterizează prin manifestări și fenomene proprii condițiilor de viață ale mexicanilor: aceștia au adorat divinități solare, pluviale și eoliene sau alte personificări ale astrilor sau ale altor elemente.

Divinitățile mexicane pot fi așezate într-o clasificare : în primul rând se situează cei trei zei ai panteonului mexican: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca și Quetzalcoatl care sunt întâlniți sub denumiri diferite dar cu aceleași însușiri atât la vechii mexicani cât și la populațiile Americii Centrale. Primul dintre acești zei avea drept simbol pasărea colibri; simbolul celui de al doilea era oglinda, iar al celui de al treilea șarpele înaripat, „șarpele împodobit cu aripi” în traducere corectă. De altfel, aceste simboluri nu sunt altceva decât semnificația semantică a numirilor celor trei zei mexicani. Chiar dacă aceste zeități au avut, în templele lor, idoli cu formă umană, ei erau figurați de cele mai multe ori prin simbolurile indicate mai înainte sau chiar și prin

⁴⁷ Nathan Shoderblom, *Manuel d'Histoire des Religions*, Edit. Leroux, Paris, 1925, p. 631.

altele. Simbolul șarpelui și al crucii sunt cel mai des întâlnite în Mexic și, de asemenea, în America Centrală, cei doi zei principali de aici – Gucumatx și Vitan – părând a avea aceeași origine cu zeul mexican Quetzalcoatl. „Simbolul crucii, care i-a uimit atât de mult pe spanioli, este atribuit astăzi zeului vântului. Numai că atribuțiunile zeilor și domeniile lor naturale sunt greu de definit”⁴⁸.

Huitzilopochtli – divinitate solară aztecă – zeul sudului și stăpânul lumii, simbolul războiului, al soarelui, al cerului, dirigitorul naturii și ocrotitorul vânătorii, dar mai ales patronul poporului aztec, uneori considerat soarele însuși – ziua luminând lumea vie, noapte – lumea morților. În cultul complex și răspândit în lumea nahuatlă a lui Huitzilopochtli există și alte atribute: el reprezintă forța cerului și a naturii; în valea Mexicului, era adorat ca zeu al războiului. „...El a întemeiat, în călătoriile sale, poporul aztecilor și i-a ajutat să cucerească țara”⁴⁹.

Ca zeu solar, a patronat primul ciclu din cele cinci ere numite sori, el fiind deci o divinitate cosmogonică; solaritatea sa este perpetuă: el se naște în fiecare dimineață din pântecul Gliei (Coatlicue) și moare în fiecare seară, dușmănit de astrele care sunt chiar frații săi – cei 400 demeridionali (stelele sudului) și de sora sa Luna (Coyolxauhqui). „În care mitul anului, el este acela care moare și reînvie”⁵⁰. El suferă de foame și de sete, dar nu se poate hrăni decât cu carnea dușmanilor săi, iar setea nu și-o potolește decât cu sângele acestora; ca atare, i se aduceau sacrificii umane, de cele mai multe ori acestea fiind formate din prizonierii de război, spre a-l împlânzi. Așa se pot explica numeroasele războaie purtate de azteci: nevoia neîncetată de re aprovizionare a templelor cu cantitatea necesară de prizonieri pentru sacrificii. „Dar pentru astfel de sacrificii umane, mexicanii nu se foloseau numai de prizonierii de război, ci și de tineri nobili, care erau aleși cu un an înainte, și care îl reprezentau pe zeu”⁵¹. În anul pe care îl aveau de trăit înainte de a fi jertfiți acești tineri se bucurau de toate felurile de privilegii ale vieții. Tinerii erau jertfiți cu ocazia primei dintre cele trei sărbători anuale mexicane. De obicei, erau sacrificați doi tineri: unul trecea drept întruparea lui Tezcatlipoca, celălalt al zeului

⁴⁸ P-D Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, Librairie Armand Colin, Paris, 1921, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁵¹ *Ibidem*, p. 27.

Huitzilopochtli. Dar masacrele umane cele mai teribile aveau loc cu ocazia celei de a treia sărbători anuale mexicane, ce avea loc în luna decembrie.

Aceste sacrificii umane nu erau totale: se jertfea numai inima vie (Yollotl), considerată în concepția nahuatlă organul uman cel mai dinamic și cauza esențială a mișcării, deci implicit a menținerii vieții; cruzimea ritualului sacrificial s-a mai îmblânzit abia sub împăratul aztec Montezuma I, în sec.XVI, care a organizat o serie de turnire ceremoniale numite „războaie înflorite” (xochiyaoyotl), în care preoții jucau rolul teatral al învinșilor sacrificați. Războaiele rituale se organizau în epocile de pace prelungită.

Principalul mit al nașterii lui Huitzilopochtli explică mai exact structura alegoriei mitologice și rolul acestui zeu. Cuatlîque zeița pământului⁵², măturând treptele propriului ei templu, găsește un ghem de fulgi și, plănuiind să-l folosească drept ofrandă, îl ascunde în sân, după care rămâne gravidă. La sfatul zeiței selenare Coyolxauhqui, fiicele zeiței Pământului vor să-și ucidă mama, dar din pântecul Marii Zeițe Cuatlîque se aude glasul liniștitor al viitorului zeu Huitzilopochtli, care tot atunci se și naște gata înarmat. El își învinge toate surorile, definindu-și de la început atât atributul solar, cât și funcția războinică.

În cultul lui Huitzilopochtli există și un strat arhaic de cult agrar: la sărbătorile ce-i erau consacrate de două ori pe an, se prepara o figură enormă a zeului din aluat de porumb cu miere, spre a fi ruptă după încheierea ritualului și distribuită credincioșilor care o mâncau ca pe un fel de împărțășanie. Este de reținut faptul că numai bărbații mâncau zeul, femeile fiind total excluse de la acest ritual⁵³.

În acest act ritual se poate vedea că exista o convingere de consubstanțialitate cu divinitatea, care se materializa fie prin înghițirea unei bucăți de cocă din care era făcut zeul, fie din consumarea cărnii victimelor umane sacrificate în onoarea sa. În cazul lui Huitzilopochtli, se consuma statuia sa împărțită în bucăți ce se numeau teoqualo – adică „zeul care se mănâncă”, acesta fiind și numele sărbătorii la care avea loc ritualul. Cei care mâncau din aceste bucăți purtau, pe durata unui an

⁵² O statuie a acestei zeițe se află la Muzeul Național al Orașului Mexico: este reprezentată fără cap și fără mâini, șerpilor ieșind din ea pe gât și din brațe, cu un colier făcut din inimi și mâini umane, cu o tunică făcută din șerpi, iar drept ornament la centură poartă un cap de om: în locul picioarelor are gheare de jaguar.

⁵³ Cf. N. Shoderblom, *op. cit.*, p. 632.

întreg, titlul de teoquaque – adică mâncător de zeu. Este de notat că în bucata ce semnifica idolul se găsea o inimă vie care palpita ca și când ar fi fost purtată de o victimă în carne și oase și care era oferită regelui, ca partea cea mai prețioasă a acestei așa-zise împărțășanii. Acest ritual se numea sacrificarea lui Huitzilopochtli. De altfel, el era zeul care veghea asupra fertilității pământului.

Cu ocazia altor sărbători, zeul prezent nu era închipuit de o statuie sau de un animal, ci de o ființă umană. Se frigea carnea victimei în porumb, după care era mâncată cu o mare poftă, în mijlocul naturii paradisiace și în orașele ale căror străzi erau în prealabil spălate și luminate⁵⁴.

În diferite perioade ale istoriei lor, aztecii au considerat acest zeu ca pe eroul lor civilizator, cel care i-a condus – în ipostaza păsării colibri – spre o nouă patrie⁵⁵. Principalii zei mexicani aveau și o culoare simbolică de recunoaștere, care, în cazul zeului Huitzilopochtli, era albastru.

În templul său, zeul este reprezentat ca având o față mare, cu ochi enormi, înspăimântători. Capul este acoperit cu pietre prețioase, șerpi din aur și perle. Într-o mână ține un arc, iar în cealaltă mai multe săgeți. Un idol mic, aflat în apropierea zeului în calitate de paj al său, are lance și scut. Gâtul zeului este împodobit cu figuri și inimi ale oamenilor, făcute din aur. Alături de zeu erau mai multe vase cu tămâie și trei inimi umane care ardeau împreună cu tămâia⁵⁶.

Ansamblul grandios de construcții care îi serveau drept sanctuar se numea Tlacatecco – în traducere: locul în care erau jertfiți oameni⁵⁷. Ca o concluzie trebuie să afirmăm că religia în ansamblul ei avea un caracter crud, zeii bucurându-se și mulțumindu-se numai atunci când li se aduceau jertfe umane.

O altă zeitate a panteonului mexican este Tezcatlipoca, ce are ca simbol oglinda, numele său însemnând „oglină din piatră șlefuită”. La baza acestui cult se află mitul despre oglinda care face să apară lucrurile: oglinda sacră era un disc de piatră șlefuită pe o parte, cealaltă parte, reversul, fiind opac. Rolul acestei oglinzi era de a arăta

⁵⁴ A. Anwander, *Les Religions de l'Humanité*, Payot, Paris, 1955, p. 87.

⁵⁵ În acest caz este vorba despre strămoșul său totemic, adaptat mai târziu unui cult complex.

⁵⁶ Descrierea aparține lui Bernal Diaz și este preluată din *Codul Borgia* – manuscris mexican ilustrat, aflat la Muzeul Național al orașului Mexic. Apud A. Anwander, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁷ Apud N. Shonderblom, *op. cit.*, p. 632.

atât frumusețea naturii, dar și viitorul, zeul fiind de multe ori un zeu oracular. Se credea că el trimite un sol – de multe ori o pasăre – cu o astfel de oglindă, în care apăreau succesiv imagini ale viitorului.

El este inventatorul focului și personificarea divină a luminii, chiar dacă are drept simbol culoarea neagră. Tezcatlipoca era considerat stăpânul zonelor lumii reale, prietenul celor puternici, dar și al sclavilor; era zeul providenței și al părții dinspre nord a cerului. El era zeul căldurii devoratoare a soarelui. Cultul său principal se oficia la Tezcucó unde se afla și imaginea înspăimântătoare a persoanei sale.

Cultul acestui zeu include crude sacrificii umane și la fel cu cel închinat zeului Huitzlopochtli. Din mitologia zeului, aflăm că el a fost îndrăgostit de zeița florilor – Xochiquetzal – pe care o răpește de la zeul ploii – Tlaloc, ceea ce face ca el să apară și cu o latură mai umană.

La templul său din Tezcucó, se afla statuia înspăimântătoare a zeului, care semăna foarte mult cu celălalt zeu descris mai înainte. Ochii săi erau formați din două discuri, adică din oglinzile care îl simbolizau; trupul era acoperit de pietre prețioase; el era adorat ca fiind stăpânul întinericului, aflându-se într-un conflict permanent cu ceilalți doi zei principali mexicani – Huitzlopochtli și Quetzalcoatl.

Cel de al treilea zeu principal mexican este Quetzalcoatl. O primă caracteristică a acestuia este că el este un zeu creator, căci el este acela care creează omul din nou, după ce fusese distrus de patru ori, la sfârșitul celor patru era (sori). Quetzacoatl călătorește în lumea infernului – Mictlan – pentru a obține de la zeul Mictlantecuhtli, prin sacrificii, prețioasele oseminte păstrate de către acesta. Urmează aventura: el face perechi de grămezi din oasele primite de bărbați și femei, dar pe când încerca să facă o legătură din aceste perechi de oase, el cade în groapa ce fusese săpată anume de supușii zeului infernului; se lovește mortal, împrăștie legătura de oase; apoi, învie din morți, adună oasele și se ridică pe pământ cu ele; aici, zeița Cihuacoatl le macină, iar zeul le stropește cu sângele propriu; în vremea aceasta, alți zei săvârșesc ritualul căinței; punctul final al ritualului este nașterea perechii de oameni, numită machehual.

O altă legendă îl înfățișează pe Quetzalcoatl ca pe zeu care se jertfește aruncându-se în jar la Teotihuacan (Orașul Zeilor), pentru a deveni un soare nou și pentru a inaugura o eră nouă. Quetzalcoatl este și

astrul zilei, zeul răsăritului, în care caz se numește Tlahuhitzcal pantecuhli (Steaua Dimineții, Luceafărul). Dar el este și Steaua Serii⁵⁸.

În unul dintre aceste mituri, Quezalcoatl este numit „Stăpânul nostru cel tânăr” – Topiltzin, el fiind fiul unui mare cuceritor barbar – Mixcoatl (Calea Lactee), care a întâlnit o femeie Chimalma (femeia cu scut), pe care, inițial, a vrut să o ucidă. Numai că ea avea puterea de a împiedica săgețile să o atingă, oprindu-le cu mâna. Uimit, războinicul renunță și decide să se unească cu ea. Din unirea aceasta s-a născut un fiu – Topiltzin – care nu s-a bucurat de tatăl său: înainte ca el să se nască, acesta a murit.

Sunt și versiuni în care zeul este prezentat ca fiind orfan de ambii părinți, mama sa – Chimalma – murind la naștere. Așa se face că acest orfan de ambii părinți este favorizat în plan supranatural. El este sortit să joace un rol principal atât în luptele cosmice, cât și în istoria umanității.

Tragedia acestui zeu este aceea că abuzează de sora sa, iar după ce a realizat lucrul acesta a decis să-și dea foc pe un rug de pe care se va înălța definitiv la cer și astfel va deveni Steaua Dimineții.

Interesant este și mitul plecării lui Quetzalcoatl: văzând răutatea oamenilor, el renunță să-și continue opera civilizatoare și se retrage în casa sa din Tulla, pentru a petrece o perioadă de asceză, după care pleacă definitiv, fie spre cer, fie în largul răsăritean al oceanului. Există un alt mit care se referă la făgăduința făcută de a se întoarce⁵⁹.

Aria de răspândire a miturilor legate de Quetzalcoatl este foarte mare, chiar dacă el apărea cu alt nume dincolo de zonele orașelor Tulla și Cholula. Una dintre aceste regiuni este peninsula Yucatan, unde zeul acesta purta numele de Cukulcan (Kuk-pasăre și can-șarpe) și unde se spune că el ar fi venit însoțit de 19 divinități. Majoritatea preoților din Yucatan oficiau cultul lui Cukulcan și de aceea ei se numeau cocome – pluralul de la coatl.

Pe lângă aceste trei zeități principale, panteonul mexican cuprindea o serie de zeități creatoare. Astfel, zeul aztec Tloque Nahuaque (Stăpânul din preajmă), era acela datorită căruia trăiesc toți

⁵⁸ Principalele surse referitoare la acest zeu sunt: Codex Florentianus, scris în limba nahuatl, cu multe imagini; La Legenda de los Soles din Codicele Chimalpopoca și altele care sunt importante, fiecare dintre ele vorbind despre alte caracteristici ale sale.

⁵⁹ Așa se explică faptul că împăratul Montezuma i-a primit pașnic pe spanioli, văzând în persoana lui Cortez pe zeul Quetzalcoatl care s-a întors spre a-și respecta promisiunea făcută.

oamenii – chiar și el creându-se pe sine, căutătorul adevărului și cel care hrănește umanitatea. Într-un sens mai abstract, el era socotit vecinătatea cosmică cea mai apropiată în această ipostază el era uneori confundat cu dualitatea supremă Ometeotl.

Ometeotl, dualitatea supremă divină a panteonului aztec, era venerat ca cel ce acționează asupra universului, creatorul celor patru zei sau patru forțe cosmice de echilibru general de la care emană istoria lumii: zeul roșu, zeul negru, zeul alb și zeul albastru. Ometeotl este definit astfel de un mit reținut de Codicele Florentin: „Muma zeilor, tatăl zeilor, zeul bătrân care se află în miezul focului în temnița de peruzea. Domnul nostru este stăpânul apropierei nemijlocite. El cugetă ceea ce vrea, el hotărăște și se desfășează. Așa cum ar fi vrut, așa vrea el. La mijloc, ne ține în căușul palmei sale și ne mișcă după cum vrea. Noi ne mișcăm, ne rotim ca niște bile și el ne mișcă fără nici o țință. Noi suntem un mijloc de desfătare pentru el, iar el își râde de noi”⁶⁰. Zeul acesta este numit și cu alte calitative: zeul arhaic al focului (Huehuateotl), cel care face numai ce vrea (Monenequi), cel prin care toți există (Ipalnemohuani).

Tonacatecuhtli – zeu aztec care dispune de însușiri creatoare parțiale, venerat ca zeu al hranei, al întreținerii funcțiilor vitale. Este, de cele mai multe ori, venerat împreună cu soția sa, Tonacacihualtl.

Tlazolteotl (Mâncătoarea de spurcăciuni) este zeița pământului, Maica Gliei dar și a tuturor deșeurilor vieții, a păcatelor trupești, a murdăriei și a gunoaielor. În același timp, ea este și protectoarea nașterilor, ea fiind mama zeului Cinteotl – zeul porumbului, în această funcție purtând numele de Toci (bunica oamenilor); dualitatea absolută este reprezentată de această zeiță, adică fertilitatea absolută și moartea totală.

În cadrul ceremoniilor cultivării și recoltării porumbului, cel din urmă ritual al porumbului copt era îndeplinit de azteci în cinstea acestei zeițe: cu această ocazie era sacrificată o femeie, care pe durata ceremoniei purta numele de Toci; aceasta era decapitată și i se lua scalpul, ce urma să fie purtat ca o mantie de un preot, ce era astfel recunoscut ca renăscut din Toci. După defilarea războinicilor prin fața acestui preot, el devenea un țap ispășitor, ce lua asupra lui toate păcatele lumii. Ritualul era însoțit de dansuri. Regele și toți asistenții treceau prin fața preotului și îl alungau, lovindu-l cu diferite obiecte.

⁶⁰ Apud A. Anwander, *op. cit.*, p. 346.

Preotul, înfășurat în scalpul femeii sacrificate ce o reprezenta pe Toci, fugea către graniță; ajuns acolo, el spânzura scalpul și astfel ritualul lua sfârșit.

Este de reținut faptul că în cultul acestei zeițe a luat naștere și ritualul „spovedaniei” care oferea iertarea totală de păcate; acesta se putea face o singură dată în viață. Uneori zeița era înfățișată ținând o coadă de mătură în mână, iar alteori un șarpe, probabil ca simbol falic⁶¹.

Chicomecoatl (7 șerpi) era zeița porumbului. Era reprezentată cu părul lung din mătase de porumb, împodobită cu flori acvatice și purtând o apărătoare de razele soarelui. Ea purta de grijă oamenilor în vremea secetelor. Este reținut de cercetătorii civilizației aztece ritualul porumbului: se caută zeul porumbului și se aduce un strujan verde căruia i se oferă ofrande, iar seara este însoțit de alai la templul zeiței Chicomecoatl, grupurile de fete purtând mănunchiuri de câte șapte coceni din recolta precedentă. Fetele erau copile, adolescente și mature simbolizând cele trei stadii ale porumbului⁶².

Cinteotl este un zeu aztec, fiu al zeiței Tlazolteotl, ocrotitorul principal al porumbului și patronul roadelor pământului, după cum este definit într-un imn liturgic: „...inima mea poartă flori și fructe în toiul nopții. Eu, Cinteotl, m-am născut în paradis. Eu vin din țara florilor. Eu sunt floarea nouă, glorioasă și singura îmbietoare. Cinteotl s-a născut din apă; ca muritor, ca bărbat tânăr s-a născut din albastra casă cerească a peștilor”⁶³.

Nu este greu să ne dăm seama că porumbul, hrana de bază a popoarelor precolumbiene, era ocrotit de mai multe divinități după vârstele plantei: de la zeița fecioară Xilonen (porumb tânăr) până la Maica porumbului matur, Toci. Sacrificiile legate de stadiile de dezvoltare ale porumbului erau două: după 60 de zile de la începerea recoltării se sacrifica o fecioară ce o simboliza pe Xilonen; când porumbul intra în uzul alimentar, era decapitată și jupuită o femeie ce simboliza pe Toci. Era ultima ceremonie a anului agricol mexican.

Xochipilli era prințul florilor și simboliza frumusețea, tinerețea; era ocrotitorul florilor și patronul sărbătorilor; era fratele

⁶¹ *Ixcuna* (4 chipuri) era zeița identificată adeseori cu Maica Gliei.

⁶² Sahagun B, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, Ed. Meridiane, București, 1989, p. 67.

⁶³ G. Vaillant, *Civilizația aztecă*, Ed. Științifică, București, 1964, p. 79.

geamăn al zeiței Xochiquetzal; el simboliza extazul în fața frumuseții vii și a prveliștilor florale, fericirea și dragostea, fiind considerat unul dintre cei 13 paznici ai orelor zilei.

Zeii ploii și ai umidității aveau locul lor în panteonul mexican, rolul lor fiind foarte important în creșterea porumbului, planta care asigura cea mai mare parte a hranei populației aztece. Tlaloc (cel care hrănește) era zeul ploii și la un moment al istoriei religiei aztece, el devine zeul suprem, socotit a fi cel mai mare binefăcător și protector al vegetației. Lumina și trăsnetele erau simbolurile sale. Din păcate, el era veșnic înfometat și sacrificiile în cinstea lui erau numeroase și de o cruzime ieșită din comun: prizonierii ce urmau să fie sacrificați erau aduși în fața templului. Primii sacrificați se numeau „baza celorlalți”, peste ei căzând ceilalți. Inimile lor erau adunate într-un vas pe care îl purtau într-o procesiune până la lacul Mexico, unde se considera că ar exista una dintre locuințele lui Tlaloc.

Focul, element principal în mitologiile omenirii, considerat a fi cauza și motorul vieții, pe de o parte, dar și distrugător sau purificator, pe de altă parte, a fost venerat ca zeu și cinstit ca atare prin numeroase jertfe. La fiecare ciclu de 52 de ani, mexicanii precolumbieni aprindeau focul în cadrul unui ritual deosebit închinat zeilor Huehuateotl și Xiuhtecutli.

Sărbătoarea de aprindere a focului se numea „anii noștri sunt legați”, pentru că urma să înceapă un nou ciclu de 52 de ani. Ceremonia aprinderii focului se desfășura într-un loc numit Uixachtlan. Rolul de motor al vieții acordat focului era subliniat de credința oamenilor că dacă focul nu s-ar fi aprins, lumea s-ar fi sfârșit în beznă nopții. De aici, locul important acordat zeilor focului în mitologia aztecă. La sfârșitul ciclului, toate focurile erau stinse și era aprins noul foc ce urma să ardă în următorii 52 de ani. Ritualul acesta presupunea multe sacrificii umane: oamenii erau aprinși de vii și alergau ca niște torțe umane. Se pare că pentru realizarea unor astfel de „performanțe”, aztecii foloseau magia drogurilor, spre a alina durerea acestor torțe vii⁶⁴.

Cultul era minuțios organizat în Mexic. Existau aici construcții mărețe (Teocalli), altare imense care erau în general în

⁶⁴ În desenele din Codicele Fejervari-Mayer, zeul este înfățișat într-un laborator unde prepară câteva fructe la o flacăra. Apud H. Lehman, *Civilizații precolumbiene*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 112.

formă de piramide, cu multe trepte, în vârful cărora se înălțau mici capele ce adăposteau imaginile zeului. Zeul Quetzalcoatl avea adevărate temple, în formă de cupolă. Sărbătorile erau foarte multe, cele mai multe anuale, fixe sau mobile și formau calendarul religios al mexicanilor precolumbieni. Piramida făcută din capetele oamenilor sacrificați pe care spaniolii au văzut-o atunci când au intrat în templul din Mexico atestă prezența ritualurilor sacrificiilor umane. Pe de altă parte, trebuie semnalat și faptul că se poate constata din studiul acestor credințe religioase că exista o puternică tendință ascetică, mărturie fiind numeroasele mănăstiri de bărbați și de femei existente pe acest teritoriu⁶⁵. Rugăciunile pe care spaniolul Sahagun le-a publicat sunt total diferite de tot ceea ce am văzut ca practici religioase ale populației aztece⁶⁶.

Preoții azteci purtau părul lung și nepieptănat; acoperiți de sângele victimelor și a torturilor pe care și le aplicau lor înșiși, aveau fața și trupul vopsit cu negru și purtau mereu pe ochi cenuși și pilule din tutun, pentru a putea ajunge la stările de extaz atunci când voiau ei⁶⁷. În afară de aceasta, mulți dintre ei erau pricepuți în ale științelor și speculațiilor religioase⁶⁸.

În istoria religiilor mexicane întâlnim o figură grandioasă ce merită un loc aparte: este vorba despre prințul Tezucuco Nezahualcoyotl, care a trăit în secolul al XV-lea. Luându-i-se moștenirea, a fost pentru multă vreme un fugar și un proscris; în cele din urmă, a reușit să reintre în posesia acestei moșteniri și să urce pe tronul ocupat mai înainte de tatăl său. Domnia sa a fost deosebit de înțeleaptă și de fericită. El este recunoscut ca un reformator religios. Astfel, el a ridicat un templu (teocalli) Zeului nevăzut al lumii, în care nu exista nici o înfățișare a zeului și unde nu se aducea nici un fel de sacrificiu sângeros.

În această succintă prezentare a vieții religioase mexicane am putut cunoaște materialismul magic al „zeului devorat”, concretizat în mesele sacrificiale proprii canibalismului. O altă caracteristică este aceea că autorul creației trebuie să procreeze mereu, pentru ca să se

⁶⁵ A. Anwander caracterizează viața monahală de aici drept „o caricatură”, având în vedere că sacrificiile umane se aflau la baza tuturor ritualurilor. De asemenea, spune el, nu există nici o urmă de moralitate în credințele acestea ale popoarelor precolumbiene. Cf. *op. cit.*, p. 87.

⁶⁶ Cf. P-D Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁷ Apud A. Anwander, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁸ Același lucru se întâlnește și în China și în Babilon.

păstreze puterea sa creatoare. Viața naturii purcede din moarte. Astrele trebuie ajutate și hrănite cu sângele oamenilor, sucul vital al zeilor. Să nu uităm că în templul principal din Mexico, Montezuma i-a arătat lui Cortez trei inimi umane sacrificate în aceeași zi, care ardeau ca niște torțe în fața zeului Tezcatlipoca. De asemenea, solul era parcă acoperit de o crustă din sângele oamenilor sacrificați. Torquemada spune că numai la o singură sărbătoare au fost sacrificați 62.344 de oameni⁶⁹. Văzând toate acestea, spaniolii au fost convinși că se află în prezența unor lucrături diavolești, iar că templele, cultul, preoții, procesiunile, incantațiile, ascetismul, toate manifestările culturale erau patronate de forțele întunecate ce-l aveau ca autor pe diavol. În tradiția aztecă se făcea profeția conform căreia aztecii aveau să progreseze până când ei vor vedea un uliu mâncând șarpele, până când oamenii albi vor veni și vor cuceri țara lor și vor aduce o nouă religie.

⁶⁹ Apud A. Anwander, *op. cit.*, p. 88.

AȘEZĂMINTE SOCIALE BUCUREȘTENE ÎNFIINȚATE PRIN CONTRIBUȚIA BISERICII

Pr. Conf. Dr. Constantin Pătuleanu

Filantropie, așezăminte sociale, spitale, bolnițe

În București, înainte de întemeierea spitalelor și chiar după înființarea acestora, pe lângă unele biserici existau chilii sau clădiri modeste în care erau adăpostiți bătrâni, infirmi și copii. Asemenea clădiri sunt amintite la bisericile Sfânta Vineri, Manea Brutaru, Antim, Mărcuța, Sf. Gheorghe, Udricani etc. În afară de aceste adăposturi (azile sau orfanotropioane), pe lângă unele mănăstiri, ca de pildă, la Sărindar, unde se afla o icoană făcătoare de minuni a Maicii Domnului, existau, de asemenea chilii, unde se adunau bolnavii în așteptarea vindecării.

Primul spital din București a fost clădit la începutul secolului al XVIII-lea, la Mănăstirea Colțea, pentru bolnavii cu „rane”. În cursul acestui secol s-au mai înființat încă trei spitale, două pentru ciumați – Sfântul Visarion și Dudești – și unul pentru „boale hronicești” (boli cronice) la Pantelimon. În primele decenii ale secolului următor, numărul spitalelor din București a crescut cu încă două, Filantropia și Brâncovenesc. Din aceste șase vechi spitale bucureștene, două au dispărut (Sfântul Visarion și Dudești), iar celelalte patru au fost reconstruite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în secolul XX.

În afară de aceste spitale, în timpul războaielor austro-ruso-turce – care se purtau și pe teritoriul țării noastre – anumite clădiri din oraș erau transformate temporar în spitale. Astfel, în timpul războiului din 1806-1812, au fost transformate în spitale Curtea Arsă, casa lui Grigorie Brâncoveanu, casele de la Domnița Bălașa și altele⁷⁰.

La începutul secolului al XVIII-lea, mitropolitul Antim Ivireanul (1708-1716), ctitorul mănăstirii Tuturor Sfinților din București⁷¹, își intitula testamentul, în chip programatic: „Învățămintul

⁷⁰ Emil și Ion Vârtosu, *Așezămintele Brâncovenești*, vol. I., Buc. 1938, p. 159.

⁷¹ Zidirea mănăstirii a început în vara anului 1713, în mahalaua Popii Ivașco, pe locul unei biserici de lemn ridicată de paharnicul Staicu Merișeanu, și a fost complet terminată în anul

pentru așezământul cinstitei mănăstiri a Tuturor Sfinților, adică capete 32, între carele să coprind toată chiverniseala mănăstirii și rânduiala milelor ce s-au hotărât să se facă pre an la săraci și la lipsiți din venitul casei”.

Între dispozițiile principale, mitropolitul Antim stabilea, în cap. 6, să fie ajutați copiii săraci, dornici să învețe carte, rânduind ca tot din patru în patru ani să fie întreținuți câte trei copii săraci, între 10 și 15 ani, cărora să li se dea șase bani pe zi pentru mâncare și îmbrăcăminte la Paște. Unul dintre preoții mănăstirii era îndatorat „să-i învețe carte și alte rânduiale bisericești”, în românește și slavonește. În cap. 7-12, se prevedea ca mănăstirea să dea 300 taleri pentru îngroparea oamenilor săraci, să ajute cu bani, în fiecare zi de sâmbătă și duminică, pe cei din temniță, să cumpere haine la câte trei oameni săraci și la trei fete sărace în fiecare an la Joia Paștilor, să dea câte 15 taleri în fiecare an pentru măritatul unei fete sărace. În cap.22 obliga pe egumen și pe preoții mănăstirii să cerceteze pe cei bolnavi, inclusiv pe țigani, „de vreme ce sunt și ei botezați în numele Sfintei Troițe și sunt creștini ca și noi”. Iar cap. 31 prevedea, în cazul înmulțirii veniturilor mănăstirii, „să se îndoiască această rânduială a milosteniei ce s-au hotărât să se dea la săraci și la altele câte scriem într-aceste capete”⁷².

După moartea tragică a mitropolitului Antim, petrecută în 1716, mănăstirea a cunoscut o perioadă grea. În timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti (1774-1782) se hotărăște ca în chiliile mănăstirii să funcționeze o orfanotropie⁷³. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, însă, clădirile din jurul bisericii erau în stare de ruină. Ajungând în sărăcie, mănăstirea a fost închinată, la 22 mai 1895, ca metoh Episcopiei de Argeș, urmând să se deschidă aici o școală de învățătură pentru preoți⁷⁴.

La mijlocul secolului al XVIII-lea, Domnița Bălașa, fiica lui Constantin Brâncoveanu și soția marelui ban Scarlat Lambrino a clădit două biserici pe prundul Dâmboviței, unde își avea casele: una cu

1715, cum arată pisanția, având și chilii. Cf. Vezi Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, p. 167.

⁷² Ghenadie Enăceanu, *Testamentul mitropolitului Antim Ivireanul*, „Biserica Ortodoxă Română”, IX, nr. 2, 1885, p. 168.

⁷³ D. Fotino, *Istoria generală a Daciei*, trad. G. Sion, vol. II, Buc. 1859, p. 172. Vezi și V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. I, Buc. 1891, p. 387-388.

⁷⁴ Seminarul înființat la București, în 1836, în temeiul Regulamentului Organic, a funcționat un timp la Mănăstirea Antim. Cf. V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VII, Buc. 1895, p. 27-28.

hramul Botezul Domnului⁷⁵ și alta cu hramul Înălțarea Domnului, zidită în 1750-1751, care avea și case în jur, în care a funcționat din anul 1745, o școală cu limba de predare română, și un azil, începând din anul 1751⁷⁶.

Spitalul n-a apărut la noi decât în veacul al XVIII-lea, și nu din grija Bisericii, care rămăsese la vechile ei forme de asistență: găzduire pe timp de cel mult trei zile, milostenia în alimente, slujbele religioase etc., ci din inițiativa particulară. Cauzele acestei întârzieri sunt multiple, dar în primul rând ele rezidă în evoluția social-culturală a societății românești. În orice caz, spitalele românești nu au ieșit din transformarea sau adaptarea bolnițelor⁷⁷. Dar n-au provenit nici din xenodohii, așa cum s-a întâmplat peste tot în răsăritul și apusul Europei⁷⁸.

Este drept că s-a invocat existența la noi a unui spital, la Suceava în 1619, pe temeiul unui document transcris, în 1818, în condica Mitropoliei Moldovei. Termenul „spital” din acest document redă probabil, în traducere (căci originalul slavon nu se cunoaște), cuvântul „bolniță” care apare în alte documente privind instituția. Dacă un călător din 1641 vorbește de „hospedale”, trebuie să ținem seama că acest cuvânt avea pe atunci înțelesul de han. Bolnița de la Suceava nu a fost altceva decât un azil pentru „săraci și neputincioși și șchiopi și orbi”, după înșiși termenii din hrisoavele de milă sau „per gli amalati e poveri”, cum spune călătorul P. Baksic⁷⁹.

Partizanii teoriei vechimii spitalelor la noi se bazează și pe *Cartea românească de învățătură* din 1646, care vorbește de „șpitali”. Numai că textul românesc este tradus din latinește, din opera juristului Prospero Farinacci, unde corespunzător are forma „hospitale”. Îndreptarea legii din 1652, folosește același pasaj, dar pune „casa de mișăi bolnavi” în loc de „șpitali”, tocmai fiindcă pe atunci nu se știa ce era „șpitali”, întrucât instituția aceasta nici nu exista la noi. De

⁷⁵ Această biserică, zidită de Bălașa și soțul său Scarlat Lambrino, între anii 1743-1744, ca paraclis al caselor lor, subrezită la cutremurul din 1838 și reparată în 1842, a fost dăruită în 1871, împreună cu casele ctitorilor, pe locul altarului punându-se în 1883 o placă comemorativă. Cf. Emil și Ion Vârtosu, *Așezămintele Brâncovenesti*, p. 193.

⁷⁶ Emil și Ion Vârtosu, *Așezămintele Brâncovenesti*, p. 96-98.

⁷⁷ P. Gh. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. III, Buc., 1938, p. 74.

⁷⁸ V. L. Bologa, G. Brătescu, B. Duțescu, St. M. Milcu, *Istoria medicinei românești*, p. 123.

⁷⁹ N. Vătămanu, *Medicina veche românească*, Buc. 1970, p. 101.

asemenea, nu a pus nici „bolniță”, căci denumirea nu se potrivea, fiind rezervată infirmeriei călugărilor.

Astfel, cel dintâi adevărat spital din Țara Românească și Moldova a fost cel de la Colțea, clădit de spătarul Mihai Cantacuzino, în cadrul unui complex mănăstiresc și deschis la 14 decembrie 1704⁸⁰. Un document din 29 martie 1709 arată că Mihai Cantacuzino, mare spătar, vrând să facă școală pentru copii, bolniță și casă de străini, cumpărase locul de la Mitropolie⁸¹. și făcuse întâi biserica mare, cu hramul Sfinții Trei Ierarhi (Trisfetitele), aceasta fiind gata în 1702, și apoi, în jurul ei „case pentru odihna celor neputincioși, spițerie, odăi pentru chirurg, școală, odăi pentru dascăli, casă pentru episcopul și iconomul mănăstirii și o casă pentru un arhiereu”⁸². La poarta de intrare a fost zidită o clopotniță înaltă și frumoasă, cu mai multe clopote, deasupra căreia se înălța faimosul turn (Turnul Colței, zidit între 1714-1715, data pisaniei). Spitalul este pomenit prima dată în documente la 17 aprilie 1708⁸³. În chiliile Mănăstirii Colțea a funcționat în secolul al XVIII-lea, pe lângă școala românească, și o tipografie⁸⁴.

Cauza primă a realizării acestei fundații este evoluția societății românești și obligația de a răspunde la nevoile ei. Epoca de înflorire culturală din vremea domniei lui Brâncoveanu întrunise la București, în jurul personalității umanistice a stolnicului Constantin Cantacuzino, un număr apreciabil de învățați, care alcătuiau aici o adevărată academie⁸⁵. Stolnicul, ca și fiul său Răducanu⁸⁶, se interesau

⁸⁰ Idem, *Contribuții la istoricul înființării Spitalului Colțea*, Buc. 1962, p. 145.

⁸¹ Pe acest loc fusese o biserică de lemn, cu hramul Sfânta Paraschiva, construită de Udrea slugerul, la mijlocul secolului al XVII-lea, pe la 1641-1642. După moartea ctitorului, în 1655, biserica a rămas pe seama fratelui său, Colțea Doicescu, mare clucer, care o închină Mitropoliei, în timpul domniei lui Radu Leon. De la acest clucer Colțea, care avea case aproape de biserică, și-a luat apoi numele mahalaua și biserica. La 18 iunie 1669, mahalaua se numea a bisericii lui Colțea clucer. Cf. Ion Ionașcu, *Documentele Mănăstirii Colțea*, Buc. 1941, p. 25-28.

⁸² Academia Română, doc. CCCLXXIX/32.

⁸³ Ion Ionașcu, *Documentele Mănăstirii Colțea*, p. 92-93.

⁸⁴ La 3 aprilie 1749, din porunca lui Grigorie Ghica, tipografia de la Colțea a fost mutată la Mitropolie. Vezi „Biserica Ortodoxă Română”, XXIII (1899), p. 132.

⁸⁵ N. Vătămanu, *Stolnicul Constantin Cantacuzino printre cărturarii țării sale*, în „Viața Românească”, XIX, nr. 6, 1966, p. 157.

⁸⁶ Ctitor de cărți de medicină împodobite cu *ex-libris*-ul său, Răducanu, învățatul fiu al Stolnicului Cantacuzino, era probabil aplecat spre medicină din cauza sănătății sale șubrede. El a murit în 1715, în vârstă de 40 de ani. Răducanu a intervenit pe lângă Marcu Porfiropolu, directorul Academiei de la Sfântul Sava, să traducă *Aforismele* lui Hipocrate din greaca veche

îndeaproape de medicină. În biblioteca lui se găseau importante tratate tipărite și manuscrise, unele dintre ele adnotate⁸⁷. Printre cei care-l înconjurau, majoritatea o formau medicii, aproape toți foști elevi ai Universității din Padova. Spătarul însuși văzuse cum funcționau spitalele în Orient și mărturisește că l-a impresionat o asemenea situație la Cairo. Din aceste îndemnuri conjugate a ieșit gândul de a înființa spitalul de la Colțea, luându-se ca model în organizarea lui o instituție venețiană „Hospitale di Santo Lazaro Mendicanti”.

Spitalul a fost făcut pentru „bolnavi de cei cu răni și buboși”, ce trebuiau să fie îngrijiți gratuit în spital, care avea pentru sederea și hrana lor numeroase venituri lăsate de fondator⁸⁸. Ctitoria, având școală și spital, a obținut milă de la domnie dijma din bolovanii de sare de la ocna Slănic și diverse scutiri de dări⁸⁹. Cu toate acestea, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, cum spun documentele, săracii erau primiți în spital cu mare greutate. Alexandru Moruzi arată, de pildă, că, deși „spitalul este îndeustulat cu multe mili și privilegii, totuși, bolnavii (se înțelege cei săraci) nu sunt primiți în spital și, dacă sunt primiți, nu sunt îngrijiți. Căutarea cea trebuincioasă nu și-o au bolnavii pe deplin...”⁹⁰.

La înființare, spitalul de la Colțea avea 24 de paturi, în două corpuri de clădiri, una pentru bărbați și alta pentru femei, fiecare cu câte 12 paturi, despărțite printr-un paraclis, cu hramul Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian, „ca să auză bolnavii în toate zilele sfânta slujbă”⁹¹. A avut ca personal medical un chirurg și un spițer, dar n-a avut medic. La nevoie, venea unul dintre cei aflați în oraș ca să de

în neogreacă, spre folosul elevilor Academiei căroră elina clasică le era mai puțin accesibilă decât greaca modernă. Cf. I.C. Filitti, *Arhiva Gh. Gh. Cantacuzino*, Buc. 1919, p. XXX.

⁸⁷ Corneliu Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino Stolnicul*, Buc. 1967, p. 177.

⁸⁸ Ion Ionașcu, *Documentele Mănăstirii Colțea*, p. 151.

⁸⁹ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. II, Buc. 1892, p. 170-172

⁹⁰ Vezi Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, p. 135, nota 5.

⁹¹ Nicolae Iorga, *Genealogia Cantacuzinilor*, Buc. 1902, p. 342. Pe lângă biserica mare, cu hramul Sfinții Trei Ierarhi, complexul mănăstiresc de la Colțea mai avea și trei paraclise: unul, cu hramul Sfânta Paraschiva (hramul vechii biserici a lui Colțea clucerul) la casele arhiereului, altul, cu hramul Sfinții Cosma și Damian, pentru bolnavii spitalului, și cel de-al treilea, cu hramul Toți Sfinții, zidit pentru școlari de vornicul Șerban Cantacuzino, fiul lui Drăghici spătarul. Cf. Ion Ionașcu, *Școala de la Colțea*, „Biserica Ortodoxă Română, LVI, nr. 11-12, 1938, p. 815.

ajutor la „boalele iuți”, fiindcă specificul spitalului era pentru „bube și răni”. Administrarea era încredințată unei epitropii de negustori.

În 1795, s-a adăugat la vechea construcție a spitalului, în partea de sud, o clădire înaltă cu trei săli mari pentru femei, numită spitalul de sus „al doamnei”⁹². După o descriere făcută de doctorul Caracaș, pe la începutul secolului al XIX-lea, clădirea spitalului avea o formă pătrată, cu pereți înalți de cinci stânjani, fiind înconjurată din toate părțile de diferite construcții. Spitalul avea 30 de încăperi, dintre care numai patru erau pentru bolnavi, cele mai multe fiind folosite drept locuințe, iar unele erau pustii. În cele patru încăperi, 30 de bolnavi zăceau de-a valma, într-o atmosferă viciată de mirosul rănilor infectate și al dependențelor insalubre. Clădirea făcută la 1795 era deja părăginită, trebuind să fie reparată⁹³. Dărăpănat la cutremurul din 1802, vechiul spital a fost dărâmat în anul 1836 și refăcut în anii următori, de arhitectul Conrad Schwink, după planurile arhitectului Faiser, fiind terminat în 1842. Noul spital avea două caturi, cu câte patru odăi a 14 paturi și alte câteva pentru femei. În 1849 s-a adăugat un etaj la clădirea rotundă a spitalului. Nici această nouă clădire n-a durat prea mult. În 1887, a fost dărâmat din nou și pe locul lui s-a construit spitalul actual⁹⁴.

Înființarea, deși atât de târzie, a Spitalului Colțea a constituit un îndemn puternic pentru fondarea altor instituții asemănătoare. Între acestea a fost azilul de bătrâni invalizi de la Sfânta Vineri Hereasca din București⁹⁵, construit în anul 1745 de marele ban Constantin Năsturel-Herescu (1682-1752), compus din șapte camere. În 1756, prin diata sa, marele ban lasă să se facă și chilii de spital pentru bolnavi sărmani, înființându-se astfel unul dintre spitalele de început al Bucureștilor. Pentru întreținerea spitalului s-au construit și trei brutării pe terenul bisericii, care aveau obligația să dea drept chirie câte zece pâini pe zi pentru bolnavii săraci. Pentru întreținerea azilului și a spitalului de săraci, domnia a acordat bisericii, în 1775, unele scutiri de dări⁹⁶. La 22

⁹² V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. III, Buc. 1892, p. 713-715.

⁹³ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VII, Buc. 1895, p. 532.

⁹⁴ Nicolae Stoicescu, Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București, p. 136.

⁹⁵ Zidită între anii 1644-1645 de Niță, mare agă, cu hramul Sfânta Paraschiva, biserica ajunge în secolul al XVIII-lea în grija familiei Năsturel-Herescu, care avea case în apropiere. Reclădită în 1839, mai mare decât prima, de generalul Constantin Năsturel-Herescu, biserica a fost reparată și restaurată de mai multe ori de-a lungul anilor. Cf. D. Fotino, *Istoria Daciei*, vol. III, Buc. 1859, p. 166. A fost demolată în 1987.

⁹⁶ Vezi V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. II, Buc. 1892, p. 843-844.

februarie 1788, făcându-se hotărnicia bisericii, „căci multă lume călcase curtea și își făcuse pe ea case și nămesii” se vede că în „ocolnica” bisericii erau case de școală, bolniță, azilul și cimitirul, precum și trei brutării din venitul cărora se întreținea bolnița (spitalul). Prin testamentul său din 5 ianuarie 1855, generalul Constantin Năsturel Herescu (1798-1874), neavând moștenitori, lasă bisericii Sfânta Vineri jumătate din averea sa cuprinzând și moșia Năsturelu din Teleorman, în care se cuprindea și averea soției sale Elina, născută Băleanu, decedată între timp, ca din venituri să se întrețină azilul pentru bătrâni infirmi de ambele sexe, bolnița (spitalul) pentru căutarea bolnavilor săraci, aflate în curtea bisericii, precum și casele parohiale, și să se răspundă lefurile preoților și personalului bisericii⁹⁷.

Reparate după cutremurul din 1838, chiliile azilului, compus din șapte camere, sunt dăruite în 1890 și se construiește o nouă clădire cu etaj pentru 37 de bătrâni, prevăzută și cu locuință pentru un preot. Este vorba de aripa dinspre sud, numită „Azilul Marelui ban și general Constantin Năsturel-Herescu”. În 1897 se clădește aripa dinspre răsărit, denumită „Azilul Constantin și Matei Băleanu”, ce cuprindea pe lângă camerele pentru azilence (bătrâne) și locuințe pentru doi preoți, un diacon și un paracliser⁹⁸.

În 1952, prin efectul legilor de atunci, Biserica pierde dreptul de a mai face asistență socială, aceasta trecând asupra Statului. Ca urmare, azilul de la Sfânta Vineri este desființat, azilanii sunt evacuați din casele bisericii, care sunt transformate de autorități în locuințe pentru chiriași. În 1987, biserica cu clădirile ei sunt demolate și toată zestrea ei împrăștiată⁹⁹.

Adevăratul vlăstar al fundației de la Colțea a fost, însă, Spitalul Pantelimon, clădit odată cu mănăstirea, între 1735 și 1752, de generosul domn Grigore al II-lea Ghica. Spitalul avea 12 paturi și era destinat îngrijirii bolnavilor „ce ar pătimi de boale cronice”, bărbați și femei, de orice treaptă. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în timpul domniei lui Alexandru Moruzi (1793-1796), i s-au mai adăugat încă 18 paturi¹⁰⁰.

⁹⁷ Victor Alexandrescu, *Biserica Sfânta Vineri-Hereasca din București*, „Biserica Ortodoxă Română”, CXV, nr. 1-6, 1997, p. 223-224.

⁹⁸ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 302.

⁹⁹ Victor Alexandrescu, *op. cit.*, p. 223-224.

¹⁰⁰ D. Fotino, *Istoria generală a Daciei*, vol. II, Buc. 1859, p. 157.

Situația spitalului Pantelimon nu era, însă, prea bună. Din pricina heleșteelor întinse și a gârlei din apropiere se formaseră bălți și mlaștini, înecând terenurile din jurul spitalului. De aceea, atât internații, cât și locuitorii din împrejurimi suferea de „friguri intermitente”. Mai era și proasta stare a așezământului, deși prin averea sa, era una dintre cele mai bogate fundații ale țării.

Avariat de cutremurul din 1802, spitalul a fost reparat în anii următori. În 1817, la clădirile vechi s-a adăugat o clădire nouă, mai înaltă și mai încăpătoare. În 1824 i se mai adaugă șase paturi. A fost dărâmat și refăcut în 1867-1868, prin stăruința doctorului Carol Davila. Pe latura de sud se ridică o nouă clădire cu 80 de paturi și un orfelinat, având subsol, parter și un etaj. Între anii 1889-1890, capacitatea spitalului se mărește cu încă 160 de paturi, prin ridicarea unei noi clădiri pe latura de este, cu parter și etaj¹⁰¹.

Construcțiile au funcționat ca spital cu profil de boli nervoase până în anul 1977, iar în ultima perioadă a fost sanatoriu TBC. Puternic afectat de cutremurul din 1977, ansamblul de clădiri Sfântul Pantelimon fost abandonat, iar în anul 1984 a fost demolat, biserica rămânând în picioare până în 1986, când a fost dărâmată (Astăzi, pe locul vechiului așezământ se ridică complexul turistic „Lebăda”, cu hotel și restaurant).

Cum, însă, epidemia de ciumă făcea necesară internarea unui mai mare număr de bolnavi, s-a ridicat alături un al doilea spital, Sfântul Visarion¹⁰². A fost zidit tot de Grigorie Ghica, în jurul anului 1750, odată cu spitalul Pantelimon și aproape de acesta, ca spital pentru ciumați. Lângă clădirile spitalului s-a construit și o biserică cu hramul Sfântul Visarion¹⁰³.

Prin hrisovul-testament din iulie 1752, domnitorul a hotărât ca așezământul să fie condus de o epitropie, care să aibă ca președinte pe mitropolitul Neofit, și i-a rânduit norme de chivernisire și funcționare, stabilind ca îngrijirea, tratarea și hrănirea bolnavilor internați, „de orice treaptă”, să fie gratuită¹⁰⁴. De aceea, Grigorie II Ghica a înzestrat mănăstirea și spitalul Sfântul Pantelimon, ca și spitalul pentru ciumați Sfântul Visarion, cu bogate danii, „mișcătoare și

¹⁰¹ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 137.

¹⁰² P. Gh. Samarian, *op. cit.*, vol. III, p. 107

¹⁰³ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. II, p. 512.

¹⁰⁴ Alexandru Gălășescu, *Eforia Spitalelor civile*, Buc. 1900, p. 179.

nemișcătoare”, și cu „altă milă deosebită pe an, de la cămara domnească”, ca să fie „sfintei mănăstiri de întărire și bolnavilor de hrană și de chivernisire”¹⁰⁵.

Pe lângă numeroase moșii hărăzite de ctitor, din averea personală sau din proprietățile domnești, cât și de alți donatori, Grigorie Ghica a afierosit așezământului încă unsprezece mănăstiri și schituri, care au devenit, astfel, metocuri ale Mănăstirii Sfântul Pantelimon. Trebuie subliniat faptul că aceste metocuri, cu averile lor și prin stăruința celor care au ostenit acolo, au adus o importantă contribuție la susținerea așezământului ctitorit de Grigorie Ghica și, prin aceasta, la opera de caritate din Țara Românească¹⁰⁶.

Dintr-un document din timpul lui Caragea, rezultă că lângă biserica Sfântul Visarion erau numai două chilii pentru bolnavii de ciumă și lingoare. În hrisovul din 1796 se afirmă, însă, că la spitalul Visarion erau patru odăi, cu 40 de bolnavi¹⁰⁷. Fiind mic și neîncăpător pentru bolnavii numeroși, în 1786 s-a procedat la înființarea de colibe și bordeie, pentru „lazaretul zmereduțiilor”, unde aceștia rămâneau vreme de 40 de zile¹⁰⁸. Când numărul bolnavilor se înmulțea, se foloseau pentru adăpostirea lor și casele locuitorilor din Pantelimon. Spitalul de ciumați Sfântul Visarion a fost desființat în anul 1797, după înființarea celui de la Dudești¹⁰⁹.

Deoarece micul spital Sfântul Visarion devenise neîncăpător pentru numărul mare al bolnavilor de ciumă, în 1796, în timpul domniei lui Alexandru Moruzi, a fost întemeiat spitalul Dudești.

Din câteva documente care ni s-au păstrat, rezultă împrejurările și modul în care a fost construit. La 2 aprilie 1796, domnitorul Alexandru Moruzi stabilește ca vornicii Brâncoveanu și Costache Ghica să se ocupe de zidirea spitalului, care trebuia isprăvit în trei luni. Spitalul urma să aibă mai multe odăi și o biserică mică¹¹⁰.

Spitalul a fost construit în vara anului 1796, pe moșia fostului mare logofăt Nicolae Dudescu, având o suprafață de 278 pogoane. Se zidiseră două clădiri, una cu 15 odăi „pentru prostime” și,

¹⁰⁵ Ibidem, p. 169-170.

¹⁰⁶ Pr. Constantin Voicescu, *Schituri-metocuri ale Mănăstirii Sfântul Pantelimon*, „Biserica Ortodoxă Română”, XCII, nr. 1-2, 1974, p. 121.

¹⁰⁷ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VI, Buc. 1893, p. 725.

¹⁰⁸ P. Gh. Samarian, *Ciuma*, Buc. 1932, p. 131.

¹⁰⁹ P. Gh. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei*, p. 149

¹¹⁰ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 719-720.

separat, o alta „pentru oameni de bună stare”, cu patru apartamente, fiecare având o odaie mică și o cameră. În afară de aceste clădiri, s-a mai construit alta „pentru curățenia celor molipsiți, dar sănătoși, care se numește lazaret”, cu 40 de camere, din care 20 aproape de apa Dâmboviței (fiecare cu o curte și un puț) și 20 spre satul Dudești (câte două într-o curte). Aceste odăi erau înșirate pe un drum închis la ambele capete cu câte o poartă. Lângă lazaretul dinspre Dudești s-au mai construit încă 12 căsuțe, pentru cei bănuți de ciumă, precum și o „casă înaltă”, cu odăi pentru epistați, și magazii pentru păstrarea zaharelei¹¹¹. Biserica spitalului, cu hramul Sfinții Haralambie, Alexandru și Visarion, avea două intrări: una din spital și alta din afara spitalului, care era închisă în timp de epidemie¹¹².

Noului spital i s-au dat pentru întreținere veniturile a trei din marile mănăstiri ale țării: Cozia, Tismana și Câmpulung și 60 de oameni cu căruțe, numiți „spitalioți”, care aduceau bolnavii și lucrurile acestora¹¹³.

Reparat în anul 1806¹¹⁴, spitalul a servit ca adăpost bolnavilor de ciumă în timpul domniei lui Caragea, când epidemia a secerat mii de vieți. În octombrie 1807 erau în spital 500 de bolnavi¹¹⁵, iar mai târziu, după cele spuse de doctorul Caracaș, în camerele spitalului erau înghesuiți mai mult de 1000 de oameni¹¹⁶. Precum se vede, spitalul de la Dudești era destul de încăpător, fiind cel mai mare în acea vreme.

La începutul secolului al XIX-lea, deși au fost reparate, construcțiile lazaretului de la Dudești semănau „mai mult a temniță”, decât a spital, fără ferestre și cu porțile păzite de arnăuți. Condițiile erau atât de deficitare, încât doctorul Caracaș semnală: „bolnavii sunt condamnați la moarte și, deși unii ar putea să se facă bine, mor din cauza aerului stricat și a neglijenței”¹¹⁷.

¹¹¹ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 725.

¹¹² Biserica este menționată și în catagrafia din 1810, când satului i se spunea Spital Nou. Vezi catagrafia publicată în revista „Biserica Ortodoxă Română”, 1914, p. 847-848. Faptul că biserica avea ca hram trei sfinți l-a făcut pe Ionescu-Gion să creadă că este vorba de trei spitale. Cf. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Buc., 1899, p. 662.

¹¹³ Cele trei mănăstiri au fost scoase de sub epitropia spitalului în 1808. Cf. V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. IX, Buc. 1900, p. 339.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 340.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 565.

¹¹⁶ Vezi P.Gh. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei*, p. 162.

¹¹⁷ V. L. Bologa, G. Brătescu, B. Duțescu, Șt. M. Milcu, *Istoria medicinei românești*, p. 146.

Spitalul a mai fost reparat în 1817 și în 1824. După trecerea ciumei lui Caragea, care a izbucnit în 1824, așezământul a devenit spital de boli obișnuite. În 1835, arestații care nu mai încăpeau în temnița de la Curtea Veche au fost transferați la Dudești. Deși nu este trecut în planul orașului din 1852, este pomenit, totuși, într-un document din 1853¹¹⁸. Nu se știe exact data la care a fost dăruit spitalul Dudești. După părerea lui Pappazoglu, ruine ale acestui spital mai puteau fi văzute, către sfârșitul secolului al XIX-lea, între Dudești și Cățelu¹¹⁹.

Alte așezăminte mai mici își fac apariția treptat, încercând să facă față situației grele a sănătății publice.

La biserica Manea Brutaru, de pildă, ctitorită la 1787, în timpul domniei lui Nicolae Mavrogheni, de negustorul Gheorghe vâtaf, Ioan meșterul și Manea, devenit vâtaf de brutari, de la care și-a luat apoi numele, Constantin Hangerli poruncește, la 29 mai 1798, să se zidească „două curți”, cu odăi pentru 80 de copii, băieți și fete orfane. La 29 mai 1801, existau aici opt chilii pentru orfanotrofie, urmând să fie clădite altele. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în aceste chilii, ajunse în proastă stare, era o școală¹²⁰.

Spre deosebire de Occident, unde bolnavii mintali erau desconsiderați de societate și nedemni de milă, socotindu-li-se suferința o ispășire a unor păcate ereditare, În Țările Române, s-a manifestat de la început o atitudine mai umană în ce privește comportarea față de cei atinși de boli mintale (maladii psihice). Încă din secolul al XVIII-lea întâlnim încăperi destinate bolnavilor mintali, precum și larga folosire a lăcașurilor mănăstirești pentru izolarea lor din mediul social. Mulți dintre bolnavii aduși la mănăstiri erau maniaco-depresivi în faza de agitație. Liniștea contribuia la însănătoșirea unora dintre ei, dând acestor locașuri o reputație deosebită¹²¹.

Încă din 1765, biv vel banul Constantin Năsturel a făcut câteva chilii lângă biserica Sfânta Vineri din București. Ele au servit pentru izolarea bolnavilor mintali nefurioși. Lecuirea bolnavilor de aici era icoana Sfintei Cuvioase Paraschiva. Spitalul de la Sfânta Vineri

¹¹⁸ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...* p. 138.

¹¹⁹ D. Pappazoglu, *Istoria fondării orașului București*, Buc. 1891, p. 139.

¹²⁰ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VIII, p. 30.

¹²¹ Ioana Cristache-Panait, Considerații documentare asupra asistenței bolilor nervoase la București în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în „Materiale de istorie și muzeografie”, Buc. 1964, p. 368.

a funcționat și în secolul al XIX-lea. La 20 septembrie 1819, domnitorul Alexandru Șutu scutește în favoarea acestui așezământ pe brutarul Nicolae Adam de dajdii și prăvălia lui de fumărit și de dările ce dădeau alți brutari, precum și de ploconul vâtafului. Această scutire i-o acordase și Caragea Vodă, prin cartea din 10 februarie 1813¹²².

Încăperi pentru bolnavii de nervi existau și la Mănăstirea Sfântul Gheorghe Nou. La 22 iulie 1814, domnitorul Caragea trimite la mănăstirea Sfântul Gheorghe Nou pe paharnicul Alexandri „smintit de minte”¹²³.

Bolnavii furioși erau internați în chiliile Mănăstirii Sărindar¹²⁴, spre a se vindeca la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului. Afluența bolnavilor fiind mare, domnitorul Nicolae Mavrogheni a interzis șederea călugărilor în mănăstire, chiliile rămânând numai pentru egumen, preoții slujitori și pentru bolnavii de ambele sexe. La 15 septembrie 1827, domnitorul Grigorie Ghica poruncește să fie închis la Mănăstirea Sărindar nebunul Dumitrache, în odaia care „din vechime este rânduită de a se ține într-însa nebuni”¹²⁵. După o catagrafie din 1823, existau 14 camere, situate la stânga și la dreapta clopotniței. Unele din acestea nu aveau deloc acoperiș, iar în altele erau internați bolnavi cu suferințe nervoase („zmintiți”). În catagrafia din 1862, se arată că erau 16 odăi, situate în partea de răsărit a curții, către Podul Mogoșoaiei, în care erau găzduiți bolnavi cu boli cronice, căci cei cu boli nervoase fuseseră mutați la Mărcuța¹²⁶. Pe la sfârșitul deceniului al treilea al secolului al XIX-lea, majoritatea celor bolnavi de nervi au fost mutați la Mănăstirea Negoști.

La răscrucea veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea, bolnavii cronici erau internați la spitalul Pantelimon, cei cu afecțiuni acute la Colțea, iar ciumații la Dudești. Clădirile acestor vechi spitale erau, însă, departe de a corespunde cerințelor de igienă și de confort.

¹²² V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. III, p. 347.

¹²³ P. Gh. Samarian, *Medicina și farmacia...*, vol. III, p. 65.

¹²⁴ Dintr-un document din 20 august 1625 rezultă că mănăstirea exista pe vremea lui Mihai Viteazul, fiind, desigur, mai veche. Pisania din 1651-1652 spune că a fost zidită de Matei Basarab, pe locul unei biserici mai vechi, numită a Coconilor. Reparată în timpul lui Constantin Brâncoveanu, în 1710, când i se zidește clopotnița, mănăstirea este refăcută după cutremurele din 1802 și 1838, dar în 1880 se află din nou în ruină, încât în 1896 este demolată, Cf. N. Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 276.

¹²⁵ P. G. Samarian, *Medicina și farmacia...*, vol. III, p. 64-65.

¹²⁶ Academia Română, ms. 719, f. 256-257 și 381.

La începutul acestui secol, practicau medicina în București numeroși empirici și șarlatani, vremelnici sau statornici, care așteptau „clienții” acasă sau cutreierau mahalalele. La biserica Sărindar, cum povestește un contemporan din vremea lui Grigorie IV Ghica (1822-1828), „se făceau minuni de tămăduire cu mir și cu șiretul de bumbac, cu rugăciuni și evanghelii de prins de gâtul bolnavilor”, iar pentru vindecarea de brâncă se scria „peste umflătură cu cerneală, semnul crucii”. Tot pe atunci, parohul catolic de la Bărăție, „doctorul Baratul”, vindeca pe tuberculoși cu broaște țestoase; treaba mergea atât de bine, încât „avea într-o încăpere 50 până la 100 de broaște pe care le hrănea numai cu dulceață de trandafiri”¹²⁷.

În vederea aplicării mai lesnicioase a măsurilor antiepidemice a fost efectuată în 1807 o primă împărțire teritorială a Capitalei. Atunci au apărut pe harta orașului cele cinci „plăși”. Spre o mai ușoară identificare, fiecare dintre acestea a căpătat denumirea unei „boieli” sau „văpsele” și anume: galben, albastru, verde, roșu și negru.

La începutul secolului XIX, statul a ridicat la București un spital al temniței¹²⁸ și o infirmerie pentru pandurii lui Constantin Ipsilante¹²⁹. Totodată, a sporit numărul așezămintelor particulare, prin înființarea spitalului „Iubirea de oameni” sau „Filantropia”.

Primul spital – numit și Spitalul Nemernicilor – fusese instalat în 1811 în afara orașului, într-o clădire veche, care fusese înaintea fabrică de haine. În această clădire veche și ruinată, unde încăpeau 50 de bolnavi, a fost adăpostit spitalul timp de trei ani¹³⁰. În 1813, din inițiativa doctorului Caracaș și cu ajutorul mai multor boieri – între care marele ban Radu Golescu, fostul mare ban Grigore Brâncoveanu, clucerul C. Brăiloiu – și al unor negustori, s-a ridicat o clădire nouă, lângă cișmeaua lui Mavrogheni, care a fost terminată în

¹²⁷ Cf. D. Pappazoglu, *Istoria fondării orașului București*, p. 180.

¹²⁸ *Tezaur de monumente istorice*, vol. II, p. 330

¹²⁹ V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. VIII, Buc., 1897, p. 639

¹³⁰ Emil Vărtosu, *Sigiliul Spitalului nemernicilor din București*, „Studii și cercetări de istoria medicinei”, I, 1957, p. 349.

1815¹³¹, înconjurată de grădini, unde funcționează și în zilele noastre. În 1817, în centrul clădirilor s-a construit un paraclis¹³².

După descrierea doctorului Caracaș, prima clădire a spitalului avea 20 de încăperi, dintre care opt destinate bolnavilor, iar celelalte, alcătuiind mici apartamente de câte două camere și bucătărie, serveau drept locuință personalului medical și administrativ. Clădirea era lungă de 52 stânjeni și lată de nouă și jumătate. Spre miazăzi era un coridor pe toată lungimea clădirii, cu 30 de ferestre. Clădirea era frumoasă și confortabilă. În ea încăpeau 60-90 de bolnavi.

În 1825, s-a adăugat spitalului o nouă clădire. În același an s-a construit și baia spitalului, mulțumită daniei băneșei Zoe Brâncoveanu. Ca în toate celelalte spitale din Țara Românească, primirea bolnavilor se făcea, și la Filantropia, fără distincție „de naționalitate, clasă, religie sau patimă” și fără plată, generozitate care făcea parte din obiceiul pământului¹³³.

Fiind dărăpănat, spitalul a fost reparat în parte în 1834 și 1839, când i s-au făcut și unele adăugiri, între care o clădire pentru maternitate. În 1871 s-a adăugat un etaj clădirii din mijloc și s-a restaurat paraclisul, care a fost pictat de G. Tattarescu. Spitalul a fost reconstruit în 1890, adăugându-i-se noi clădiri în 1897-1898 și în 1925¹³⁴.

După 1830, s-au înălțat noi așezăminte de sănătate publică, iar numărul paturilor din cele vechi a crescut. De remarcat încercarea din această perioadă de unificare a celor trei mari spitale din București, spre a scoate din mâinile ctitorilor averile acestor așezăminte, averi deseori irosite în cheltuieli străine „scopurilor filantropice”. La 2 februarie 1831, a luat ființă „Epitropia” sau „Eforia spitalelor”¹³⁵, prin care stăpânirea căuta să supravegheze mai îndeaproape cheltuielile spitalicești.

¹³¹ Un document din 26 iulie 1813 - publicat de V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. X A, p. 1030 – arată că spitalul se începuse „acum din temelie”, iar un alt document din 30 iulie 1813 – publicat tot de V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. X A, p. 1031-1035 - arată că spitalul nu se putuse încă termina. Lucrările fuseseră întrerupte din cauza ciumei. Se zidise numai parterul.

¹³² Într-un document din 23 octombrie 1817, păhârnicasa Ecaterina Fărcășanu se declara nemulțumită de „arhitectonul” Hartl, care zidise paraclisul, pentru că nu-i făcuse „lucru bun”, după zapisul ce-i dăduse. Cf. Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 140, nota 3.

¹³³ P. Gh. Samarian, *Medicina și farmacia...*, vol. III, p. 155-160.

¹³⁴ Vezi Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 140.

¹³⁵ P. Gh. Samarian, *Medicina și farmacia...*, vol. III, p. 454

Subliniem și faptul că în 1830, în clădirile bisericii Sfântul Spiridon Nou, ctitorie a lui Scarlat Ghica din 1767, era un spital și arhitectul Hartl cere repararea zidurilor stricate, întrucât urma să se mute aici pușcăria de la Curtea Veche¹³⁶.

Dar cel mai reprezentativ așezământ din București, în secolul al XIX-lea, este spitalul Brâncovenesc, ctitorit de Safta Brâncoveanu în anii 1835-1837. Construcția a fost isprăvită la 28 noiembrie 1837, iar inaugurarea festivă s-a făcut la 14 octombrie 1838¹³⁷. Clădirea spitalului a fost construită de arhitectul Ioseph Hartl, potrivit contractului încheiat la 28 august 1835 cu Safta Brâncoveanu¹³⁸. Biserica spitalului, cu hramul Înălțarea Domnului, fusese zidită între 1750-1751 de Domnița Bălașa, fiica lui Constantin Brâncoveanu. Deteriorată de cutremurul din 1838, a fost reclădită între anii 1838-1842 de Safta Brâncoveanu, pe locul celei vechi, mai mare decât aceasta. Fiind sub nivelul străzii și roasă de igrasie, din cauza apropierii Dîmboviței, biserica a fost dărâmată în anul 1881 și reconstruită a treia oară, fiind terminată la 29 septembrie 1885¹³⁹.

La început, spitalul a avut șase săli mari, cu 60 de paturi. În 1842, arhitectul Hartl a mai construit o nouă aripă, cu încă 40 de paturi. Între anii 1856-1859, s-a mai adăugat un corp de clădire și spițăria. Vechile clădiri ale spitalului au fost dărâmate între anii 1904-1906, pe locul lor construindu-se un nou spital.

La începutul secolului al XIX-lea se constată înmulțirea numărului celor atinși de boli nervoase și nu este întâmplător pentru o perioadă de pauperizare a populației, la care se adăugau deseale calamități ce se abăteau asupra Capitalei, teren propice pentru asemenea maladii. Cei ce-și pierdeau echilibrul nervos proveneau, în primul rând, din sânul populației nevoiașе. Viața grea pe care o duceau, la care se adăuga grozăvia incendiilor, a ciumei, a războaielor, zdruncina sistemul nervos al celui sărac.

¹³⁶ D. Caselli, *Mahalaua și biserica Sfântul Spiridon Nou*, „Gazeta Municipală”, III (1934) nr. 147

¹³⁷ A se vedea testamentul ctitoricesc din octombrie 1835 și hrisovul lui Alexandru Ghica din 25 martie 1836 pentru întemeierea spitalului, precum și versurile scrise de Iancu Văcărescu pentru inscripția spitalului, în 1837, la Emil și Ion Vărtosu, *Așezămintele Brâncovenesti*, vol I, Buc., 1938, p. 261-269.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 285-292.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 184-185.

Bolnavii de nervi, găsiți pe ulițe, gata să-și ridice viața sau prejudiciind liniștea trecătorilor, erau trimiși la una din mănăstirile Mărgineni, Cernica, Snagaov, Căldărușani, de unde, nesupravegheați, unii fugeau. Cei care erau în faza incipientă a bolii, se făceau, uneori, bine. Celor gravi, însă, lipsiți de îngrijire, neavând nici pază, li se agrava situația. Pentru ameliorarea sănătății lor nu se puteau lua măsuri radicale, dat fiind stadiul incipient de dezvoltare a medicinei în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Medicii se degrevau de răspundere sub cuvânt că nebunia nu este o boală, ci o intervenție a diavolului.

Prin jurnalul Departamentului Credinței din 28 iunie 1838, întărit de domn la 27 octombrie, același an, se hotărăște „vremelnicește primirea și ținerea smintiților din Valahia Mare la Schitul Malamuc...unde se află trimiși și cerșetorii”¹⁴⁰. La 2 ianuarie 1839, Marea Vornicie orânduiește, cu săptămâna, câte doi dorobanți de-ai ocârmuirii județului Ilfov pentru paza celor smintiți de la Schitul Malamuc.

Suferinzii de boli mintale, internați până atunci la Schitul Malamuc, lângă Gherghița, în județul Ilfov, sunt mutați de acolo, în toamna anului 1839, lângă vechea mănăstire bucureșteană Mărcuța¹⁴¹, unde se înființează un „institut”, de fapt un ospiciu, într-un local pe care l-au împărțit cu cerșetorii. Înainte de a fi ospiciu pentru alienați, la începutul secolului al XIX-lea, clădirile mănăstirii au servit, pe rând, drept lazaret pentru ciumați, spital de campanie, în timpul ocupației austriece (15 noiembrie 1779-4 august 1795), pentru trupele Prințului de Saxa Coburg, manufactură de testemeluri, și din nou lazaret, în

¹⁴⁰ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 370.

¹⁴¹ A fost zidită de Dan, mare logofăt, între 1586-1587, și dăruită cu sate și ocine de către ctitor. În documentele secolului al XVII-lea este cunoscută cu numele de mănăstirea lui Dan logofătul de lângă Colentina. Numele de Mărcuța i s-a dat mănăstirii de la Vișana, fiica lui Marco armașul, nepoata lui Dan logofătul. Aceasta, văzând mănăstirea în mare lipsă și sărăcie, în situația de a se pustii cu totul, o închină Mitropoliei, la 15 decembrie 1679, urmând ca mitropolitul să o îngrijească și să pună călugări să facă slujbe. Mitropolitul Teodosie repară biserica și clădește case în incinta mănăstirii. În anul 1779, mitropolitul Grigorie (1760-1787) donează mănăstirea, cu tot avutul ei, domnitorului fanariot Alexandru Ipsilanti (1774-1782), care o restaurează, construind și case în curte, și înalță zidul înconjurător, dându-i un aspect de cetate. După ce-i sporește averea, dăruindu-i câteva moșii, pe lângă cele vechi, pe care le hotărniceste din nou, domnitorul închină mănăstirea Mărcuța ca metoh al mănăstirii Maicii Domnului din insula Halchi (Grecia), unde Alexandru Ipsilanti era episcop. cf. V. A. Urechea, *Istoria românilor*, vol. I, p. 119.

1828, în timpul ocupației rusești¹⁴². Numărul alienaților internați la Mărcuța a oscilat între 26 și 35, iar din 1840 au beneficiat și de un doctor, Nicolae Gănescu, plătit cu 500 lei pe lună de Eforia Spitalelor, care îngrijea și pe cei 60 de cerșetori aflați acolo¹⁴³.

Ospiciul a funcționat aici aproape o sută de ani, împreună cu un alt azil al sărmanilor, și numărul alienaților s-a tot mărit. O inscripție pe un perete dintr-o cămăruță veche amintește și de trista ședere la Mărcuța, pentru o scurtă perioadă, a lui Mihai Eminescu, până ce a fost mutat în sanatoriul particular al Doctorului Șuțu. Devenind prin trecerea anilor impropriu și neîncăpător, ospiciul pentru alienați s-a mutat în 1924 în localul Spitalului central de boli nervoase, nou clădit. După mutarea ospiciului pentru alienați, s-a instalat aici, în două clădiri separate, căminul pentru reeducarea minorilor, băieți și fete, subvenționat de stat¹⁴⁴.

Prin secularizarea averilor mănăstirești din 1864, biserica mănăstirii a devenit biserică de mir, administrându-se de către un preot îngrijitor. La 1895, ea devine filială a bisericii din comuna Pantelimon. În 1909, biserica era în ruină, iar în timpul ocupației germane (ianuarie 1917 – octombrie 1918) a fost prădată, luându-i-se și clopotele. Biserica Mărcuța fost reparată între 1945-1957. Din vechile clădiri ale mănăstirii nu se mai păstrează astăzi decât biserica și resturile unor chilii la intrare¹⁴⁵.

Înființarea Institutului Mărcuța nu a însemnat că mănăstirile au încetat de a fi folosite ca loc de izolare a bolnavilor de maladii psihice și nervoase. Ei au continuat să fie trimiși la mănăstiri, atrăgându-se atenția stareților să le dea îngrijire și să nu le facă vreo supărare. Din documentele vremii se constată că furioșii erau trimiși la Mărcuța, iar cei mai puțin atinși de boală continuau să meargă la mănăstire. Dar mănăstirile încep să fie acum folosite și ca locuri de surghiun politic pentru cei ce puneau în pericol stăpânirea, cum a fost în cazul revoluționarilor pașoptiști (exilați prin mănăstiri). Mai erau izolați vremelnic în mănăstiri, ca să se liniștească, și cei care aveau o

¹⁴² Cf. Pr. Constantin Popescu, *Mănăstirea Mărcuța din București*, „Glasul Bisericii”, XLIII, nr. 10-12, 1984, p. 825-826.

¹⁴³ Victor Gomoiu, *Din istoria „Mărcuței”*, în Paulian D., „Miscellanea”, 1940, p. 69-77.

¹⁴⁴ Lucia N. Gresianu, *Mănăstirea Mărcuța*, „Glasul Bisericii”, XVI, nr. 6-7, 1957, p. 426-428.

¹⁴⁵ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul...*, p. 227.

comportare supărătoare în familie (cu purtări proaste, scandalagii, alcoolici etc.)¹⁴⁶.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în clădirile din jurul bisericii Udricani¹⁴⁷ exista o școală românească, evocată de Ion Ghica în cunoscutele sale scrisori către Vasile Alecsandri. Școala de la biserica Udricani a avut profesori renumiți, ca dascălul Chiosea, de la care au învățat să scrie românește logofătul Greceanu, Văcăreștii, Anton Pan, Nănescu, Paris Mumuleanu, Petre Ispirescu etc.¹⁴⁸. În 1877 s-a construit în curtea bisericii Institutul de binefacere „Protopopul Tudor Iconomu”, prefăcându-se vechea școală, la care s-a adăugat, către răsărit, clădirea încă existentă a unui azil pentru săraci¹⁴⁹.

În începutul anului 1862, doctorul Carol Davila a întemeiat un mic orfelinat în casa modestă a soției sale, Ana Davila, născută Goleescu, situată pe una din colinele care domină partea de vest a Capitalei, lângă Palatul Cotroceni. Doctorul Davila a strâns aici vreo 40 de copii, de ambele sexe, între 5-6 ani, ziși ai nimănui, împrăștiați prin mahalalele bucureștene.

Vizitând orfelinatul, la câteva luni după înființare, Elena Cuza, soția domnitorului Alexandru Ioan Cuza, a dăruit o sumă de bani din avutul personal pentru construcția unei clădiri care să adăpostească copilele orfane în condiții corespunzătoare. Totodată, la rugămintea ei, Alexandru Ioan Cuza a semnat, în 18 iulie 1862, decretul de înființare a Azilului de fete Elena Doamna, destinat educației și instrucției orfanelor. Mai târziu, Principesa Elisabeta, viitoarea regină a României, a luat inițiativa ridicării unei capele în incinta Azilului, lipsit până atunci de un locaș de cult, piatra de temelie fiind pusă la 24 aprilie 1870, sfințirea făcându-se în 1875¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 373.

¹⁴⁷ A fost zidită înainte de 15 septembrie 1735, cum arată pisană, de Clucerul Udrecan și soția sa Maria, în timpul Domnitorului Ion Ghica Voievod și a Mitropolitului Ștefan. La scurt timp a fost închinată Mănăstirii Sfântul Ioan din Focșani, care la rândul ei era închinată unei mănăstiri de la Muntele Athos. O dată cu aceasta a primit diferite scutiri de taxe din partea domniei, cf. D. Fotino, *Istoria generală a Daciei*, vol. III, p. 165.

¹⁴⁸ Ion Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri*, Buc. 1884, p. 49.

¹⁴⁹ G. D. Florescu, *Din vechiul București*, Buc. 1935, p. 72.

¹⁵⁰ Construcția capelei s-a realizat după planurile arhitecților Carol Benisch și Hoffman. Pictura a fost executată de Gheorghe Tattarescu, iar Karl Storck a sculptat mobilierul (stranele, tâmpla). Vezi Alexandru Gălășescu, *Eforia Spitalelor Civile*, Buc. 1899, p. 839-852.

După ce s-a construit azilul, în 1863, Carol Davila a instalat în aripa dreaptă copilele orfane, iar în cea stângă băieți ajunși la vârsta de șase ani, pe care-i deprinde, pe lângă învățătură, și cu unele meserii folositoare. În 1865, cu băieții sunt desprinși de la Azilul Elena Doamna, care rămâne pentru fete, Eforia Spitalelor Civile înființează orfelinatul Sfântul Pantelimon, tot sub conducerea doctorului Davila. Alături de ei se înființează și o secție pentru copii surdo-muți.

Cât au trăit Carol și Ana Davila, Azilul Elena Doamna a progresat pe fiecare an, cu un număr sporit de orfane, de vârste diferite, ajungând o școală model, cu profesori aleși, având clase primare, normale, pedagogice (pentru formarea învățătoarelor rurale), de menaj (țesut) și îndrumare artistică. Se predau limbile germană, franceză și engleză, precum și artele frumoase: pictură, modelare, xilografie și muzică (vioară și pian). În scurt timp, din Azilul Elena Doamna au ieșit îndrumătoare pentru grădinițele de copii, învățătoare rurale, institutoare urbane și, dând examene speciale, profesoare de liceu. În astfel de condiții, fetele din aristocrația țării au căutat să-și completeze educația în această școală cu mare reputație. În acest mod, deși școala progresează peste așteptări, și-a pierdut, totuși, caracterul său de azil de binefacere, pentru creșterea și educația copiilor orfani, așa cum și l-au dorit întemeietorii, lucru evident mai ales după moartea doctorului Carol Davila, la anul 1884¹⁵¹.

În 1948, Azilul a fost desființat, iar capela închisă. De atunci, în clădirile Azilului Elena Doamna s-au instalat diferite instituții, iar în prezent funcționează Institutul de cercetări pentru epurarea apelor reziduale (ICPEAR).

Rezumat

Im 17. und 18. Jahrhundert hat man versucht die Sozialdienst in den rumaenischen Laender von neuem zu begrunden und zu modernisieren. Speziell Constantin Brancoveanu, versuchte neue Impulse fuer die soziale Taetigkeit einbringen. So hat er viele sozial Einrichtungen (Schule, Kranckenhauseer, etc.) gebaut oder umorganiziert. Eins ist es sicher und zwar, dass die Kirche diejenige Istitution ist, die diese Einrichtungen gruendete und pflegte. Spaeter, am Anfang des 19. Jahrhundert wurden diese Einrichtungen neu

¹⁵¹ Vezi Lucia Borș, *Azilul Elena Doamna*, „Boabe de Grâu”, anul III (1932), p. 147-165.

strukturiert und modernisiert. Leider nach 1945 die Komunisten haben die Kirche gehindert, sich mit solche Aktivitaeten zu bescheftigen. Heute versucht die Kirche wieder die sozial Einrichtungen zu stiften, um die sozial Taetigkeiten zu entfalten.

LĂCAȘURILE DE CULT DIN MEHEDINȚI. TRECUT ȘI ACTUALITATE

Asist. drd. Sergiu Popescu

Dată fiind importanța deosebită a acestui subiect, mai mulți istorici și-au îndreptat, de-a lungul timpului, atenția spre această temă. Rezultatul a fost publicarea mai multor lucrări valoroase, lucrări ce oferă date prețioase despre evoluția și numărul bisericilor mehedințene. Iată câteva din acestea: Ion Ionescu (de la Brad), *Agricultura românească în județul Mehedinți*, București, 1868; Constantin Bilciurescu, *Monastirile și bisericile din România*, București, 1890; Episcopia Râmnicului Noului-Severin, *Anuar pe anul 1900; Istoricul Eparhiei Râmnicului Noului Severin alcătuit în anul jubiliar 1906*, București, 1906; Administrațiunea Casei Bisericii, *Anuar 1909, Eparhia Râmnicului Noului Severin*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1909; Constantin I. Karadja, *Oltenia după Memoriile generalului Friederich Wilhelm von Bawr, 1778*, în „Arhivele Olteniei”, anul III, nr. 16, 1924; Episcopia Râmnicului Noului-Severin, *Anuar pe anii 1921-1925 întocmit de P.S. Episcop Vartolomeu cu colaborarea personalului direcțiunilor de cultură și administrativă ale eparhiei*, București, 1924; N. Iorga, *Inscripții din Cerneți*, în „Revista istorică”, 1932; Gheorghe N. Crăciun, *Monografia comunei Broșteni din județul Mehedinți*, Turnu Severin, 1932; Ion Zaharescu, *Monografia județului Mehedinți*, Turnu-Severin, 1938; Ștefan Pârligras, *Monografia religioasă a orașului Turnu-Severin*, Turnu-Severin, 1938; M. Rovența, *Monografia Băii de Aramă* (manuscris), 1940, Arhivele Statului, Drobeta-Turnu Severin, fond revizorat școlar; Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia, Anuarul Mitropoliei Olteniei pe anul 1940*, Craiova, 1941; Ioan Popescu-Cilieni, *Biserici, târguri și sate din județele Olteniei*, în revista „Renașterea”, anul XXIII, nr. 10, octombrie, 1944; Idem, *Învelișurile vechilor noastre biserici*, Craiova, 1945; Radu Crețeanu, *Biserica din Baia de Aramă*, în „Mitropolia Olteniei”, anul VII, nr. 10-12, 1955; Radu Crețeanu, *Biserici de zid de pe valea Motrului (Raionul Baia de Aramă)*, în „Mitropolia Olteniei”, anul IX, nr. 1-2, 1957; Radu Crețeanu, *Bisericile de zid de pe Valea Motrului*, în „Mitropolia Olteniei”, anul IX, nr. 5-6, 1957; *Sfințirea Bisericii Cuvioasa Paraschiva din Strehaia*, în „Mitropolia

Olteniei”, anul X, nr. 11-12, 1958; D. Buzatu, *Din istoria satelor oltene*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XI, nr. 3-4, 1959; Radu Crețeanu, *Bisericile de lemn din raionul Baia de Aramă*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XI, nr. 5-6, 1959; Radu Crețeanu, *Bisericile de zid de pe valea Coșuștei (Raioanele Baia de Aramă, Turnu Severin și Strehaia)*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, nr. 7-9, 1961; Radu Crețeanu, *Completări la inscripțiile din bisericile de lemn din Raionul Baia de Aramă*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIV, nr. 10-12, 1962; Victor Brătulescu, *Inscripții și însemnări din biserici*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIV, nr. 10-12, 1962; Radu Crețeanu, *Noi completări la inscripțiile din bisericile de lemn din raionul Baia de Aramă*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 1-2, 1964; D. Buzatu, *Bârda-Pitulași*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 1-2, 1964; Radu Crețeanu, *Bisericile de lemn din Raionul Strehaia*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 5-6, 1964; D. Buzatu, *Cernețul cu bisericile sale*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 7-8, 1964; Ioan Ionescu, *Catagrafia Episcopiei Râmnicului de la 1845. Județul Mehedinți*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVII, nr. 9-10, 1965; Victor Brătulescu, *Inscripții și însemnări din biserici și mănăstiri*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVII, nr. 11-12, 1965; Victor Brătulescu, *Biserica Sfinții Nicolae și Spiridon din Cerneți*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIX, nr. 3-4, 1967; Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România, I, Țara Românească (Muntenia, Oltenia și Dobrogea)*, volumul I: A-L, vol II: M-Z, Editura Mitropoliei Olteniei, 1970; Gheorghe Cotoșman, *Biserica de la Orșova*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXV, nr. 3-4, 1973; Gheorghe Cotoșman, *Biserica de la Orșova*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXV, nr. 3-4, 1973; Dumitru Bălașa, *Clerici ostenitori pentru independența națională înainte de anul 1877*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIX, nr. 4-6, 1977; Marcela Bratiloveanu, *Zona etnografică Plaiul Cloșanior*, Editura Sport-Turism, București, 1990; Cornel Boteanu, *Izverna – O vatră străveche din plaiul Cloșani*, București, 2000; Cornel Boteanu și Victor Oprenescu, *Bratilov și Titerlești, sate ungurești din Plaiul Cloșani*, Drobeta-Turnu Severin, 2002; Ileana Roman și Tudor Rățoi, *Dicționarul enciclopedic al județului Mehedinți*, Drobeta-Turnu Severin, 2003; Victor Bobleanță și Mădălina Olteanu, *Cerneți, orașul Severinului*, Timișoara, 2004; *România. Județul Mehedinți. Ghid cultural-turistic*, ediția a III-a, Craiova, 2005; Cornel Boteanu și Victor Oprenescu, *Ghidul bisericilor de lemn din Plaiul Cloșani*, Craiova, 2006; Gheorghe Ploscaru, *Monografia satului Busești* (nu are menționate locul și anul apariției).

În vechime, marea majoritate a bisericilor mehedințene au fost construite din lemn. Marele istoric Nicolae Iorga considera că până în secolul al XIV-lea nu au existat în Țara Românească decât biserici de lemn¹⁵². Și în Mehedinți s-a preferat acest material deoarece procurarea lui se putea face cu ușurință din întinsele păduri ce străjuiau acest ținut, iar meșteri care să prelucereze acest material se găseau în fiecare sat, spre deosebire de meșterii zidari care erau puțini la număr și de cele mai multe ori trebuiau să vină de departe și pe sume care depășeau cu mult posibilitățile de plată ale credincioșilor. Trebuie precizat faptul că pentru primele biserici ridicate din piatră în Țara Românească au fost aduși meșteri străini, în special din Serbia, țară cu care domnitorii noștri aveau strânse legături. Sfântul Nicodim de la Tismana va fi adus din locurile natale, pentru mănăstirile și poate bisericile pe care le-a ridicat în ținuturile Mehedințiului și meșteri zidari. Aceștia au construit biserici de piatră și cărămidă, boltite (așa cum era obiceiul în țara lor) și acoperite cu olane sau foi de plumb așezate direct pe boltă, fără căpriori (după modelul bizantin). De altfel, împrejurul Vodiței, cu prilejul săpăturilor făcute aici în anul 1927, au fost găsite rămășițe din foile de plumb cu care fusese învelită odinioară biserica acestei mănăstiri¹⁵³.

Chiar și la începutul veacului al XIX-lea, în zona Mehedințiului nu se găseau meșteri zidari. Din acest motiv și preotul Ghiță Izverceanu de la *Izverna* este nevoit, în anul 1815, când începe ridicarea unei biserici de piatră în satul său, să caute meșteri „în Țara Grecească”. Dintr-o jalbă a sa trimisă autorităților de la Cerneți la 20 iunie 1815, aflăm date interesante atât despre starea bisericilor de lemn din acea vreme precum și despre costurile și greutățile întâmpinate pentru ridicarea unei biserici de zid: *„Cu plecată jalbă, arăt starea bisericii ce au fost în satul Izverna de lemn și foarte veche, ce avea de jos două rânduri de temee, mai de tot putrezite. Aceasta era în copilăria mea, de când învățam eu la ceasuri și întrebam pe oamenii mei cei bătrâni din sat, dacă știu ei când s-au făcut această biserică. Ei spuneau că și moșii și strămoșii lor, au zis că nu știu când s-a făcut. Așadar era un Paul... de ședea în ușa bisericii și avea un cârd mare de porci de prasilă și durmea porcii în ușa bisericii și pe sub pereții ei, că era neîngrădită. Tatăl meu, popa Constandin zicea lui Paul să-și închidă porcii că sparg biserica și o prăpădesc de tot avutul ei. El nu*

¹⁵² N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ed. a II-a, București, 1928, p. 34.

¹⁵³ Ioan Popescu Călien, *Învelișurile vechilor noastre biserici*, Craiova, 1945, p. 99.

vroia să asculte. Zicea și sătenilor să o îngrădească și zicea și ei, că voesc să o spargă de tot. Apoi intrară porcii într-o noapte dedesuptul ei și prin temeele putrezite și sfărâmară porcii toate cărțile și alte veșminte ce avea biserica, toate le făcură porcii praf în cărtoagele lor. Apoi se făcu o minune mare în tot plaiul. Apoi taică-miu s-a sculat cu slugile sale și cu noi copiii săi aduse temee foarte bune și a rugat pe săteni ca să se apuce cu toții să facă o biserică nouă. Ei răspunseră că lor nu le trebuiește, că au satul lor 15 Iude și tot ne-au încărcat ciocoi până să le dăm acuma 50 de Iude: ciocoi ne-au sărăcit și nu ne mai trebuie biserica, să vadă ciocoi că ne-au sărăcit.

Așa văzând tatăl meu, că nu voesc, a pus acele temee de jos și i-a ridicat bolta pe alte colace și a acoperit-o din nou. Așa a mai ținut multă vreme, până în vremea Pazvantului, apoi s-au frânt căpriorii și au căzut acoperișul pe boltă.

Când era vreme cu liniște, mai mergeau într-însa, iar când era vișor de vânt nu cutezau, apoi muri taică-miu la leatu...Am rămas eu singur, preot tânăr și sărac de tată și om strin, ce să mă fac?

Apoi se ivi moartea ciumei în Cerneț și Cladova în Ostrov și fugiră și toți boerii care încotro. Iar d-lui polcovnicul Ioniță Grecescu a venit la mine aicea în satul Izverna cu toată familia d-lui, ședea în casa mea fiindcă era vătaf plaiului. Așadar am intrat în vorbă cu d-lui, pentru biserică, ca să o facem amândoi frățește, de lemn. Așadar căutarăm lemne de gorun neputrezitoare și nu găsirăm. D-lui zise către mine că vorbește d-lui cu moșnenii de la satul Balta și ne dau lemne de scos câte ne trebuie. Eu zisei că sunt prea departe acolo, nu mai putem a le căra. D-lui îmi zisă că eu să nu mă îngrijesc de aceasta, că d-lui ridică tot plaiul și într-o săptămână de zile aduce toată chereșteaua. Eu zisei d-lui că nu e bună toată milostenia aceasta, că satele au obiceiul de trimet la culat tot oamenii cei săraci și care nu mai au un ban și se duc toți oamenii înjurând și blestemând și eu nu fac aceasta. Dar zisei să lăsăm toate fiindcă nu sunt lemne aproape și o să strângem piatră că este destulă, să facem zid. D-lui răspunsă mie că la aceasta nu-mi este tovarăș, că eu încă nu știu seama zidării cum scie d-lui și o să ne scoată la o sumă de cheltuială, că de aceea nu se opune și se leapădă de tovarășie, dar îmi zisă d-lui că tot mă va ajuta precum m-a și ajutat. Apoi gătii trei care ale mele cu slugile și cu surorile mele și strânsăi patru magazii de piatră, cu patru părți a locului bisericii, cât și patru șure de fân.

Strânsăi peatra și pentru var îndestulă. Nisipu era mai pe apă la vale, dar pornind Dumnezeu o ploae mare foarte și aici la gura satului nostru, unde se împreună apele amândouă, la pod, au adus apele o magazie de nisip foarte multă și tot de aici am cărat până am isprăvit biserica. Pentru vărniceri, m-au dus la mănăstirea Tismana și mi-au dat doi vărniceri buni, și mi-au făcut o varniță foarte mare. Până au zidit-o și au ars-o, eu n-am lipsit cu vederea, luând aminte la zidirea ei. Când s-a isprăvit, le-am plătit lei 30 și s-au dus. Eu în urma lor am mai făcut 5 varniți, cu mâinile mele l-am zidit și ars. Așa gătii varu, făcui cărămida câtă trebuie pentru stâlpi și pentru bolte. Îmi lipsea numai zidarii.

Căutai aicea prin satele noastre, nu găsii, ziseră că nu știu a zidi cu piatră. Pleca negustorul Sima Argintarul, cu cai de vânzare la Țara Grecească de unde era el, m-am rugat d-lui și mi-au adus patru zidari, țăntari de cai.

M-am tocmnit cu dânșii și le-am dat una sută lei arvună și s-au dus înapoi, ca să vină cu uneltele lor și cu tovarășii lor ca să fie opt inși, zidari buni, prin chezașia Argintarului și n-au adaos a veni. Am pierdut suta de lei.

Alergai la Cerneț la D-lor boeri ispravnici și mi se făcu răvaș ca să trec Dunărea spre țara Turcească, să-mi gălesc zidari. La plecarea mea întâlnesc în drum, viind de la Ostrov, un sârb anume Stoian, urtbaș de zidari. Mă întrăbă sârbu de unde sunt spusei că eu sunt popa Ghiță de la Izverna. Sârbu îmi spuse că i-a spus Turcii din Ostrov că eu voi să fac o biserică de piatră. Spusei că așa rog pe Dumnezeu și pe Sf. Nicolae, dar n-au zidari de care să zidească cu piatră. Sârbu răspunse părinte eu sunt urbaș de zidari, îți spusei și suntem opt tovarăși și suntem gata să plecăm la Dii că la Ostrov am isprăvit lucrul. Așa m-am întors cu dânsul la Cerneț, unde m-am tocmnit cu el față cu D-lui polcovnicul Grecescu și alte obreze în rupt lei...precum se vede și în pisanie.

La soroc veniră zidarii și de grabă mă apucau a doua zi de temelia bisericii după cuviință și începui a zidi că aveau toate gata. Așa adoua zi s-a sculat tot satul Izverna, s-au strâns în uliță și strigau cu glas mare să mă las de ce m-am apucat, că mă omoară, că i-au tot încărcat ciocoi de nu aveau biserici, nici de lemn, dar acum că vor vedea ciocoi mănăstire, cu satul lor ce vor face?

Așa eu temându-mă de întărătarea norodului acestora ce nu cunosc pe Dumnezeu că strigă cu glas mare, să nu fac mănăstire în satul lor, ca să vină Tudor cu Muscalii și Turcii lui Răgep Aga de la Ostrov și vor să închidă vreunii în mănăstire și bătându-se unii cu alții, au să le arză satul lor. Așa eu temându-mă de strigătele lor, am alergat la D-lor boieri ispravnici și le-am adus o poruncă înfricoșată asupra-le și abia i-am domolit. Așa am rămas în lucrarea bisericii pe seama mea.

Apoi mai trecând patru zile, veni o haimana de la ispravnicie cu o poruncă de la D-lui vătăfu de plai, în care se cerea o sumă de perechi de boi cu oameni împreună ca să meargă la Dumbrava, unde este cheresteaua, s-o ridice de acolo și s-o ducă la Nicopolea. Așa văzând ticăloșii mei de săteni, veniră cu toții la mine, rugându-se că de pot a-i ajuta să nu-i las, că-mi vor da de toată casa câte un om în lucrarea bisericii pe zi, dându-mi și în scris. Alergai la D-lor ispravnici, împreună cu D-lui șerdarul Ștefănică Nicolescu și cu D-lui polcovnicul Grecescu și făcurăm rugăciune D-lor boieri ispravnici și furăm primiți, și-mi făcură poruncă la vătăful plaiului că satul Izverna să nu fie supărat de boi pentru cherestea cât și de alte podvezi ce vor mai fi, cât se va afla preotu popa Ghiță în lucrarea bisericii.

Și așa cu ajutorul lui Dumnezeu și al Sfântului Nicolae, am isprăvit în grabă, sfințind-o nezugrăvită, apoi pe urmă la patru ani am zugrăvit-o, plătind prețul jumate frate-meu popa Ștefan și mai ajutându-mă d-lui paharnicul Mihalache Ciupagea, precum se vede zugrăvit în biserică, împreună cu D-lui polcovnicul Grecescu.

Apoi judecați, cinstiți Părinți, stăpânitori ai poliției bisericești și D-voastră cinstiți boieri stăpânitori ai acestei țări, de se cuvine a mă izgoni cineva pe mine, din lăcașul meu și din moșia mea și să nu fiu întrebat nici băgat în seamă.

Semnat popa Ghiță Izverceanu. 1815 iunie, 20¹⁵⁴.

Biserica ridicată de popa Ghiță se va ruina însă foarte repede, astfel că între anii 1900-1907, va fi ridicată o nouă biserică.

¹⁵⁴ Se află în prezent la Muzeul Porțile de Fier din Drobeta-Turnu Severin. A fost publicată în mai multe reviste sau lucrări. Vezi Cornel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, București, 2000, p. 128-129.

BISERICI DE LEMN

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, marea majoritate a bisericilor mehedintene au fost construite din lemn de gorun, esență tare care poate rezista și câteva sute de ani¹⁵⁵. De altfel, nu numai bisericile erau ridicate din lemn de gorun (uneori și stejar), ci chiar și la casele boierilor, negustorilor sau ale țăranilor înstăriți se foloseau grinzi groase, cioplite cu toporul, din același material. Se foloseau blăni groase (circa 20-40 cm) și bârne de 8-12 cm. grosime și de 25-40 cm. lățime a căror lungime varia în funcție de dimensiunile lăcașului. Acestea nu erau niciodată înădite (cum se întâmpla în regiunile mai sărace în material de calitate) și erau așezate direct pe pământ, rareori pe un mic soclu de piatră. Sistemul de îmbinare al bârnelor este cel obișnuit (coadă de rândunică), mai rar întâlnindu-se cazuri de îmbinări în unghi drept.

Marea majoritate a bisericilor de lemn aveau formă dreptunghiulară (de navă), cu pridvorul, pronaosul și naosul așezate unul în prelungirea altuia, iar absida altarului, alcătuită din cinci laturi, decroșată¹⁵⁶ de corpul principal¹⁵⁷. Cele mai multe biserici de acest fel nu au clopotniță proprie, clopotul fiind așezat într-o clădire de lemn independentă. Câteva au un turnuleț-clopotniță așezat deasupra pridvorului sau, mai rar, a pronaosului. Abundă elementele decorative: cioplituri artistice și extrem de variate ale cosoroabelor¹⁵⁸ și stâlpilor pridvorului; consolele ce rezultă din prelungirea bârnelor la colțurile clădirii și în dreptul despărțiturilor interioare, cele inferioare terminate printr-un cioc îndreptat în sus ce le dă forma unei ancore, iar cele superioare fie cu un ornament similar îndreptat în jos care se confundă cu clasicul motiv al capului de cal, fie cu o serie de retrageri succesive; pragurile scobite și arcadele simple sau în acoladă întâlnite la trecerile dintr-o încăpere în alta, etc.¹⁵⁹. În interior se remarcă bolta semicilindrică longitudinală ce cuprinde naosul și pronaosul (în cazul în care există un turnuleț-clopotniță peste pronaos, bolta cuprinde doar

¹⁵⁵ Ioan Popescu Cilieni, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁶ Desprinsă.

¹⁵⁷ Radu Crețeanu, *Bisericile de lemn din raionul Strehaia*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 5-6, 1964, p. 387.

¹⁵⁸ Bârne așezate orizontal deasupra pereților bisericii în lungul acoperișului pentru a susține căpriorii (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordă”, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, 1998, p. 231).

¹⁵⁹ Radu Crețeanu, *Bisericile de lemn din raionul Strehaia*, p. 388.

naosul, acoperit în cazul acesta cu tavan drept). La răsărit, bolta se termină prin trei sau cinci suprafețe plane sau ușor curbe ce alcătuiesc o semicalotă. De cele mai multe ori, bolta se reazemă direct pe pereții laterali ai clădirii¹⁶⁰.

Desigur că au mai existat și abateri de la aceste caracteristici arhitecturale, însă la foarte puține biserici, iar diferențele sunt aproape nesemnificative (pridvorul de formă poligonală, absida construită în prelungirea corpului principal, amenajarea unui mic spațiu suplimentar pentru proscomidie prin lărgirea jumătății superioare a peretelui respectiv al absidei, etc.).

În plaiul Cloșani și în plasa Ocolul Cerneți, marea majoritate a bisericilor erau tencuite, spre deosebire de cele din celelalte zone, mai sărace în calcar (din care se făcea varul), lăsate netencuite, cu bârnele roase de timp.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se observă că bisericile nu mai sunt ridicate direct pe pământ ci pe o temelie de zid. Chiar și în zonele sărace în calcar, preoții și credincioșii lor au grijă acum ca bisericile să fie tencuite, atât în exterior cât și în interior. Din păcate, în multe biserici, prin tencuirea pereților, prin refacerea tâmplii sau prin înlocuirea icoanelor s-a pierdut pentru totdeauna „*tezaurul de inscripții al monumentului*”¹⁶¹.

Odată cu trecerea anilor, bisericile de lemn au fost înlocuite cu biserici de zid. În județul Mehedinți, procesul acesta a fost mai lent sau mai accentuat, în funcție de zonă. Astfel, în cuprinsul vechilor plăși Ocolul Cerneți, Câmpul și Bahnița procesul a fost mai accentuat în primul rând datorită înapoiării materialului lemnos, datorită intensificării procesului de urbanizare și modernizare și implicit a largii răspândiri a tehnicilor moderne de construcție. Spre exemplu, în zona orașului Vânju Mare aceste biserici au dispărut aproape cu desăvârșire, în timp ce în zona orașului Baia de Aramă există încă un număr apreciabil de biserici de lemn, mare parte din ele deschise și azi cultului.

În rândurile următoare vom consemna doar câteva din cele 64 de biserici de lemn care mai dăinuie încă în județul Mehedinți: biserica „*Sfântul Nicolae*” din Bala de Sus, comuna Bala, ridicată spre

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Idem, *Bisericile de lemn din Raionul Turnu Severin*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, nr. 10-12, 1961, p. 683.

sfârșitul secolului al XVIII-lea; biserica „*Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul*” din Balta, datând din jurul anului 1805; biserica „*Sfinții Apostoli Petru și Pavel*” din Brebina (Baia de Aramă), un monument istoric și de arhitectură populară religioasă, reprezentativă pentru bisericile de lemn din Oltenia. Biserica datează din 1757, are formă de navă și este acoperită cu șită. Nu are turlă și a fost restaurată și pictată în 1869, pictura interioară fiind executată în tempera, cu figuri în ulei; biserica „*Sfinții Voevozi*” din Busești, comuna Izverna, ridicată în jurul anului 1837; biserica „*Sfinții Voevozi*” din Cănicea, comuna Izverna, construită în jurul anului 1836; biserica „*Sfinții Apostoli*” din Comănești, comuna Bala, datând din secolul al XVII-lea; biserica „*Sfântul Nicolae*” din Costești, comuna Balta, construită spre sfârșitul secolului al XVIII-lea; biserica „*Sfântul Prooroc Ilie Tesviteanul*” din Dâlma, comuna Bala, ridicată în jurul anului 1833; biserica „*Sfântul Nicolae*” din Drăghești, comuna Izverna, ridicată pe la 1833-1834; biserica „*Sfinții Voevozi*” din Giurești, comuna Bala, construită în jurul anului 1779; biserica „*Sfinții Voievozi*” din Godeanu, comuna Obârșia Cloșani, ce datează din anii 1783–1786; biserica „*Sfinții Voevozi*” din Gornenți, comuna Podeni, ridicată în jurul anului 1851; biserica „*Sfântul Arhidiacon Ștefan*” din Gornovița, comuna Balta, datând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea; biserica „*Sfinții Voievozi*” din Izverna, construită în 1783 și refăcută în 1823. Pictura datează din 1892; biserica „*Adormirea Maicii Domnului*” din Lăturoasa, comuna Bala, ridicată în jurul anului 1831; biserica „*Sfântul Nicolae*” din Malarișca, comuna Podeni, având începuturile la începutul secolului al XIX-lea; biserica „*Sfântul Dumitru*” din Negoești (Baia de Aramă), ridicată la sfârșitul secolului al XVIII-lea; biserica „*Intrarea în biserică*” din Păpești, comuna Șovarna de Jos, datând din anul 1831; biserica „*Sfântul Dumitru*” din Păunești, comuna Godeanu, ridicată în anul 1838; biserica „*Adormirea Maicii Domnului*” din Pistrița (Baia de Aramă), înălțată în anul 1816; biserica „*Sfântul Nicolae*” din Ponoarele, construită în anul 1766; biserica „*Sfântul Gheorghe*” din Runcșor, comuna Bala, ridicată în anul 1834; biserica „*Sfinții Voevozi*” din Seliștea, comuna Izverna, datată în jurul anului 1820; biserica „*Nașterea Maicii Domnului*” din Sfodea, comuna Balta, ridicată în jurul anului 1853; biserica „*Sfântul Gheorghe*” din Turtaba, comuna Izverna, înălțată în jurul anului 1831; biserica „*Sântul Nicolae*” din Vidimirești, comuna Bala, ridicată în jurul anului 1806¹⁶². Menționăm

¹⁶² C. Boteanu; V. Oprenescu, *Ghidul bisericilor de lemn din Plaiul Cloșani*, Craiova, 2006, p.

că biserici de lemn se mai găsesc în Albulești, Bălăcești-Bolboși, Bălțații de Sus, Bistrița-Hinova, Blidarele-Greci, Boca-Broșteni, Căpățânești-Broșteni, Căzănești, Cireșu, Corcova, Cujmir, Greci, Fântâna Domnească-Prunișor, Ilovu-Căzănești, Meriș-Broșteni, Miculești, Orbeni, Pârvulești, Peștenuța-Florești, Pătulele, Racova-Ilovăț, Sălătruc-Greci, Selișteni-Husnicioara, Stăncești-Stângăceaua, Știucani-Miculești, Șușița-Grozești, Ungureni-Văgiulești, Valea Alunului, Valea Bună-Voloiac, Valea Coșuștei-Căzănești, Valea Rea-Văgiulești și Valea Ursului-Tâmna, etc.¹⁶³.

De asemenea mai trebuie precizat că și schiturile mai mici care au ființat de-a lungul vremii pe teritoriul județului Mehedinți (amintite într-un capitol anterior) au avut bisericile ridicate tot din lemn, aceasta fiind și cauza principală care a dus la dispariția lor.

VECHI BISERICI DE ZID

În rândurile următoare vom încerca să prezentăm foarte succint și în ordine cronologică istoricul celor mai vechi biserici „de zid” ridicate pe teritoriul actualului județ Mehedinți. Precizăm că este vorba de bisericile ridicate până la jumătatea secolului al XIX-lea. De altfel, începând cu a doua jumătate a acestui secol, numărul bisericilor de piatră și cărămidă crește considerabil, preoții și credincioșii mehedințeni având acum posibilitatea să ridice lăcașuri de cult mai mari și mai durabile.

Biserica cu hramul „*Sfinții Voievozi*” din Corcova a fost zidită în anul 1752, de către stolnicul Constantin Strâmbeanu (importantă figură politică a Olteniei în timpul stăpânirii austriece) și reparată în 1889 de către doamna Zoe Brâncoveanu (prima soție a lui Gheorghe Bibescu) sprijinită de locuitorii din cătunele ce alcătuiau la vremea aceea comuna Corcova. În anul 1960, în urma lucrărilor de restaurare au fost scoase la iveală portretele vechilor ctitori. Biserica are o formă dreptunghiulară, având 18,50 m. lungime și 6 m. lățime (foarte alungită), fără abside laterale. Vechea turlă, așezată inițial peste pronaos, a căzut, fiind înlocuită cu o construcție de lemn și tablă așezată deasupra pridvorului. Se păstrează, lipită de perete, scara

1-32.

¹⁶³ România. Județul Mehedinți. Ghid cultural-turistic, p. 58; vezi și Radu Crețeanu, *Biserici de lemn din Raionul Baia de Aramă*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIII, nr. 7-9, 1961, p. 286-305; Idem, *Biserici de lemn din Raionul Strehaia*, p. 387-427.

originală de acces la clopotniță. Decorația exterioară se remarcă printr-un brâu format din trei toruri, prin fridele arcuite, prin cornișa din două rânduri de zimți de cărămidă, prin ferestrele cu chenare și cornișă de piatră sculptată, prin două rânduri de răsuflători rotunde și prin urmele de zugrăveli. Naosul este despărțit de pronaos „*prin trei arcade trilobate sprijinite pe două coloane cu capitele sculptate în frunze de acant și două semicoloane angajate în zid*”¹⁶⁴.

Biserica cu hramul „*Sfântul Mucenic Gheorghe*” din *Drobeta-Turnu Severin (Banovița)* a fost ridicată, probabil, în anul 1780. Data precisă nu poate fi stabilită deoarece pisania i-a fost distrusă odată cu acoperișul, în timpul războiului ruso-turc din anii 1828-1829. Tradiția locală spune că biserica ar fi fost zidită de unul din banii Craiovei (de aici și numele de Banovița). Forma bisericii este de corabie, o particularitate arhitectonică fiind scara ce duce la clopotniță, realizată în formă de spirală. Asemănarea cu monumentele bisericesti din epoca lui Constantin Brâncoveanu susțin plasarea cronologică a construcției în jurul anului 1780¹⁶⁵. Împărțirea este clasică: pridvor, naos, pronaos și altar. Din pictura inițială de inspirație bizantină nu s-a mai păstrat nimic. În 1910, a fost reparată radical, fiindu-i schimbat acoperișul, repictată, înlocuită pardoseala, întărită temelia altarului, etc.¹⁶⁶.

Biserica cu hramul „*Sfinții Nicolae și Spiridon*” din *Cerneți* a fost ridicată în două etape: spre sfârșitul secolului al XVIII-lea (probabil prin 1784), până la ferestre, de către boierul local Radu Pleșoianu, împreună cu rudele sale, Stoian și Dimitrie Pleșoianu și în anul 1794, de către marele logofăt Ion Glagoveanu, când a fost terminată construcția și realizată pictura (de către un fost portar pe nume Gheorghe, devenit între timp „boiernaș”)¹⁶⁷. Lăcașul este în formă de corabie, având în partea stângă o ieșitură, pentru urcat la clopote. În exterior se remarcă un brâu care desparte două rânduri de

¹⁶⁴ Radu Crețeanu, Bisericile de zid de pe valea Coșuștei (raioanele Baia de Aramă, Turnu Severin și Strehaia), în „Mitropolia Olteniei”, anul XI, nr. 5-6, 1959, p. 286-305.

¹⁶⁵ Ștefan Pârligras, *Monografia religioasă a orașului Turnu-Severin*, Turnu-Severin, 1938, p. 28.

¹⁶⁶ Ileana Roman, Tudor Rățoi, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁷ V.A. Urechia, *Istoria școalelor*, București, 1892, tom. I, p. 124; N. Iorga, *Inscripții din Cerneți*, în „Revista istorică”, 1932, p. 41-42; D. Buzatu, *Cernețul cu bisericile sale*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, nr. 7-8, 1964, p. 583.

ocnițe¹⁶⁸. Acoperișul este din tablă. De asemenea, două turle octogonale, una pe mijlocul clădirii iar cealaltă deasupra pridvorului, străjuiesc sfântul lăcaș. Biserica are pridvorul deschis iar în interior se observă zidul care desparte naosul de pronaos. Tâmpla este de zid, cu icoane de lemn atașate. Pictura a fost realizată în stil bizantin, numeroase scene biblice și figuri de sfinți împânzind lăcașul. Se păstrează și semnele trecerii cetelor turcești pe aceste meleaguri: unii sfinți au ochii scoși iar pe pereți se văd zgârieturile făcute de sulite¹⁶⁹.

Biserica cu hramul „*Înălțarea Domnului*” din *Voloiac*, sfințită în 1810, a fost ridicată de urmașii căpitanului Gheorghe Izvoranu. Are formă dreptunghiulară, bine proporționată și o turlă-clopotniță peste naos. Lungimea este de 18,50 m. iar lățimea de 7 m. Pridvorul, cu patru coloane de formă cilindrică libere și două semicoloane angajate în zid, este boltit. Bolta pronaosului se sprijină pe patru arcuri-dublouri iar turla este bine proporționată și are formă octogonală. În exterior remarcăm brâul rotund înlocuit pe alocuri cu mai multe profile drepte. Din pisanie aflăm că pictura a fost executată de meșteri veniți de la Craiova („*Gavrilă zugrav ot Craiova*”) în anul 1809. În naos întâlnim scene din viața Mântuitorului precum și chipurile unor sfinți mucenici. Pronaosul este dedicat aproape în întregime Maicii Domnului¹⁷⁰.

Biserica cu hramul „*Întrarea în Biserică a Maicii Domnului*” din *Crainici* a fost ridicată în anul 1818, de către boiernașul Ioan Burnaz și zugrăvită în 1837 de către fiul său, Costache. Nu prezintă o valoare arhitecturală deosebită, fiind una din acele biserici de țară ridicate la începutul veacului trecut „*la care simțul proporțiilor se păstrează nealterat, cu tot rolul de frunte ce-l capătă decorul policrom al fațadelor*”¹⁷¹.

Biserica cu hramul „*Sfântul Ioan*” din *Cerneți* a fost ridicată „*în zilele voievodului Alexandru Nicolae Șuțu și cu blagoslovenia epis.*

¹⁶⁸ Adâncitură în peretele bisericii în care se păstrează diferite obiecte. Fridă, nișă (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordă”, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, 1998, p. 711).

¹⁶⁹ D. Buzatu, *Cernețul cu bisericile sale*, p. 585; Victor Brătulescu, *Biserica Sfinții Nicolae și Spiridon din Cerneți*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul XIX, nr. 3-4, 1967, p. 188-203.

¹⁷⁰ Radu Crețeanu, *Bisericile de zid de pe Valea Motrului*, în „*Mitropolia Olteniei*”, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul IX, nr. 5-6, 1957, p. 345-347.

¹⁷¹ Idem, *Biserici de zid de pe valea Motrului (raionul Baia de Aramă)*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul IX, nr. 1-2, 1957, p. 29.

*Galaction, cu toată cheltuiala și osteneala dumnealor Ioan Grecescu, Ștefan Miculescu și Ioniță Armeanul; și s-a zugrăvit de popa Mihai cliricu ot Târgu Jiul; Ioan sin popa Dobre, calfă. 1820 oct. 15*¹⁷². Biserica este construită din cărămidă și are formă de corabie. Este acoperită cu tablă, deasupra pridvorului aflându-se o turlă octogonală înaltă ce are rol de clopotniță. Ca și la biserica „*Sfinții Nicolae și Spiridon*” din Cerneți, în exterior se remarcă un brâu care desparte două rânduri de ocnite. De asemenea, remarcăm existența a două morminte în pronaos: în dreapta mormântul polcovnicului¹⁷³ Ioan Grecescu, iar în stânga cel al serdarului¹⁷⁴ Ștefan Miculescu. Pictura este relativ nouă (1926), așezată peste alta mai veche¹⁷⁵.

Biserica cu hramul „*Sfântul Nicolae*” din Cernaia, comuna Jirov a fost ridicată între 1808-1835 (zugrăvită în 1843) de către moșneni sprijiniți de boieri și boiernași din partea locului. În forma inițială, biserica era dreptunghiulară, cu pridvorul deschis și fără turlă, ca majoritatea bisericilor de pe la sate. În 1866, pridvorul a fost închis, iar intrarea a fost mărită. Tot acum este înălțată o turlă-clopotniță. În prima jumătate a secolului al XX-lea, au fost făcute unele adăugiri: trei contraforturi pentru sprijinirea zidurilor naosului și altarului, un nou pridvor, etc.¹⁷⁶.

Biserica cu hramul „*Sfântul Nicolae*” din Jirov a fost ridicată între anii 1833-1835, prin contribuția credincioșilor. Are formă dreptunghiulară, fără turlă, cu pridvorul sprijinit pe patru stâlpi cilindrici și două semicoloane angajate în zid. Are o lungime de 18,70 m. și o lățime de 7,10 m. Iese în evidență prin decorația exterioară, bazată pe coloritul vesel al brâului și al registrului superior. Chenarele portretelor de prooroci nu sunt în relief, ci sunt pictate în imitația reliefului. Ferestrele sunt dispuse câte două pe fiecare latură a naosului și una la altar. În partea de sus a naosului se găsește câte o „răsuflătoare”. În interior, sistemul de boltire este cel obișnuit. Naosul este despărțit de pronaos de un gol de ușă și de două ferestre, toate

¹⁷² Pisania bisericii, apud D. Buzatu, *Cernețul cu bisericile sale*, p. 585.

¹⁷³ Comandantul unei formații militare de pază a ordinii publice. Grad militar corespunzător colonelului (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordă”, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, 1998, p. 817).

¹⁷⁴ Comandant de oști, mai ales de călărime (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordă”, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, 1998, p. 977).

¹⁷⁵ D. Buzatu, *Cernețul cu bisericile sale*, p. 585.

¹⁷⁶ Radu Crețeanu, *Bisericile de zid de pe Valea Motrului*, p. 342-343.

terminate în partea de sus printr-un arc foarte turtit. Din portretele ctitorilor (moșnenii din Jirov) remarcăm hainele țărănești albe cusute cu negru și purtate și de cei doi preoți ai lăcașului din acea vreme. În ceea ce privește pictura, aceasta este corect executată și, cu unele excepții, bine păstrată. În naos semnalăm „sfânta cărămidă”, „sfânta mahramă” și chipul Sfântului Eustathie Plachida. În naos se observă scene din viața Sfintei Fecioare și a Sfintei Elisaveta. În pridvor predomină scenele din viața Sfântului Nicolae. De remarcat că în anul 1932, acoperișul de șindrilă a fost înlocuit cu unul de tablă¹⁷⁷.

Biserica cu hramul „*Sfinții Împărați*” din Broșteni a fost construită în anul 1836 (a avut inițial statut de schit), de către boierii Mihalache și Constantin Cuțui. Această biserică se deosebește din punct de vedere arhitectonic de tipurile obișnuite din regiune. Are planul dreptunghiular și două turle, una mai mare peste naos și o turlă clopotniță, mai mică, peste pronaos, în timp ce marea majoritate a bisericilor în formă de navă dreaptă au fie o turlă, fie niciuna. Acest fapt, aspectul disproporționat al lăcașului și alte amănunte arhitectonice (turlele au șase laturi în loc de opt, absida altarului are nouă laturi în loc de șapte, casa scării de acces la clopotniță este rotundă și nu poligonală, decorația se rezumă la un brâu inform și la o firidă pentru icoana hramului) sugerează faptul că biserica va fi fost ridicată de meșteri locali, lipsiți de experiență¹⁷⁸. În ceea ce privește pictura, și aceasta este de slabă factură. Se observă o oarecare naivitate a desenului precum și trăsăturile convenționale ale portretelor de ctitori. Bărbații poartă vechiul costum boieresc iar doamnele, inspirate din moda apuseană, poartă rochii decoltate¹⁷⁹.

Biserica cu hramul „*Nașterea Maicii Domnului*” din Poiana (comuna Severinești) a fost ridicată în anul 1836 de către Tănăsie Retezeanu și soția sa, Maria. După cum ne spune pisania, în anul 1872 a fost reparată și zugrăvită din nou. Lăcașul are 13 m. lungime și 6 m. lățime (formă dreptunghiulară). Pridvorul este deschis, fiind sprijinit de patru stâlpi de zidărie. Lipsește turla iar decorația exterioară se rezumă la un brâu rotund¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 341-342.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 335.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 336.

¹⁸⁰ Idem, Bisericile de zid de pe valea Coșuștei (Raioanele Baia de Aramă, Turnu Severin și Strehaia), p. 489-490.

Biserica cu hramul „*Intrarea în Biserică*” din Ciovârnășani a fost ridicată în anul 1837 (după pisanie) sau 1847 (după părerea istoricului Radu Crețeanu), de către paharnicul Iancu Sânboteanu și fiii săi, pe ruinele unei vechi biserici de lemn ridicată de fostul căpitan în armata lui Matei Basarab, Lupu Buliga Mehedințeanul. Are formă dreptunghiulară (14 m. lungime și 6 m. lățime), cu absida altarului poligonală retrasă față de zidul corpului principal și cu turlă clopotniță octogonală deasupra intrării. Are o particularitate deosebită pentru vremea aceea și anume lipsa pridvorului, înlocuit printr-o intrare lungă, îngustă și joasă, flancată de o cămăruță depozit și de scara de acces la depozit. În exterior există un singur rând de arcaturi care ocupă toată înălțimea zidului (un compromis între stilul tradițional și influențele neoclaseice). În 1935, biserica a fost restaurată, acoperișul de șindrilă fiind înlocuit cu unul de tablă¹⁸¹.

Biserica cu hramul „*Adormirea Maicii Domnului*” din Drobeta-Turnu Severin a fost ridicată între anii 1842-1846, de către maiorul Ion Ciupagea, președinte al „Magistratului” Cerneți, și soția sa, Dumitrana, sprijiniți fiind cu suma de 400 de galbeni de către guvern. Biserica are formă de corabie și a suferit de-a lungul timpului mai multe modificări, suprimări și adaosuri, fără însă a i se schimba stilul și înfățișarea. Astfel, în 1872, tâmpla de zid a fost înlocuită cu una de lemn, zidul dintre naos și pronaos a fost desființat iar toată pictura a fost refăcută; între 1881-1883, au fost reparate fisurile apărute în pereții bisericii; în 1899, au fost puse uși și ferestre noi din stejar; în 1902, au fost înlocuite dușumelele de lemn cu dale de ciment, etc.¹⁸². În 1995, biserica a fost repictată de pictorii Florica și Eugen Papici, respectând culorile și liniile trasate de pictorul craiovean Constantin Petrescu.

Așadar, observând numărul relativ mic de biserici de zid (piatră și cărămidă) ridicate în județul Mehedinți până la jumătatea veacului al XIX-lea, putem concluziona că zidirea unei biserici de piatră ridica și în acea vreme destule probleme și cerea mulți bani. Ele au fost construite acolo unde credincioșii erau mai cu stare sau preoții aveau mai multe posibilități materiale. Pe lângă exemplele consemnate mai sus mai trebuie amintită și biserica din Orșova¹⁸³ (la acea vreme ținea însă de Banat), și de asemenea, bisericile mănăstirilor Strehaia,

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 485-488.

¹⁸² Ștefan Pârligras, *op. cit.*, p. 6-15.

¹⁸³ Gheorghe Cotoșman, *Biserica de la Orșova*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXV, nr. 3-4, 1973, p. 210-213.

Gura Motrului, Baia de Aramă și Topolnița, toate cu biserici ridicate din piatră și cărămidă. Despre acestea am vorbit mai pe larg într-un capitol anterior.

În ceea ce privește acoperișurile bisericilor, s-a folosit cu precădere șindrila, șița iar în timpurile mai vechi și dranița. Aceste „învelitori” erau lucrate din trunchiuri de brad, fag sau stejar, despicate în bucăți anume potrivite, numite „bile”. Bilele erau despicate apoi pe fibra lemnului și transformate în șindrila, șița sau draniță. Pentru a fi evitată scorojirea sau răsucirea, acestea se afumau și se uscau imediat, fiind așezate apoi în stive cu greutate deasupra. Ca dimensiuni, șindrila avea aproximativ 50 de cm. lungime, 8 cm. lățime și ½ cm. grosime. Șița era asemănătoare șindrilei având însă dimensiuni ceva mai reduse. Dranița se făcea în același fel, dar avea dimensiuni mai mari (70 de cm. lungime, 15 cm. lățime și ½ cm. grosime). Precizăm că valorile menționate sunt cu titlu informativ deoarece dimensiunile puteau varia în funcție de meșter și zonă. În ceea ce privește modul de așezare, dranița era pusă una lângă alta iar la cheia lor se bătea încă una. Șindrila și șița se așezau una peste alta¹⁸⁴. Precizăm că șindrila, șița și dranița au fost folosite nu numai pentru acoperirea bisericilor de lemn ci și pentru acoperișurile bisericilor de zid. Abia din secolul al XX-lea ele au fost treptat înlocuite de țiglă, aramă și tablă.

Fără îndoială că acolo unde credincioșii erau mai nevoiași, au existat și biserici acoperite cu alte materiale: coceni, stuf, paie, coji de brad, etc. De asemenea, părintele profesor Ioan Popescu-Cilieni, vorbește despre existența bisericilor bordeie, construite sub pământ. În Mehedinți, astfel de biserici au existat, cu certitudine, la Fântâna Banului și Punghina¹⁸⁵.

NUMĂRUL BISERICILOR

Din memoriile generalului von Bauer, aflăm că la 1778, în județul Mehedinți existau 60 de biserici din lemn, în următoarele sate: *Coțofeni* (azi în județul Dolj), *Chalmeșul* (necunoscut), *Căpinteni* (necunoscut), *Florești*, *Ionești* (azi în județul Gorj), *Buicești*, *Cernaia*, *Corcova*, *Imoasa*, *Serovul* (necunoscut), *Gârbovăț*, *Glogova* (azi în județul Gorj), *Ciuperceni de Sus* (azi în județul Dolj), *Miculești* (azi în județul Gorj), *Samarinești* (azi în județul Gorj), *Lupoaia* (azi în județul

¹⁸⁴ Ioan Popescu-Cilien, *Învelișurile vechilor noastre biserici*, Craiova, 1945, p. 49.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 97-98.

Gorj), *Cătunele* (azi în județul Gorj), *Menții din Față* (azi în județul Gorj), *Peri* (sat părăsit la vremea aceea), *Balotești*, *Colibași*, *Ciovârnășani*, *Ilovăț*, *Bala de Sus*, *Comănești*, *Văeni* (azi în județul Gorj), *Răscăeți* (necunoscut), *Risipiți* (azi în județul Dolj), *Cioroboreni*, *Hotărani*, *Devesel*, *Rogova*, *Oravița*, *Burila*, *Jiana*, *Bălțați*, *Busul* (necunoscut), *Vlădaia*, *Iablania*, *Izvorelul*, *Fântâna Domnească*, *Vada Diolui* (necunoscut), *Fântâna Banului*, *Ulmul* (azi în județul Dolj), *Obârșia de Câmp*, *Florentinul* (necunoscut), *Brădești* (azi în județul Dolj), *Podumenți* (necunoscut), *Piria* (necunoscut), *Grecești*, *Secu* (azi în județul Gorj), *Cernătești* (azi în județul Dolj), *Salcia* (azi în județul Dolj), *Bațcavul* (necunoscut), *Gogoși* (azi Gogoșu), *Moșna* (azi în județul Dolj), *Gubaucea* (azi în județul Dolj), *Piatra* (azi în județul Dolj) și *Plenița* (azi în județul Dolj)¹⁸⁶. Există o singură biserică de piatră, la Cerneți (fostă mănăstire). Așezăminte monahale se găseau în satele Țânțăreni (azi în județul Gorj), Strehaia, Baia de Aramă, Gura Motrului și Topolnița¹⁸⁷. Cu excepția celei din urmă, toate aveau biserici de zid.

Potrivit *Catagrafiei Episcopiei Râmnicului de la 1845*, în județul Mehedinți existau în acel timp 298 de biserici, din care 45 erau de zid, 252 de lemn și 1 neidentificată. Astfel, în plaiul Cloșani existau 42 de biserici, din care 39 erau de lemn și 3 de zid, după cum urmează: *Cloșani* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Orzăști* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Izverna*-de zid; *Mahalaua Cănicea*-de lemn; *Văeni* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Brebina*-de lemn; *Proitești*-de lemn; *Cracu-Muntelui*-de lemn; *Săliștea Veche*-de lemn; *Mahalaua Drăghești*-de lemn; *Mahalaua Turtaba*-de lemn; *Mahalaua Obârșia*-de lemn; *Mărășești*-de lemn; *Ponoarele*-de lemn; *Padeș* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Gornenți*-de lemn; *Marga*-de lemn; *Malarișca*-de lemn; *Cerna Vârfu*-de lemn; *Mahalaua Busești*-de lemn; *Cireșu*-de lemn; *Mahalaua Sipătești*-de lemn; *Gornovița*-de lemn; *Ilovița*-de lemn; *Costești*-de lemn; *Prejna*-de lemn; *Balta*-de zid; *Nadanova*-de lemn; *Podeni*-de lemn; *Godeanu*-de lemn; *Luturoasa*-de lemn; *Mahalaua Bala de Sus*-de lemn; *Negoști*-de lemn; *Mahalaua Cămuești* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Pistrița*-de lemn; *Mahalaua Tarnița*-de lemn; *Rudina*-de lemn;

¹⁸⁶ Constantin Karadja, *Oltenia după Memoriile generalului Friederich Wilhelm von Bauer, 1778*, în „Arhivele Olteniei”, anul III, nr. 16, 1924, p. 504-512.

¹⁸⁷ Ibidem.

*Runcșoru-de lemn; Mahalaua Dâlma-de lemn; Dâlbocița-de lemn; Bâlvănești-de lemn și Baia de Aramă-mănăstire, de zid*¹⁸⁸.

În plasa Bahnița existau 36 de biserici, din care 32 erau de lemn și 4 de zid, după cum urmează: *Batoți-de lemn; Mahalaua Batoți-de lemn; Devesel-de lemn; Scăpău-de lemn; Săcuricea-de lemn; Manu-de lemn; Burila Mare-de lemn; Mahalaua Păneștilor-de lemn; Hotărani-de lemn; Crivina-de lemn; Țigănași-de lemn; Rogova-de zid; Burila Mică-de lemn; Striinii Devesălul-de lemn; Jiana Mare-de lemn; Balta Verde-de lemn; Jiana Veche-de lemn; Poroina Mare-de zid; Mahalaua Fântâna Mare-de lemn; Izvorani-de lemn; Măjarca-de lemn; Zmărdăștețu-de zid; Ostrovu Mare-de lemn; Poroinița-de zid; Bucura-de lemn; Dănceu-de lemn; Vânju Mare-de lemn; Gogoșu-de lemn; Cioroboreni-de lemn; Vânjuleț-de lemn; Izvoarele-de lemn; Gruia-de lemn; Flămânda-de lemn; Broscari-de lemn; Ostrovu Corbului-de lemn și Pătulele-de lemn*¹⁸⁹.

În Plasa Ocolul Cerneți existau 62 de biserici, din care 46 de lemn și 16 de zid, după cum urmează: *Gheltmegioaia-de lemn; Gârnița Gheltmegioaiei-de lemn; Gutul-de lemn; Poroina Ergheviței-de zid; Dedovița-de zid; Bistrița-de zid; Sălișteni-de lemn; Peri-de lemn; Prunișor-de lemn; Șișeștii de Sus-de lemn; Husnicioara-Dumbrăvița de Jos-de lemn; Căzănești-de lemn; Valea Petrii-de lemn; Șișeștii de Jos-de zid; Mahalaua Noaptea-de lemn; Severinești-de zid; Mahalaua Carpeni-de lemn; Mahalaua Valea Alunului-de lemn; Govodarva-de lemn; Jidoștița-de lemn; Ilovăț-de lemn; Fântâna Domnească-de lemn; Balotești-de lemn; Mahalaua Pârloagele-de lemn; Banovița-de zid; Crăgulești-de lemn; Ciovârnașani-de lemn; Mahalaua Valea Podului-de lemn; Igiroasa-de lemn; Schinteești-de zid; Pitulași-de lemn; Bresnița-de lemn; Preșneni-de zid; Băsăști-de lemn; Mahalaua Budănești-de lemn; Șimianu-de lemn; Malovăț-de lemn; Zăgaia-de lemn; Bobaița-de lemn; Schela Cladovii-de lemn; Halânga-de lemn; Valea Rea-de lemn; Mahalaua Roșia-de lemn; Piatra Albă-de zid; Colibași-de lemn; Mahalaua Lazu-de lemn; Gârbovățu-Moșneni-de lemn; Izvorul Bârzii-de lemn; Mormanu-de zid; Dumbrăvița de Sus-de lemn; Topolnița (schit)-de lemn; Petrișu-de zid; Izvorul Aneștilor-de lemn; Valea Hoțului-de lemn; Arbătești-de lemn; Cacoți-de zid;*

¹⁸⁸ Ion Ionescu, *Catagrafia Episcopiei Râmnicului de la 1845. Județul Mehedinți*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XVII, nr. 9-10, 1965, p. 816-819.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 819-821.

*Hinova-de lemn; Mahalaua Marga-de lemn; Cerneți-trei biserici de zid și Noul Oraș Severinul-de zid*¹⁹⁰.

În plasa Motrul de Sus existau 63 de biserici, din care 57 de lemn și 6 de zid, după cum urmează: *Cârceni* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Costeni* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Schitul de Covrigi* (azi în județul Gorj)-schit, de zid; *Covrigi* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Trestioara* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Siiacu* (necunoscut)-de lemn; *Sura* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Strâmtul* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Larga de Strâmtul* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Țirioai* (necunoscut)-de lemn; *Slivilești* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Cocimănești* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Miculești* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Stucani de Miculești* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Tehomiri* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mătăsarii de Jos* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Corobăile* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Ursoaia* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Negomiri* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Curtișoara de Negomir* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Drăgoteștii de Sus* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Bohorelu de Drăgoteștii de Sus* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Drăgoteștii de Jos* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mătăsarii de Sus* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Runcurelu* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Peșteana* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Robăneștii de Peșteana* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Rătezu* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Glogova* (azi în județul Gorj)-de zid; *Mahalaua Iormăneștii de Glogova* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Brativoeștii de Glogova* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Comănești-de lemn*; *Crainici-de lemn*; *Mahalaua Valea Plopului de Crainici-de lemn*; *Clesnești-de lemn*; *Jupca-de lemn*; *Mahalaua Giureștii de Jupca-de lemn*; *Bala-de lemn*; *Șovarna de Sus-de lemn*; *Șovarna de Jos-de lemn*; *Vidimirești-de lemn*; *Mahalaua Ohaba de Vidimirești-de lemn*; *Mahalaua Popeștii de Vidimirești-de lemn*; *Peștenuța-de lemn*; *Stroești-de lemn*; *Cătunul de Sus* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Cătunul de Jos* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Valea Mănăstirii* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Zegujani-de zid*; *Lupoaia* (azi în județul Gorj)-de zid; *Roșiuța* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Lupoița de Roșiuța* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Ploștina* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Cirișu de Ploștina* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Leurda de Ploștina* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Mahalaua Merișului de Ploștina* (azi în județul Gorj)-de lemn; *Horăști-de lemn*; *Floreștii de Sus-de lemn*; *Broșteni-de*

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 821-826.

zid; *Mahalaua Conduleştii de Broşteni*-de lemn; *Mahalaua Boca de Broşteni*-de lemn; *Samarineşti* (azi în judeţul Gorj)-de zid şi *Mahalaua Valea Poienii de Samarineşti* (azi în judeţul Gorj)-de zid¹⁹¹.

În plasa Motrul de Jos existau 41 de biserici, din care 34 de lemn şi 7 de zid, după cum urmează: *Orbeni* (dispărut)-de lemn; *Lupşa de Sus*-de lemn; *Lupşa de Jos*-de lemn; *Imoasa*-de lemn; *Văgiuleşti Rumâni* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Văgiuleşti Ungureni* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Valea Rea* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Miluta* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Menţii din Dos* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Menţii de Jos* (azi în judeţul Gorj)-de lemn; *Corcova*-de zid; *Gârbovaşul*-de lemn; *Mahalaua Pârvuleştii de Gârbovăţ*-de lemn; *Ercea*-de lemn; *Poiana*-de zid; *Degeraţii Birnici*-de lemn; *Lumnicu*-de lemn; *Cremenea de Sus*-de lemn; *Tâmna*-de lemn; *Lacu*-de lemn; *Ruptura*-de lemn; *Coturuia de Jos*-de lemn; *Jirovul*-de zid; *Voloiacu*-de zid; *Valea Bună*-de lemn; *Cernaia*-de zid; *Strehaia*-mănăstire, de zid; *Mahalaua Ciochineşu de Strehaia*-de lemn; *Mahalaua Stângăceaua de Jos de Strehaia*-de lemn; *Stăncesti*-de lemn; *Mahalaua Stângăceaua de Sus de Stăncesti*-de lemn; *Grozăşti*-de lemn; *Şuşiţa*-de lemn; *Butoieştii de Jos*-de lemn; *Slătiniu*-de lemn; *Brezniţa de Jos*-de lemn; *Mahalaua Brezniţa de Sus şi Brezniţa de Jos*-de lemn; *Socoleşti*-de lemn; *Cosovăşul*-de lemn; *Țânțaru*-de zid; *Mahalaua Pluta de Țânțaru*-de lemn¹⁹².

În plasa Câmpul existau 22 biserici, din care 15 de lemn, 6 de zid şi 1 nespecificat, după cum urmează: *Salcia*-de lemn; *Vrata*-de lemn; *Gârla Mare*-de zid; *Braniştea*-de zid; *Obârşia*-de zid; *Goanţa*-de lemn; *Vlădaia*-de zid; *Dârvaru de Sus*-de lemn; *Almăjelul*-de lemn; *Punghina*-de lemn; *Oprişoru*-nespecificat; *Drincea*-de lemn; *Prisăceaua*-de lemn; *Cuşmir*-de zid; *Izimşa*-de lemn; *Pristolu*-de lemn; *Valea Anilor*-de lemn; *Corlăţel*-de zid; *Oreviţa*-de lemn; *Cleanovul*-de lemn; *Slasoma*-de lemn şi *Dobra*-de lemn¹⁹³.

În plasa Dumbrăvii existau 32 biserici, din care 29 de lemn şi 3 de zid, după cum urmează: *Padina Mică*-de lemn; *Padina Mare*-de lemn; *Podu Grosului*-de lemn; *Mahalaua Pietra*-de lemn; *Bâcleşu şi Bălţaţii de Mijloc*-de lemn; *Colareţu*-de lemn; *Adunaţii Teiului*-de lemn; *Vardiniţa*-de zid; *Stigniţa*-de lemn; *Pavăşu*-de lemn; *Iablaniţa*-de

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 826-831.

¹⁹² *Ibidem*, p. 831-835.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 836-838.

zid; *Valea lui Marcu*-de lemn; *Busu*-de lemn; *Valea Ursului*-de lemn; *Greci*-de lemn; *Corzu*-de lemn; *Bălțații de Sus*-de lemn; *Mahalaua Vorodia*-de lemn; *Bălțații de Jos*-de lemn; *Țiuleni*-de lemn; *Săcu*-de lemn; *Mahalaua Șumandra*-de lemn; *Rocșoreni*-de lemn; *Piria*-de lemn; *Smadovița*-de lemn; *Stănțești*-de lemn; *Albulești*-de lemn; *Grecești*-de lemn; *Bărboiu*-de lemn; *Sălătrucu*-de lemn; *Băltanele*-de lemn și *Botoșești*-de zid¹⁹⁴.

Și după 1870, s-au construit în județul Mehedinți mai multe biserici de lemn decât de zid¹⁹⁵. Astfel, numai în zona Strehaiei s-au ridicat în intervalul 1870-1900 circa 20 de biserici de lemn, tot atâtea fiind construite în aceeași zonă și după 1900¹⁹⁶.

În 1906, în județul Mehedinți existau 181 de parohii (5 urbane și 176 rurale) cu 335 de biserici, din care 5 parohiale urbane de zid, 176 parohiale rurale: 86 de zid și 90 de lemn, 4 filiale urbane: 3 de zid și 1 de lemn, și 150 de filiale rurale: 26 de zid și 124 de lemn. Așadar, din totalul de 335 de biserici, 120 erau de zid și 215 de lemn¹⁹⁷.

În 1909, situația era aproape identică cu anul 1906. Doar numărul parohiilor crește, ajungându-se la 184 (5 urbane și 179 rurale). Numărul și configurația bisericilor rămâne aceeași¹⁹⁸.

În 1940, existau 209 parohii (2 fără biserici) cu 330 de biserici. Dintre acestea, 212 erau biserici de zid (158 parohiale și 54 filiale) și 118 erau din lemn (47 parohiale și 71 filiale)¹⁹⁹.

În perioada comunistă, clerul și credincioșii mehedinteni nu au mai fost lăsați de autorități să construiască noi biserici. Chiar și așa, cu mari sacrificii și riscuri, s-au ridicat câteva biserici noi, însă de dimensiuni reduse. Au fost amplasate pe lângă cimitire și considerate capele, aceasta fiind singura cale de a determina autoritățile comuniste să accepte zidirea lor. De asemenea merită menționat și sacrificiul unor preoți mehedinteni care au reușit să ridice câteva lăcașuri de dimensiuni mai mari, chiar și în aceste vremuri de prigoană. Amintim ca exemplu biserica „Cuvioasa Paraschiva” din Strehaia, sfințită la 2 noiembrie

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 838-841.

¹⁹⁵ Radu Crețeanu, *Bisericile de lemn din raionul Strehaia*, p. 387.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin*, p. 607.

¹⁹⁸ Administrațiunea Casei Bisericii, *Anuar 1909*, p. 149-205.

¹⁹⁹ Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața bisericească în Oltenia*, Anuarul Mitropoliei Olteniei pe anul 1940, p. 570.

1958 de către mitropolitul Firmilian Marin (temelia ei fusese pusă încă din 1935, dar din lipsă de fonduri, lucrările au încetat, fiind reluate în 1953, prin strădaniile preotului paroh Teodor Drăghici, la acea vreme și protoiereu de Strehaia²⁰⁰). Nu de puține ori preoții au început ridicarea sfintelor lăcașuri fără autorizații (autoritățile au fost puse în fața faptului împlinit). Pentru îndrăzneala lor au fost anchetați, amendați sau chiar arestați. Nu trebuie omis nici faptul că în această perioadă unele sfinte lăcașuri au rămas în paragină, pradă uitării și nepăsării.

Pentru a înțelege și mai bine din punct de vedere statistic situația bisericilor din județul Mehedinți, precizăm că odată cu reformele administrative întreprinse de regimul comunist, suprafața județului Mehedinți s-a micșorat astfel că multe parohii și biserici mehedințene au fost incluse în granițele altor județe (Dolj și Gorj).

După 1990, clerul și credincioșii mehedințeni au reușit să ridice câteva biserici noi și să repare altele mai vechi. Astfel, în prezent, în județul Mehedinți sunt 309 biserici, din care 204 sunt biserici parohiale (inclusiv 7 paraclise ale diferitelor așezăminte sociale) și 105 sunt biserici filiale. Dintre acestea, 64 de biserici sunt de lemn iar restul de zid. La aceste biserici parohiale și filiale se mai adaugă și bisericile celor cinci așezăminte monahale despre care am vorbit într-un capitol anterior.

În prezent, în tot județul sunt câteva zeci de biserici în construcție, numai în anul 2006 fiind pusă piatra de temelie la 12 lăcașuri de cult.

POINT OF VIEW

In ancient, the most of the churches from Mehedinți were built from oak and chestnut oak wood, strong essence, which could last hundred of years. Most of these churches are kept today, too. Only from the 19th century, the priests and believers from Mehedinți started to build churches from brick and stone. But, because the money lack, the size of these places of worship were diminished and the architecture merely. Even so, these churches have a large spiritual value, being the prove of this people's love, for Christ and His church.

²⁰⁰ *Sfințirea Bisericii Cuvioasa Paraschiva din Strehaia*, în „Mitropolia Olteniei”, anul X, nr. 11-12, 1958, p. 784-785.

II. TEOLOGIE BIBLICĂ ȘI PATRISTICĂ

RUGĂCIUNEA ȘI TEOLOGIE BIBLICĂ ÎN TEOFANIA DE PE MUNTELE HOREB

Pr. conf. dr. Alexandru Isvoranu

REZUMAT

Rugăciunea este scară către cer. În rugăciune, persoana umană se întâlnește cu persoana divină, creatura îl cunoaște pe Creator. Convorbirea omului cu Dumnezeu prin rugăciune îl face pe om să urce spre Dumnezeu și pe Dumnezeu să coboare la om. În rugăciune, sentimentele alese ale inimii vibrează pentru Dumnezeu, se încarcă de mai multă iubire și fac să se reverse peste om iubirea divină. Dumnezeu își descoperă numele și voința Sa suverană și calitatea sa de stăpân suprem al omului din care se degajă iubirea Sa față de acesta.

Spiritualitatea este un domeniu al cunoașterii prin experiență. Când, după cădere, omul s-a văzut gol de Dumnezeu, a simțit nevoia să se apropie de El, de Cel de care s-a îndepărtat prin păcat. Dar acest lucru a fost posibil numai datorită faptului că Dumnezeu a comunicat și comunică cu omul. Unul dintre mijloacele prin care să primească iertarea de păcat, să urce iar spre Dumnezeu, este rugăciunea. Prin chemarea permanentă a numelui lui Dumnezeu²⁰¹, rugăciunea devine scară către cer.

Numele, însă, este legat de persoană. Numele poartă în sine și dezvăluie taina persoanei. Omul trebuie „să laude numele Domnului

²⁰¹ A se vedea, în acest sens, următoarele lucrări de referință în legătură cu acest subiect: J. B. Agus, *The Jewish Quest. Essay on Basic Concepts of Jewish Theology*, New York, 1983; A. Altmann, *Attributes of God*, Encyclopaedia Judaica, vol. 7, Ierusalim, 1971, p. 665-669; Y. Amir, *Der jüdische Eingottnistisch-romischen Welt*, Jahrb. F. Bibl. Theologie 2, Neukirchen, 1987; E. Berkovits, *Man and God*, Studies in Biblical Theology, Detroit, 1969; D.O. Blumenthal, *God and the Center, Meditations on Jewish Spirituality*, San Francisco, 1987; A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*, în *Texten Studien z Antiken Judentum*, Tübingen, 1986; S.S. Cohon, *Essays in Jewish Theology*, Cincinnati, 1986, p. 92-166; L. Jacobs, *A Jewish Theology*, Londra, 1973; P. Kuhn, *Gottes Frauer und Klage in der rabbinischer Überlieferung*, Leiden, 1978; H. Seebass, *Der Gott der ganzen Bibel*, Bibl. Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg i. Br., 1981; C. Thoma, *Gott, Judentum in TRE*, Berlin, 1984, p. 626-645; M. Wyschogrod, *Das Reden vom einem Gott bei Juden und Christen*, Berna, 1984.

că numai numele Lui s-a înălțat” (Psalm 148, 13). „Cuvântul *persoană* aplicat Treimii înseamnă Cineva cu care putem să vorbim, de la Care putem cere ceva, pe Care putem sa-l iubim, pe care-L putem lăuda și cu care putem să stabilim o relație neîncetată, personală”²⁰².

La rândul său, omul este persoană pentru că altfel nu ar putea lua legătura cu Dumnezeu. „Numele, în definirea lui profundă, este o taină, pentru că, propriu-zis numele se referă la persoană și, după cum Persoanele Treimice sunt izvorul de adâncire și de mister a celei mai mari taine existente în lume, Adevărul veșnic treimic, tot așa persoanele omenești. Fiecare persoană este o taină. Lumina transcenderii și privirii în ea este raportarea la celelalte persoane, care îi definesc existența, chiar dacă nu participă la comuniunea cu ea, explorând ceea ce văd înlăuntrul ființei sale, descoperind-o. Disponibilitatea aceasta este o noutate de fiecare clipă a prezenței numelui în conștiință, în minte și în vibrația cuvântului”²⁰³.

Însă trebuie avut în vedere faptul că „nici un om nu ar trebui să-și primească numele ca o simplă adăugire , ci ca o posesiune în exclusivitate a lui și adeseori ca o expresie a propriului caracter”²⁰⁴.

Când Dumnezeu se prezintă omului ca persoană și își descoperă numele în însăși această prezentare, descoperă și anumite însușiri ale Sale, aspecte pe care le vom sublinia în cele ce urmează. În raportul Său cu omul, Dumnezeu se descoperă sub anumite nume și face unele făgăduințe. „Numele lui Dumnezeu și făgăduințele pe care le face nu sunt numai formule de autoprezentare, ci El comunică, de asemenea, atribute și însușiri ale Sale, pentru că în făgăduințe el se angajează pentru viitor. Ele arată cine va fi El”²⁰⁵.

În gândirea biblică, „numele spune ceva cu privire la cel care îl poartă și la destinul lui”²⁰⁶. Numele lui Dumnezeu este cel mai de preț nume pentru noi. Ori de câte ori îl rostim, avem certitudinea că Dumnezeu este cu noi, că nu ne părăsește, ci ne ajută.

²⁰² Anthony M. Coniaris, *Taina persoanei, calea către Dumnezeu*, trad. Diana Potlog, Editura Sophia, București, 2002, p. 12.

²⁰³ Pr. Nicolae Nicolescu, *Gândirea teologică filosofică a Preotului Pavel Florenski*, în „Ortodoxia”, an LV, 2003, nr. 1-2, p. 155-156.

²⁰⁴ Herbert Lockyer, *All the Divine and Titles in the Bible*, Michigan, 1976, p. 4.

²⁰⁵ A. Deissler, *La Revelation de Dieu dans l'Ancient Testament*, in *Mysterium Salutis*, vol. V, Paris, 1970, p. 332.

²⁰⁶ Jean Christophe Attias, Ester Benbassa, *Nume ale lui Dumnezeu*, in *Dicționar de civilizație iudaică*, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000, p. 252.

Referitor la om, în tradiția iudaică, „cunoașterea numelui înseamnă un fel de înstăpânire asupra obiectului numit, să dau nume unui lucru însemnând să îl introduc în spațiul propriei mele existențe”²⁰⁷. Adam, dând nume tuturor viețuitoarelor de pe pământ (Facerea 2, 19-20) face cunoscută stăpânirea lui asupra zidirii, asupra creației și funcția sa regală. Fiecare om poartă un nume care se referă la propria lui identitate existențială, la persoana lui. A avea copii este o binecuvântare, deoarece copiii vor păstra viu numele tatălui (Facerea 48, 6). „această semnificație a numelui face inaccesibil israeliților numele lui Dumnezeu; atât Iacob în lupta lui cu Dumnezeu la trecerea Iabocului (Facerea 32, 22-23), cât și Moise în fața rugului aprins (Ieșirea 3, 13) cer să cunoască numele lui Dumnezeu”²⁰⁸.

De ce cere Moise numele lui Dumnezeu? Care este de fapt Numele Lui? Ce implicații are invocarea numelui divin?

Mai întâi, în cartea Facerea ni se precizează că încă de la începutul umanității, cultul lui Yahve s-a extins. Astfel citim: „Atunci au început oamenii a chema numele lui Domnului Dumnezeu” (4, 26) și se amintește numele Său în toate istorisirile patriarhilor²⁰⁹.

Numirile lui Dumnezeu în Vechiul Testament sunt numeroase²¹⁰, cele mai des întâlnite fiind următoarele: EL, Elohim, Elyon, Șadai, Adonai, Baal, Melech, Iahve, Iahve Sehaot (Amos 4, 13), Dumnezeul cerului (Ezdra 2; Neemia 1, 5; Daniel 2, 37).

Pe când păștea Moise oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său, a ajuns la muntele Horeb unde a avut loc o teofanie. El a văzut o pară de foc ce ieșea dintr-un rug care ardea și nu se mistuia. Vrând să vadă mai de aproape, a strigat la el Domnul poruncindu-i să nu se apropie, să își descalțe încălțăminte, pentru că locul acela era sfânt. Apoi i-a zis iarăși: „Eu sunt Domnul Dumnezeul lui Avraam și

²⁰⁷ Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Edit. Anastasia, București, 2000, p. 369.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 370.

²⁰⁹ Monumenta Lingue Dacoromanorum, Biblia 1688, Par. II, Exodus, Ed. Universității A.I. Cuza, Iași, 1991, p. 211.

²¹⁰ Pr. Prof. Athanasie Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Edit. Credința noastră, București, 1992, p. 6-16; Vasile Loichiță, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică*, Cernăuți, 1927, p. 8-28; Monica Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Ed. Polirom, București, 2005; *Concise Bible Dictionary*, Dillenburg, Germany, 1993, p. 321-322.

Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (Ieșirea 3, 6). Și s-a acoperit Moise fața sa că se temea să privească pe Dumnezeu.

Dumnezeu îl cheamă pe Moise pentru o misiune și anume pentru aceea de a merge la Faraon ca să-i ceară acestuia să elibereze pe poporul lui Israel din robie. Moise primește misiunea, dar are nevoie de anumite garanții pentru ca poporul să aibă încredere în el. „Iată, eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: Dumnezeul părinților noștri m-a trimis la voi.... Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt”. Apoi i-a zis: „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi! Acesta este numele Meu pe veci; aceasta este pomenirea Mea din neam în neam!” (Ieșirea 3, 13-15).

Așadar, am văzut că de la bun început, „caracterul personal al Dumnezeirii este adeverit de experiența părinților lui Israel. Aceștia îl întâlnesc „față către față” , vorbesc „unul cu celălalt”. Dumnezeul lui Israel este Dumnezeul adevărat, adică cel cu adevărat existent, Dumnezeu cel viu, pentru că este Dumnezeul relației, al imediatului (vecinătății), personal”²¹¹. „Numele divin este o teofanie personală, o manifestare a lui Dumnezeu în Sfânta Treime”²¹².

Moise cere să cunoască numele lui Dumnezeu, pentru că aceasta este singura confirmare a Teofaniei. Aceasta îi conferă și garanția autorității în fața poporului.

Dumnezeu se recomandă pe Sine ca Persoană Supremă, ca „Cel ce este”, adică Cel ce are existența în sine din veșnicie, și desăvârșit, Cel ce nu are nevoie de nimic, dar care a adus din neființă la ființă toate câte sunt.

Chiar dacă nu cunoaștem exact pe Dumnezeu, ceva tot știm despre El: că este mai presus de toate cele ale noastre și ale lumii. Existența lui este independentă, căci El a spus lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt”, adică Eu sunt prin Mine, n-am existența de la altul. Numai Dumnezeu există prin Sine, o existență deplină din eternitate, arătându-Se ca Persoană, o Persoană care iubește, se dăruiește altei persoane, cu care este de o ființă, îndreptându-și iubirea totală și către o a treia Persoană. Astfel, unicul Dumnezeu este întreit în Persoane: Tatăl, Fiul

²¹¹ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Pr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București, 1996, p. 44.

²¹² Pr. Prof. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Cluj-Napoca, 2003, p. 307.

și Sfântul Duh. Numele de ființă I se cuvine în mod propriu numai lui Dumnezeu²¹³.

Părintele Stăniloae lămurește numele „Eu sunt cel ce sunt”, având în vedere mai multe aspecte. Mai întâi Dumnezeu există prin Sine și nu are existență de la altul. Apoi, „dacă o Persoană divină spune către Moise „Eu sunt cel ce sunt”, adică în Mine este ființa, atunci și o altă Persoană poate spune același lucru, deci ambele au existența sau ființa prin Ele înseși, ca o unitate, deci sunt de aceeași ființă sau deoființă”²¹⁴.

„Numele de ființă este de la „a fi”. Deci, precum numai Dumnezeu este în mod propriu, așa și numele de ființă I se cuvine în mod propriu numai Lui. Românește I se mai spune, de aceea, și fire, de la “a fi”. Dar Dumnezeu zice către Moise: „Eu sunt cel ce sunt” arătându-se ca Persoană. Căci ființa sau existența nu există decât în Persoane. Și ca o existență inconștientă nu există deplină. Căci o existență de care nu s-ar ști nimic, ar fi o existență inutilă. Și cum s-ar explica existența ei din eternitate? Dar o existență, sau o ființă prin Sine și deci și din eternitate trebuie să aibă în ea și plinătatea a tot ce poate fi, căci în general existența nu e o umbră formală, ci are un conținut. Existența prin sine, din care provin toate celelalte existențe, trebuie să aibă și o iubire ca să fie fericită, dar și o capacitate a autodeterminării. Deci Cel ce este ca Persoană trebuie să aibă și altă persoană pe care să o iubească și care să o iubească. Adică nu poate fi simplă ființă, ci deoființă cu alta. Iar iubirea aceasta înseamnă și generozitate deplină, care face o Persoană să fie una în ființă cu alta, nefiind nicio distanță între ele. O Persoană se dăruiește total alteia, ba își îndreaptă iubirea totală și la o a treia Persoană (Duhul Sfânt). Firea umană fiind existență sau o ființă mărginită, nu se poate da prin autodăruire decât unor persoane la fel de mărginite, tinzând de aceea ca părinte să aibă mai mulți fii”²¹⁵.

„Cel ce este” este prin această definiție o persoană, „cineva care gândește, simte, iubește și acționează, o personalitate deplină, care poate stabili relații cu alte persoane, ca un „Eu” în relație cu Tu”²¹⁶.

²¹³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, cap. 1, trad. Și note de pr. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, edit. IBMBOR, București, 1994, p. 18, nota 6.

²¹⁴ *Ibidem*, nota 9.

²¹⁵ *Ibidem*, nota 8.

²¹⁶ Pr. Prof. Ion Bria, *Iisus Hristos – viața lumii*, WCC Publications, 1982, cit. De A.M. Coniaris, *Taina Persoanei*, București, 2002, p. 19.

Yahve vine de la verbul „haiya” care înseamnă „a fi”, „a deveni”, însemnând de fapt nu „cel ce devine”, ci „cel ce este și va fi”. Dumnezeu este etern, neschimbător, nemutabil, care guvernează și stăpânește peste lume (Ieșire 3, 14). Yahve este Dumnezeu ca întemeietor al operei de mântuire a neamului omenesc din robia păcatului și care se descoperă oamenilor spre a-i învăța cele necesare pentru mântuirea lor. Astfel, numele cel mai folosit pentru Dumnezeu este Creatorul, cel care l-a făcut pe om, Guvernatorul suprem. Aceste cuvinte se găsesc în reprezentările grafice, unde apare ca înger și ca judecător.

Numele de Yahve este din toate punctele de vedere un nume de făgăduință. „Prin el Dumnezeu înțelege nu numai să se reveleze, ci să se dăruiască din proprie hotărâre, să se întoarcă spre oameni, arătând că se leagă cu ei într-o relație personală”²¹⁷.

Dar dacă urmărim în context, ca urmare a faptului că Moise ceruse în mod expres să știe numele lui Dumnezeu, răspunsul pe care îl primește „ehyeh așer ehieh” va fi transmis israeliților sub forma: „Dumnezeul părinților voștri”, Dumnezeul care a arătat strămoșilor grija Sa pentru poporul ales și care în ființa Sa (în proprietatea Sa) va rămâne același și neschimbat, același m-a trimis pe mine. Pentru această însemnare pledează și Maleahi 3, 6: „Eu sunt Yahve și nu mă schimb; pentru aceasta, voi, fiii lui Iacob nu sunteți distruși”. Deci în numele lui Yahve, se află noțiunea ființei ca ceva neschimbător, independent de altă ființă, dar această noțiune nu este concepută în mod abstract sau speculativ, ci în mod concret, având în vedere legăturile istorice ale lui Yahve cu poporul lui Israel. Poporul israelit trebuie să aibă o ținută neșovăitoare față de Yahve, fiindcă Yahve este ce este, neschimbător în ființa și în acțiunile sale”²¹⁸.

Numele acesta de Yahve avea să fie numele lui Dumnezeu până la venirea Mântuitorului Hristos. El va fi numele divin prin excelență, numele propriu și oficial al lui Dumnezeu în raporturile Sale cu poporul legământului²¹⁹. Dumnezeu a dat un răspuns la întrebarea lui Moise privind numele Său, iar din cele câteva reflecții pe care le-am făcut până acum, am stabilit și o parte din implicațiile privind invocarea numelui divin.

²¹⁷ A. Deissler, *op. cit.*, p. 338.

²¹⁸ Pr. Prof. Ath. Negoită, *op. cit.*, p. 10-11.

²¹⁹ J.B. Pelt, *Histoire de l'Ancient Testament*, ed. 8, vol. 1, Paris, 1925, p. 215.

Rămânând însă la orizontul etimologic cu implicațiile sale teologice, este necesar să mai facem cel puțin unele constatări, aprecieri și sublinieri.

Există trei nume vechi „Yahve” combinate, care, deși într-un fel similare, ele au implicații diferite. Vom preciza pe scurt câteva aspecte în acest sens:

1. *Yehovah Eloheenu*, „Domnul Dumnezeu nostru”. Această expresie este întâlnită de peste 90 ori în Deuteronom și este un titlu care sugerează conlocuirea lui Dumnezeu cu poporul Său²²⁰. Potrivit indicațiilor din Deuteronom privitoare la acest nume compus se poate comenta pe baza următoarelor chestiuni și aspecte:

- Ce este El? (Deut. 6, 4). Unicul și Atoputernicul. „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn”.

- Unde este El? Rugăciunea și supunerea ni-l aduc aproape. „Căci este oare vreun popor mare, de care dumnezeii lui să fie așa de aproape, cât de aproape este de noi Domnul Dumnezeu nostru, oricând îl chemăm?” (Deut. 4, 7).

- Ce a spus El? Precepte și promisiuni. „Domnul Dumnezeu nostru ne-a grăit nouă... (Deut. 1, 6)... „mergeți și vă luați de moștenire pământul pe care Domnul a făgăduit cu jurământ să-l dea părinților voștri” (1, 8).

- Ce a dat? Darurile Lui sunt secretul vieții noastre. „Iată ați ajuns la muntele Amoreilor, pe care Domnul Dumnezeu vostru îl va da vouă” (Deut. 1, 20). „Pământul pe care Domnul Dumnezeu nostru ni-l dă nouă este bun” (Deut. 1, 25).

- Ce arată El? Slava Sa. „Iată Domnul Dumnezeu nostru ne-a arătat slava Sa și măreția Sa și glasul Lui l-am auzit din mijlocul focului. Astăzi am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și aceasta rămâne viu” (Deut. 5, 25).

2. *Yehovah Eloheka* „Domnul Dumnezeu tău”. Acest nume, înrudit cu cel prezentat mai sus, se află de asemenea, frecvent folosit în Deuteronom și este întâlnit chiar de 20 ori în capitolul 16. Cu sensul cu care îl întâlnim și în cartea Ieșirea, „acest nume divin denotă relația lui

²²⁰ Herbert Lockyer, *All the Divine Names and Titles in the Bible*, Michigan, 1976, p. 38. A se vedea în Psalmul 99: „Înălțați pe Domnul Dumnezeu nostru și vă închinați așternutului picioarelor Lui...El i-a auzit pe ei, în stâlp de nor grăia cu ei; căci păzeau mărturiile Lui și poruncile pe care le-a dat lor... Domnul Dumnezeu nostru, Tu i-ai auzit pe ei, Dumnezeule, Tu te-ai milostivit de ei și ai răsplătit toate faptele lor”.

Dumnezeu cu oamenii și responsabilitatea acestora față de El, fiind într-un fel mai personal decât cel expus anterior”²²¹.

3. *Yehovah Elohay*, „Domnul Dumnezeu meu”. Numele acesta atributiv poate fi alipit unui alt nume identic „Adon” sau „Adonay”, un nume de persoană care înseamnă „Domnul Meu” și care, de asemenea, subliniază suveranitatea divină (Judecători 6, 15; 13, 8). Acest nume „Elohay” pune accentul pe pronumele personal ca fiind expresiv, în ceea ce privește credința personală în puterea lui Dumnezeu”²²².

Din punct de vedere teologic, „Ehye așer ehye” este numele care „poartă întregul adevăr care poate fi cunoscut sau exprimat despre Dumnezeu”²²³. Arătând că el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob, cum se subliniază în continuarea textului, acesta este numele cu care Dumnezeu „afirmă că între revelația făcută patriarhilor și apoi cea a lui Moise este o continuare deplină”²²⁴.

Numele propriu al lui Dumnezeu avea și o formă prescurtată „Iah” care probabil era citit „Yahve”, fiind vorba de o formulă verbală cauzală neîncheiată, construită pe rădăcina He-vav-he (a fi) și care înseamnă „cel care face să existe”²²⁵. Începând din sec. III î.Hr., a început să fie manifestată o atitudine de evitare a rostirii Tetragmei care definește numele lui Dumnezeu și a început înlocuirea ei prin termenul Adonai („Domn”, „Stăpân”), un pluralis majestis de la Adon (de la „dun”, „a ridica”, „a îndrepta”), vocalizat de masoreți cu „yod-he-vav-alef”, ceea ce a dat posibilitatea citirii prin „Yehova”.

Trebuie să precizăm faptul că pronunțarea numelui lui Dumnezeu descoperit în Ieșire 3, 14 prin „Yehova” sau „Yehovah” este considerată o pronunție eronată. De altfel, ea a devenit curentă pe vremea lui Petru Galatinus, duhovnicul lui Leon X, în anul 1518 d.Hr.²²⁶. Forma corectă este Yahve, formă la care de altfel s-a revenit.

Subzistă însă și forma Yehova în unele denumiri sau expresii care desemnează unele locuri memorabile legate de momente deosebite de viața și activitatea unor personalități biblice. Astfel,

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, p. 307.

²²⁴ Pr. Prof. Ath. Negoită, *Istoria religiei Vechiului Testament*, ed. Sophia, București, 2006, p. 62.

²²⁵ Jean Christophe Attias, Ester Benbassa, *op. cit.*, p. 249.

²²⁶ *Dicționar Biblic*, vol. 2, Edit. Stephanus, București, 1995, p. 26.

Avraam, când și-a dovedit marea lui credință în Dumnezeu, mergând până la jertfirea unicului fiu, primește de la Dumnezeu un berbec în locul aceluia pentru jertfă. El găsește potrivit să dea locului unde s-a întâmplat acest lucru numele de „Yehova-Yire” sau „Yehovah-Yireh”, adică „Domnul va purta de grijă” (Fac. 22, 14)²²⁷.

La fel Moise, când a ridicat un altar în amintirea victoriei obținute de Israel împotriva amaleciților (Ieșirea 17, 15-16) denumește locul cu altarul „Yehova-Nisi” sau „Yehovah-Nisi”, care înseamnă „Domnul, steagul meu”²²⁸ sau „Domnul este scăparea mea”²²⁹.

Ghedeon a ridicat și el în Ofra un altar în amintirea apariției îngerului care, după ce văzuse ființa cerească îl anunță: „Fii pe pace, nu te teme, căci nu vei muri” (Judecători 6, 23-24). El dă locului aceluia numele „Yehova-Șalom” sau „Yehovah-Shalom”, adică „Domnul păcii” sau „Domnul este pacea noastră”²³⁰.

Din exemplele de mai sus, precum și din alte locuri, reiese că în Geneză, numele de Yahve se găsește de mai multe ori, deci înainte de a fi fost revelat lui Moise. Faptul se datorează scriitorilor sacri de mai târziu, căci în loc să scrie pe El, Eloah și Elohim, l-au scris pe Yahweh, cum i se zicea lui Dumnezeu pe timpul lor. Asupra acestor chestiuni s-a discutat foarte mult, o bună parte din cercetătorii Vechiului Testament sunt de părere că numele Yahweh a fost cunoscut și patriarhilor, dar că ei utilizau numele El, comun tuturor popoarelor semite. Dacă într-adevăr numele de Yahweh a fost cunoscut patriarhilor, atunci când a fost revelat lui Moise, „Dumnezeu îl îmbracă în mai multă claritate și îl împodobește cu mai multă bogăție de sens”²³¹.

În acest context, Moise caută să învețe numele lui Dumnezeu. Când Dumnezeu declară „Eu sunt” nimic din esența divină, ființa tainică a Dumnezeirii nu se dezvăluie. „Mai mult, Dumnezeu afirmă că El ESTE: Yahweh este Dumnezeu care este prezent și activ în

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ „Atunci a făcut Moise un jertfelnic Domnului și i-a pus numele „Domnul este scăparea mea”, căci zicea: Pentru că mi-au fost mâinile ridicate spre scaunul Domnului, de aceea va bate Domnul pe Amalec din neam în neam” (Ieșirea 17, 15-16). Ridicarea mâinilor de către Moise este o prefigurare a semnului Sfintei Cruci, care a devenit biruitoare prin ridicarea pe ea a celui care prin jertfa Sa a biruit puterea morții și a păcatului.

²³⁰ Ibidem, p. 26.

²³¹ Pr. Prof. Ath. Negoită, *op. cit.*, p. 266.

experiența și viața omenească”²³². Astfel, cuvintele „Eu sunt” semnaleză o teofanie, o manifestare a scopului și vieții dumnezeiești. Ființa lui Dumnezeu se dezvăluie prin faptele Sale și dincolo de aceste fapte puternice, nimic nu poate fi cunoscut drept El”²³³.

Dumnezeu se descoperă astfel omului care caută să vadă și să știe cine este Dumnezeu. Astfel, teologul C. Yannaras precizează: „Dumnezeu se definește ca existent în cadrul unei relații cu poporul Său – descoperirea numelui Său ca „Cel ce este” este o relație-testament cu poporul lui Israel. Pentru israeliți, Dumnezeu nu este obligat de Ființa Lui să fie existent; existența Lui nu este o necesitate logică. Este existent deoarece este credincios relației-testament pe care o are cu poporul Său; existența Sa este adevărată de relația-fidelitate, adică de imediatul personal al revelației Sale și de intervențiile Sale în istoria lui Israel”²³⁴.

Privind mai atent pe aceeași linie, tot legat de „Cel ce sunt” înțelegem că acest nume afirmă transcendența lui Dumnezeu. El este altul decât tot ce este cunoscut de oameni. El este Cel care este, El este înaintea tuturor timpurilor. El își manifestă existența, dar nu se lasă cunoscut. El rămâne dincolo de orice nume care ar putea sa-l identifice, căci El nu poate fi definit. Dumnezeu este insondabil, fără limite, fără margini, inexprimabil, incomprehensibil invizibil, inaccesibil²³⁵, fiind în același timp „Dumnezeu revelat, arătat, întâlnit”²³⁶.

Implicațiile teologice continuă să ne descopere noi adâncuri ale tainei numelui lui Dumnezeu, ale teofaniei în Sine, ale realității în viața omului.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, cugetând la această teofanie, spune că: „Dumnezeu este unul, fără de început, necuprins, având toată puterea de a exista. El exclude pe „când” și „cum”, întrucât e cu totul inaccesibil și nu poate fi cuprins de nici una dintre fapte prin vreo

²³² Pr. Prof. John Breck, *op. cit.*, p. 307.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Chr. Yannaras, *Abecedar al credinței*,..., p. 45.

²³⁵ A se vedea „negărit și necuprins cu gândul, nevăzut și neajuns” în rugăciunea de dinaintea de Anamneză din cadrul Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gură de Aur, în *Liturghier*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1987, p. 148.

²³⁶ *DIEU EST VIVANT, Catechisme pour les familles par une equipe de chretiens orthodoxes*. Lettres de Mgr. Meletios et de Mgr. Antoine, préface d'Olivier Clement, Les Editions du Cerf, 29, Paris, 1987, p. 88.

descoperire ființială a Sa”²³⁷. Numele Yahoveh este din toate punctele de vedere „nu nume de făgăduință”. „Prin el, Dumnezeu înțelege nu numai să se reveleze, ci și să se întoarcă spre oameni, arătând că se leagă cu ei într-o relație personală”²³⁸.

Mulți tâlcuitori ai Sfintei Scripturi și teologi mai noi consideră că numele este un loc teofanic: puterea prezenței divine este o măreție în sine. „Iată, Eu trimit înaintea ta pe îngerul Meu, ca să te păzească în cale și să te aducă la pământul acela pe care l-am pregătit pentru tine. Ia aminte la tine însuși, să-l asculți și să nu-i fii necredincios, că nu te va ierta, că numele Meu este în el” (Ieșirea 23, 20-21). Numele este spus de înger și atunci el este purtătorul înfricoșător al prezenței lui Dumnezeu. Se vede clar în Biblie că atunci când „Numele Domnului este rostit asupra unei țări sau asupra unei persoane, aceasta intră în legătură intimă cu Dumnezeu. Însoțit de o cutremurare sfântă, Numele lui Dumnezeu nu putea fi rostit decât de slujitorul Sfântului Jertfelnic la Iom Kipur în Sfânta Sfintelor Templului din Ierusalim”²³⁹. Și acest lucru „pentru a apăra cel mai sfânt nume (Ieșirea 13, 14) de o folosire abuzivă”²⁴⁰. Astfel, conceptul biblic despre caracterul sacru al numelui lui Dumnezeu²⁴¹ este evident și bine cunoscut din mai multe relatări și locuri scripturistice. „Numele lui Dumnezeu conține energia divină, care oferă prezența lui Dumnezeu, încât se poate spune că, din punct de vedere practic, energetic, numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, mai exact puterea lui Dumnezeu, care este prezentă în El”²⁴².

Chemarea numelui lui Dumnezeu înseamnă chemarea lui Dumnezeu la noi, căci numele lui Dumnezeu este „*numen praesens*”, Dumnezeu cu noi, Emanuel. A invoca Numele lui Dumnezeu cu atenție și în mod deliberat înseamnă a te aduce pe tine în prezența Lui, a te

²³⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Prima sută de capete despre cunoștința lui Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, Filocalia, vol. 2, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 150.

²³⁸ Ceslas Spig, Marc Francois, *Fidelite*, în *Vocabulaire de Theologie*, Abbeville, 1964, col. 368.

²³⁹ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Christiana, București, 1995, p. 100.

²⁴⁰ Jacob J. Petuchowski, Clemens Thoma, *Lexicon Herder al întâlnirii iudeo-creștine*, Edit. Humanitas, București, 2000, p. 83.

²⁴¹ Irineu Pop-Bistrițeanul, Episcop vicar, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 255.

²⁴² Sergiu Bulgacov, *La philosophie du verbe e du Nom*, trad. de Constantin Andronikof, Paris, 1991, p. 202.

deschide față de energia Lui, a I te oferi ca un instrument și ca o jertfă vie în mâinile Lui²⁴³.

Dumnezeu este cel care l-a chemat mai întâi pe om: „Și l-a strigat și i-a zis: Adame unde ești?” (Facerea 3, 9). El ne-a chemat fără vreun merit din partea noastră. „Aceasta este vocația noastră fundamentală. Avem sentimentul că suntem chemați să ne schimbăm, să devenim alții, să fim sfinți. Dumnezeu sădește în noi această dorință de sfințenie, de viață în toată deplinătatea ei, mai umană, o altă viață. În felul acesta, el ne atrage, ne cheamă. Cât este de bun cu noi! Mai mult chiar, El ne oferă nenumărate ocazii de mântuire pentru a putea împlini făgăduința asemănării cu El”²⁴⁴.

Omul cheamă pe Dumnezeu ca să-l cunoască, dar să se cunoască și pe sine însuși, căci „omul este de neînțeles pentru sine însuși, el nu se poate cunoaște în profunzime. Doar Dumnezeu îl cunoaște, căci El l-a făcut. Iar Dumnezeu vede acest lucru. Omul nu se cunoaște, el este cunoscut. Cunoscut în profunzime, dacă începe să trăiască cu Dumnezeu; dacă el începe să trăiască înaintea feței lui Dumnezeu sau invocând constant numele divin, adică prezența continuă a celui Tu dumnezeiesc”²⁴⁵.

Cât de privilegiați și binecuvântați ne simțim dacă îl considerăm pe Dumnezeu ca și cum ar fi în posesia noastră, să ne rugăm: Dumnezeului tău, Dumnezeului meu, Dumnezeului nostru. Este adevărat! El este Dumnezeul oamenilor Lui.

În munca noastră spirituală și în luptă suntem neputincioși fără El, care a venit ca Yahve al Vechiului Testament în formă omenească: „Dumnezeu s-a arătat în trup” (I Timotei 3, 16). Fără El nu putem face nimic și nu suntem nimic. În mijlocul experiențelor catastrofale și al popoarelor revoltate, psalmistul era sigur că Yahve este cu poporul Lui: „Domnul puterilor cu noi” (Psalm 45, 7).

Viața fără rugăciune nu va fi niciodată fericită pentru că este o viață fără Dumnezeu. Și acolo unde lipsește Dumnezeu, lipsește ceva căruia nimic nu-i poate ține locul. Dumnezeu Creatorul a sădit în noi o sete tainică și nepotolită de fericire veșnică, pe care n-o poate înlocui

²⁴³ Episcop Kallistos Ware, *Puterea Numelui. Rugăciune lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 1992, p. 36-37.

²⁴⁴ Părintele Marc Antoine Costa De Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, trad. Rodica Buga și pr. Prof. Nicolae Buga, Edit. IBMBOR, București, 1998, p. 279.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 127.

nici o bucurie izvorâtă de la vreo creatură. Chemarea numelui lui Dumnezeu prin rugăciune are darul de a face să curgă în sufletul nostru neîncetatul izvor al acestei bucurii veșnice.

SUMMARY

Prayer is a path to Heaven. In prayer, the human being meets the Divine Being, the creature knows the Creator. Man's conversation with God through the prayer makes the man to climb to God and God to go down to man. By praying to God, the heart's feelings vibrate for Him, filling themselves with joy and love and pour into the human soul the divine love. God reveals His name and His supreme Will, and also the fact that He is the Supreme Ruler of man, thus proving His undying love.

ÎNVĂȚĂTURI DE CREDINȚĂ ÎN PREDICILE SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

Pr. Lector Dr. Constantin Băjău

*Predică, predicator, Jertfă, Înviere, Cruce, mântuire,
Sfântul Botez.*

*Sermon, Preacher, Sacrifice, Resurrection, Cross, Salvation,
Holy Baptism.*

Despre acest mare Părinte al Bisericii noastre s-a spus: „Înșușirea Sfântului Atanasie este de a fi fost mare pretutindeni”²⁴⁶. S-a născut la anul 295, a primit o educație aleasă și din anul 318 a fost hirotonit diacon, fiind secretarul episcopului Alexandru al Alexandriei. A participat la Sinodul de la Niceea (325) și a contribuit la condamnarea lui Arie. În anul 328 a ajuns episcop, vreme de 45 de ani, până la 373. S-a luptat cu ereticii toată viața și a fost de cinci ori exilat, fiind considerat „cel mai hotărât luptător împotriva intrigilor arienilor”²⁴⁷. Și în această perioadă zbuciumată a știut totuși să găsească timp pentru a scrie și a predica, după cum se vede din vasta sa operă, chiar dacă din ea a ajuns la noi numai o parte.

Atunci când vorbim despre Sfântul Atanasie cel Mare, de obicei ne gândim la lucrările sale cu caracter dogmatic, lucrări fundamentale pentru teologia Bisericii Răsăritene, monumente de referință în istoria ei și care i-au marcat cursul. Dincolo de ele trebuie însă să vedem și activitatea pastorală – predicatorială a acestei personalități incontestabile a vremurilor și locurilor sale.

Una dintre laturile acestei activități o constituie predica, propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu din amvonul Bisericii, prin care a știut „să promoveze credința și cultura... prin vorbirea directă cu

²⁴⁶ Diac. Constantin Voicu, *Problema omoousios la Sfântul Atanasie cel Mare*, în Mitropolia Olteniei, an XV, nr. 1-2/1963, ianuarie-februarie, p. 19.

²⁴⁷ Pr. Prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie*, în Studii Teologice, seria a II-a, an XIII, nr. 1-2/1961, ian.-febr., p. 17.

poporul dreptcredincios”²⁴⁸. Multe dintre predici au fost considerate ca neautentice, dar critica mai nouă a revenit asupra acestor aprecieri. Motivul principal, așa cum se va vedea în continuare, din studiul a trei dintre cuvântări, îl constituie faptul că fondul doctrinar îi reflectă gândirea și se înscrie pe linia învățăturii Sfântului Părinte. Cuvântarea la Vinerea Mare scoate de pildă în evidență iconomia crucii, care devine urcuș spre cer. Și nu oricum, ci într-o limbă plină de farmec, o limbă bogată în substanță teologică, dar totodată capabilă să miște sufletele oamenilor, motivându-le spre un activism și dinamizând energiile lăuntrice ale creștinilor. Patriarhul Fotie scria despre Sfântul Părinte că atrage admirația, fiindcă „în cuvântări el este clar, sobru, precis și ascuțit, vehement în argumentări și de admirat pentru bogăția ideilor”²⁴⁹.

Lista predicilor Sfântului Atanasie cel Mare poate fi completată cu mai multe titluri²⁵⁰: La Duminica Tomei, La Patimile Domnului și la Cruce, Cuvânt despre Învierea Domnului, Despre Lazăr cel înviat din morți, La Rusalii, Omilii la Arhanghelul Mihail, La Înălțarea Domnului, La Nașterea Domnului, La Tăierea împrejur, La orbul din naștere. Obiectul prezentului studiu îl constituie trei dintre acestea.

Analiză și cuprins. La Sfântul Paște. Măreția sărbătorii copleșește pe Sfântul Părinte, care se vede neputincios în a lăuda, cu limba sa muritoare, ca una ce este „mădular de lut”, „darurile acestei sărbători”²⁵¹. Poate dacă s-ar sluji de „limbile îngerilor”, fiindcă darurile harului întrec măsurile fapturilor. Sfântul Paște face ca moartea să fie izgonită dintre oameni, iar iadul să își piardă stăpânirea. Neamul omenesc, care era odinioară osândit după „legea păcatului”, se poate acum bucura de darul harului.

²⁴⁸ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1988, p. 155.

²⁴⁹ Fotie, *Către Tarasie*, PG 102, 576; Pr. Conf. Ștefan Alexe, *Sfântul Atanasie cel Mare. Împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an XLIX, nr. 11-12/1973, noiembrie-decembrie, p. 789-790.

²⁵⁰ Prof. Stilianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II, Atena 1990 (în limba greacă), p. 320 și urm.; aceste predici sunt tipărite în colecția J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* (prescurtat P.G.), vol. 28; în limba română, câteva dintre ele au fost traduse de Șt. Bezdechi, în volumul: *Bucăți alese din opera Sfântului Atanasie cel Mare Patriarhul Alexandriei*, însoțite de un studiu, Cluj 1925 (și într-o reeditare mai nouă, București 2001).

²⁵¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Sfântul Paște*, P.G. 28, col. 1073.

Sărbătoarea Sfântului Paște este făcută mai întâi pentru om. Astăzi „ziditorul făpturii a înviat, iar Învierea Mântuitorului e câștig obștesc al tuturor”. Odată cu omul însă toată făptura se leapădă de stricăciune, se dezbracă de robie și capătă nemurirea. Prin înnoirea omului întru nestricăciune, subliniază Sfântul Atanasie cel Mare, „se va reînnoi și făptura zidită întru dânsul”²⁵².

Lumea întreagă este asemănată cu o „cetate a zidirii”, făcută de Dumnezeu prin puterea cuvântului Său, plin de înțelepciune. În această zidire, precum într-o biserică strălucită, El a făcut pe om după chipul Său. De aceea, „se cădea și acum, după ce s-a înnoit chipul Său, să se zidească din nou și lăcașul chipului Său”²⁵³. Exprimându-și bucuria pentru aceasta, predicatorul consideră că este o strălucire a nestricăciunii, o schimbare a lucrurilor, o prefacere mai presus de nădejtile noastre, o „veselie venită după năpastă”.

Recapitulând istoria neamului omenesc, Sfântul Părinte reamintește că omul a fost odinioară așezat în Rai, „primind de la iubirea de oameni a lui Dumnezeu moștenirea desfătărilor celei nemuncite”²⁵⁴. Limbajul întrebuințat are un farmec aparte, descoperind un orator de excepție, cu sensibilitate. Apoi a venit „tâlharul de șarpe”, care a jefuit pe oameni de „dulceața desfătărilor”, aducând osânda neamului omenesc. Iar călcarea poruncii dumnezeiești devine o cale spre moarte. Urmările păcatului strămoșesc sunt prezentate în imagini plastice. Vedem iadul deschizându-și porțile și primind neamul omenesc, împreună cu înfricoșarea abătută asupra firii noastre. Simțim durerea facerilor, devenită venit al mormintelor, iar moartea este moștenirea de pe urma călcării de lege. Imaginea morții este înfricoșătoare, căci ea bântuia toate vârstele, pe cel din pânțece, pe pruncul născut, pe copil, tânăr, bătrân, păcătos, drept, prooroc, sau preot. Până la venirea lui Hristos, subliniază Sfântul Atanasie cel Mare, „se întindea asupra tuturor mreaja morții, răpind orice îi ieșea în cale”²⁵⁵. Neamuri întregi de oameni „nu putuseră umple pânțele nesățios al morții”.

Dar Hristos surpă „prin răstignirea Lui silnicia morții”, sfărâmă locașurile iadului, „prin înroparea Lui de trei zile”. Sfântul

²⁵² *Ibidem*, P.G. 28, col. 1076.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Părinte aduce însă aminte că toate acestea nu înseamnă că acum El Își arată milostivirea mai mult decât altă dată. „Ci încă mai demult biruind moartea, a înfricoșat-o prin umbrele învierii și a tulburat împărăția iadului, în chip tainic dăruind muritorilor nădejdi de nemurire”²⁵⁶. Fiindcă odată cu începerea stăpânirii iadului, Dumnezeu arată și felul cum se va pune capăt acestei stăpâniri. Se reamintește de Abel, care a fost cuprins de moarte. Dar Hristos a fost cuprins de moarte fără dreptate și de aceea „cu drept a înviat”. „Precum murind păcătosul, moartea se face mai puternică prin judecată, tot astfel e fără putere legământul ce dă pe cei drekți iadului”. Pentru Hristos, legătura iadului devine neputincioasă și nu Îl poate ține în stăpânirea sa fără dreptate. Păcatul este numit „puterea împărăției morții”. Cel ce nu a păcătuit, nu poate fi supus pedepsei morții. Dumnezeu putea să răpească morții pe Abel, dar nu a făcut lucrul acesta. Prin uciderea lui Abel, „moartea, răsădindu-se cu sângele dreptului”, fără rădăcină rămâne²⁵⁷. Uciderea lui Abel se aseamăna cu judecata lui Hristos, căci după moarte „grăiește și învinovățește pe ucigaș”. Înfașurarea vieții biruie silnicia morții.

Alte exemple sunt Enoh și Sfântul Ilie, numit „cel Mare”. Acesta din urmă nu s-a supus morții și a înviat pe fiul femeii celei „primitoare de străini”, prin puterea rugăciunii sale biruind „sila morții” și întorcându-l din iad la viață. Tot astfel Elisei, care „a chemat din iad la viață pe fiul samaritenei prin puterea rugăciunii”²⁵⁸.

Impresionantă este descrierea pe care Sfântul Atanasie cel Mare o face momentului copleșitor al lucrării lui Hristos, prin Care au căpătat ființă nădejdlile neamului omenesc. Fiindcă la glasul Stăpânului tuturor, porțile iadului s-au deschis, iar mormintele au lăsat liberi pe cei încătușați într-însele. „Firea omenească, împreunată cu Dumnezeu, înfricoșă iadul”. Hristos se coboară în iad, pentru a hărăzi slobozenie obștească muritorilor. Pentru ca nimeni să nu mai fie rob al iadului, Hristos se pogoară în iad, „amăgind iadul cu trupul ce Îl purta”. Prin puterea dumnezeirii Lui, este stricat zapisul îndelungat al legii, iar oamenii sunt luați în cer în acel loc „slobod de moarte, adăpostul nestricăciunii, locașul dreptății”²⁵⁹.

²⁵⁶ *Ibidem*, P.G. 28, col. 1077.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, P.G. 28, col. 1080.

Cuvântarea studiată este structurată pe două mari părți. Cea dintâi are un cuprins dogmatic, iar cea de a doua se adresează, în modul cel mai personal, cu precădere ascultătorilor Sfântului Atanasie cel Mare. Sărbătoarea Paștelui este sărbătoarea luminii, la care participau cei botezați. Prin cufundarea în apa Botezului, la care fuseseră părtași, este închipuit mormântul Domnului, din care noi ne-am ridicat. Noul botezat primește apoi darurile ale căror semne le-a văzut, fiind sădit „spre nemurire”, „în scăldătoare și rodind în cer”. Apa slujește spre acea trebuință, dar harul Duhului „zidește a doua naștere”. „Pe cel cufundat în colimvitră îl plăsmuiește din nou, ca într-o mitră și pe cel coborât în apă îl prelucreează, ca într-o topitoare și îi dă logodna nemuririi, hărăzindu-i pecetea învierii”²⁶⁰. Cel botezat la Sfântul Paște, luminat și îmbrăcat în veșmânt nou, poartă „icoana bunătăților”. Îmbrăcămintea sa este luminoasă și strălucitoare și închipuie „semnele nestrăciunii”. Pânza albă a hainelor propovăduiește slobozenia.

În final, Sfântul Atanasie cel Mare îndeamnă să nu pângărim prin păcate haina credinței, pentru a nu stinge făclia harului, săvârșind fapte necuviincioase, ci să păzim „cununa Duhului”. Doar așa vom fi chemați să moștenim împărăția care este gătită nouă de la începutul lumii²⁶¹.

Predică la Vinerea Mare. În prima parte a acestei cuvântări, Sfântul Atanasie cel Mare subliniază rolul crucii, ca o „unealtă mai puternică decât zidirea”, în cunoașterea lui Dumnezeu. Este lăudat cerul, ca fiind cea dintâi zidire adusă de Dumnezeu la ființă, împreună cu firea îngerilor, „încununată cu frumuseți nevăzute”. Este lăudat și soarele, care poartă de jur împrejur „făcliile zilnice ale luminii”, în drumul lui ceresc, împreună cu pământul și marea întinsă. „Toate sunt frumoase și preafrumoase și plăsmuiri ale înțelepciunii Ziditorului”²⁶².

Mai presus de ele se află omul, care a făcut de rușine toată frumusețea acelor. Însă omul este și cel care „a răspândit ocară asupra celor până atunci slăvite”. A ajuns să cinstească cerul și să se închine soarelui. La rândul lui, pământul, cel „plin de leacuri pentru trup”, nu putea să vindece sufletul omenesc bolnav și nici marea. Căci omul se închina la tot ce îi ieșea înainte și zidirea „nu era în stare să mâne pe om

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Ibidem, P.G. 28, col. 1081.

²⁶² Idem, *Predică la Vinerea Mare*, P.G. 28, col. 1056.

spre învățătura unui singur Dumnezeu”²⁶³. Însă „crucea cunoașterii de Dumnezeu” a completat aceste lipsuri. Iar lemnul de rând, „prin răsădirea lui a întors lumea nelegiuită spre bună credință”²⁶⁴. Lemnul, odinioară „unealta osândeii”, a eliberat pe cei osândiți. Zidirea a întărit pe om spre mântuire, în vreme ce crucea a fost tămăduitor al tuturor.

La început, moartea s-a slujit de lemn „ca de un toiag”, iar neamurile morții au urmat. „Părtașii firii se făcură părtași ai pedepsei”. Dar, spune Sfântul Părinte, Plăsmuitorul tuturor a dat oamenilor „un lemn ca leac împotriva lemnului”. A adus „meteahna rânduiei ca un leac izbăvitor al metehnei”. Și înarmând crucea cu moartea biruitoare, pe moarte o a răpus. Roadele lucrărilor lui Dumnezeu țin de eliberarea omului, „găsind nemurirea tocmai în cele cu care fusese legat spre moarte”. Prin ceea ce omul fusese judecat, tot prin aceea a fost slobozit. Sfântul Părinte exclamă: „O, înțelepciune cu adevărat dumnezeiască și născocire cu adevărat cerească!”²⁶⁵.

Roadele lucrării mântuitoare a Crucii sunt cu tărie subliniate, în cuvinte dintre cele mai alese. Înfiptă fiind crucea, închinarea la idoli a încetat. Crucea fiind ridicată, stăpânirea diavolilor a fost izgonită, iar semeția evreilor a căzut. Dar nu numai lemnul Crucii este pricina acestor minuni, ci „Acela Care de lemn spre biruință s-a slujit”²⁶⁶. Crucea, patimile, sufla, cuiele și moartea devin „uneltele vieții nemuritoare”. Prin aceleași lucruri prin care stăpânirea oamenilor a căzut, tot prin ele aceasta s-a înălțat.

După prima parte, Sfântul Părinte ne introduce în atmosfera liturgică a Vinerii Mari, arătându-ne pe „Domnul și Stăpânul”, Care este „mănat din judecată în judecată”, de la Caiafa la Pilat. Hristos primește hotărârea morții și prin faptul că Barabas este eliberat. Deci, de la început, „crucea hărăzește slobozenie celor vinovați”. Se recrează în fața ascultătorilor atmosfera biblică, transpunându-ne în tensiunea momentului judecății. Pentru care se atrage atenția: „Uită-te numai la ticăloșia evreilor, cum osândesc pe Binefăcătorul lor, cum pun mai presus un ucigaș”²⁶⁷. Hristos este Judecătorul lumii acesteia. Iudeii L-au răstignit pe cruce și astfel „născocind” această unealtă a necinstei

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Ibidem, P.G. 28, col. 1057.

și a pedepsei, „au aruncat blestemul legii asupra morții prin cruce”²⁶⁸. Dar Dumnezeu a făcut din cruce „semnul biruinței slăvite”.

Evreii nu știau că, răstignind pe tâlhar împreună cu Hristos, vor face din acesta propovăduitorul împărăției Lui și un binevestitor. Iată cum întreabă predicatorul: „Ce spui, tâlharule? Ți-ai uitat de cruce? Te rogi nu ca unul ce e răstignit pe cruce, ci ca omul ce se roagă în Biserică?”²⁶⁹. Tâlharul a văzut „harul strălucitor al cununii” de pe capul lui Hristos, care domnea chiar și de pe cruce.

Natura participă la evenimentele petrecute acum. Soarele nu mai cutează să se lumineze, ci „dosește” lumina și „osândește” păcatul cu noaptea. Pământul se cutremură. Zidirea însăși dă mărturie despre titlul scris deasupra capului Celui răstignit. Tâlharul este numit „păzitor al raiului”, căci este mai încredințat despre rai decât primul om. Adam și-a întins mâna în pom și a fost lipsit de zidire. Tâlharul și-a întins mâinile pe lemnul crucii și a recâștigat raiul, pe care oamenii îl pierduseră. Rugăciunea tâlharului: „Adu-Ți aminte de mine, Doamne, întru împărăția Ta!”, îl face să recapete „moștenirea străbună pierdută”. Cu o singură vorbă, tâlharul a deschis cerul. Din cruce, el și-a făcut „urcuș la cer”. Tâlharul a venit cel din urmă, dar a fost încununat cel dintâi. El a arătat „lucrarea cea foarte grabnică a credinței”, fiind numit de către Sfântul Atanasie cel Mare „amarnic muștrător al lui Iuda”, tovarăș de luptă al lui Petru și tovarăș de învățătură al Apostolilor. Mormântul a primit crucea, nu și pe Cel mort, devenind „locășul nemuririi”, „pricinitorul învierii”, „curmarea mormintelor în care încetează moartea”²⁷⁰. Mormântul este gol de Cel răstignit, astupând gura evreilor, este pecetluit și înconjurat de soldați, făcând izbânda lui Hristos și mai mare.

Cuvântarea se încheie cu îndemnul Sfântul Atanasie cel Mare, adresat „fraților” de a privi muncile mormântului, de a vedea pe Iosif Arimateianul, numit „purtătorul de cruce”, pe Nicodim, înfășurându-L pe Domnul în giulgiul curat. Să lăudăm așadar „pântecele mormântului, maica nemuririi”²⁷¹ și luminați, la această sărbătoare a luminii, să ne apropiem de împărăția veșnică.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem, P.G. 28, col. 1060.

²⁷¹ Ibidem, P.G. 28, col. 1061.

La Duminica Tomei. Învierea lui Hristos din morți este cea care face din toată viața oamenilor o sărbătoare. Căci El mută împărăția de pe pământ la cer. Și cine dintre oameni, auzind de venirea Regelui muritor, nu se înalță cu mintea și se bucură cu sufletul, „alergând cu dorința înaintea timpului priveliștii Lui”. Cuvântarea a fost neîndoielnic rostită, așa cum se vede din formula de adresare: „Astăzi a fost iar văzut Hristos după Înviere”²⁷². Căci în Duminica Tomei se arată credința în Înviere și mai puternică, Hristos intrând prin ușile încuiate. Minunea aceasta se justifică prin faptul că acolo unde este Dumnezeu, „rânduiala cea obișnuită a firii nu mai are ce căuta”. Sunt amintite și alte minuni: mergerea Domnului pe apă, sau deschiderea pietrei mormântului. Deschizându-se peștera fără uși a mormântului, se golește iadul.

După Învierea lui Hristos, El a fost văzut de femeile mironosițe, care au binevestit Apostolilor. În această ordine, Sfântul Părinte vede ceva mai mult. Eva a greșit și pentru că de la femeie a plecat boala, se cuvenea ca tot de la ea să vină tămăduirea. „De unde a început moartea, de acolo se arată și învierea”²⁷³. Pentru că femeia era pricina călcării legii, tot ea a devenit „propovăduitoarea Învierii”. Femeia, care a împins la cădere pe Adam, mărturisește Învierea Celui de al doilea Adam.

În casa mică în care se aflau Sfinții Apostoli, Hristos intră prin ușile închise. Toma nu crede și își astupă urechile, „voind să-și deschidă ochii”²⁷⁴. Apostolul Toma așează necredința înaintea, „ca să se desfete de priveliște”. Prin venirea lui Hristos, se pune capăt mâhnirii celorlalți Apostoli și totodată necredinței ucenicului, împlinindu-i dorința de a simți urmele cuielor. „Prin arătarea Lui de necrezut, întărește credința în învierea necrezută”. După ce Toma pipăie, necredința îi este izgonită și plin de dorință dumnezeiască, spune: Domnul și Dumnezeu meu! Mai apoi, Apostolul va colinda „semințiile și cetele barbarilor”, îi va învăța să fie călăuziți de cruce, nu de platoșă. „O nouă oaste se va forma, o oaste a Domnului, născută din durerile scâldătoarei celei duhovnicești, faptele harului, roadele Duhului”²⁷⁵. Neamurile au cunoscut pe Hristos cu ochii credinței și au îmbrățișat

²⁷² Idem, *La Duminica Tomei*, P.G. 28, col. 1084.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem, P.G. 28, col. 1085.

crucea, primind pătimirea, fără să mai pună degetul lor pe semnele cuielor, cum a dorit Toma. Căci fericiți sunt cei ce nu au văzut și au crezut!

După ce ascultătorii au rememorat evenimentele biblice, lor li se adresează Sfântul Părinte, căci și în acea Duminică, mulți dintre ei se botezaseră, dezbrăcându-se de veșmântul pe care îl purtasera odinioară și împreunându-se cu Hristos. Pe ei îi numește ostași ai lui Hristos, purtând „armele credinței”²⁷⁶ și având nevoie de armură. Căci de la Botez, dușmanul diavol „s-a trezit” împotriva lor mai mult decât înainte, când erau robi și slugi lui. Botezul îi rânduiește pe oameni „de partea lui Hristos” și a Domnului, căci s-au alăturat turmei, nădăjduind bunurile cerești.

Sfântul Atanasie cel Mare îi îndeamnă pe cei de curând botezați și în general pe toți oamenii să nu se teamă, căci în lupta cu dușmanul nu suntem lăsați de Domnul fără apărare, ci suntem înarmați cu „armele duhului”, a căror strălucire este cumplită pentru dușman. Creștinii poartă platoșa dreptății și scutul credinței și nu pot fi atinși de săgețile celui rău. Au coiful mântuirii și sabia Duhului, adică cuvântul lui Dumnezeu²⁷⁷. Dacă diavolul nu a pregetat ca să Îl ispitească pe Hristos, atunci nu ne va lăsa nici pe noi neispitiți. După ce a fost botezat, văzându-L flămând în deșert, cu ajutorul ispitei foamei, nu a lăsat slobodă de uneltirile sale nici nevoia hranei. Tot astfel se repetă și celelalte două ispite, cu grozăvia lor și cu înșelăciunea.

Sfântul Atanasie cel Mare se adresează ascultătorilor săi într-un mod direct și personal. Diavolul este comparat cu un arcaș viclean: „Poate crezi că sunt numai trei chipuri de ispitiri. Dar diavolul n-ar fi încetat de a-L încerca, dacă nu și-ar fi deșertat toată tolba de săgeți”. Ispita mâncării, la care Domnul a fost supus, reprezintă uneltirile care vin din poftă. Urmează cele legate de îngâmfare și de iubirea de arginți, din care pleacă toate celelalte. Rezumând întreaga lucrare a diavolului asupra neamului omenesc, se subliniază că el „sau ne rănește prin desfătare, sau ne săgetează prin dorința de slavă, sau ne ademenește spre păcat prin dragostea de bani”²⁷⁸. Hristos însă face neputincioase toate acestea și le dă oamenilor posibilitatea ca să le supună.

²⁷⁶ *Ibidem*, P.G. 28, col. 1088.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*, P.G. 28, col. 1089.

Biruința stă la îndemâna creștinilor prin luptele pe care Stăpânul nostru le-a câștigat. De aceea, nu trebuie să întinăm haina credinței, o haină aleasă, „pe care harul a țesut-o”, nici să nu necinstim darul pe care Dumnezeu ni l-a dat. Așa cum slujitorul ce este pus să păzească un mărgăritar sau o haină împărătească scumpă o păzește pe aceasta până la moarte, tot la fel creștinii, care au primit spre pază chiar Trupul Domnului, prefăcându-se ei înșiși în trup domnesc și devenind mădulare ale lui Hristos, îmbrăcându-se în Hristos, nu trebuie să devină vânzători ai Acestuia.

Sfântul Atanasie cel Mare îndeamnă pe creștini, ca un părinte de suflete: „Să păstrăm deci darul virtuții noastre. Să ne facem îngrijitori ai dreptei cuviințe. Să ne îndreptăm spre dragostea de oameni. Să ne dedăm milosteniei”²⁷⁹. Totodată, creștinii să se scuture de necredință, de vicleșuguri și în general de prietenia cu cel viclean, urând minciuna și făcându-se asemănători Sfântului Apostol Pavel, înmulțind talantul darului²⁸⁰.

Învățăături de credință. Cunoașterea naturală și cunoașterea supranaturală. Sfântul Atanasie cel Mare vorbește despre rolul cunoașterii naturale a lui Dumnezeu și despre raportul dintre aceasta și cunoașterea supranaturală, cunoașterea în Hristos. Cerul, cea dintâi zidire adusă de Dumnezeu la ființă, îngerii, acele „frumuseți nevăzute” și soarele, care „poartă de jur împrejur făcliile zilnice ale luminii”, despre toate acestea se spune că sunt „plăsmuiri ale înțelepciunii Ziditorului”. Omul este coroana creației, tocmai pentru că este făcut după chipul și asemănarea Fiului lui Dumnezeu. Protopărinții Îl contemplau pe Dumnezeu neconținut²⁸¹. Peste toate însă omul „a răspândit ocară” și a ajuns să cinstească cerul, închinându-se soarelui și la tot ce îi ieșea înainte. Omul, înzestrat cu voie liberă, cade pe panta adorării creaturii în locul Creatorului²⁸². Dar zidirea nu l-a putut conduce spre adevăratul Dumnezeu²⁸³. Sfântul Părinte vorbește însă despre „crucea cunoașterii de Dumnezeu”, al cărei lemn „a întors lumea

²⁷⁹ *Ibidem*, P.G. 28, col. 1092.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Drd. Gheorghe Sima, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare*, în Studii Teologice, seria a II-a, an XLII, nr. 4/1990, iulie-august, p. 17.

²⁸² Magistrand Vasile Bria, *Contribuția Sfântului Atanasie la fixarea dogmei hristologice*, în Ortodoxia, an XIII, nr. 2/1961, aprilie-iunie, p. 209.

²⁸³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Predică la Vinerea Mare*, P.G. 28, col. 1056.

nelegiuită spre bună credință”²⁸⁴. „Unealta osândeii” a adus eliberarea neamului omenesc, din robia păcatelor. Transformarea prin har a omului muritor, eliberarea lui de păcat și de imperfecțiunile morale, dar și de neputințele fizice, „transmiterea măririi dumnezeiești, pentru ca locuința să nu-i mai fie pământul, ci cerul, constituie esența concepției soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare”²⁸⁵.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos aduce în lume surprerea silniciei morții și sfărâmă locașurile iadului, „prin îngroparea Lui de trei zile”. Încă de la începutul stăpânirii iadului, Dumnezeu a dat oamenilor și nădejdea că se va sfârși aceasta. Fiind cuprins de moarte „fără dreptate”, Hristos „cu drept e înviat”, legătura iadului devine neputincioasă și nu Îl poate ține în stăpânire fără dreptate. Cel ce nu a păcătuit, nu poate fi supus pedepsei morții²⁸⁶. La glasul Stăpânului, porțile iadului s-au deschis și mormintele au lăsat liberi pe cei aflați într-însele. „Firea omenească, împreunată cu Dumnezeu, înfricoșă iadul”. Hristos se coboară pentru a elibera pe cei muritori, „amăgind iadul cu trupul ce Îl purta”²⁸⁷. Dacă Hristos n-ar fi primit moartea în trupul Său, atunci nu ar fi învins-o pentru totdeauna, fiindcă altfel trupul nostru nu ar fi devenit purtătorul unei puteri dumnezeiești, care învinge moartea din interior²⁸⁸.

Roadele Învierii Domnului. Învierea izgonește moartea dintre oameni și desființează puterea iadului. Neamul omenesc, osândit de „legea păcatului”, se bucură de darul harului²⁸⁹. În această zi, „Ziditorul făpturii a înviat, iar învierea Mântuitorului e câștig obștesc al tuturor”. Făptura întreagă se leapădă de stricăciune și capătă nemurirea, căci „se va preînnoi și făptura zidită întru dânsul”²⁹⁰.

Rolul Sfintei Cruci. Plecând de la realitatea păcatului strămoșesc, Sfântul Părinte subliniază faptul că la început, moartea s-a slujit de lemn ca de un toiag. Însă Dumnezeu, Plăsmuitorul tuturor a dat

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Prof. K.E. Scurat, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre îndumnezeire*, în Mitropolia Olteniei, an XXVI, nr. 11-12/1974, noiembrie-decembrie, p. 938.

²⁸⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Sfântul Paște*, P.G. 28, col. 1077.

²⁸⁷ Ibidem, P.G. 28, col. 1080.

²⁸⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în Studii Teologice, seria a II-a, an XXV, nr. 5-6/1973, mai-iunie, p. 330.

²⁸⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Sfântul Paște*, P.G. 28, col. 1073.

²⁹⁰ Ibidem, P.G. 28, col. 1076.

neamului omenesc „un lemn ca leac împotriva lemnului”. Înmormântându-l pe crucea cu moartea biruitoare, pe moarte a răpus, iar omul a fost eliberat, „găsind nemurirea tocmai în cele cu care fusese legat spre moarte”. Crucea a îndepărtat închinarea la idoli, iar stăpânirea diavolilor a fost izgonită. Pricina acestora nu este doar lemnul Crucii, ci „Acela Care de lemn spre biruință s-a slujit”²⁹¹. Sunt amintite crucea, patimile, sulita, cuiele și moartea, toate devenite „uneltele vieții nemuritoare”.

Tâlharul de pe cruce este mântuit, căci aceasta de la început „hărăzește slobozenie celor vinovați”²⁹². Unealtă a necinstei și a pedepsei, fiindcă se aruncase blestemul asupra morții prin cruce, ea devine „semnul biruinței slăvite”. Prin cruce, tâlharul devine binevestitor²⁹³, „păzitor al raiului”, mai încredințat despre rai decât primul om. Dacă Adam și-a întins mâna în pom și a căzut, tâlharul a câștigat prin lemnul crucii raiul pierdut și cu o singură vorbă a deschis cerul.

În Cuvântarea sa despre Întrupare, Sfântul Atanasie cel Mare arată că Hristos, urcând pe Cruce, cu mâinile întinse, printr-una a atras la el pe vechiul popor al lui Israel, iar prin cealaltă pe păgâni, unindu-i pe unii cu alții în El Însuși²⁹⁴.

Rolul femeii în mântuirea oamenilor. După Înviere, Hristos a fost văzut de femeile mironosițe, care au vestit cele întâmplare Sfinților Apostoli. Eva a călcat porunca dată primilor oameni și deci de la femeie a plecat boala. De aceea, tot prin ea vine tămăduirea. „De unde a început moartea, de acolo se arată și învierea”²⁹⁵. Femeia este numită de Sfântul Atanasie cel Mare, „propovăduitoarea Învierii”. Și ca argument forte se vorbește despre nașterea lui Hristos din Fecioara Maria²⁹⁶.

²⁹¹ Idem, *Predică la Vinerea Mare*, P.G. 28, col. 1056.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem, P.G. 28, col. 1057.

²⁹⁴ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ecumenice în viața și opera Sfinților Atanasie cel Mare și Efreim Sirul*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXVI, nr. 9-10/1974, sept.-oct., p. 807.

²⁹⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Duminica Tomei*, P.G. 28, col. 1084.

²⁹⁶ Pr. Nicu Dumitrașcu, *Întruparea Domnului în opera Sfântului Atanasie cel Mare*, în *Altarul Banatului*, an V (XLIV), nr. 10-12/1994, p. 54; și Idem, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare, în contextul controverselor ariene și post-ariene*, Cluj Napoca 1999.

Păcatul strămoșesc și urmările lui. Dumnezeu a așezat pe om odinioară în Rai, „primind de la iubirea de oameni a lui Dumnezeu, moștenirea desfătărilor celei nemuncite”²⁹⁷. Dar „tâlharul de șarpe” a jefuit pe oameni de „dulceața desfătărilor”. Astfel a venit asupra neamului omenesc osânda, căci această călcare a poruncii este sinonimă cu alegerea căii spre moarte. Sfântul Atanasie cel Mare prezintă iadul, ce își deschide parcă porțile și primește neamul omenesc. Moartea devine moștenirea dobândită „de pe urma călcării de lege”. Era înfricoșătoare și bântuia toate vârstele, de la prunc, până la copil, tânăr, bătrân, păcătos, drept, prooroc, sau preot, cuprinzând pe toți oamenii. Căci până la venirea lui Hristos, „se întindea asupra tuturor mreaja morții”²⁹⁸, iar oamenii nu putuseră umple „pântecele” ei nesățios. Dar prețuirea și iubirea cu care creația a fost investită de la început de către Dumnezeu se arată și după ce omul a căzut din legătura conștiință cu Acesta. Căci o anume iubire rămâne în lume și după căderea ei²⁹⁹.

Taina Sfântului Botez. Prin afundarea în apa Botezului, este închipuit mormântul Domnului. Apa slujește în primirea Duhului, care „zidește a doua naștere”, întocmai ca într-o mitră. Noul botezat capătă „logodna nemuririi, hărăzindu-i-se pecetea învierii”³⁰⁰. Capătă veșmânt nou. Poartă „icoana bunătăților”. Iar îmbrăcămintea strălucitoare primită închipuie „semnele nestrăcămîntii” și vestește slobozenia.

Îndemnuri către cei de curând botezați. O mare atenție o acordă Sfântul Atanasie cel Mare celor botezați de curând, neofiților, îndemnându-i în mai multe rânduri ca, dezbrăcându-se de veșmântul pe care îl purtaseră odinioară, să se împreuneze cu Hristos, ca niște ostași ai Lui, înarmați cu „armele credinței”³⁰¹. Și dacă uneltirile diavolului cresc în intensitate asupra noilor botezați, trebuie știut că Botezul îi rânduiește pe aceștia „de partea lui Hristos”, nădăjduind în bunurile cerești. De aceea, trebuie știut că în această luptă nu suntem singuri, fiindcă purtăm „armele duhului”, de care cel necurat se teme, platoșa dreptății și scutul credinței, care păzesc de săgețile celui rău, coiful mântuirii și sabia

²⁹⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Sfântul Paște*, P.G. 28, col. 1076.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studiu introductiv la volumul Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, partea I*, în colecția PSB, vol. 15, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1987, p. 25.

³⁰⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *La Sfântul Paște*, P.G. 28, col. 1080.

³⁰¹ Idem, *La Duminica Tomei*, P.G. 28, col. 1088.

Duhului, adică cuvântul lui Dumnezeu³⁰². Diavolul nu a pregetat ca să Îl ispitească pe Hristos, așa cum îl ispitește și pe om. Chiar după ce a fost botezat, văzându-L flămând în deșert, nu a fost lăsat slobod de uneltirile sale. Nu a fost scutit nici de grozăvia celorlalte două ispite. Despre acel arcaș viclean spune Sfântul Părinte că lucrează nu numai prin aceste chipuri, ci el își deșartă toată „tolba de săgeți” și ne rănește prin desfătare, ne săgetează prin dorința de slavă, ne ademenește spre păcat prin dragostea de bani³⁰³. Dar prin puterea dată nouă de Hristos, toate aceste ispite devin neputincioase.

Se cere creștinilor să păzească neîntinată haina credinței, „pe care harul a ținut-o” și să nu necinstească darul pe care Dumnezeu l-a dat. Fiindcă au primit spre pază Trupul Domnului, prefăcându-se în trup domnesc și făcându-se mădulare ale lui Hristos. De aceea, „să păstrăm darul virtuții noastre... Să ne îndreptăm spre dragostea de oameni. Să ne dedăm milosteniei”³⁰⁴. Sunt îndemnuri, sfaturi pururea vii și folositoare, pe măsura ilustrului ierarh al Alexandriei.

Privite în ansamblu, cuvântările studiate se înscriu în duhul hristologiei atanasiene. Forma aleasă de exprimare și apropierea sufletească, prietenească sunt motive de orientare și pentru predicatorii zilelor noastre.

Concluzii

Atunci când vorbim despre Sfântul Atanasie cel Mare, trebuie să ne gândim nu numai la lucrările sale cu caracter dogmatic, ci și la activitatea sa pastorală – predicatorială, așa cum reiese din cele prezentate. Să înțelegem importanța pe care el a dat-o predicii, de instrument și chiar de armă de apărare a Ortodoxiei vremurilor sale și de totdeauna. Studiul celor trei piese omiletice dezvăluie bogăția de limbă, forma și cugetarea teologică, mișcând sufletele oamenilor, determinându-le la fapte vrednice de creștin.

În predica „La Sfântul Paște”, se arată măreția sărbătorii, ce copleșește pe Sfântul Părinte, neputincios să prezinte pe măsură momentul, în graiuri omenești. În predica „La Vinerea Mare” se

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem, P.G. 28, col. 1089.

³⁰⁴ Ibidem, P.G. 28, col. 1092.

subliniază rolul și roadele Sfintei Cruci pentru mântuirea noastră. Ne introduce în atmosfera liturgică a Vinerei Mari, făcându-ne să trăim aidoma faptele evanghelice în care natura participă la evenimentul răstignirii. În predica „La Duminica Tomei” se vorbește despre minunea intrării prin ușile încuiate. Ne face credința în Înviere și mai puternică. Între ascultători sunt mulți de curând botezați.

În concluzie, învățăturile de credință cuprinse în aceste cuvântări sunt exprimate la un înalt nivel artistic, literar și predicatorial. Dintre ele amintim: cunoașterea naturală și supranaturală; lucrarea mântuitoare a lui Hristos; roadele Învierii Domnului; rolul soteriologic al Sfintei Cruci; aportul femeii în mântuirea oamenilor; păcatul strămoșesc și urmările lui; Taina Sfântului Botez și îndemnuri către cei nou botezați.

Abstract

When we speak about Saint Athanasius the Great we must think not only of his works with dogmatic character but also of his pastoral and sermonizing activity, as sermon represents one of the sides of this activity. The present study tackles the contents and the thematic of three speeches of his. One may observe a language full of theological substance, which is able to move the people's souls, motivating them towards Christian work.

Within the sermon „At Holy Easter” it is revealed the grandeur of the holiday, that overwhelms the Holy Father, who feels powerless in praising the moment, with his mortal language. Within the sermon „At Great Friday” it is emphasized the role and the fructification of Holy Cross for our salvation and introduces us in the liturgical atmosphere of Great Friday. Nature takes part in the events occurred at present. Within the sermon „At Thomas Sunday” one speaks about the miracle of entering through locked doors. Thomas Sunday makes our faith in Resurrection even stronger. Among listeners there are many neophytes, who receive adequate impulses in a direct and personal manner.

From the teachings of faith detached of these three speeches, we mention: the natural and supernatural knowledge; the saviour work of Christ; the fructifications of God's Resurrection; the role of Holy Cross; the role of woman in people's salvation; traditional sin and its

sequels; the Secret of Holy Baptism and impulses towards the recently baptised.

The distinguished language and spiritual bond recommends them as examples for the nowadays preacher.

TETRAGRAMA YHWH (יהוה) – CEL MAI IMPORTANT NUME AL LUI DUMNEZEU ÎN BIBLIA EBRAICĂ

Lector dr. Mihai Valentin Vladimirescu, Masterand Mihai Ciurea

Cuvinte cheie: numele lui Dumnezeu, tradiție semitică, Biblia Ebraică

Key Word: names of God, semitical tradition, Hebr

Rezumat

Numele, titlurile, metaforele, folosite în Vechiul Testament pentru a-L desemna pe Dumnezeu reflectă statutul Israelului în vechiul Orient Apropiat, bogăția teologică a tradițiilor sale și contextele sociale care concretizau viața religioasă. În iudaism, numele lui Dumnezeu este mai mult decât un titlu distinctiv. El reprezintă concepția despre natura lui Dumnezeu și relația Lui cu poporul evreu. În general, în civilizațiile semite, numele date purtau întotdeauna o însemnătate specială: ele exprimau o identitate, o convingere religioasă sau o cerere, ori erau legate de un eveniment. Numele, la aceste popoare, era în chip tainic legat de realitatea pe care o desemna. Principalul nume al Dumnezeului lui Israel este cel desemnat prin Tetragrama sacră YHWH. Ea reprezintă cel mai important titlu pentru Dumnezeu în iudaism, numele propriu al Său în Vechiul Testament, pe care evreii îl numeau „numele prin excelență”, numele glorios și teribil, numele ascuns și misterios.

În tradiția semitică, numele nu este doar apelativul unei ființe, ci expresia ipostasului lor și, mai mult încă, manifestarea unei alterități personale. Revelarea numelui înseamnă o comuniune și o relație cu persoana care își manifestă numele, o posibilitate de a face cunoștință cu ființa ei. Transmiterea Legii lui Moise este totuna cu revelarea Numelui divin. Ea este o chemare adresată poporului lui Israel să primească și să poarte Numele Domnului. Răspunsul vieții lor la chemarea divină manifesta „adevărul lui Dumnezeu”, adică Numele

Lui încarnat în trupul poporului lui Dumnezeu³⁰⁵. A da nume unui loc sau unei persoane însemna a le determina rolul sau destinul. Este evident că, în aceste condiții, numele divine sunt prin excelență purtătoare ale unor idei teologice, adesea de o mare profunzime și complexitate. De aceea, cunoașterea și rostirea lor aveau implicații majore, semnificând relația de apartenență și chemând binecuvântarea. Numele are, aici, o funcție revelatoare a existenței, identității și comportamentului celui care îl poartă. El sugerează atât caracterul inefabil și transcendent al dumnezeirii, cât și relația acesteia cu omul. Așadar, numele divine nu se încadrează strict în categoria gramaticală a substantivului: pot fi chiar verbe la mod personal, participii active sau pasive, ori propoziții nominale. Numitorul comun este funcția referențială: el desemnează divinitatea, afirmând totodată ceva despre ea³⁰⁶.

Dacă, așa cum ne arată tradiția ebraică, un nume conține sau exprimă esența persoanei sau a lucrului care îl poartă, prin extensie, înseamnă că și cunoașterea numelui unui adversar oferă într-o oarecare măsură controlul asupra lui. Așadar, numele spune ceva cu privire la cel care îl poartă și la destinul lui. Anumitor personaje biblice, atunci când intervine o schimbare importantă în viața lor, li se schimbă numele (Avram devine Avraam, Sara devine Sarra, Iacob devine Israel etc.). Conform unei idei deja exprimată în Talmud, în comunități se obișnuia să se dea un nou nume unei persoane grav bolnave, cu speranța de a o scăpa de moarte. Numele unei persoane este mai întâi și îndeosebi prenumele lui. Un bărbat este chemat la lectura rituală a Torei cu prenumele său, urmat de cel al tatălui lui („ben”, בן). Tradiția onomastică respectată în diaspora a constat mult timp în reluarea numelor unor personaje biblice sau talmudice, a căror amintire era astfel pusă în valoare. De altfel, numărul de prenume folosite era relativ restrâns, cu atât mai mult cu cât nou-născuților li se dădeau prenumele unor rude decedate. Alături de numele pur ebraice, s-au folosit și nume preluate din civilizațiile și culturile vecine, traduse sau adaptate în limite locale. De asemenea, a existat și obiceiul de a se da două nume

³⁰⁵ Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004, p. 50-51.

³⁰⁶ Monica Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 15-17.

copiilor: unul „evreiesc” (de folosință privată sau liturgică), iar celălalt „neevreiesc” (oficial)³⁰⁷.

Termenii aleși de Sfânta Scriptură evită antropomorfismul grosier, care ar putea genera erezia, fiind, dimpotrivă, datorită inspirației divine sub care au fost alcătuiți, prețioase contribuții pentru posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Ei cuprind, pe lângă caracterul de sfințenie pe care îl primesc în virtutea autorității cuvântului divin ce îi exprimă, descoperiri importante cu privire la ființa și însușirile divine. În acest sens, Sfinții Părinți erau de comun acord în a deduce, din faptul că Dumnezeu nu e cuprins și ființa Sa e inexprimabilă, „nenumirea” sau „anonimia” (ανωνύμος, ἄρρητος, ανεκφώνητος, *ineffabilis*) și din ea „polinimia” (πολώνυμος), numeroasele numiri, mai mult negative, pe care le întrebuițăm pentru exprimarea ființei lui Dumnezeu, câștigate toate din noțiunile analoage)³⁰⁸. Dar, chiar dacă nici unul dintre aceste nume nu poate exprima precis ființa sau esența divină (pentru care nu există un nume propriu corespunzător, adevărat), totuși toate laolaltă și fiecare în parte ne poate da o noțiune aproximativă, dar mulțumitoare despre ceea ce este Dumnezeu, căci, altfel toată vestirea Scripturii ar fi zadarnică³⁰⁹.

Principalul nume al Dumnezeului lui Israel este cel desemnat prin Tetragrama sacră YHWH. Ea reprezintă cel mai important titlu pentru Dumnezeu în iudaism, numele propriu al Său în Vechiul Testament, pe care evreii îl numeau „numele prin excelență”, numele cel mare glorios și teribil, numele ascuns și misterios, numele esenței³¹⁰. El apare mai frecvent decât oricare alt nume divin (de 6828

³⁰⁷ Jean-Christophe Attias, Esther Benbassa, *Dicționar de civilizație iudaică*, Larousse, traducere de Șerban Velescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 252.

³⁰⁸ Dionisie Areopagitul spune că Dumnezeirea însăși, manifestându-se în chip simbolic, într-una din viziunile sale mistice, a respins pe cel care întreba: „care este numele Tău?” a răspuns: „Pentru ce întrebi de numele Meu și el este minunat? Au nu este acesta cu adevărat numele cel minunat, care este peste tot numele... fără de nume și sălășluit dincolo de orice nume numit, nu numai în veacul acesta, ci și în cel ce va să vină?” Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, traducere de Cicerone Iordănescu și Theofil Simenschy, Editura Institutului European, Iași, 1993, p. 51-52.

³⁰⁹ Vasile Loichiță, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică*, în „Candela”, anul XXXVIII, nr. 3-5, Cernăuți, 1927, p. 69-71.

³¹⁰ Sergiu Duca, *Meditație asupra Vechiului Testament*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, p. 229.

de ori), fie singur, fie însoțit de alte desemnări divine. Septuaginta și Vulgata îl redau în general prin termenul „Domn” (*Kirios, Dominus*)³¹¹.

Fiind cel mai important termen și cu cele mai multe ocurențe, acest nume divin are o **etimologie** incertă. A curs multă cerneală în încercarea de a stabili o etimologie clară a acestui nume divin, dar, cu toate acestea, nu s-a ajuns la un consens unanim. Lexicoanele și bibliografia, alcătuite în acest sens, ne oferă variante diferite ale numeroaselor încercări de derivare și interpretare. De aceea, în ceea ce privește natura originală a lui YHWH, deducțiile bazate pe înțelesul cuvântului se pot face doar având mari rezerve.³¹² Însă, majoritatea exegeților îl consideră persoana a treia a imperfectului qal de la același verb, într-o formă arhaică. Spre deosebire de „El” sau „Elohim”, YHWH este întotdeauna subiect și niciodată predicat sau o parte a predicatului unei fraze³¹³. Această formă verbală, utilizată ca nume al divinității, în mod evident, a fost substantivizată. Se găsesc diferite exemple ale unui proces asemănător la alte diferite teonime semitice³¹⁴.

Chestiunea **originii** acestui nume este asociată cu problema istorică a începutului Yahvismului³¹⁵. Tradițiile Vechiului Testament

³¹¹ A. J. Maas, *Jehovah (Yahweh)*, în *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, Online Edition, 1910.

³¹² Interpretarea lui L. Köhler a numelui ca formă nominală este contrazisă de explicația numelui ca forma de imperfect a verbului (adeseori explicată prin expresia, considerată subiacentă lui, din Exod 3, 14-15, asupra căreia vom reveni), mai potrivită pentru numele proprii semite. Altă concepție, mai timpurie, derivă termenul din arabă, în interpretări ca „Cel care lovește”, „Cel care aruncă lumina”, „Cel care plouă” etc. Mai apropiată decât araba, pentru regiunea Sinai, în a doua jumătate a celui de-al doilea mileniu, este o formă timpurie, în grupul de limbi semitice nord-vestice, a verbului cu înțelesul „a fi, a deveni, a arăta” (ca ebraicul „hyh” sau aramaicul „hwh”). Această formă factitiv-cauzativă are sensul de „Cel care face să existe ceea ce este”, adică YHWH este Creatorul și Stăpânul. (Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Volume 2, translated by Mark E. Biddle, Hendrickson Publishers, 1997, p. 523)

³¹³ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p. 131

³¹⁴ *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, traducere de Dan Slușanschi, Editura Humanitas, București, 1999, p. 619.

³¹⁵ Primul dintre cele 4 izvoare ale Pentateuhului, după „teoria documentară”, numit astfel pentru faptul că folosește, în mod constant, numele divin Yahweh, încă de la Facere, continuând în Exod și Numeri, până la moartea lui Moise. Stilul său simplu, viu și colorat îl arată pe „Yahwist” drept un minunat povestitor. Concepția sa asupra lui Yahweh este antropomorfică, dând mărturie asupra unui Dumnezeu, care deși este apropiat de om, cu care întemeiază o nouă relație, nu tolerează păcatul. Documentul oferă prima sinteză istorico-teologică despre Israel, aflată la temelia întregii Biblii. Această ipoteză ajunsă, oarecum,

asociază numele YHWH cu Sinaiul și cu Moise în teritoriul Madianului. Chiar dacă această ipoteză nu poate fi dovedită cu toată certitudinea, ea se poate impune cu un anumit grad de probabilitate. Aceasta și deoarece nu a fost identificată nici o demonstrație pertinentă și lipsită de ambiguitate pentru folosirea numelui în afara Israelului sau anterior lui Moise. Totuși, există și opinii diferite, care îi atribuie numelui altă origine. Unii (Von Bohlen, Goldziher) susțin că ar fi fost adoptat de la *canaanii*. Însă, este puțin probabil ca Yahve, dușmanul ireconciliabil al canaanitilor să fi provenit din Canaan (Kuenen, Baudissin). Vatke și J.G. Müller i-au atribuit o origine *indo-europenă*, fără o explicație pe deplin satisfăcătoare. S-a voit a se deriva numele din religia indiană, fiind comparat cu Jovis, Jupiter și cu alte nume care derivau din rădăcina „dev”. Însă, asemănarea dintre ebraicul Yahve și Jovis se reduce doar la litera „vav” (ו). Cât despre teoria că ar avea o origine *chaldeană* ori *akadiană*, în acest sens nu există un fundament prea solid. Semnificația unei descrieri în sursele *egiptene* nu poate fi evaluată cu certitudine (S. Herrmann), nici nu putem susține a priori această origine, pentru simplul fapt că Moise a crescut și a fost educat în Egipt.³¹⁶ Nici părerea că numele lui Yahve ar fi preluat de la *fenicieni* (Hartmann) nu se bucură de mai multă autoritate, fiind pus în legătură cu zeii „Yevo” sau „Yao”³¹⁷.

Tot în ceea ce privește originea Tetragramei trebuie menționată ipoteza lui S.D. Goitein, un arabist, care susține derivația de la o rădăcină corespunzătoare celei arabe „hwy”, ce indică, pe de o parte, iubire pătimașă, iar, pe de alta, îndrăzneală și devoțiune care cer exclusivitatea acestei iubiri (numindu-le „aspectele afective ale monoteismului”). După acesta, forma scurtă „Yah” (care apare foarte rar, numai de 25 de ori, în poeme și rugăciuni) este mai veche,

„clasică” a cunoscut radicale repuneri în discuție, dar își păstrează totuși destul de mulți partizani. – *Ibidem*, p. 620-621.

³¹⁶ De asemenea, derivarea numelui ebraic, de către Röth, de la vechiul zeu selenar „Ih” sau „Ioh” nu poate fi luată în considerare, deoarece nu există nici o legătură între ebraicul Yahve și lună. La fel, după cum reiese din Exod 5, 2, unde Faraon spune „Cine este Yahve, de al cărui glas trebuie să ascult ca să eliberez pe Israel? Eu nu cunosc pe Yahve...” și din răspunsul lui Moise și Aaron, în versetul 3, „Dumnezeul evreilor”, rezultă că egiptenilor le era complet necunoscut numele. Nici sursele *babiloniene* nu oferă vreun termen care să aparțină aceleiași direcții ca și numele divin. Drept urmare, viziunea că Yahve are origine ebraică este cea mai satisfăcătoare (Ernst Jenni, Claus Westermann, *op. cit.*, Volumul 2, p. 524)

³¹⁷ Pr. Prof. Athanase Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Sofia, București, 2004, p. 18-19.

anterioară lui Yhwh, cuvântul primordial, probabil folosit și în afara Israelului, care stă la baza numelui lui Dumnezeu. Acesta din urmă ar fi luat ființă în timpul unei mari calamități naționale (care ar putea fi robia egipteană), prin intermediul concepției unui monoteism primitiv. Este reduplicarea lui „Yah”, interpretat ca „yahwa”, forma de imperfect a lui „hwy”, care, așa cum spuneam, înseamnă: Cel care iubește pătimăș și îi ajută pe cei care-L adoră, în timp ce, la un moment dat, cere devotament absolut Lui³¹⁸.

O altă problemă controversată, legată de Tetragramă, este aceea a **pronunției** ei, necunoscută exact, pe de o parte, datorită faptului că acest termen este considerat „inefabilis nomen” (a cărui pronunție este interzisă, cu desăvârșire), iar, pe de altă parte, datorită lipsei vocalelor ajutătoare, fiind singurul cuvânt al Vechiului Testament la care masoreții nu au adăugat aceste semne vocalice pentru înlesnirea citirii consoanelor textului ebraic. Pentru o lungă perioadă de timp, s-a considerat o blasfemie a se pronunța acest nume³¹⁹, fapt ce a dus inevitabil la uitarea pronunției sale corecte. Ar fi destul de dificil să determinăm exact perioada în care s-ar fi declanșat acest „respect” pentru Numele divin în rândul evreilor. Ea trebuie să fi fost destul de îndepărtată (scriitorii rabini o leagă de textele din Levitic 24, 16 și Exod 3, 15). Filon din Biblos și istoricul evreu Josephus Flavius întăresc această idee, spunând că nu le este permis să vorbească despre „numele inefabil”: „Fără să se mai poată îndoii de ceea ce îi promisese Dumnezeu, ca unul care văzuse cu ochii și auzise cu urechile sale atâtea semne minunate, Moise l-a cerut să-i dăruiască și în Egipt aceeași putere, de va fi nevoie, și l-a rugat stăruitor să nu-i refuze cunoașterea Numelui Său, ci să-i spună cum Îl cheamă, de vreme ce l-a socotit pe el demn să-L vadă și să-L audă. Atunci Dumnezeu Și-a rostit numele Său, care nu mai fusese dezvăluit nici unui om până atunci; *nu-mi este îngăduit să-l rostesc...*”³²⁰. După tradiția iudaică, cei care pronunță numele lui Dumnezeu nu au parte de viața veșnică. Aceasta explică faptul că literatura veche ebraică nu îngăduie rostirea efectivă a Tetragramei decât în două împrejurări: de către preoții care recită în

³¹⁸ S.D. Goitein, *YHWH the passionate. The monoteistic meaning and origin of the name YHWH*, în *Vetus Testamentum*, Volume VI, No. 1, January, Leiden, E.J. Brill, 1956, p. 2-9.

³¹⁹ „Numele sacrosanct a lui Dumnezeu în Biblie, a cărui pronunțare este interzisă în religia mozaică” – Pr. Ion M. Stoian, *Dicționar Religios*, Editura Garamond, București, 1994, p. 125.

³²⁰ Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, Cărțile I-X (De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană), traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002, p. 110-111.

Templu „binecuvântarea” sacerdotală și la sărbătoarea împăcării („Iom Kipur”) de către marele preot, singura dată când acesta intra în altarul Templului (Sfânta Sfintelor)³²¹. Cel care l-a pronunțat ultimul trebuie să fi fost Simon cel drept, cel din urmă mare preot, în timpul căruia a fost distrus Templul și Ierusalimul. Așadar, numele divin de Yahve devenise un „șem hameforaș” (adică „numele cel tălmăcit”, cel care se citește și se pronunță totdeauna altfel decât este scris)³²². Începând din vremea Ahemenizilor, a ajuns un nume-tabu, fiind înlocuit în uzul liturgic zilnic, în citirea Scripturilor și în rugăciune, așa cum vom mai vedea, prin alte apelative, dintre care cele mai de seamă sunt: „Adonay” („Doamne”, „Stăpânul meu”) și „Ha-Shem” („Numele”). Astfel s-a ajuns la pierderea pronunției autentice în decursul Evului Mediu³²³.

Pentru evreu, venerația și înfricoșarea, pe care le produce prezența Numelui, duc la înțelepciune. Acest lucru merge atât de adânc, încât Talmudul vede sursa armoniei, a păcii dintre soți în prezența Numelui lui Dumnezeu printre ei. O parte din Tetragrama însăși constituie trăsătura de unire dintre ei, îi ridică din lumea naturii și a adversității către aceea a spiritului și deci a unității. Bărbatul se numește „iș” (יִשׁ), iar femeia „ișa” (יִשָּׁה). Litera „yod” din „iș” și „he” din „ișa” sunt litere „Yod” și „He” din Tetragramă, din Numele esențial al lui Dumnezeu. Dacă soții o merită, această parte a numelui este între ei, dacă nu ea se retrage, aduce cu sine depozedarea atât de identitatea proprie cât și de cea complementară, rămânând „eș” și „eș”, ca „focul” și „focul”, gata să se atace, să se unească unul cu celălalt, nu ca să înflorească printr-o dragoste tot mai profundă, ci devorându-se reciproc într-o plăcere trecătoare. Despuiați de numele Domnului, resping din mijlocul lor prezența Sa³²⁴.

Trebuie să menționăm totodată greșita pronunție a Tetragramei prin „Yehovah” (foarte folosită în teologia protestantă, în special), care e legată de o combinație eronată a consoanelor acesteia cu vocalele altui termen divin „Adonay”. În orice caz, această formă, care apare încă din anul 1100, reprezintă efortul, încercarea (la vremea

³²¹ Jean-Christophe Attias, Esther Benbassa, *op. cit.*, p. 250.

³²² Pr. Prof. Athanase Negoită, *op. cit.*, p. 14-15.

³²³ Dicționar Enciclopedic al Bibliei..., p. 618.

³²⁴ Alexandru Șafran, *Israel și rădăcinile sale*, traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2002, p. 290.

respectivă, probabil, singura soluție) de a face „impronunțabilul” nume al lui Dumnezeu clar, lizibil, cu posibilitatea de a fi auzit din nou³²⁵.

Exegeții au reușit să găsească mai mult decât un indiciu pentru reconstrucția pronunției originale a Tetragramei. Unii dintre Părinții bisericești de la începuturi ne-au păstrat această pronunție în transliterații grecești (Ιαω, Ιευώ, Ιαου, Ιαβέ. Ἰαβε) care, în conformitate cu concluziile filologice rezultate prin analogie, au condus la presupunerea că numele Dumnezeului lui Israel a fost YAHVE. Această presupunere a fost atât de bine fondată, încât forma „Yahve” a fost pentru o lungă perioadă folosită în analiza științifică (explicații, note marginale și de subsol etc.), ajungând foarte popularizată și printre cititorii Bibliei care nu cunoșteau limba ebraică, părând a fi o dezvoltare firească³²⁶. Această vocalizare este confirmată și de o mărturie istorică și anume că samarinenii pronunțau cuvântul „Yave” (יהוה). Între „Yahve” și „Yave” nu este nici o diferență, căci adesea textul grec redă pe „vav” ebraic (ו) prin „b” (β). De exemplu, „David” (דוד= Δαβίδ)³²⁷. Există, totuși, și voci care spun că forma „Yahve” folosită de cercul exegeților moderni nu este tocmai o soluție academică, ci pare mai degrabă provenită din intenția de a înlocui tradiționalul inform „Yehovah”, nu numai în explicațiile aferente Bibliei, ci și în cărțile de cult, de cântece, imne și în întregul vocabular creștinesc. Însă această încercare nu ar avea aceeași autoritate la impactul cu congregațiile și denominațiunile creștine obișnuite cu numele „Yehovah” (în special cele care au crescut din activități misionare străine), ale căror „experiențe spirituale” sunt legate de acest nume³²⁸.

1. YHWH și numele revelat (Exod 3, 14)

„Într-una din zile, Moise a mânat turma până dincolo de pustie și a ajuns în muntele Domnului, la Horeb” (Exod 3, 1). Când Moise ajunge pe „muntele Domnului”, Muntele Horeb („pustie fierbinte”, „noutate”), numit și Sinai („munte stâncos”, „muntele măcăcinilor”), îl vede pe Dumnezeu în mijlocul unui rug aprins, care,

³²⁵ Hellmut Rosin, *The Lord is God, the translation of the Divine Names and the missionary calling of the church*, thèse, La Haye N.V. de Nederlandsche Boek-en Steendrukkery V.H.H.L. Smits, 1995, p. 92.

³²⁶ *Ibidem*, p. 99.

³²⁷ Pr. Prof. Athanase Negoită, *Istoria Religiei Vechiului Testament*, Editura Sofia, București, 2006, p. 62-63.

³²⁸ Hellmut Rosin, *op. cit.*, p. 101

deși ardea, nu se mistuia. Focul care nu mistuie nimic este imaginea veșniciei divine, a lucrării interioare a Celui Atotputernic, înainte de a interveni în spațiul și timpul oamenilor (Exod 3, 1-4). Este simbolul curățeniei și sfințeniei divine. Manifestarea focului pe Muntele Horeb conferă deja un caracter sacru. De Dumnezeu nu ne putem apropia oricum. De aceea, când Moise încearcă să se apropie de rugul „arzător”, este împiedicat până nu dezleagă încălțămintea picioarelor: „Nu te apropia de locul acesta; scoate-ți încălțămintea, căci locul este sfânt!” (Exod 3, 5)³²⁹.

La întrebarea lui Moise care este numele Domnului, Acesta răspunde „Eu sunt Cel ce sunt” (Exod 3, 14). Arătând că El este „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov”, Domnul afirmă continuitatea deplină dintre revelația făcută Patriarhilor și cea a lui Moise, de acum. Aspectul cel nou este că Dumnezeu se manifestă în acest moment sub propriul Său nume, numele prin excelență, numele divin și „oficial” în raporturile cu „poporul alianței”, cel de Yahve³³⁰.

De aceea, interpretarea etimologiei numelui Yahve, în mare măsură așa cum este văzută astăzi, se apropie de interpretarea textului din Exod 3, 14. Semnificația numelui YHWH este adesea pusă în legătură cu teofania rugului aprins (Exod 3, 14-15), fiind explicată prin expresia rostită atunci de Însuși Dumnezeu care i s-a arătat lui Moise, „Ehyeh asher Ehyeh” („Eu sunt /voi fi Cel care /ceea ce sunt”). Acest răspuns mai mult ascunde decât spune ceva despre ființa divină (pentru că această traducere literară poate însemna și că Dumnezeu nu vrea să-și reveleze numele Său). În opoziție cu zeii păgâni care „nu sunt nimic” (Isaia 41, 24), poate fi acceptată și această semnificație, așa-zisă „ontologizantă”, „Eu sunt Cel care este”, preluată de Septuaginta („Ego eimi ho on”) și ulterior de Vulgata („Ego sum qui sum”). Având în vedere contextul în care Dumnezeu dă acest răspuns și de faptul că forma verbală folosită are și valoare de viitor, expresia ar mai putea fi înțeleasă ca: „Eu sunt prezent cu voi, precum veți vedea”, în sensul că Dumnezeu avea să se reveleze treptat de-a lungul istoriei, prin aceasta³³¹. Atunci când acest nume este pronunțat chiar de către Dumnezeu, se transmite ideea că El este pretutindeni prezent lângă

³²⁹ Maurice Cognac, *Simboluri biblice, lexic teologic*, traducere de Mihaela Slăvescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 21-22.

³³⁰ Pr. Prof. Athanase Negoită, *Istoria Religiei...*, p. 62.

³³¹ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p. 130 și 132.

poporul Său, cu fiii, ca și cu părinții, de-a lungul întregii istorii, trecute, prezente și viitoare³³².

Alături de alte teofanii existente în Vechiul Testament, „Eu sunt Cel ce sunt” subliniază transcendența universală a lui Dumnezeu, care are existența în Sine, neavând alt principiu sau scop. Ideea aceasta a fost ulterior preluată de Noul Testament, de scrierile postapostolice și de cele dintâi crezuri creștine, în care Dumnezeu este numit „arhe”, principiul existenței³³³.

Numeroase au fost și comentariile Sfinților Părinți asupra acestui cuvânt, dintre care cel mai frumos și cuprinzător este, fără îndoială cel al Sfântului Grigorie de Nazians: „Dumnezeu era și va fi de-a pururi, sau mai curând este de-a pururi. Căci era și va fi sunt secțiuni ale timpului și ale firii trecătoare; cât despre El, e Cel care e mereu și astfel se numește El când vorbește către Moise, pe munte. Căci, cuprinzând totul în El, are ființa fără de început și fără de sfârșit, ca un ocean infinit și fără limita ființei”. Iar Fericitul Ieronim a sintetizat astfel tâlcuirile patristice ale numelui divin care exprimă atributul aseității (întâlnit ca termen, pentru prima dată, la scolastici): „Însă, Dumnezeu care există de-a pururi nu-și are principiul în altă parte, ci își este El Însuși obârșia și cauza substanței Lui”³³⁴. Dumnezeu este realitatea personală supremă, ca Cel ce este cu adevărat existent, prin faptul că este prin Sine sau suportul existenței de Sine. Numai această realitate supremă este total apofatică, pentru că numai ea este supra existență în mod eminent³³⁵.

În legătură cu această formulare a fost puse și cele din Apocalipsă: „Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine” (1, 4) și „Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul” (1, 8), care se referă, pe de o parte, la descoperirea Sfintei Treimi (Sfântul Andrei al Cezareei), iar, pe de altă parte, arată dumnezeirea Mântuitorului, care nu are început și nici sfârșit, cauza

³³² Isidor Epstein, *Iudaismul-origini și istorie*, traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2001, p. 16.

³³³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 138.

³³⁴ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Volumul 1, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 271.

³³⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 162.

tuturor celor existente, sfârșitul și scopul către care tind toate, în lumina celei de-doua venitii, ireversibilă și inevitabilă, și a Judecății finale³³⁶.

În viziunea celor exprimate mai sus, numele revelat nu este, așadar o inovație, ci doar confirmarea împlinirii promisiunii divine. Dumnezeu rămâne Același. Poporul este chemat la o nouă recunoaștere a vechiului nume, descoperit Patriarhilor („Dumnezeul părinților voștri, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov”). Vechiul nume se aude din nou, construind liantul dintre trecut spre viitor, reînviind o relație care părea întreruptă și continuând istoria pe care a început-o³³⁷.

În final, amintim și sugestia lui S.D. Goitein, care, în lumina celor spuse în subcapitolul anterior, propune o nouă interpretare a expresiei de la Exod 3, 14, a cuvintelor dăruite lui Moise în rugul aprins. Aceste cuvinte pot fi înțelese numai comparându-le cu o altă teofanie, pusă tot în legătură cu Moise, în care se folosește același tip de expresie, și anume cea din Exod 33, 19. Și aici Yahve își proclamă numele, pentru a-și face cunoscută natura Sa: El este, în mod pasional, devotata celor pe care îi privește cu prețuire, care, la rândul lor, îi sunt devotați. În aceeași dispoziție și aproape cu aceeași exprimare (cuvinte), apariția în rugul aprins spune: **אהיה אשר אהיה** („Ehyeh asher Ehyeh”), care trebuie înțeles ca: **אהיה אשר אהבה**, adică: „Îl voi iubi cu ardore pe cel pe care-l iubesc”, sau în alte cuvinte: „Îl voi salva pe poporul lui Israel, care Mă adoră”. *’HWH* („iubesc cu ardore”) este, așadar, cuvântul „magic”, menit să reînvie spiritele fiilor lui Israel, care crescuseră sub jugul lui faraon³³⁸.

Având în vedere cele toate cele spuse mai sus, **explicarea teologică** a numelui Yahve se poate face pe două căi: cea filosofico-dogmatică și cea istorico-revelațională. În prima instanță, desemnăm pe Dumnezeu ca pe Ființa care posedă în Sine cauza și toate condițiile ființării Sale, existența absolută de la și de Sine (aseitatea), izvorul perfecțiunilor. În cea de-a doua instanță, este vorba despre frazele care încadrează descoperirea numelui lui Yahve, care conțin explicarea lui:

³³⁶ Arhiepiscop Averchie Taușev, *Apocalipsa Sfântului Ioan: un comentariu ortodox*, traducere de Felix Trușcă, Editura Sofia (Cartea Ortodoxă), București, 2005, p. 54; 57.

³³⁷ Hellmut Rosin, *op. cit.*, p. 106-107.

³³⁸ În continuare, autorul explică cum s-ar fi produs schimbarea lui **אהיה** cu **אהבה** (ca o variație fonetică, sau ca un „Tiqqun Soferim”, introdus din cauză că rădăcina „hwy” a fost folosită în ebraica biblică de mai târziu numai în înțeles peiorativ). Oricum, nu e nimic excepțional în faptul că numele lui Dumnezeu exprimă ideea de iubire, chiar dacă, așa cum am văzut, aceasta conține și noțiunea exclusivității și a geloziei (S.D. Goitein, *op. cit.*, p. 3-5).

„Eu voi fi cu tine... Dumnezeuul părinților voștri, Dumnezeuul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov”. Este vorba despre același Dumnezeu de totdeauna, ocrotitorul credincios atât al părinților, cât și al fiilor lor, care păstrează și cred poruncilor Sale³³⁹.

Așadar, „Yahve” este numele cu care Dumnezeu S-a descoperit lui Moise pe muntele Sinai. Această definiție („Eu sunt Cel ce sunt”) conține în sine toată theodiceea, descoperindu-ne natura lui Dumnezeu și perfecțiunile Sale. Evreii, nefiind înclinați spre speculații metafizice, n-au studiat metodic natura și perfecțiunile lui Dumnezeu. Ei se mulțumeau să afirme atributele Sale, după nevoie și ocazie, fără să se ocupe de înlănțuirea lor, care este una spirituală, după cum ne învață autorii sacri. Numele de Yahve, care exprimă imutabilitatea absolută a ființei, dar și a voinței divine, avea pentru Israel o importanță deosebită, având în vedere împrejurările deosebite în care se afla atunci. Când Se revelează, Dumnezeu era pe punctul de a încheia alianța cu Israel, pentru a deveni în special „Dumnezeul lui Israel”. Promisiunile făcute patriarhilor sunt acum reînnoite în favoarea întregului popor, iar seria de binefaceri urmează să înceapă prin actul istoric al eliberării din Egipt. În acest moment solemn, numele de Yahve este garanția cea mai solidă a împlinirii făgăduințelor divine. El va rămâne ca o încurajare, ca o consolare pentru toate timpurile de restriște (Maleahi 3, 6)³⁴⁰.

2. SHEM, SUBSTITUT AL LUI YHWH

În Vechiul Testament, „shem” (שם, *nume*) este rezultatul aceleiași interdicții de vocabular statornicite în iudaismul postexilic, ca și în cazul lui „Adonay”, de care ne vom ocupa puțin mai târziu. Adeseori tetragrama YHWH, „cel mai important dintre numele nenumibile ale lui Dumnezeu”, este numită „Ha-shem” (השם), adică „Numele”. Nu vrem să-I dăm un nume, așa că Îl numim „Numele”, fiind prea înfricoșător ca să fie numit³⁴¹. Odată cu trecerea timpului, chiar și cuvântul „Adonay” a fost considerat nepotrivit pentru a reprezenta cele patru litere ale numelui lui Dumnezeu, iar azi cei mai mulți evrei ortodocși folosesc pur și simplu acest termen de „Nume(le)”. Termenii pentru desemnarea lui Dumnezeu sunt tratați cu cel mai mare respect, încât pentru tradiționaliști constituie un sacrilegiu a le scrie. Această grijă cu care e tratat numele lui Dumnezeu se explică

³³⁹ Vasile Loichiță, *op. cit.*, p. 15-16.

³⁴⁰ Pr. Prof. Athanase Negoită, *Istoria Religiei...*, p. 68-69.

³⁴¹ David A. Cooper, *Dumnezeu este un verb*, traducere de Lucia Vitcowsky, Editura Hasefer, București, 2001, p. 111.

și se justifică prin interdicția din cele zece porunci: „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, căci Domnul nu va socoti nevinovat pe acela care ia în deșert Numele Lui” (Exod 20, 7)³⁴².

P. Billerbeck spune că era foarte obișnuit ca în citirea scripturilor, la serviciul divin, să se substituie YHWH cu „Adonay”, dar că, în școli, practica obișnuită era de a se folosi „Ha-shem” (Numele) în loc de YHWH și, de asemenea, ca ocazional cititorii să substituie chiar și pe „Elohim” cu „Numele”. Aceleași păreri se raliază și H. L. Strock³⁴³.

Substantivul biradical „sim” este comun limbilor semitice. În vechea canaanită și feniciană „sm” conține „u” („sumu”), iar în aramaica biblică apare în mai multe variante: „shem” (שֵׁם), „shema” (שְׁמָא), de asemenea, „shom” (שׁוּם)³⁴⁴.

Numele personale formate cu „shem” sunt foarte rare, la nivelul Vechiului Testament: „Samuel” (שְׁמוּאֵל) și „Shemida”. Numele personal „shem”, însă, nu aparține acestei categorii.

Așa cum ne-am putea aștepta, „shem” apare cu referire la popor și lucruri, mai întâi în cărțile istorice, în timp ce despre „numele” lui Yahve se discută mai întâi în Levitic (de 10 ori), apoi în Deuteronom (de 23 de ori), I Regi (de 26 de ori), la Profeții mari: Isaia (de peste 30 de ori), Ieremia (peste 40 de ori) și Ezechiel (de 14 ori), la majoritatea Profeților mici și mai ales în Psalmi (aproape de 100 de ori). Expresia „Shem YHWH” reprezintă 87 din totalul mențiunilor de mai sus. Biblia aramaică atestă „sum” de 12 ori (Daniel și Ezdra), de 2 ori la plural (Ezdra) și de 4 ori în legătură cu Dumnezeu.

Cunoașterea numelui facilitează comuniunea: dacă se cunoaște numele unei persoane sau al lui Dumnezeu, acesta poate fi invocat. Poporul se întoarce la Dumnezeu în rugăciune, în laudă, în căutarea ajutorului, invocându-I numele („qr’beshem yhwh”, *a-L chema pe Dumnezeu*). De vreme ce numele lui Yahve este sfânt și folosirea lui necesită îndeplinirea anumitor condiții, sunt formulate avertismente împotriva folosirii greșite, a abuzul, cum ar fi blestemele,

³⁴² Lavinia și Dan Cohn-Serbock, *Introducere în Judaism*, traducere de Marcel Ghibemea, Editura Hasefer, București, 2000, p. 16-17.

³⁴³ S. Vernon McCasland, *Some New Testament Metonyms for God*, în *Journal of Biblical Literature*, Volume LXIII, 1954, p. 109.

³⁴⁴ F. Brown, S. Driver and C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, 2000, p. 1027.

jurămintele sau chiar magia, pentru că astfel numele ar fi teribil profanat.

Întocmai precum „shem” apare ca un termen alternativ pentru o ființă umană, în folosirea profană a literaturii, tot astfel „shem yhwh” apare în Vechiul Testament ca un termen alternant al lui Yahve.³⁴⁵

Este adesea disputată întrebarea dacă expresia „shem yhwh” este evidentă în Vechiul Testament într-un sens dinamic, expresie a unui termen alternativ pentru Yahve (implicând ceea ce-l caracterizează pe purtătorul numelui, adică doar atributele sale) sau reprezintă o prezență independentă, în sensul unui ipostas (mai mult decât într-o folosire profană), însemnând propriu-zis manifestarea Slavei lui Dumnezeu („kabod”), a majestății Sale („tip’eret”), faima și puterea Sa în creație (Ps. 8, 2-10) și în istorie (Exod 9, 16).

Ca și alți mesageri, profeții lui Yahve vorbesc „în numele” („beshem”) Celui care i-a trimis, chemând poporul la pocăință și decretând pedeapsa cu moartea pentru cei care sunt profeți mincinoși („sheqer”) și, deși nu sunt trimiși de Yahve, îndrăznesc să vorbească în numele Lui. Totuși, Dumnezeu nu Își va respinge poporul Său, pentru că El l-a ales „pentru Numele Său cel mare” („ba’abur shemo haggadol”, I Regi 12, 22). Iar toate acestea se fac „pentru Slava Numelui Său” („lema’an shemo”, Ps. 23, 3 și 106, 8)³⁴⁶.

Septuaginta folosește „ὄνομα” aproape tot timpul pentru a traduce pe „shem”. Unele nuanțe semantice ale lui „shem”, menționate mai sus, se regăsesc și în documentele qumranice³⁴⁷.

În Noul Testament, „ὄνομα” (numele) este reflexul unei obișnuințe care interacționează cu mărturisirea de credință creștină

³⁴⁵ În afară de câteva pasaje din Psalmi, expresia este evidentă mai ales în literatura mai târzie, profetică și postdeuteronomică. „Numele lui Yahve” reprezintă o temă elogioasă, folosită în mod consecvent în paralelisme ca un sinonim pentru Yahve. În această ipostază, termenul apare mai ales în limbajul cultic, ori exprimat prin intermediul cuvântărilor. Folosirea acestui substituit implică tot ceea ce înseamnă YHWH pentru cei care-L adoră, ca „Dumnezeul cel Sfânt” („shem qodsho/qodsheka”, *Numele Lui cel Sfânt*), sau ca Dumnezeu cel preamărit („shem kebodo”, *Numele Lui cel Preamărit*; „shem tip’arteka”, *Numele Tău cel mare*) Ernst Jenni, Claus Westermann, *op. cit.*, Volumul 3, p 1359-1362.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 1364-1365.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 1367.

privind dumnezeirea lui Hristos, fiindcă se referă mult mai des la El, decât la Dumnezeu-Tatăl³⁴⁸.

3. YHWH ȘEBAOT (Savaot)

Numele „Yahve Șebaot” este unul neobișnuit și nu există un consens unanim în ceea ce privește înțelesul său exact. Exegeții au cheltuit multă energie încercând să penetreze misterul sintaxei sale, care pare totuși să depindă în mare măsură de originea și înțelesul fundamental al primului termen (*Yahve*). Oricum, a fost considerat, ca general admis, faptul că cel de-al doilea termen (*Șebaot*, sau *Savaot*) este o formă a rădăcinii ebraice „șaba” sau pluralul substantivului „țaba” (oștire), familiară și în limbile înrudite, cu înțelesul de „soldat /ostaș”, „armată”. De asemenea, desemnarea *îngerilor* adunați în jurul tronului ceresc al lui Yahve ca „șeba’hașșamayim” (I Regi 22, 19; 2 Cronici 18, 18; Neemia 9, 16) reflectă conceptul Vechiului Orient Apropiat despre *stele* („ko-kabim”) ca puteri cerești³⁴⁹.

Expresia „yhwh șebaot” apare de 267 de ori în Vechiul Testament (incluzând și locurile în care „elohim” înlocuiește originalul „yhwh”). Forma cea mai timpurie este cu articol „YHWH Elohey hațteba’ot”, (cu 4 ocurențe), faza a doua este fără articol, o trecere spre nume propriu „YHWH Elohey Teba’ot” (cu 10 ocurențe), redus mai târziu la „YHWH Teba’ot” (cu 12 ocurențe)³⁵⁰.

Numeroasele interpretări care au sugerat că „șebaot” ar fi un atribut divin pot fi împărțite în două direcții. Astăzi există tendința de a accepta aceste două conotații, fără a insista asupra dezvoltării vreunui sens, în mod special:

1. Propunătorii primului grup leagă „șebaot” de armatele lui Israel, în sensul unei „interpretări militare”, legându-se de rădăcina „șaba”, menționată mai sus, de la care derivă toate înțelesurile. S-a avut în vedere, de asemenea, același sens întâlnit și în limbile înrudite (asirianul „șabu” – corp de oameni, soldați; ugariticul „șbu” – armată, oaste).

Viziunea despre Yahve ca „dumnezeu războinic” era relevantă pentru teologia timpurie a Israelului. Acesta venea din lupta contra Egiptului ca o armată și intra, în același mod, în Canaan. Așadar,

³⁴⁸ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p. 203.

³⁴⁹ J. P. Ross, *Jahweh Sebaot in Samuel and Psalms*, în *Vetus Testamentum*, Volume XVII, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 76.

³⁵⁰ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p. 149.

cele mai timpurii referințe susțin această idee: „... vin la tine în numele Domnului (Yahve) Savaot (Șebaot), în numele *Dumnezeului oștirilor* lui Israel” (I Regi 17, 45). Cea mai puternică dovadă a unei conotații militare a cuvântului „Șebaot” se regăsește în Psalmi. Aici întrebarea este pusă de 2 ori: „Cine este Împăratul slavei?”. Răspunsul este și el dublu: „Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război” și „Domnul puterilor, Acesta este Împăratul slavei”³⁵¹.

2. Opinia celui de-al doilea grup propune o dezvoltare semantică, care leagă pe „Yahve Șebaot” de începutul oștirilor cosmice, trecând de la „oștirile lui Israel” la „oștirile cerești” – mulțimea astrilor sau a îngerilor peste care Yahve este Stăpân cu putere absolută. În celebra vedenie a lui Isaia (6, 3), Serafimii îl aclamă pe Yahve: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot...”³⁵². Impresia generală pe care o receptăm este mai degrabă despre un Rege (Împărat) divin, decât despre un general divin. E adevărat, regii își controlează armatele lor, dar aceasta nu este singura, nici cea mai importantă datorie a lor. Ceea ce vedem în „Yahve Șebaot șezând pe Heruvimi” ne conduce mai degrabă la o viziune a „Împăratului Împăraților”, preamărit în cult, decât a unui „specialist militar”, a unui „domn – războinic”. Același context regal însoțește expresia și când apare în Psalmi (și o face de 15 ori), cu două teme dominante (ca și în I Regi): supremația glorioasă și dreapta judecată³⁵³.

Nu putem stabili cu exactitate dacă acest epitet divin, considerat de către specialiști un plural abstract intensiv („plural of extension and importance”, Eissfeldt), care desemnează pe Dumnezeul-Rege (Împărat) Yahve, adorat în sanctuarul din Sion și Care stă pe tronul Heruvimilor, este împrumutat de Israel de la canaaniți (prin transferarea titlului), ori s-a dezvoltat în propriul cult. Mai târziu, la unii profeti, folosirea liberă a titlului ne duce, în mod semnificativ, cu gândul la o folosire stereotipă. Ei preferă în particular denumirea

³⁵¹ J. P. Ross, *op. cit.*, 78-79.

³⁵² Însă, „locus classicus” pentru susținerea acestei idei este considerat textul de la I Regi 4, 4: „Poporul a trimis la Șilo, de unde au adus chivotul Legământului *Domnului oștirilor care șade pe Heruvimi*”. Avem aici de a face nu cu un „dumnezeu războinic”. Caracteristica Sa este că „șade pe tron”. Aceasta nu este o atitudine pentru un soldat. Regii stau pe tronuri. Puterea lui Yahve Șebaot este regală. Titlul „Șebaot” nu este sub nici o formă invariabil legat de armate.

³⁵³ *Ibidem*, p. 84.

aceasta divină, combinând-o frecvent cu alte predicate, în special când se dorește accentuarea imaginii puterii lui Dumnezeu³⁵⁴.

Traducerea acestui nume divin de către Septuaginta urmează, în mod firesc, cele două păreri menționate mai sus, ambele legitime: cea care îl transliterează ca atare („kirios /theos sabaoth”, în special în I Regi și Isaia) și cea care folosește „kirios pantokrator” (întâlnit adesea și în scrierile apocrife și pseudoepigrafe ale Vechiului Testament, dar neatestat cu certitudine în literatura qumranică). Ca o traducere insolită a denumirii divine mai întâlnim „kirios/ theos ton dymameon”. Vulgata, de asemenea, folosește „Dominus exercituum” și „Dominus virtutum”³⁵⁵.

Limba română are și ea din ebraică, atât o traducere literară („Domnul Savaot”), cât și una semantică („Domnul oștirilor”), iar din greaca Septuagintei „Atotțiitorul” sau „Domnul puterilor”. Expresia „Domnul Savaot” este percepută de către credincioși ca un nume propriu, atitudine justificată și de uzul liturgic. În final, trebuie menționat că toate traducerile care se referă la atotputernicia cerească și pământească a lui Dumnezeu, în legătură cu această numire divină, nu se referă la o atotputernicie abstractă, ci la forța creatoare, mântuitoare sau punitivă a Lui, văzute ca foarte concrete³⁵⁶.

4. ADON și ADONAY – substitute ale lui YHWH

Cuvântul „adon” (אֲדֹנָי, pus în legătură cu „adan”, אָדָם, „a hotărî”, „a judeca”, „a cârmui”, „a domni”), de origine nedeterminată, este limitat la familia lexicală a Canaanului. Celelalte limbi semitice au alte denumiri, variate, pentru cuvântul „domn”³⁵⁷. În Vechiul Testament este adesea folosit, în înțelesul său de bază, ca termen al ordinii sociale, cu referire la o ființă care avea autoritate, precum: conducătorul unei țări (Geneză, 42, 30), posesorul unui sclav (Geneză, 24, 96), bărbatul unei femei (Geneză, 18, 12). Adeseori este definit în opoziție cu termeni precum „ebed” (rob), care sunt aproape întotdeauna evidente, sau subînțeleși contextual. Tot în acest sens, „gebir” apare, dar nu în mod frecvent, ca sinonim pentru „adon” (Geneză 27, 29-37), în contrast cu „abadim” (servitori), sau femininul „gebira”, în contrast cu

³⁵⁴ Ernst Jenni, Claus Westermann, *op. cit.*, Volumul 2, p. 1045.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 1046.

³⁵⁶ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p. 150.

³⁵⁷ Akkadiană: „belu”, Aramaică: „mare” (pentru partea aramaică a Vechiului Testament, termenul „mare” se regăsește în cartea Profetului Daniel de 4 ori), Arabă: „rabb”, Etiopiană: „egzi” – Ernst Jenni, Claus Westermann, *op. cit.*, Volumul 1, p. 23

„sipha” (servitoare). În sensul autorității peste anumite sfere impersonale, termenul apare o singură dată, în 1 Regi 16, 24, în cadrul expresiei „adone hahar (shemer)” (stăpânul muntelui Samaria).

Ca și în alte numeroase limbi, cuvântul este folosit în adresări³⁵⁸, în declarații, nu numai pentru a reflecta o relație concretă stăpân-rob, ci și ca o formă de politețe pentru alte persoane, pe care cineva vrea să le onoreze cu această distincție („adoni hammelek”, domnul meu, regele meu). De asemenea, „adon” mai poate fi folosit și în următoarele moduri de adresare : tată (Geneză 31, 35), frate (Geneză 32, 5), unchi (2 Regi 13, 32), soț (Geneză 18, 12), de asemenea pentru cei care sunt totalmente străini sau care au un statut social egal, sau chiar mai puțin important³⁵⁹.

Cât despre „Adonay” (אֲדֹנָי)³⁶⁰, acesta apare fie ca un titlu (nume personal) care, la un moment dat în istoria lui Israel (după exil) substituia în cult numele de YHWH, considerat prea sfânt pentru a fi rostit cu voce tare³⁶¹, fie existând ca atare, apărând de 449 de ori în Vechiul Testament (de 134 de ori singur, iar de 315 ori în combinație cu YHWH). Literal ar trebui tradus ca o formă de plural (domnii mei, stăpânii mei), însă, ca Nume al lui Dumnezeu, este considerat o formă construită, un *plurale amplitudinis* (precum „Elohim”, ca plural al lui „EL”) și pronumele-sufix de persoana I singular. Traducerile românești au redat expresia „Adonay YHWH”(אֲדֹנָי יְהוָה)³⁶², influențată de Vulgata (unde apare ca „Dominus Deus”), prin “Doamne, Dumnezeul nostru”. Totuși, întrucât limba română are o sinonimie mai bogată, se

³⁵⁸ O altă formă a sa este *Adoni* (אֲדֹנִי), „domnule”, mod de adresare către o persoană necunoscută – Dr. Alfred Hărlăoanu, *op. cit.*, p. 14.

³⁵⁹ Folosirea formei „adon” cu referire la Yahve este stâns legată de înțelesurile menționate mai sus, Israel adresându-I-se ca unui superior, ca unui „domn al întregului pământ” (Iosua 3, 11), ori vorbind despre El în analogie cu relația pământească stăpân-slugă, ca „rob al lui Dumnezeu” (ebed yhwh). Imnul de slavă, intonat la începutul slujbei de dimineață de dimineață, începe cu sintagma Adon Olam (אֲדֹנָי עוֹלָם), „Regele Universului” Dr. Alfred Hărlăoanu, *op. cit.*, p. 14.

³⁶⁰ Termenul are și formă de plural absolut: „Adonaim”, אֲדֹנַיִם

³⁶¹ J. C. L. Gibson, *op. cit.*, Hendrickson Publishers 1998, p. 28 și Pr. Ion M. Stoian, *op. cit.*, p. 17.

³⁶² În afară de aceasta, mai apar și expresii, combinate cu „Elohim” (Daniel 9, 15), sau cu „El” (Daniel 9, 4). Totuși, relația cea mai apropiată o are cu „Yhwh”, nu numai datorită faptului că îi cedează vocalele, ci și pentru că este un *nume propriu* al lui Dumnezeu – Vasile Loichiță, *op. cit.*, p. 22-23.

poate păstra termenul „Dumnezeu” doar pentru „Elohim” și această formulă se poate traduce prin „Doamne, Stăpânul meu /nostru”³⁶³.

„Adonay” este atestat de timpuriu ca formă de adresare³⁶⁴. Dar, în contrast cu „melek” (rege/ împărat), de exemplu, cuvântul nu servește ca o descriere pentru ființa lui Dumnezeu, ca Domn Atotstăpânitor, ca Stăpân Atotputernic, ci doar ca un simplu titlu onorific, folosit de un subordonat în conversație cu un superior. Pe lângă aceasta, folosirea absolută a cuvântului apare, de asemenea, și ca atribut divin. Privind larga răspândire a unor astfel de attribute în vechiul Orient Apropiat, se poate specula, fără îndoială, că aceste formule specifice aparținând cultului tradițional din Ierusalim au fost influențate de idiomul canaanit (întâlnim în părțile Feniciei nume personale formate cu „adon”, precum „adoniyahu”, „adonishedeq”, „adoniqam”, „adoniram”)³⁶⁵.

Asocierea lui „Adonay” cu sfera universală a suveranității mediază tranziția de la un atribut divin către o denumire esențială, „Domn, prin excelență”, „Domn al tuturor”. O astfel de ascensiune hiperbolică în folosirea termenului este pe deplin explicabilă pentru mărturisirea unei credințe pur monoteiste în Dumnezeu. Vechiul Testament ebraic folosește, în acest sens, expresiile: „Domnul Domnilor și Stăpânul Stăpânilor” (Deuteronom 10, 17) și „Domnul întregului pământ” („adon kol-ha’areț”, Iosua 3, 11-13). Așadar, pe măsura trecerii timpului și conform cu tendința tot mai accentuată a evitării „numelui inefabil” YHWH, „Adonay” își va pierde treptat caracterul vocativ original, devenind în mod clar parafrastic. Varianta originală a textelor care-l conțin pe „Adonay” singur, fără vreo referire la o a doua persoană, este neîndoielnică, întâlnindu-se de aproximativ 70 de ori, în special în Isaia și Psalmi³⁶⁶.

Septuaginta redă ebraicul „Adonay”, în mod consecvent, prin intermediul termenului grecesc „κύριος”, care are același înțeles de

³⁶³ Monica Broșteanu, *op. cit.*, p.131.

³⁶⁴ Trebuie remarcat faptul că termenul „Adonay” nu este utilizat decât în vocativ, ceea ce atestă că el, la început, a fost numai un titlu dat lui Dumnezeu, mai degrabă decât un nume propriu. Cu timpul, însă, și acest atribut a devenit un nume propriu, cum vedem în scrierile profetice. – Pr. Prof. Athanase Negoită, *Teologia biblică...*, p. 10.

³⁶⁵ Vechimea expresiei „adonay yhwh” este disputată de către specialiști. Conform lui Eissfeldt folosirea sa nominală poate fi destul de veche. După F. Baumgärtel, formula este originală în Ieremia și Ezechiel. Contrar acestor două puncte de vedere, Baudissin consideră că „adonay” a fost ulterior adăugat lui YHWH, ori pentru a-l susbstitui.

³⁶⁶ Ernst Jenni, Claus Westermann, *op. cit.*, Volumul 1, p. 27-29.

„Domn”. Vulgata traduce cu „Dominus Deus”, influențând majoritatea versiunilor occidentale. Același termen, ca în Septuaginta, (uneori, „δεσπότης”, însă, mai rar) apare și în iudaismul timpuriu, precum și în Noul Testament, unde este frecvent folosit, fie în redarea pasajelor din Septuaginta, fie ca metonim pentru Dumnezeu. În orice caz, în rândul autorilor Noului Testament regăsim o considerabilă variație în ceea ce privește folosirea cuvântului „Domn”. Unii exegeți susțin că Sfântul Apostol Pavel rezervă întotdeauna această denumire pentru Iisus Hristos, exceptând citările din Vechiul Testament. În „Apocalipsa” Sfântului Ioan apare într-o relație dependentă de „Θεός”, ori folosit în paralel cu „παντοκράτωρ”³⁶⁷. Sfântul Evanghelist Matei îl folosește ca pe un titlu cu nuanțe hristologice (ca pe un termen hristologic auxiliar), punând, încă o dată, în evidență caracterul său relațional. Unul dintre motivele principale care au făcut ca termenul „kyrios” să dobândească o ascendentă evidență asupra altor titluri a fost nevoia bisericii primare de a intra în comuniune, în legătură directă (în special în cult) cu Cel Înviat din morți³⁶⁸.

În concluzie, cuvântul „Domn” (Kyrios) este, pentru autorii Noului Testament, un metonim pentru Dumnezeu, provenind din Septuaginta, unde e folosit ca o traducere specială pentru „Adonay”, la rândul său, un metonim iudaic comun pentru „negraitul” YHWH.

Abstract

Of all the names of God, the one which occurs most frequently in the Hebrew Bible is the Tetragrammaton, appearing 6,823 times, according to the Jewish Encyclopedia. In Judaism, the Tetragrammaton is the ineffable Name of God, and is therefore not to be read aloud. In the reading aloud of the scripture or in prayer, it is replaced with Adonai („My Lords”, commonly rendered as „The Lord”). The most important of God’s Names is the four-letter Name represented by the Hebrew letters Yod-Heh-Vav-Heh (YHWH). It is often referred to as the Ineffable Name, the Unutterable Name or the Distinctive Name. Linguistically, it is related to the Hebrew root Heh-Yod-Heh (to be), and reflects the fact that God’s existence is eternal. In scripture, this Name is used when discussing God’s relation with

³⁶⁷ S. Vernon McCasland, *op. cit.*, p. 107.

³⁶⁸ Prep. Drd. Mihai Vladimirescu, *Cuvântul Kyrios în Evanghelia după Matei*, în Almanah Bisericesc, Editura Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2002, p. 74-75.

human beings, and when emphasizing his qualities of lovingkindness and mercy. In Judaism, pronunciation of the Tetragrammaton is a taboo; it is widely considered forbidden to utter it and the pronunciation of the name is generally avoided. Usually, Adonai is used as a substitute in prayers or readings from the Torah. When used in everyday speaking or, according to many, in learning, the Tetragrammaton is replaced by HaShem. The difference is marked by the vowelization in printed Bibles. According to rabbinic tradition, the name was pronounced by the high priest on Yom Kippur, the Day of Atonement as well as the only day when the Holy of Holies of the Temple would be entered. With the destruction of the Second Temple in the year 70, this use also vanished, also explaining the loss of the correct pronunciation.

PROBLEMATICA HRISTOLOGICĂ LA SINOADELE ECUMENICE³⁶⁹

Pr. Drd. Liviu Lazăr

Problema hristologică a sinoadelor ecumenice constituie, în Istoria Bisericii universale, o latură importantă în general. De aceea, în studiul de față, preocuparea principală este atât de a înregistra cu acuratețe simplele fapte istorice, cât și de a înțelege principiile filosofice ce au stat la baza hristologiilor sinoadelor ecumenice.

Hristologia adevărată s-a format, desigur, în gândirea și-n scrierile marilor Părinți ai Bisericii și a căpătat formulele ei definitive pentru această perioadă la sinoadele ecumenice. Erezile acestei perioade nu pot fi înțelese fără o cunoaștere aprofundată a filosofiei timpului. Căci hristologiile eretice, în special, nu par a fi altceva decât o aplicare în spațiul gândirii creștine a diferitelor sisteme metafizice ale antichității, în intenția de a înțelege pe Iisus Hristos, ca acea punte de legătură dintre lumea noastră umană, căzută și Dumnezeu.

Hristologia nu poate fi înțeleasă cu adevărat decât pornind de la antropologie. Antropologia, în înțelesul ei antic și apoi creștin, nu era pur și simplu o doctrină despre cum este alcătuit omul; principala preocupare în acest domeniu o constituia în realitate destinul ființei umane. Antropologia antică se prezenta în două variante fundamentale: prima era aceea care înțelegea destinul uman ca o dematerializare, ca o eliberare de trup, a sufletului; era în general idealul promovat de platonicieni. A doua variantă vedea condiția umană trupească, materială, ca o primă etapă în direcția divinizării finale³⁷⁰. Potrivit acestei doctrine, a cărei expresie generală era stoicismul, oamenii nu erau decât existențe diminuate și tranzitorii înainte de a se topi în întregime în substanța universală a cărei expresie deplină și finală e Divinitatea³⁷¹. Hristologiile acestei perioade, în special acelea de dinaintea sinodului de la Niceea din 325, oscilează astfel între

³⁶⁹ Lucrare susținută în cadrul cursurilor de doctorat la Istoria Bisericii Universale sub îndrumarea Pr. Dr. Nicolae Chifir.

³⁷⁰ Pr. Adrian Niculcea, *Hristologiile eretice*, Ed. Arhetip, București, 2002, p. 9.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 9.

platonismul exotic al gnosticilor și stoicismul creștinat al patripasienilor și sabelienilor.

După Niceea, nu s-a mai putut gândi teologic într-o măsură atât de discordantă în raport cu Scriptura, cum se procedase anterior. Logosul lui Arie nu mai este eon oarecare în șirul nesfârșit al eonilor derivați din Primul Principiu, cum îl înțeleseseră gnosticii, ci însuși Fiul lui Dumnezeu, unicul său Fiu, chiar dacă inferior ca esență față de Dumnezeu Tatăl³⁷². Arianismul și apolinarismul vor fi tributare, de data aceasta, platonismului veterotestamentar al lui Filon Iudeul, adică doctrinei sale despre Logosul ca ființă intermediară între Dumnezeu și oameni.

Aristotelismul este adevăratul fond al adopțianismului nestorian și în general, antiohian, relația dintre Logosul divin și omul Iisus fiind înțeleasă în acest context pe fondul distincției aristotelice dintre intelectul activ, divin și intelectul pasiv, uman.

O a treia perioadă, ilustrată de hristologiile monofizite și de reacția față de ele a unui nestorianism rezidual, ca cel reprezentat de gânditori ca Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa, reprezintă un progres real³⁷³. După Calcedon (451), nimeni nu mai putea fi subordinațian, dar nici cu totul nestorian. Nimeni nu mai putea gândi că ființa Logosului divin este inferioară celei a Tatălui, dar nici că firea sa umană este a unui simplu om, cum crezuse Nestorie. Și totuși, hristologiile în cauză s-au dovedit a fi eretice datorită misiunii lor de a apăra vechi poziții doctrinare prin mijloace conceptuale mai subtile.

Așadar, în lucrarea de față, vom încerca să scoatem în evidență esențialul doctrinelor hristologice anterioare și posterioare sinoadelor ecumenice, pentru ca în final să evidențiem învățătura adevărată despre Iisus Hristos, și-n același timp, a arăta și înțelege taina cea mare a Fiului lui Dumnezeu, coborât în trup pentru a acoperi prăpastia imensă dintre Dumnezeire și umanitate.

I. Hristologia patristică a secolelor II și III

În primele trei secole, creștinismul a avut de înfruntat ostilitatea considerabilă a împăraților romani, care vedeau în el o amenințare la adresa stabilității sociale și politice a lumii vechi.

³⁷² *Ibidem*, p. 9-10.

³⁷³ *Ibidem*, p. 10.

În ciuda acestei atmosfere care a degenerat cum se știe, adesea în grave și sângeroase persecuții, această *nouă religie* a reușit să se infiltreze atât de bine în conștiința maselor, încât, în cele din urmă, ea a cuprins și mediile intelectuale, elevate.

Amintim că problema hristologică cuprinde în sine învățătura sau revelația divină despre: Dumnezeu, Care S-a făcut om, *de ce s-a făcut om?* și *cum s-a realizat această întrupare a lui Dumnezeu în om?* Tratarea ei a fost realizată pe două căi variate și anume: unii dintre părinții și scriitorii bisericești au văzut-o prin prisma unui *credo ut intelligo* – adică, cred spre a și înțelege, iar alții, prin *intelligo ut credam*³⁷⁴, adică înțelegând spre a putea crede și mărturisii.

Marile dispute hristologice din această perioadă au fost precedate de o hristologie simplă, dar precisă a unor părinți și scriitori bisericești, dintre care unii de mare autoritate teologică, cum au fost Tertulian și Origen³⁷⁵.

Secolele II și III elaborează o hristologie cerută cel puțin de disputele cu păgânii, care frământau grav problema vieții și trupului Mântuitorului. Adopțianismul roman și cel antiohian au provocat o alarmă justificată pentru ortodocși. Dar nu toți scriitorii patristici de marcă din prima perioadă au acordat un interes deosebit hristologiei. Cei ce s-au ocupat n-au adâncime și formule vrednice de reținut.

Hristologia apologetilor e sărăcăcioasă, cu excepția aceleia a Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Acesta și Sf. Irineu susțin identitatea dintre Mântuitorul Iisus Hristos și Logosul creștin. Acesta e Fiul lui Dumnezeu, Logosul întrupat, făcut om. El S-a făcut om din Fecioara Maria, Logosul este trup, logos și suflet³⁷⁶.

Dumnezeu S-a întrupat, zice Sf. Irineu, pentru că noi nu putem ajunge la nemurire și nestrăciune, decât dacă Acela care e nemurire și nestrăciune prin esență se unește cu firea noastră și prin aceasta cu întreaga omenire, prin care El o recapitulează în El³⁷⁷.

³⁷⁴ Prof. Milan Sesan, *Din hristologia patristică*, în rev. Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 7-8, 1971, p. 432.

³⁷⁵ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 18.

³⁷⁶ Sf. Iustin, *Apologia* II, 10, 1, în *Apologeti de limbă greacă*, în col. *P.S.B.*, vol. 2, E.I.B., București, 1980.

³⁷⁷ Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, III, 18,7, Migne, P.G. 7, 936, apud Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p.19.

Meliton de Sardes formulează primul acest adevăr într-un fragment a cărui autenticitate pare neîndoielnică: *Hristos, fiind Dumnezeu și om desăvârșit în același timp, ne-a încredințat că are două firi. Comunicarea însușirilor ne arată că în Hristos e o singură persoană. Însuși Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu a fost răstignit pe lemn*³⁷⁸.

Nedisponând de termen etnic, Sf. Irineu exprimă unirea ipostatică a celor două firi prin cuvântul *amestec* între Dumnezeu și om, expresie corectată de autor prin concepția sa clară despre cele două firi. Sf. Irineu are și expresia *unirea lui Dumnezeu și a omului* sau *unirea Logosului lui Dumnezeu cu făptura Sa*³⁷⁹. Termenul *unire* este cel mai indicat; el va ajunge expresie clasică a adevărului întrupării Domnului³⁸⁰.

Apologetii și Sf. Irineu arată, deci, existența a două firi în Iisus Hristos, unirea ipostatică a acestor firi, exprimată când stângaci prin cuvântul *amestec*, când corect, prin termenul *Kenosys*, apoi comunicarea însușirilor și, în sfârșit, scopul întrupării care este mântuirea.

Deși pune accent pe latura dumnezeiască din Iisus Hristos, școala alexandrină nu ignoră umanitatea Mântuitorului. Clement Alexandrinul afirmă că Logosul S-a întrupat, născându-se oarecum prin Sine Însuși. El S-a născut din David dintr-o Fecioară. Cu toate că a fost acuzat de dochetism, de către Fotie, Clement admite totuși, în Iisus Hristos, un trup real, un sânge material, o umanitate pătimitoare³⁸¹.

Origen învață că sufletul lui Iisus Hristos a fost creat, de la început, cu toate celelalte suflete, a rămas singur credincios lui Dumnezeu și S-a unit, la început cu Logosul, prin libera sa alegere, unire care cu timpul s-a transformat într-o a doua natură și a căpătat stabilitate. Prin intermediul sufletului, Logosul se unește cu un trup frumos și desăvârșit, potrivit principiului că fiecare suflet are trupul pe care-l merită și că Iisus avea misiunea de a ne mântui. Dumnezeu nu se putea uni direct cu materia, și era nevoie de un intermediar, și acest intermediar era sufletul: *Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine*

³⁷⁸ *Ibidem*, III, 16, 9, *ibidem*, 928.

³⁷⁹ *Ibidem*, IV, 20, 4; 33, 11; Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. I, Paris, 1924, p. 261-264.

³⁸⁰ Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 20.

³⁸¹ Clement Alexandrinul, *Stromate*, VI, 9; c.f. J. Tixeront, *op. cit.*, I, p. 289.

*mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere*³⁸².

Meritul cel mare al lui Origen, în hristologie, este de a fi formulat și lămurit teoria comunicării însușirilor între umanitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos. Suflul lui Iisus, zice Origen, ca substanță rațională, n-a primit pe Dumnezeu contra firii, ci unindu-se cu el de la începutul creației, în chip nedezlegat, adică unindu-se cu înțelepciunea și cu adevărata lumină, suflul întreg luând pe Dumnezeu întreg și mergând în lumina și strălucirea Lui, S-a făcut un singur duh cu Dumnezeu³⁸³.

Iisus Hristos este legislatorul nostru, Moise al legii celei noi, învățătorul dreptății, doctorul păcătoșilor, modelul desăvârșirii, a cărei imitare ne aduce participarea la viața și natura divină³⁸⁴. După înălțare, lucrarea Logosului și a omului Iisus uniți, este mai ales morală și spirituală și îmbracă o infinitate de forme și aspecte. Această lucrare convertește lumea la creștinism și corespunde condiției morale a acelora pe care Logosul îi conduce la adevărata cunoaștere³⁸⁵.

Hristologia lui Origen stă, în mare parte, sub influența filosofiei religioase elenice, care admitea înomenirea unui zeu și îndumnezeirea unui om. Platonismul însuși admitea înomenirea lui Dumnezeu cu condiția să nu fie vorba de Dumnezeul suprem. Ideea aceasta e admisă și de Celsus. Origen însuși, sub influența platonismului și a filonismului, admite elemente elenice în hristologia sa.

Tertulian are o hristologie dezvoltată și cu trăsături interesante. El dezvoltă această hristologie mai ales în lucrările sale *De carne Christi* și *Adversus Marcionem*. Trupul lui Iisus, zice Tertulian, e real, compus din carne și oase, ca al nostru. Cine tăgăduiește realitatea și materialitatea trupului lui Iisus, tăgăduiește suferințele și moartea lui Iisus, tăgăduiește mântuirea noastră. Hristos, venind să moară, trebuia să se nască realmente din Fecioară. Tertulian ține la acest realism atât de mult, încât pentru a înlătura orice bănuială asupra nașterii lui Iisus din Maria, el neagă virginitatea Mariei în timpul nașterii: *Virgo quantum a viro; non virgo quantum a partu... Utique magis non virgo*

³⁸² Origen, *De principiis*, II, 6, 3, ed. P. Koetschau, p. 142.

³⁸³ Idem, *De principiis*, II, 6, 3, p. 142-143.

³⁸⁴ *Ibidem*, IV, 31, p. 354-355.

³⁸⁵ Idem, *Contra lui Celsus*, II, 61, p. 183-184.

*dicenda est quam virgo*³⁸⁶. Iisus a luat trupul nostru pentru a-l mântui, dar și sufletul omenesc rațional. El a fost om desăvârșit, având slăbiciunile noastre, afară de păcat. Dar Iisus e și Dumnezeu. În El se află omenirea și Dumnezeirea, două substanțe cum zice Tertulian. Cuvântul (Verbum, Sermo) nu s-a schimbat în om nici în trup, n-a fost între ei un amestec sau o combinație, care să facă din amândoi un element intermediar; fiecare element, divin și uman, a rămas ce era, păstrându-și lucrările deosebite, cum va zice Sinodul de la Calcedon³⁸⁷.

Paul de Samosata susține că Iisus, născut din Fecioara Maria prin lucrarea Sf. Duh, e un simplu om de jos, inspirat de Logosul de sus și unit astfel cu acest Logos. E o unire pur exterioară, o sălășluire în Iisus. Logosul locuiește impersonal în Iisus, ca într-un templu. Consecințele purității și ale suferințelor sale l-au adus apoteoza. El poate fi numit *Dumnezeu născut din Fecioară, Dumnezeu arătat de la Nazaret*. Iisus n-a preexistat esențial și personal nașterii sale, ci a preexistat oarecum în planurile lui Dumnezeu³⁸⁸. După Metodiul de Olimp, Logosul a luat din Fecioara Maria un trup pământesc, trupul lui Adam, un trup asemenea trupului nostru, pe care trebuia să-l mântuiască. Diavolul trebuia să fie omorât prin același om prin care îl indusese în eroare. Cele două firi sunt intacte: Dumnezeu după Duh și om după trup. Trupul Mântuitorului a fost real după înviere, ca și în timpul schimbării la față³⁸⁹.

Așadar, Părinții apostolici din secolul I prezintă hristologia în mod biblic, afirmativ. În schimb, urmașii lor, apologeții din secolul II s-au divizat. Unii au întrebuințat gândirea platonice ideologică precum Sf. Iustin Martirul, Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei, care vin primii cu explicarea Sf. Treimi ca *Trinitate-triaas*, adică Dumnezeu în trei persoane (prosopan), apoi Sf. Irineu de Lugdunum, Clement Alexandrinul cu *adevărata gnoză creștină*, Tertulian, Ipolit al Romei, Metodiul de Olimp și Sf. Ciprian. Aceștia explică hristologia pe înțelesul credincioșilor, că Mântuitorul Iisus Hristos *s-a întrupat* și a avut două firi sau naturi, cea dumnezeiască, ca fiu al lui Dumnezeu, și cea omenească, ca Fiul Omului, ambele unite într-o singură persoană³⁹⁰.

³⁸⁶ Tertulian, *De carne Christi*, 23, c.f. J. Tixeront, op. cit., I, p. 12.

³⁸⁷ J. Tixeront, op. cit., I, p. 414.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 464-465.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 493-494.

³⁹⁰ Prof. Milan Sesan, *art. cit.*, p. 432.

În schimb, docheții credeau că Hristos a avut un trup aparent, părut, numit Iisus; gnosticii și Marcion considerau îmbinarea celor două naturi precum se raportează lumina la întuneric și binele la rău, ca două entități în conflict; adopțienii îl credeau pe Iisus numai fiu adoptiv al lui Dumnezeu; antitrinitarii acceptau numai o dumnezeire care apare succesiv, în trei fețe sau trei puteri, iar Sabeliu și Pavel din Samosata afirmau că Hristos este una din cele trei fețe (prosopon) ale unicului Dumnezeu, care se manifestă variat în timp. În sfârșit, neoplatonicii Plotin și Porfiriu acceptau un Dumnezeu în trei ipostasuri dar cu o singură stăpânire³⁹¹.

Răspunsul ortodocșilor a continuat să fie întemeiat pe Revelația divină din Noul Testament, dar înlocuind noțiunea de *prosopon* prin cuvântul *ipostas* sau *ousia*, care nu putea fi compromis.

II. Hristologia ariană și apolinaristă

Prima fază a disputelor hristologice e deschisă de arieni și apolinaristi. Frământările trinitare trebuiau să aducă la suprafață, în chip necesar, problemele hristologice.

Lucian de Samosata și Arie au inițiat mișcarea hristologică. Ei opuneau principiului diofizit al lui Paul de Samosata, principiul unui singur Hristos³⁹².

După arieni, Logosul a luat în Hristos locul omului interior, adică al sufletului și formează cu trupul o singură fire; patimile și învierea din morți revin exclusiv divinității³⁹³.

Eudoxiu, mare arian (+370), susține credința într-un singur suflet omenesc; această ființă întrupată nu avea două firi, pentru că nu era om desăvârșit; Dumnezeu ținea locul sufletului în trup; ea avea o singură fire³⁹⁴.

După Eunomiu, *Cel ce în zilele cele mai de pe urmă s-a făcut om, nu a luat om din suflet și trup, ci numai din trup*. De aceea, omul nu este mântuit în întregime, ci numai pe jumătate (adică trupul său)³⁹⁵.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 433.

³⁹² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 31.

³⁹³ Sf. Atanasie, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în *Scrieri*, partea I, col. P.S.B., vol. 15, trad. din grecește de Pr. prof. D. Stăniloae, E.I.B., București, 1987, p. 104-105.

³⁹⁴ Pr. prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 31.

³⁹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, II, Migne, P.G. 45, 544-545.

Pe linia gândirii ariene, un Hristos cu suflet omenesc ar fi fost pe de o parte prea independent, iar pe de alta s-ar fi separat în două ființe. Ideea aceasta ar fi fost mai veche, Origen n-ar fi fost străin de ea³⁹⁶.

Pentru Arie, preotul alexandrin care a inițiat și dezvoltat erezia ariană ca o continuare a antitrinitarismului subordinaționist, Iisus Hristos a fost creat din voința Tatălui, din nimic, fiind prima sa creatură, schimbabil, mărginit, imperfect, aproape capabil de a păcătui, bucurându-se de o mare cinstire, deoarece prin el a fost creat universul și timpul. Prin urmare, Fiul este conceput în maniera gnostică ca intermediar între Dumnezeu suprem și materia rea în sine, care a primit puterea creatoare a Tatălui, devenind astfel Fiul adoptiv al Tatălui³⁹⁷. El posedă o divinitate pe care și-a dobândit-o însă prin participare la divinitatea Tatălui și nu prin naștere din ființa Tatălui. Deși El a fost creat înainte de timp, nu are existență veșnică. Prin urmare, Arie nega dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl³⁹⁸. Ori, această învățătură punea la îndoială opera de mântuire, pentru că nu se putea accepta realizarea mântuirii oamenilor printr-un om, printr-o creatură.

Deoarece Arie deosebea ființa Fiului de a Tatălui, Sf. Anastasie cel Mare și alți ortodocși, întruniți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), la convocarea împăratului Constantin cel Mare, pentru soluționarea ereziei ariene, au subliniat prezența ambelor naturi sau substanțe în Logosul întrupat, în Hristos, Logosul întrupat, prin relația: Logos – Om, precizând în cele șapte articole de credință din Crez, care exprimă *ortodoxia niceeană*, atât felul *împreunării firilor*, precum și al limitelor *despărțirii firilor*, fiind foarte precisă moartea lui Iisus pe cruce cu trupul și apoi învierea din morți³⁹⁹.

Noțiunea *deoființă* cu Tatăl – *omousios*⁴⁰⁰ aducea însă aminte de teza lui Origen și a lui Plotin = Porfiriu și, de aceea, Sf. Atanasie a fost acuzat, pentru aplicarea acestei noțiuni, de către arieni

³⁹⁶ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 32.

³⁹⁷ Pr. Nicolae Chifăr, *Învățătura despre Sfânta Treime în literatura patristică a secolului al IV-lea*, în vol. Teologie și spiritualitate patristică, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 41.

³⁹⁸ Pr. Prof. I. Rămureanu, Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2, 1977, p. 16.

³⁹⁹ Prof. Milan Šesani, *art. cit.*, p. 434.

⁴⁰⁰ A se vedea în sens larg: Diac. Constantin Voicu *Problema Omousios la Sf. Atanasie cel Mare*, în rev. Mitropolia Olteniei, XV, 1963, nr. 1-2, p. 5-20.

de sabelianism. Este adevărat că el folosea variat, și nu constant, cuvintele *ființă* – *ousia*, *față* – *persoană* – *ipostas* și *natură* – *physis*, ceea ce a provocat și derută printre ortodocși, mai ales pentru termenii: *unirea celor două firi în Hristos, după ipostas, într-o singură fire* – *Kenosis kat ipostasin* – *mia physis*, care suna difuz. El recunoștea pe drept cuvânt că Fecioara Maria este *Născătoare de Dumnezeu*⁴⁰¹.

Pe parcursul discuțiilor s-au profilat trei direcții: o majoritate – în frunte cu episcopii Alexandru al Alexandriei, Osius de Cordoba și diaconul Atanasie – susținea dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl; un grup de peste 20 de episcopi – în frunte cu Secundus de Ptolemaida și Teonas de Marmarica – susțineau învățătura lui Arie; și un grup format în jurul lui Eusebiu de Nicomidia alcătuit din câțiva episcopi, care susțineau o formulă intermediară între Ortodoxie și arianism, conform căreia Mântuitorul Iisus Hristos ar fi asemănător după ființă cu Tatăl și nu deoființă cu Tatăl, ceea ce înseamnă o formulă diluată de arianism, numit mai târziu semiarianism.

În urma confruntărilor teologice foarte aprinse, sinodalii niceeni au respins toate încercările de a diminua dumnezeirea Fiului și au mărturisit că El este Dumnezeu adevărat și om adevărat, egal și consubstanțial cu Tatăl⁴⁰².

Ideea golirii lui Hristos de sufletul omenesc și înlocuirea lui cu Logosul, precum și aceea a posibilității păcatului în Mântuitorul, în cazul prezenței sufletului omenesc în el, au făcut furori. Ele vor fi reluate și adâncite de Apolinarie și adepții săi.

Apolinarie, episcop al Laodiceei Siriei, luptător ortodox de primă linie împreună cu Sf. Atanasie și Părinții Capadocieni contra arienilor, bucurându-se de un deosebit prestigiu, cea mai mare parte a vieții sale, pune bazele unei hristologii care, deși condamnată ca eretică, va exercita totuși o înrâurire ocultă și tenace asupra unora din cei mai reprezentativi hristologi ai epocii patristice⁴⁰³.

Centrul hristologiei lui Apolinarie este unitatea desăvârșită a lui Iisus Hristos. Reacționând împotriva diofizitismului lui Diodor de Tars, conducătorul școlii antiohiene, Apolinarie afirmă că în Hristos *nu*

⁴⁰¹ Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. dr. Milan Šesan, Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, E.I.B., București, p. 318.

⁴⁰² Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, p. 22-23.

⁴⁰³ Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 32.

sunt doi Fii, unul Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeuul adevărat și adorat, iar altul (Dumnezeu) făcut, ca mulți oameni, ci un singur Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu⁴⁰⁴.

Pentru a garanta unitatea persoanei lui Hristos, dar fără să facă abstracție de trup, Apolinarie se vede nevoit să sacrifice integritatea firii umane, amputând-o de facultățile sale superioare⁴⁰⁵.

Apolinarismul susține că firea divină netrupească devine întrupată; din simplă, ea ajunge compusă. Nu e o altă fire, nouă, ci cea veche existând altfel prin unirea cu un element nou. Această idee a dat naștere formulei celebre: *O singură fire întrupată a lui Dumnezeu – Logosul*, formulă transmisă de Apolinarie în Scrisoarea sa către împăratul Jovian⁴⁰⁶ și care va juca un rol covârșitor în hristologia ulterioară, îndeosebi în aceea a Sf. Chiril și a adeptilor săi.

În realitate, după Apolinarie, trupul nu e propriu-zis creatură, pentru că este nedespărțit de acela al cărui trup este, ci participă la denumirea de necreat și la numele de Dumnezeu, pentru că *Logosul trup s-a făcut* și pentru că la Apostol el este *Adam cel din urmă în duh de viață făcător*⁴⁰⁷.

Apolinarie de Laodiceea vine cu precizarea că *fără micșorarea naturii umane în Hristos nu este de conceput unitatea substanțelor Dumnezeu – om în Hristos și lipsa de păcat la El*. De aceea, folosind concepția trihotomică platonicească despre compoziția omului (cu trup – sarx, suflet animalic – psyhe și rațiunea nous), el a micșorat umanitatea în Hristos, înlocuind rațiunea cu Logosul divin și a precizat astfel noțiunea Logos – Om în Hristos ca *unica persoană a Logosului Dumnezeu cea întrupată*.

De aceea, Apolinarie a fost condamnat la un sinod local din 362. Împotriva lui s-a ridicat Sf. Vasile cel Mare, care susținea principiul că Dumnezeu este o unică ființă în trei ipostase.

Hristologia lui Apolinarie poate fi rezumată în următoarele puncte:

1. Dumnezeirea și trupul formează o singură fire, deși elementele par a rămâne distincte (ne aflăm în fața unui monofizism de pură calitate). 2. Absența sufletului rațional sau a inteligenței urmărește

⁴⁰⁴ Apolinarie, Frag. III din *Scrisoarea către Împăratul Jovian*, ed. Johannes Draeseke, p. 341.

⁴⁰⁵ J. Tixeront, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁰⁶ Apolinarie, *Fragm. III*, p. 341 cf. J. Tixeront, *op. cit.*, II, p. 99.

⁴⁰⁷ Idem, *Frag. IV*, p. 343.

consolidarea unității divino-umane. 3. Unitatea desăvârșită a persoanei. 4. Comunicarea însușirilor celor două elemente, îndeosebi a slavei și a smereniei. 5. Unitatea de voință și de lucrare (avem aici prima schiță a monotelismului. 6. Adorarea unei singure firi, a unei singure voințe, a unei singure lucrări ale Logosului întrupat. 7. Sf. Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu. 8. Scopul întrupării lui Iisus Hristos a fost mântuirea și îndumnezeirea oamenilor⁴⁰⁸.

Apolinarismul a fost combătut de Sf. Atanasie cel Mare, de Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Grigorie de Nyssa. Condamnat în Răsărit de Sinodul II Ecumenic (Constantinopol, 381), el a fost condamnat și în apus de sinoadele romane din anii 374, 376, 380 și 382. Apolinarie a murit în anul 392, dar erezia sa s-a perceput până la jumătatea secolului V, când s-a contopit cu monofizismul⁴⁰⁹.

III. Hristologia nestoriană și sinodul III ecumenic

După victoria împotriva arienilor și apolinariștilor, în lumea răsăriteană a apărut o nouă problemă teologică, mai subtilă și mai delicată, care a început să se intereseze de raportul dintre firea divină și cea umană ale Mântuitorului Iisus Hristos.

Descendent al Școlii teologice din Antiohia, care își avea propria părere despre unirea celor două firi – divină și umană – în Hristos, în sensul că această unire era considerată doar morală sau relativă, Nestorie, ajuns patriarh al Constantinopolului (428-431), orator de mare clasă, a propulsat în lumea creștină o învățătură, care s-a dovedit a fi o erezie periculoasă. Important de subliniat este faptul că, încă de la alegerea sa ca patriarh, Nestorie a declanșat un puternic atac tuturor ereziilor, încât își dobândise supranumele *mâncătorul de eretici*. Nu va fi însă nici primul și nici ultimul în istoria creștinismului, care, din combaterea cu prea mult zel, a unei erezii, să casă într-alta⁴¹⁰.

Erezia s-a numit nestorianism, după numele principalului ei susținător, și dioprosopism, de la cuvintele grecești *dio prosopa* (două persoane în Hristos)⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 41-42.

⁴⁰⁹ Pr. Conf. dr. George Remete, *Contribuții la studiul Istoriei Bisericești Universale*, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 194.

⁴¹⁰ Pr. Eugen Drăgoi, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. Historica, București, 2001, p. 128.

⁴¹¹ În sens larg, a se vedea studiile: Irineu Mihălcescu, *Sinodul al treilea ecumenic ținut la Efes în 431*, București, 1931; Arhim. Timotei Sevciciu, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei*, Teză de doctorat, Timișoara, 1973.

Hristologia lui Nestorie a stârnit, de la început, fie reacțiunea Ortodoxiei, ca în cazul Sf. Chiril și a papei Celestin, fie interesul pentru cercetarea unei doctrine care încearcă să instaureze un raționalism deghizat sub formule pioase în inima unuia dintre cele mai importante capitole ale credinței creștine.

Criza nestoriană izbucnește la Constantinopol, prin refuzul patriarhului Nestorie de a dezavua și corecta afirmația dintr-o predică a preotului și prietenului său Anastasie, că Fecioara Maria nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu⁴¹². Anastasie susținea că Maria a fost om și că e cu neputință ca Dumnezeu să fie născut de om⁴¹³.

Atitudinea patriarhului a provocat tulburări extraordinare în rândul clericilor și al credincioșilor din capitală. Vestea se întinde repede în toată lumea creștină. Sf. Chiril, patriarhul Alexandriei, află și scrie lui Nestorie o primă scrisoare, îndemnându-l să se corecteze și să mărturisească pe Fecioara Maria drept Născătoare de Dumnezeu. Papa Celestin a fost informat, printr-o scrisoare pe care i-o trimite Nestorie însuși⁴¹⁴. Sf. Chiril scrie apoi o a doua și a treia scrisoare lui Nestorie. Celei de-a treia scrisori îi anexează 12 capitole sub numele de Anatematisme⁴¹⁵. Un exemplar din această scrisoare ultimă cade în mâinile episcopului Ioan de Antiohia, care-și face convingerea că Sf. Chiril combate fără măsură pe Nestorie și cade în greșeala lui Apolinarie. Ioan însărcinează pe episcopii Andrei de Samosata și Teodoret de Cyr să răspundă celor 12 Anatematisme ale Sf. Chiril⁴¹⁶.

Nestorie și Sf. Chiril al Alexandriei scriu împăratului Teodosie, iar această controversă începe să ia proporții.

Nestorie susținea existența a două firi în Hristos, așa cum învățase de la dascălul său, Teodor de Mopsuestia⁴¹⁷. Pentru el, termenii: fire, esență, ipostas, persoană, deși folosiți separat, sunt în realitate sinonimi, ca expresii ale ființei lui Iisus Hristos. Ei

⁴¹² Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. Ortodoxia, nr. 1, 1952, p. 84-85.

⁴¹³ Socrat, *Istoria bisericească*, VII, 32, Migne, P.G. 67, col. 808

⁴¹⁴ Pr. Emanoil Băbuș, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 109.

⁴¹⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, *Anatematismele*, trad. de Pr. Olimp Căciulă, București, 1937, p. 34-36.

⁴¹⁶ Libertus, *Breviarium* IV, 12, p. 101, Apud Pr. prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹⁷ Pentru paralelismul doctrinal dintre Teodor și Nestorie, a se vedea M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, p. 136-149, apud Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 74.

desemnează firea concretă, individuală și înzestrată cu personalitate⁴¹⁸. Cele două firi, după unire, adică după întrupare, au rămas întregi și neamestecate. Mai mult, ele sunt distincte. Nestorie zicea: *Separ firile, dar unesc adorarea*. Firile își păstrează, fiecare, proprietățile sale. Firea divină e neschimbătoare și nepătimitoare. Ea își păstrează toate attributele. Nu poate fi vorba de cheneză. Firea umană își păstrează realitatea și lucrarea, operațiile proprii⁴¹⁹.

Felul unirii celor două firi e un capitol frământat și uneori confuz în hristologia lui Nestorie. Termenii de care se folosește ereziarhul pentru a exprima unirea celor două firi sunt *enosis*, dar mai ales *synafeia*. Acest de pe urmă cuvânt înseamnă, la Nestorie, conjuncție, în sensul că cele două elemente păstrează fiecare, proprietățile esențiale⁴²⁰.

Unirea celor două firi este voluntară și-și are originea în bunăvoința și condescendența lui Dumnezeu⁴²¹. Doctrina ortodoxă este: în ipostasul sau persoana unică a lui Iisus Hristos distingem două firi: dumnezeiască și omenească, unite ipostatic. Nestorie zice: în Iisus Hristos sunt două firi, două ipostase unite prin bunăvoință într-o singură persoană. Această definiție nu se poate suprapune celei ortodoxe⁴²².

Punctul cel mai sigur al ereziei lui Nestorie este respingerea atributului de *Născătoare de Dumnezeu*⁴²³ sau *Maică a lui Dumnezeu*, dat de Biserică Sfintei Fecioare Maria. De altfel, toate celelalte erori ale hristologiei sale sunt corolare ale repudierii formulei Thetokos.

Nestorie nu se pune de acord cu titlul de Theotokos, dat Sfintei Fecioare, zicea el, pentru că o creatură nu poate fi mama lui Dumnezeu, pentru că cineva nu poate naște pe cineva mai vechi ca sine, pentru că pruncul trebuie să fie de o ființă cu mama⁴²⁴. Fraza vestită a

⁴¹⁸ M. Jugie, *op. cit.*, p. 96-97.

⁴¹⁹ E. Amman, Nestorius, în *Dictionnaire de Théologie Catholique, tome XI – e première partie*, Paris, 1931, col. 148-149 la Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 74-75.

⁴²⁰ E. Amann, *op. cit.*, col. 144.

⁴²¹ J. Tixeront, *op. cit.*, III, p. 24, 25, apud Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 78.

⁴²² E. Amann, *op. cit.*, col. 148.

⁴²³ A se vedea în acest sens, Nicolae C. Buzescu, *Teotokos și hristologie în canoanele, stihirile și troparele Octoihului mare*, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1977, p. 85-111.

⁴²⁴ Replica la aceste argumente este dată de Sf. Ioan Cassian: *Despre întruparea lui Hristos contra ereticului Nestorie*, IV, 1, în col. P.S.B., vol. 80, E.I.B., București, 1984.

lui Nestorie: *Eu nu zic că Dumnezeu a avut două sau trei luni*⁴²⁵, are înțelesul că Maria nu e Maica lui Dumnezeu – Logosul, ci că ea a născut un om⁴²⁶. Părinții de la Niceea au zis în Simbolul credinței: (*Hristos*) *s-a întrupat și s-a făcut om*, nu au zis: *S-a născut*.

Sfânta Scriptură a numit pe Fecioară, prin gura îngerilor și a apostolilor, totdeauna Maica lui Hristos, nu Maica lui Dumnezeu – Logosul. Termenul Thetokos, folosit prima dată de Origen, se afla în circulația teologiei patristice ortodoxe încă de la începutul secolului IV la autori ca: Alexandru al Alexandriei, Eusebiu al Cezareei⁴²⁷, iar în prima jumătate a secolului IV, printre alții la Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz⁴²⁸. Credem că istoricul Socrate e indulgent când socotește pe Nestorie ignorant și necunoscător al operelor vechi⁴²⁹.

Nestorie e de acord că se poate folosi expresia *Născătoare de Dumnezeu*, dar numai însoțită de expresia *născătoare de om*. Fecioara e născătoare de Dumnezeu, din cauza Logosului unit cu templul. E Născătoare de Dumnezeu, nu din cauză că a născut dumnezeirea după umanitate, ci din cauza lui Dumnezeu – Logosul unit cu templul. Ea însă e născătoare de om din cauza templului care e deoființă în chip firesc a Sf. Fecioare⁴³⁰.

Pentru Nestorie, expresia de Născătoare de Hristos înseamnă *mama unei persoane unite cu persoana Logosului*⁴³¹.

Termenul Theotokos a fost steagul ortodoxiei în secolul V și a jucat rolul pe care termenul omoousios⁴³² l-a jucat în ortodoxia secolului IV.

Nestorie și erezia sa au fost condamnați la Sinodul III Ecumenic (Efes, 431), unde au participat 198 de părinți răsăriteni.

⁴²⁵ Nestorie, *Cartea lui Heraclid de Damasc*, trad. în franceză de F. Nau, Paris, Letouzey et Ané, editurs, 1910, p. 121-123, apud Pr. prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 87.

⁴²⁶ M. Jugie, *op. cit.*, p. 127.

⁴²⁷ Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 89.

⁴²⁸ Sf. Atanasie, *Contra arienilor*, III, 29, în *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I, trad. din grecește de Pr. Prof. D. Stăniloae, E.I.B., București, 1987, p. 234.

⁴²⁹ Socrate, *op. cit.*, VII, 32, în Migne, P.G. 67, Col. 809 C, 812 b, apud Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 89.

⁴³⁰ F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905 apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 301-303.

⁴³¹ M. Jugie, *op. cit.*, p. 124, apud Pr. prof. I.G. Coman, p. 89.

⁴³² Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Studii de Teologie Patristică*, E.I.B., București, 2004, p. 80.

Hotărârea părinților participanți la sinod poate fi sintetizată astfel: în Iisus Hristos sunt două firi (una divină și una umană), însă o singură Persoană: cea divină a Fiului lui Dumnezeu⁴³³. Unirea celor două firi este ipostatică și nu morală. Hristos este deoființă (Consubstanțial) cu Tatăl, după dumnezeire și deoființă cu oamenii (Consobstanțial) după firea umană pe care a primit-o din Fecioara Maria. De aceea, Sfânta Fecioară, pe drept, se numește Născătoare de Dumnezeu.

Cei 198 de sinodali au semnat *orosul* (hotărârea dogmatică a sinodului) și au destituit și excomunicat pe Nestorie⁴³⁴.

Cinci zile mai târziu, episcopul Ioan al Antiohiei, însoțit de unii episcopi din Asia, ajunge la Efes și aflând de hotărârile din 22 iunie 431 țin, împreună cu Nestorie, un sinod, condamnând pe Sf. Chiril și pe sprijinitorul său, episcopul Memnon al Efesului, acuzat de apolinarism. O contribuție însemnată a avut și Candidian, delegatul împăratului, ce-l acuza pe Sf. Chiril la violență.

Hotărârile celor două sinoade sunt trimise împăratului Teodosie al II-lea (408-450), care dă câștig de cauză nestorienilor⁴³⁵.

La începutul lunii iulie (431) ajung la Efes și trei delegați ai episcopului Celestin, papă al Romei. Sinodul se reunește sub președinția Sf. Chiril și la 11 iulie aprobă toate hotărârile luate în 22 iunie, excomunicând pe nestorienii.

Sinodul III Ecumenic se încheie la 31 iulie 431, iar împăratul Teodosie II, de data aceasta, trimite pe Nestorie în exil.

Trebuie menționat faptul că sinodul III ecumenic, pe lângă nestorianism, a dezbătut și rățăcirile eretice ale călugărului ascet Pelagius⁴³⁶, care, între anii 400-411, propovăduia la Roma că omul se poate mântui prin propriile eforturi și capacități morale, neavând nevoie neapărată de harul divin. Deci, mântuirea este la îndemâna posibilităților omului, totuși – făcea Pelagius o concesie – cu ajutorul harului ea se poate obține mai ușor.

⁴³³ Pr. Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 131.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 131.

⁴³⁵ Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, E.I.B., București, 1992, p. 140.

⁴³⁶ În ceea ce privește pelagianismul, a se vedea următoarele studii: Pr. Cosmin Dan, *Controversa pelagiană*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3, 1997, p. 30-40 și *Semipelagianismul*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3, 1998, p. 44-63.

Erezia pelagiană a fost condamnată de câteva sinoade locale și de Fericitul Augustin. Când acesta a aflat că și papa Inocențiu I l-a excomunicat pe Pelagius și susținătorii săi, a rostit celebrele cuvinte: *Roma locuta, causa finita est*. (Dacă s-a pronunțat Roma problema este încheiată)⁴³⁷. Sinodalii de la Efes au condamnat și ei pelagianismul și i-au excomunicat pe susținătorii ereziei.

IV. Hristologia Sinodului de la Calcedon

Nestorianismul s-a răspândit în Edessa, în Persia (la Nisibi, nestorienii au înființat o școală) și până în Arabia, apoi India (cu denumirea de creștini tomiți)⁴³⁸ și vestul Chinei.

Se părea că, după condamnarea ereziei nestoriene, lumea creștină va avea liniște și pace desăvârșită, când a izbucnit o nouă erezie, erezia eutihiană sau monofizită. Erezia își are numele de la un bătrân arhimandrit din Constantinopol, Eutihie, starețul unei mănăstiri mari din jurul Constantinopolului, om cu solide cunoștințe teologice, dar încăpățânat. Acesta luptase cu mult zel contra ereziei nestoriene⁴³⁹, dar dusesse la extrem învățătura școlii din Alexandria despre unirea celor două firi din persoana Mântuitorului, susținută de Sf. Chiril al Alexandriei.

Spre deosebire de Nestorie, care împingea atât de departe deosebirea celor două firi din persoana Mântuitorului, încât ajungea să se admită că în Iisus Hristos există două persoane deosebite – dioprosopism – Eutihie exagera așa de mult unirea celor două firi, încât făcea din ele o singură fire⁴⁴⁰. El susținea că, după întrupare, Iisus n-a avut decât o unică fire, natura divină, pentru că firea omenească a fost încorporată în cea dumnezeiască, a pierit totalmente, precum dispare o picătură de apă în vastitatea oceanului⁴⁴¹.

⁴³⁷ Pr. Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 132.

⁴³⁸ Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericească Universală*, trad. de Atanasie Mironescu, p. 132-135.

⁴³⁹ A se vedea, în acest sens, Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Evenimente istorice înainte și după sinodul de la Calcedon*, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 3-4, p. 179-211.

⁴⁴⁰ În ce privește monofizismul: Prof. Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a sinodului al IV-lea ecumenic*, în *Ortodoxia*, nr. 2-3, 1951, p. 188-294; pr. prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în *Ortodoxia*, nr. 2-3, 1951, p. 295-440.

⁴⁴¹ Pr. Prof. dr. Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 157.

IV. 1. Hristologia precalcedoniană

Disputele hristologice declanșate la începutul secolului al V-lea nu au putut fi aplanate nici de Sinodul III Ecumenic (431), nici de Simbolul de unire semnat de Sf. Chiril al Alexandriei și de Ioan al Antiohiei în anul 433.

Formula de unire de la 433 a adus împăcarea între Sf. Chiril și Ioan al Antiohiei, însă nu a eliminat complet disensiunile teologice dintre alexandrinii și antiohienii⁴⁴². Lui Ioan al Antiohiei i se reproșă că a cedat în fața alexandrinilor, pentru că a acceptat condamnarea lui Nestorie și, în mare, hristologia chiriliană, iar Sfântului Chiril i se reproșă că a cedat în fața antiohienilor pentru că nu a cerut expres aprobarea anatematismelor și a acceptat învățătura celor două firi în persoana Logosului divin întrupat, adică în concepția alexandrinilor, o formă voalată de nestorianism⁴⁴³.

De aceea, disputele teologice derulate mai ales după moartea Sf. Chiril ținteau din partea antiohienilor combaterea tendinței alexandrinilor de a interpreta teologia chiriliană în sens monofizit. În aceste dispute s-au remarcat, în mod deosebit, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa⁴⁴⁴.

Teodoret de Cyr, participant la sinoadele ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451), reprezintă direcția echilibrată și clară a antiohienilor moderați. Hristologia sa este reflectată mai ales în *Combaterea Anatematismelor* Sf. Chiril al Alexandriei. Scrisoarea 151: Către monahi și Despre întruparea Domnului păstrată între operele Sf. Chiril, dar critica modernă demonstrează că aparține lui Teodoret⁴⁴⁵.

Polemizând cu Sf. Chiril, el arată că antiohienii, deși mărturisesc două firi, nu recunosc doi Hristoși și nu adoră decât un singur Hristos. Noi adorăm un singur Fiul al lui Dumnezeu, așa cum adorăm un singur Dumnezeu – Tatăl și un singur Duh Sfânt, dar recunoaștem deosebirea dintre trup și dumnezeire⁴⁴⁶.

⁴⁴² Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, op. cit., p. 117.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁴⁴ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene*, în rev. Studii Teologice, nr. 1, 1965, p. 76.

⁴⁴⁵ Pr. Nicolae Chifăr, op. cit., p. 125.

⁴⁴⁶ Teodoret de Cyr, *Scrisoarea 151*, Migne, P.G. 83, 1436 D – 1437 A apud Pr. N. Chifăr, op. cit., p. 125.

Până la Calcedon, hristologia lui Teodoret trădase și unele formulări nestoriene. El spune că nu amestecă firea Creatorului cu firea creaturii, ci adoră fiecare fire ca pe un singur Fiu, căci fiecare cu cealaltă este numită Hristos.

În evoluția sa lentă spre Ortodoxie, Teodoret a admis unirea naturală a firilor în anul 447, când a scris lucrarea *Eranistes* (Cerșetorul) împotriva monofizismului. Teodoret admite unirea firilor cu condiția ca proprietățile lor să rămână intacte. Unirea firilor este concepută cu precădere la Teodoret ca o neîncetată inhibare a Logosului în omul Hristos din momentul zămislirii. Logosul, ca Dumnezeu din veșnicie, nu S-a născut din Fecioara, ci Și-a făcut templu în pântecul fecioresc și era împreună cu cel format și născut⁴⁴⁷.

Din nefericire, hristologia lui Teodoret duce la negarea comunicării însușirilor, făcând din cele două firi două subiecte de sine stătătoare, două persoane între care nu poate exista o unire reală, personală sau ipostatică. Ori, această concepție pune în discuție realitatea mântuirii⁴⁴⁸.

Încercarea lui Eutihie de a combate nestorianismul prin expunerea hristologiei Sf. Chiril într-o concepție proprie a dus la apariția unei noi erezii, după cum aminteam, cunoscută sub numele de monofizitism sau eutihianism.

Eutihie cunoștea faptul că alexandrinii nu erau întru totul de acord cu formula de unire din anul 432 și că antiohienii erau scindați atât datorită acestei formule, cât și datorită condamnării lui Nestorie. Se profilau două direcții extremiste: cea alexandrină, spre monofizism și cea antiohiană, spre dioprosopism.

Scrierile lui Teodoret îl nemulțumesc pe episcopul Dioscor al Alexandriei (444-451), care le consideră un grav atentat la teologia Sf. Chiril. Teodoret a scris lui Dioscor, amintindu-i că l-a condamnat pe Nestorie și că s-a folosit de formulările Sf. Chiril, dar, pe de altă parte, atenționează pe patriarhul Flavian al Constantinopolului asupra monofizismului promovat de alexandrinii⁴⁴⁹.

Condamnând direct formulările antiohiene din simbolul de unire (433), Eutihie își dezvăluie concepția monofizită.

⁴⁴⁷ Pr. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 126-127.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 129.

La curtea imperială, Eutihie avea ca sprijin pe fiul său, eunucul Hrisafie, dușmanul patriarhului Flavian și pe împărăteasa Eudochia⁴⁵⁰.

Patriarhul Flavian l-a chemat pe Eutihie să-și expună doctrina într-un singur sinod local, deschis la Constantinopol în 448. În urma mărturisirii lui Eutihie, sinodalii l-au anatematizat pentru erezie⁴⁵¹.

Față de tulburarea produsă în Biserică de erezia lui Eutihie, s-a hotărât ca întreaga chestiune să fie discutată într-un nou sinod ecumenic convocat la Efes, în august 449. Acest pseudosinod, condus de patriarhul Dioscor al Alexandriei, adept al lui Eutihie, condamnă diofizismul (existența a două firi în persoana Mântuitorului), cum învață Ortodoxia și aprobă monofizismul, doctrina eretică a lui Eutihie⁴⁵².

Delegații papali au scăpat cu fuga de ciomegele călugărilor și parabolanilor aduși de Dioscor al Alexandriei la sinod.

Papa Leon I al Romei a numit acest sinod *sinod tâlhăresc*, nume cu care a rămas în istorie și a respins într-un sinod, la Roma (449), hotărârile lui⁴⁵³.

IV. 2. Hristologia calcedoniană

Metoda violentă folosită de patriarhul Dioscor la sinodul tâlhăresc, asasinarea lui Flavian, patriarh de Constantinopol, excomunicarea papei, stăruința unor episcopi pentru a li se ridica pedepsele și confuzia în materie de credință și doctrină produsă la acest sinod impuneau convocarea urgentă a unui sinod general.

Papa Leon cel Mare al Romei scrie împăratului Teodosie și Pulheriei, cerându-le să convoace un sinod în Italia. El roagă, de asemenea, pe împăratul de Apus, Valentinian al III-lea și pe soția lui, Eudoxia, să îndemne pe Teodosie în sensul acesta. Aceștia, veniți la Roma în februarie 450, scriu la Constantinopol, *stăruind pentru convocarea unui sinod general care să aducă pace în Biserică*⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ Pe larg, despre împărăteasa Eudochia: Nicolae Bănescu, *O celebritate a tronului bizantin: Athenais Eudokia*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8, 1962, p. 426-433.

⁴⁵¹ Pr. Prof. dr. I. Rămureanu, *Istoria...*, op. cit., p. 143.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 143.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁵⁴ Prof. Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în Ortodoxia, nr. 2-3, 1951, p. 243.

Teodosie II răspunde negativ, susținând că patriarhul Flavian a murit ca tulburător al ordinii în Biserică, iar episcopii depuși au fost socotiți nedemni de sinod⁴⁵⁵, iar cei demni au fost acceptați.

În iulie 450, murind împăratul Teodosie, în urma unui accident de călărie, ajunge împărat Marcian, prin căsătoria sa cu Pulheria, care era de mult Augustă. Noua pereche imperială, Marcian și Pulheria, a hotărât convocarea unui nou sinod ecumenic care să spele rușinea *sinodului tâlhăresc* (449).

Sinodul IV Ecumenic, ținut între 8 și 25 octombrie 451, în biserica Sf. Eufimie din Calcedon, în fața Constantinopolului, a fost cel mai mare și impunător sinod din antichitatea creștină⁴⁵⁶. Numărul sinodalilor a variat între 520 și 630, cifră neatinsă de nici un alt sinod ecumenic.

Într-un număr de 15 ședințe, împotriva afirmațiilor lui Eutihie, care susținea că Iisus Hristos a avut numai firea dumnezeiască și nega consubstanțialitatea firii umane a lui Hristos cu umanitatea noastră, punând în primejdie întreaga operă de răscumpărare a omului, Părinții sinodali au rămas la învățătura Sf. Scripturi, potrivit căreia Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat⁴⁵⁷.

Sinodul de la Calcedon ne-a dat formula dogmatică întreagă și definitivă a hristologiei ortodoxe. Cu privire la cei care încearcă cu nerușinare să denatureze taina întrupării, susținând că cel născut din Fecioara Maria a fost un simplu om, Sinodul Calcedonian a admis scrisorile sinodale ale Sf. Chiril al Alexandriei către Nestorie. Sinodul a admis, de asemenea, Scrisoarea lui Leon către patriarhul Flavian cu privire la eliminarea erorii lui Eutihie⁴⁵⁸. Hristologia ortodoxă calcedoniană cuprinde următoarele puncte: 1. Identitatea Logosului de dinaintea întrupării cu cel de după întrupare, textul formulei repetă, la fiecare pas, cuvântul *același*, apoi *unul și același Fiu, Unul – Născut, Dumnezeu – Logosul, Domnul Iisus Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut*. Această idee e centrul hristologiei chiriliene. 2. Iisus Hristos e Dumnezeu adevărat și om desăvârșit, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după omenire, mai puțin păcatul. 3. Iisus

⁴⁵⁵ Liberatus, *op. cit.*, XII, p. 119 la Pr. Prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁵⁶ Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁵⁸ C.J. Hefele – D.H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1908, p. 721-722, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 190.

a avut o naștere din veac după dumnezeire și, una în timp, după umanitate, din Fecioara Maria. 4. Nașterea în timp s-a făcut pentru noi și pentru mântuirea noastră (idee chiriliană). 5. Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu (idee ortodoxă și chiriliană). 6. Iisus Hristos e în două firi, expresie creată de Sf. Grigorie de Nyssa și deosebită de aceea a alexandrinilor, cu Sf. Chiril în frunte, care ziceau *din* două firi. 7. Firile se unesc fără să se amestece, fără să se schimbe, fără să se împartă, fără să se despartă. 8. Unirea firilor nu a suprimat deosebirea lor, ideea luată după hristologia Sf. Chiril. 9. Firile și-au păstrat fiecare proprietatea lor, idee aparținând tomosului lui Leon. 10. Unirea firilor într-o singură persoană și o simplă ipostasă, idee formulată din hristologia lui Flavian și Leon⁴⁵⁹.

Sinodul de la Calcedon nu a anulat pe cel de la Efes (431), așa cum s-a susținut⁴⁶⁰.

Sinodul de la Calcedon nu a putut mulțumi pe toată lumea nici în secolul V, când Biserica egipteană, în semn de protest față de condamnarea lui Dioscur și a eutihianismului pe care acesta îl patrona, s-a transformat în Biserică monofiză cu limbă națională, iar nestorianismul a deviat din ce în ce mai mult.

Hristologia Calcedonului e una din cele mai prețioase comori ale credinței noastre, pentru care au luptat, au gândit și s-au rugat atâtea generații de Părinți ai Bisericii. Calcedonul încununează această luptă sub asistența lămuritoare a Sfântului Duh.

V. Hristologia postcalcedoniană

Pe când teologii anticalcedonieni căutau prin scrierile lor să compromită Sinodul al IV-lea ecumenic, ale cărui hotărâri ar promova nestorianismul prin renunțarea la formulele hristologice ale Sf. Chiril și la deciziile dogmatice ale sinodului III Ecumenic, teologii ortodocși din sec. VI erau preocupați de hristologia teologică pentru a explica, populariza și a face mai accesibile învățăturile stabilite de sinoadele ecumenice și Sfinții Părinți⁴⁶¹.

Mari teologi ortodocși ca Leonțiu de Bizanț (485-543) s-au străduit să introducă în teologia creștină concepte filosofice aristotelice care puneau de acord doctrina hristologică a Sf. Chiril cu hotărârile dogmatice ale Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon. Leontin de

⁴⁵⁹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 192-193.

⁴⁶⁰ J. Tixeront, *op. cit.*, III, p. 98.

⁴⁶¹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 184.

Bizanț este sistematizatorul hristologiei ortodoxe postcalcedoniene, singurul teolog care a reușit să pună capăt, cel puțin pe calea speculației, nesfârșitelor controversate, stârnite de formula Calcedonului între nestorienii, monofiziții și ortodocși⁴⁶².

Leonțiu elaborează opera de armonizare a elementelor ortodoxe din hristologia de până la el cu ajutorul filosofiei aristotelice și cu acela al cugetării patristice. El spune chiar: *Nimic din cele spuse nu este al meu, ci pe toate le-am luat din Părinți*⁴⁶³. El operează în teologia sa hristologică cu noțiunile de fire și ipostas, definindu-le altfel. Firea arată ideea de a fi, iar ipostasul ideea de a fi în sine însuși. Firea corespunde speciei sau ființei. Ipostasul este individual. Raportul dintre fire și ipostas a fost definit de Leonțiu de Bizanț astfel: *Firea conține ideea de existență, pe când ipostasul conține ideea de existență în sine. Firea arată specia, iar ipostasul indică individul. Prima desemnează caracterul universal, cel de-al doilea separă particularul de comun*⁴⁶⁴.

Cel mai reprezentativ teolog al partidei anticalcedoniene din secolul al VI-lea a fost Sever al Antiohiei (512-518). El învață că termenii ipostas, fire și persoană sunt aproape identici. Prin urmare, Iisus Hristos nu are, ci este o fire. Condamnând formula de la Calcedon, Hristos în două firi, dar într-o singură persoană sau ipostas, patriarhul Sever scria: *Dacă în realitate este un singur ipostas, va fi și o singură fire întrupată a lui Dumnezeu – Cuvântul. Dacă însă sunt două firi, atunci în chip necesar vor fi două ipostasuri și două persoane, iar Treimea va deveni o tetradă* . . .⁴⁶⁵.

Prin patriarhul Sever al Antiohiei, care, bucurându-se de poziția anticalcedoniană a împăratului Anastasie I, a întărit rezistența orientală împotriva Calcedonului, eutihianismul nu mai este o simplă poziție față de hotărârile sinodului al IV-lea Ecumenic, ci devine o doctrină bine stabilită, care putea să concureze teologiei oficiale a Bisericii⁴⁶⁶. Argumentația lui Sever a creat premisele unei derivate a eutihianismului și anume monotelismul. El învață, că o singură fire

⁴⁶² Pr. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁶³ Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și Eutihienilor*, II, Migne, P. G. 86, I, col. 1344 D.

⁴⁶⁴ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁶⁵ Sever de Antiohia, *Omilia 58* în *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, trad. În franceză de Maurice Brière, în R. Graffin – F. Nau, *Patrologia Orientalis*, t. VIII, Paris, 1912, p. 225.

⁴⁶⁶ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 189.

implică o singură lucrare a lui Hristos, o singură fire și o singură ipostasă teandrică, o singură lucrare compusă ca a unui singur.

Observăm deci, că Sever reia hristologia Sf. Chiril cu un diofizism de fond și un monofizism de limbaj. Hristologia lui Sever a creat o mare confuzie⁴⁶⁷, încercând să justifice opoziția față de Calcedon care ar privi numai aspectul dogmatic, deoarece admite condamnarea lui Nestorie și a lui Eutihie, cum a făcut-o și Sinodul V Ecumenic.

VI. Origenismul și Sinodul V Ecumenic

Curentul origenist este legat de numele marelui teolog alexandrin, Origen (+253) și de admiratorii lui, cei care însă au condamnat origenismul, au format curentul antiorigenist. Întâlnirea celor două curente a dat naștere la mari confruntări teologice, care au dus în final la condamnarea lui Origen și a operei lui la sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol (553).

Ipotezele sale imputabile sunt: subordinaționismul (în raporturile intertrinitare), teoria preexistenței sufletelor (de proveniență platonică), concepția ciclică asupra timpului (derivând din elenism; timpul biblic este linia ascendentă), ensomatoza (distinctă totuși de metempsihoza pitagoreică), apocatastaza generală⁴⁶⁸.

Origenismul a fost atacat în secolul IV de erezeologul Epifanie al Salaminei, tool universal și renegat în anul 400 de un conciliu condus de Teofil Alexandrinul (întâi simpatizant, apoi vrăjmaș aprig al origeniștilor din deșert).

În Egipt tradițiile origeniste fuseseră formal dezaprobrate în anul 400. Edictul dat publicității de Justinian I în 543 contra origenismului este rezultatul tulburărilor de la Lavra palestiniană a Sf. Sava. Edictul din 543, de fapt, este un tratat teologic adresat *ab initio* patriarhului Mina al Bizanțului și în care respingea nouă propoziții din operele lui Origen.

Cum era de așteptat, monofiziții – numeroși în Egipt – au simțit o mare insatisfacție. Atunci Teodor Askidas, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, sprijinitor al monofiziților, adânc mâhnit de recuzarea lui Origen din 543, împreună cu împărăteasa Teodora (favorabilă monofiziților), l-a încredințat pe împărat că monofiziții s-ar

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁶⁸ Pr. Prof. dr. Vasile V. Muntean, *op. cit.*, p. 163.

concilia cu ortodocșii dacă s-ar osândi *Cele trei capitole* (persoana și ansamblul operei lui Teodor de Mopsuestia, Scrierile lui Teodoret de Cir contra lui Chiril Alexandrinul și Epistola lui Ibas din Edesa către episcopul persan Maris⁴⁶⁹.

În 544, Teodor Askidas a izbutit să obțină un edict împărătesc de dezavuare a *Celor Trei Capitole*. Urmărind pax theologica, Justinian cel Mare pofteste pe papa Vigiliu la Bizanț (547). În aprilie 548, la insistențele bazileului, papa Vigiliu publică al său Judicatum prin care condamnă și el *Cele Trei Capitole*, *act ce dezlănțuie multe opoziții și critici*⁴⁷⁰.

În 551, Justinian, stimulat de Askidas, își publică Mărturisirea de credință, atacând *Cele trei Capitole*. Acum, însă, papa Vigiliu, recăpătându-și demnitatea, se împotrivește, rupând legăturile cu Mina patriarhul și Teodor Askidas. Papa se refugiază la Calcedon și, în cele din urmă, acceptă să revină în Capitală, în vederea unui sinod ecumenic ce se va deschide sub președinția noului patriarh Eutihie⁴⁷¹.

Papa Vigiliu nu s-a prezentat, motivând că este bolnav și că va răspunde în scris. Sinodalii condamnă *Cele Trei Capitole* și totodată au fost anatematizați, din nou, Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen.

Osândirea vestitului Origen, în 553 *n-are valoare istorică și canonică* – scrie Pr. prof. I.G. Coman – întrucât *discutate înaintea deschiderii oficiale a sinodului, cele 15 anatematisme din 553 nu figurează în actele oficiale ale Sinodului V ecumenic. Aceste anatematisme sunt, în parte, copii din opera Capitole gnostice a lui Evagrie Ponticul. Origen a murit cvasi-martir și în pace cu Biserica*⁴⁷².

În decembrie 553, papa Vigiliu a fost de acord cu deciziile sinodale.

Nu putem încheia această prezentare a sinodului V ecumenic fără a aminti contribuția *Călugărilor sciți*⁴⁷³ sau dobrogeni la rezolvarea unor probleme teologice din acele vremuri. Soluția lor

⁴⁶⁹ În ce privește problema *Cele Trei Capitole* a se vedea, în sens larg, Pr. Dr. Vasile Gh. Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, teză de doctorat, Tipografia Carpați, București, 1938, p. 104-133.

⁴⁷⁰ Pr. Prof. dr. Vasile V. Muntean, *op. cit.* p. 165.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 165.

⁴⁷² Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁷³ Pr. Prof. dr. V.V. Muntean, *op. cit.*, 166. A se vedea și Pr. Dr. V. Sibiescu, *Călugării sciți*, Sibiu, 1936.

theopaschită – Unul în Treime a pățimit cu trupul – a fost socotită de Justinian ca panaceu pentru împăcarea spiritelor.

Deși nu tot episcopatul apusean a aderat la condamnarea Celor Trei Capitole, toleranța acordată de împărat spre sfârșitul vieții, a dus în final la recunoașterea generală a Sinodului.

VII. Hristologia secolelor VII și VIII

Disputele monofizite, cărora împăratul Justinian și Sinodul V Ecumenic au crezut că le-au pus capăt, au fost continuate de disputele monoteliste. Problema voinței sau a voințelor în Mântuitorul era mai veche decât izbucnirea controversii nestoriene propriu-zise, în 429. Paul de Samosata însuși era cel ce deschisese problema, făcând din voința Logosului factorul de unire al celor două firi și persoane. Monotelismul este, în primul rând, un fapt politic⁴⁷⁴, mai exact, o formulă politică oferită de patriarhul Serghie al Constantinopolului, împăratului Heraclie, spre a apropia și uni cu Biserica Ortodoxă și cu Imperiul toate acele populații monofizite, gata de a se alia cu dușmanii basileului bizantin. Formula susținea că în Hristos au fost două firi, dar și o singură lucrare divino-umană și o singură voință⁴⁷⁵. Serghie sprijină această doctrină pe locuri din Sf. Părinți.

Cu ajutorul lui Heraclie și al unor oameni simpatizanți ai noii formule, așezați în scaune episcopale, ca de exemplu al lui Cir de Phasis, pus patriarh la Alexandria, Serghie reușește să facă o unire cu monofiziții, pe platforma că Hristos e din două firi, o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu, că unirea e naturală și ipostatică, că în Hristos e un singur ipostas și că unicul Hristos și Fiul săvârșește acțiunile divine și umane printr-o singură lucrare teandrică, cum zice Pseudo-Dionisie Areopagitul⁴⁷⁶.

Serghie de Constantinopol scrie lui Honoriu al Romei, cu gândul de a-l atrage de partea sa. Călugărul palestinian Sofronie, viitor patriarh al Ierusalimului și Maxim, viitorul mărturisitor, își dăduse seama de veninul eretic al formulei monotelite și se opuseră⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁷⁵ În ce privește erezia monotelită, se recomandă studiile: Diac. Viorel Ioniță, *Sinodul al VI-lea Ecumenic și importanța sa pentru ecumenismul actual* (teză de doctorat) în *S.T.* nr. 5-8, 1978, p. 357-485; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Însemnătatea Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru codificarea canoanelor*, în *S.T.* nr. 9-10, 1970, p. 713-722.

⁴⁷⁶ Pr. prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁷⁷ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 158-159.

Sub influența monofizismului apolinarist, eutihian și severian, monoteiții au făcut din persoana Logosului un principiu activ determinant al firii divine. Lucrările umane sunt subordonate celor divine. Ele nu mai sunt spontane și libere, ci apar sub impulsul voinței divine. Voința umană rămânând în stare pur pasivă, în Hristos nu există, în realitate, decât o singură voință, cea divină, și o singură lucrare, cea divină.

Această doctrină a fost susținută de patriarhul Serghie și de adepții săi, de Pavel și Pirus, de papa Honoriu și de edictul numit Ekthesis (dat de împăratul Heraclie în 638) și îndeosebi, de episcopul Macarie al Antiohiei, care a precizat, la Sinodul VI ecumenic, că el nu recunoaște două voințe naturale, sau două lucrări naturale în Mântuitorul, ci o singură voință și o singură lucrare teandrică⁴⁷⁸.

Între timp, papa Ioan IV și Teodor, urmașii lui Honoriu, condamnară, în diferite sinoade la Roma, monoteismul, iar Ioan IV încearcă să prezinte pe papa Honoriu drept ortodox.

În 645, Sf. Maxim Mărturisitorul, din disputa publică pe care o avu cu patriarhul Pirus, în Africa, birui. În 648, la îndemnul patriarhului Pavel (Paul), împăratul Constans al II-lea (641-668) dă un nou edict, intitulat *Typos*⁴⁷⁹. Typosul retrăgea Ekthesisul, dar elimina problema, impunând tuturor să înceteze discuția referitoare la una sau două voințe și două energii, în persoana Mântuitorului. Efectul a fost nul.

Papa Martin I adună un sinod la Roma, în octombrie 649 și condamnă monotelismul și partizanii lui, printre care Serghie, Cir de Alexandria, Pir și Pavel de Constantinopol, apoi condamnă Ekthesis-ul și Typos-ul⁴⁸⁰.

Împăratul Constans II reacționează, arestând pe papă la Cherson, unde acesta moare, în 655. Sf. Maxim Mărturisitorul a fost exilat de mai multe ori, i s-a tăiat limba și mâna dreaptă și a murit în 662. La Constantinopol se vorbea despre trei voințe în Hristos: două naturale și una ipostatică.

Împăratul Constantin Pogonatul, urmașul lui Constans II, a cerut lui Agaton, episcopul Romei, să lămurească problema.

⁴⁷⁸ J. Tixeront, *op. cit.*, III, p. 175, apud Pr. prof. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 265,

⁴⁷⁹ Pr. prof. I. Rămureanu și colectivul, *op. cit.*, p. 392-393.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 394.

În acest scop, s-a întrunit Sinodul VI Ecumenic, ținut la Constantinopol, participând 174 episcopi, majoritatea din Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Antiohiei. Sinodalii au condamnat monotelismul și au fost anatematizați susținătorii ereziei: Serghie, Cir, Pirus, Petru, Pavel, Teodor de Faran, Honoriu, episcopul Romei⁴⁸¹. În ultima ședință a Sinodului, a 18-a, ținută la 16 septembrie 681, în prezența împăratului, s-a citit un simbol de credință sau o formulă de credință, care recunoștea autoritatea celor cinci sinoade anterioare, se repetau formulele de la Niceea și Constantinopol.

Raportul celor două voințe și lucrări e redat de formula sinodală prin aceleași expresii ca raportul celor două firi: ele sunt unite în chip nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit și neamestecat⁴⁸². Cele două voințe și cele două lucrări, divină și umană, se supun voinței divine, așa cum firea umană se supune firii divine, dar această supunere nu înseamnă pierderea libertății, pentru că direcția și scopul hotărârilor omenești sunt în Hristos așa de asemănătoare cu direcția și scopul hotărârilor divine, încât între ele nu intervine nici o divergență.

Cel care a deslușit și a adâncit, ca puțini alții, problemele puse și rezolvate la Sinodul VI Ecumenic, a fost Sf. Maxim Mărturisitorul⁴⁸³ (580-662). Pentru a înțelege hristologia sa, trebuie reamintit faptul că, Sf. Maxim se folosește de categoriile aristotelice și de termenii aristotelici, de care se folosesc și Leonțiu de Bizanț, că filosofia și mistica sa sunt influențate de neoplatonism⁴⁸⁴, prin intermediul scrierilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

În opera Sf. Maxim, mărturisirea de credință hristologică formează suportul doctrinei sale ascetice, căci scopul întrupării Logosului nu e altul pentru el decât restaurarea naturii umane. Dumnezeu s-a făcut om, ca omul să devină Dumnezeu, Lui *Katabasis* (coborârea lui Dumnezeu către om) îi corespunde *anabasis* (urcarea omului) către Dumnezeu⁴⁸⁵.

Sf. Maxim se ridică împotriva susținerii unei singure lucrări în Mântuitorul. Monoenergeții susțineau o singură lucrare, pentru că o raportau la individ, nu la firi. Autorul dezvoltă pe larg idei principale în

⁴⁸¹ J. Tixeront, III, *op. cit.*, p. 184-185.

⁴⁸² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 269.

⁴⁸³ I. Ică, Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus, în *Ortodoxia*, XII (1960), p. 363.

⁴⁸⁴ D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în *Ortodoxia*, III (1951), nr. 2-3, p. 430.

⁴⁸⁵ Diac. V. Ioniță, *art. cit.*, p. 412.

teoria lucrărilor sau a energiilor: 1, natura postulează lucrarea; 2. în Hristos au fost două lucrări inerente celor două firi⁴⁸⁶.

Hristologia Sf. Maxim adâncește și luminează, în chip deosebit, problemele pendinte. Ea ține seama de tot ce s-a scris înainte, autorul face la fiecare pas apel la Sf. Părinți, dar aduce și note originale, mai ales în speculațiile asupra voințelor, lucrărilor și asupra persoanei. Hristologia sa a influențat considerabil pe teologii următori, dintre care notăm pe Sf. Ioan Damaschin.

Hristologia e una din temele centrale, cea mai centrală, poate, în teologia Sf. Ioan Damaschin. El a fost numit *teologul întrupării*, pe bună dreptate. Acesta consacră hristologiei Cartea a III-a și primele opt capitole din *Dogmatica*⁴⁸⁷ sa.

Îndumnezeirea firii umane nu se face prin schimbarea sau prefacerea acesteia. Logosul, întrupându-se, n-a ieșit din hotarele dumnezeirii sale și ale însușirilor proprii firii sale. Tot așa și trupul îndumnezeit nu și-a schimbat firea sau însușirile sale naturale. Firile și proprietățile au rămas neamestecate și neatinse și după întrupare. Dar trupul Domnului a creat o bogăție de energii divine, din cauza unirii cu Logosul, fără să sufere vreo știrbire a proprietăților naturale. El săvârșea lucrări dumnezeiești nu prin propria sa forță, ci prin Logosul care se unise cu el⁴⁸⁸.

Voința divină și voința umană sunt deosebite, dar nu sunt opuse. Hristos voiește nu împărțit, ci unit. El voiește și lucrează în fiecare din cele două fețe, dar cu participarea fiecăreia din ele la cealaltă. Această voință umană nu e mișcată de propria ei hotărâre, ci ea voiește ceea ce vrea voința divină. Dacă voința umană a pățimit cele proprii firii umane, este pentru că a îngăduit voința divină. Când voința umană hristică a căutat să ocolească moartea, când ea se temea și agoniza, aceasta s-a întâmplat grație îngăduinței din partea voinței divine⁴⁸⁹. Așadar, sinteza pe care o creează Sf. Maxim Mărturisitorul, după cum am văzut, și pe care o duce la bun sfârșit Sf. Ioan Damaschin (+749) este hotărâtoare pentru teologia bizantină și pentru gândirea ortodoxă până astăzi.

⁴⁸⁶ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 278.

⁴⁸⁷ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, E.I.B., București, 1992, p. 114.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 131-133.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 135.

Considerații finale

Cele șapte sinoade ecumenice, cu hotărârile lor dogmatice și canoanele emise, s-au dovedit de o importanță covârșitoare pentru viața și istoria Bisericii creștine. Întrunirea Părinților în sinoade a avut ca principal scop combaterea ereziilor și precizarea adevărilor de credință. Prin formulările lor dogmatice, sinoadele ecumenice au realizat cea mai trainică legătură între Biserici, în primul mileniu, asigurând unitatea eclesială.

Problemele hristologice n-au stat numai la baza atâtor fapte istorice, ca atâtea altele, din viața Bisericii. Centrul lor este cercetarea minunii întrupării Mântuitorului, a coborârii Fiului lui Dumnezeu pe pământ, unde s-a unit cu firea omenească.

Înțelepții păgâni și unii eretici ai veacurilor primare ale erei noastre, dar mai ales unii moderni și contemporani ai noștri nu admiteau și nu admit o coborâre a lui Dumnezeu în lume și în materie, adică o limitare, o descalificare și o imposibilitate de fapt pentru dumnezeire.

Pentru noi, credincioșii, întruparea Logosului în două firi, unirea acestor firi, lucrările lor, comunicarea însușirilor, persoana, moartea și învierea lui Hristos nu sunt simple speculații, mituri sau creații. Întruparea Logosului e un fapt istoric cu nesfârșite implicații. Această întrupare a dat naștere Bisericii și creștinismului. Întruparea Logosului divin rămâne garanția mântuirii noastre, a îndumnezeirii noastre.

Riassunto

Il problema cristologico dei sinodi ecumenici costituisce, nella Storia della Chiesa Universale l'idea centrale. Per questo, il presente studio registra con accuratezza I fatti storici nonché I principi filosofici su quali si basano le cristologie dei sinodi ecumenici.

La cristologia si è formata nel pensiero e nelle scritture dei Santi Padri della Chiesa e ha ottenuto le sue forme definitive nei sinodi ecumenici.

Le eresie di questo periodo non possono essere capite senza conoscere profondamente la filosofia di quel tempo in quanto le cristologie eretiche non sono nient'altro che un'applicazione nello spazio del pensiero cristiano dei vari sistemi metafisici dell'antichità, nell'intenzione di capire Gesù Cristo come un ponte tra la persona caduta nel peccato e Dio.

I sette sinodi ecumenici, con le loro decisioni dogmatiche e I canoni promulgati si sono dimostrati di un'estrema importanza per la vita e per la storia della Chiesa cristiana.

L'incontro dei santi Padri nei sinodi ha avuto come scopo principale la lotta contro le eresie e lo stabilire delle verità di credo.

Al centro delle preoccupazioni dei sinodi ecumenici è stata l'indagine sul miracolo dell'incarnazione del Redentore, della discesa del Figlio di Dio sulla terra, dove si è unito con la natura umana.

Per noi, I fedeli, l'incarnazione del Logos, le due nature, la loro unione le loro opere, la condivisione delle qualità, la persona, la morte e la risurrezione di Cristo non sono semplici speculazioni, ma un fatto storico con implicazioni senza fine. L'incarnazione del Logos ha dato vita alla chiesa, al cristianesimo, alla garanzia della nostra redenzione e alla divinizzazione della persona.

III. MISIUNE ȘI CREDINȚĂ

PERSOANA ȘI LUCRAREA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS ÎN OPERA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

Episcop Prof. Univ. Dr. Irineu Popa

Mântuitorul Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Fiul lui Dumnezeu înomenit este cu certitudine o persoană istorică, fiind nu numai supra istoric ci și profund istoric. Astfel, Persoana sa, faptele sale, cuvintele sale sunt deplin identificabile, veridice și certe. Autenticitatea și certitudinea celor patru Evanghelii se demonstrează din studiul manuscriselor și documentelor contemporane Mântuitorului și Sfinților Apostoli. În zadar s-au ostenit cei care au pus la îndoială istoricitatea lui Hristos și a faptelor sale⁴⁹⁰ că și cei mai severi critici ai Evangheliilor concluzionează astăzi că: „Evangheliile, cel mai bun și aproape unicul nostru izvor pentru cunoașterea lui Iisus, sunt cărți deopotrivă complexe și simple, deopotrivă obscure și luminoase, marcate de epoca lor și relatând cuvinte pentru toate vremurile”⁴⁹¹. Sf. Evanghelist Ioan precizează marea taină a credinței⁴⁹²: „Cuvântul s-a făcut trup”⁴⁹³, adică Dumnezeu S-a făcut om. Într-adevăr, Dumnezeu Cuvântul s-a sălășluit în pânțele Sfintei Fecioare, asumându-și din sângele curat al Preacuratei un trup însușit, înzestrat cu rațiune. O dată cu trupul luat din Fecioara Maria însuși Cuvântul a luat asupra Sa roadele firii primului om, trăind în trup. Așadar, El este în același timp și om și Dumnezeu Cuvântul. Asemenea unui om Hristos posedă cugetare și simțire, în mod real, Cuvântul devenind prin Duhul Sfânt ipostas în trup. Deci, Dumnezeu Cuvântul „a venit din chipul Său, și S-a întrupat din iubire pentru noi, și S-a împreunat cu un suflet rațional de dragul sufletelor noastre curățindu-ne pe fiecare după asemănarea sa. El S-a făcut om din toate punctele de vedere, exceptând păcatul”⁴⁹⁴.

Referitor la „firea nedescrisă a naturii unități” celor două firi din Logosul înomenit, cea divină și cea umană, se știe că Domnul, „fiind

⁴⁹⁰ R. Bultmann, *Jesus, mytologie et demytologisation*, Seuil, Paris, 1968.

⁴⁹¹ J. Duquesne, *Iisus*, Ed. Humanitas, București, 1995, 256.

⁴⁹² I Timotei 3, 16.

⁴⁹³ Ioan 1, 14.

⁴⁹⁴ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 2. P.G. 94, 985.

din fire Dumnezeu desăvârșit, devine, în timp, Om desăvârșit și nu Își schimbă firea, și nici nu se golește, ci devine, fără schimbare, împărtire sau amestecare, unul în esență cu trupul zămislit în pânțele Preasfintei Fecioare. El nu și-a schimbat firea divină în esența trupului și nici esența trupului nu s-a schimbat în firea divină, ci și-a alcătuit o fire amestecată din Firea Sa Divină și firea umană pe care Și-a asumat-o”⁴⁹⁵.

Fidelă revelației divine, Biserica Ortodoxă a învățat de totdeauna că cele două firi sunt unite ipostatic în chip inefabil și peste puterea de înțelegere umană; adică, în Ipostasul sau în Persoana lui Dumnezeu Cuvântul, care, întrupându-se nu și-a asumat firea umană în integralitatea ei, sau ca o abstractizare (pentru că aceasta nu-i întrupare, ci doar o înșelătorie și o plăsmuire a întrupării), și nici firea înțeleasă ca specie (căci nu și-a asumat toate subzistențele), ci firea înțeleasă individual, care este identică cu cea înțeleasă în specie. El a luat asupra Sa elementele unei firi compuse, nu ca existențe separate, sau individuale, ci a asumat-o ca fiind parte din Sine. Subzistența Logosului Divin a devenit subzistența trupului, și după cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan „Cuvântul s-a făcut trup” fără nici o schimbare, și trupul s-a făcut Cuvânt fără nici o modificare, și Dumnezeu s-a făcut om. Căci Cuvântul este Dumnezeu, și omul este Dumnezeu, având aceeași subzistență⁴⁹⁶. Cu alte cuvinte, esențial în Hristos a fost chiar Logosul divin, Ipostasul care a devenit Ipostasul firii umane însușite de El, pentru ca firea umană desăvârșită, impersonală să aibă ca Persoană pe Persoana lui Dumnezeu Cuvântul⁴⁹⁷. Prin urmare, pe de o parte Domnul nu și-a însușit personalitate umană, ci fire umană în toată plinătatea ei, iar pe de altă parte, firea umană însușită de Logosul divin a fost reală și desăvârșită, alcătuită din „trup și suflet rațional”⁴⁹⁸ fără să fi preexistat în vreo persoană în afară de Hristos, și nici să fi fost precreată. Astfel, Mântuitorul, din momentul dumnezeieștii Înomeniri, „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria” și-a început existența în unitatea Persoanei sau în Ipostasul Logosului, pentru ca firea umană să nu mai aibă un alt ipostas, ci doar pe Fiul lui Dumnezeu. În consecință, „trupul și sufletul și-au primit simultan ființa de la început în subzistența Cuvântului”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Discursul*, 38, 13. P.G. 36, 325.

⁴⁹⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Ioan* 11,2. P.G. 59, 79.

⁴⁹⁷ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.* col. 988.

⁴⁹⁸ Idem, *op. cit.*, III, 11, col. 1024.

⁴⁹⁹ Idem, *op. cit.*, III, 27; col. 1098.

Firește, de la începutul formării și conceperii firii umane în Maica Domnului, prin lucrarea Duhului Sfânt, cele două firi au fost unite simultan și pentru totdeauna în Hristos, ceea ce înseamnă că „unirea s-a efectuat instantaneu și pentru totdeauna”⁵⁰⁰. Dat fiind că „așa cum Cuvântul, zămislit prin Duhul Sfânt în pântecul Fecioarei, a fost dintru începuturi, El n-a așteptat cu nerăbdare maturitatea, pentru a se desăvârși, ci mai exact, dintru începuturi, potrivit iconomiei Sale mai presus de cuvinte, a cuprins în Sine toată desăvârșirea, ne intrând într-un trup anume pregătit, ci întrupându-se cu adevărat, și însușindu-și întreaga noastră fire”⁵⁰¹.

În Persoana Logosului, deci, prin tainica zămislire, au fost unite ipostatic și în mod tainic, firile divină și umană astfel că Iisus Hristos este cu adevărat o Persoană „în două firi” și nu „una compusă din două firi”. După Sf. Ioan Damaschin unirea Theanthropos, Dumnezeu – Om, în două firi, nu este nici personală nici relativă; nu este în funcție de valoare sau voință, nume sau preferință și nici prin confuzie și amestecare. Unirea Ipostatică a celor două firi în persoana Mântuitorului Hristos este neamestecată, neschimbată, neîmpărțit, nedespărțită⁵⁰². Așadar, cu Părinții de la Sinodul IV Ecumenic „Mărturisim unul și același Domn Iisus Hristos, Fiul unul născut din două firi neamestecate, neschimbate, neseperate, neîmpărțite, admitând că prin unire nu s-a pierdut nici o particularitate a vreuneia din firi. Fiecare fire își păstrează specificul, concurând în aceeași Persoană într-o singură existență, nefragmentate sau împărțite în două persoane ci într-un Fiu al lui Dumnezeu, Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos”⁵⁰³. Astfel, unirea celor două firi în Hristos este „ipostatică”, iar firile „după unire, n-au devenit identice, nici diferite”, schimbarea fiind în sensul că „una și-a însușit esența celeilalte potrivit firii”⁵⁰⁴.

Definiția Sinodului IV ecumenic arată clar că firile, dumnezeiască și omenească, rămân după unire neschimbate și neamestecate, „specificul fiecăreia păstrându-se prin unire”⁵⁰⁵. Datorită acestui fapt firea umană, unită ipostatic cu firea divină, a fost ridicată,

⁵⁰⁰ Leontiū de Bizanț, *Împotriva lui Sever*, 30, 9. P.G. 86-11, 1904.

⁵⁰¹ Leontiū de Bizanț, *Împotriva Aftarodoceșilor*, 2. P.G. 686-I, 1352-3.

⁵⁰² Sf. Ioan Damaschin, *op.cit.*, III, 3. P.G. 94, 993.

⁵⁰³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Întruparea Domnului*, 31. P.G. 75, 1472.

⁵⁰⁴ Leontiū de Bizanț, *Răspuns la Silogismul lui Seritus*. P.G. 86-II, 1941.

⁵⁰⁵ Definiția Sinodului IV; Teodoret al Cirului, *Terapia Patristicii Grecești*, 6. P.G. 83, 985: „Prin unire nu se amestecă firile..., ci fiecare rămâne intactă”.

întregită și îndumnezeită. Evident, această „îndumnezeire” este înțeleasă ca înălțare, nu ca unire completă cu divinul, în sensul în care firea umană s-ar transforma treptat în firea divină. Pe de altă subliniem faptul că „trupul Domnului”, prin unirea ipostatică, nu s-a făcut egal cu Dumnezeu, ci unirea ipostatică subzistă în virtutea faptului că cele două firi s-au unit în mod neseplat în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, și întrepătrunderea lor este așa cum fierul înroșit este pătruns de flăcări. În acest fel, spunem, pe de o parte că Dumnezeu S-a făcut om fără a se schimba în om, iar pe de altă parte omul a devenit Dumnezeu, fără a se schimba în Dumnezeu.

Din alt punct de vedere, prin întrupare, Cuvântul nu a depășit limitele propriei divinități, și nici nu a renunțat la slava Sa. Dumnezeu, făcându-se om și îndumnezeind firea umană, n-a transformat firea umană în propria fire sau în atributele sale firești, deoarece, chiar și după unire, ambele firi au rămas neamestecate și atributele lor au rămas intacte. Cu toate acestea, trupul Domnului a primit darurile și energiile divine prin cea mai curată și deplină unire cu Logosul, adică, unirea în subzistență, fără a determina pierderea vreunui atribut natural, al vreunei firi. Această realitate nu este datorată nici uneia din energiile Sale, ci Logosului cu care s-a unit, care arată energia divină, așa cum fierul cuprins de flăcări, nu arde datorita proprietății sale fizice, ci pentru că a obținut această energie prin unirea cu focul”⁵⁰⁶.

Trebuie să mai adăugăm faptul că unirea ipostatică a lui Hristos depășește puterea de înțelegere umană, adică nu poate fi înțeleasă, spusă, explicată sau analizată. Știm doar că firea umană a fost determinată de „zămislirea considerată neamestecată și neîmpărțită,” rămânând pentru totdeauna inseparabil unită cu divinul. Din acest motiv, Dumnezeu – Omul, Iisus Hristos este „același ieri, azi și pe vecie”⁵⁰⁷, și va veni așa cum s-a înălțat la ceruri, când îi „va judeca pe cei vii și pe cei morți,” pentru că “este arhiereul veșnic”. Prin urmare, pe temeiul acestei uniri ipostatice, Logosul înomenit poate mântui pe oameni prin puterea ce vine din Dumnezeu prin El, fiind mijlocitorul lor veșnic”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, III, 17. P.G. 94, 1068-9.

⁵⁰⁷ Evrei 13, 8.

⁵⁰⁸ Evrei 7, 24-25.

Prin moartea Sa, Hristos păstrează unirea ipostatică nedizolvată, deoarece “persoana” de bază în Hristos este Logosul Divin, care, de la Întrupare rămâne unit ipostatic, trup și suflet. Această unire „este o unire teandrică, o amestecare indisolubilă,” cum zice Sf. Atanasie cel Mare, și printr-o „unitate neîntreruptă”, cum subliniază Sf. Ioan Damaschin⁵⁰⁹.

Vorbind despre două firi în Iisus Hristos, cea divină și cea umană, prin urmare în ipostasul său sunt și două voințe libere, două energii, două voințe fizice, cât și cunoaștere și înțelepciune. Fiind de o ființă cu Dumnezeu Tatăl, Logosul, ca Dumnezeu, are voință și energie liberă. Cât privește firea umană, El, fiind de aceeași esență cu noi, are voință și energie liberă ca și omul. „Deținând, astfel, voința și energia individual, totuși, Cuvântul întrupat, formează un întreg, având în sine strânse și legate cele două firi una cu cealaltă”⁵¹⁰. Așadar, cele două voințe nu opun rezistență una alteia ci se împletesc armonios urmând același scop, voința umană slabă și imperfectă supunându-se singură, de bună voie, voinței divine atotputernice și desăvârșite, pentru ca ambele voințe să lucreze „în deplină armonie” mântuirea oamenilor⁵¹¹. Ambele firi, deși au voințe diferite sunt unite într-o voință și deși au energii diferite sunt totuși unite într-o unitate perfectă. Astfel, Unul și același Hristos, umanul și divinul se află în strânsă legătură, în așa fel că „subzistența lui Hristos este una, a cărei voință, în ambele firi, este atât atotputernică ca Dumnezeu, dar și supusă ca Om”⁵¹².

În sensul celor arătate, iată ce mărturisesc Părinții de la Sinod VI Ecumenic: „Domnul nostru Iisus Hristos este unul din Sfânta Treime și a rămas și după Întrupare Dumnezeu Adevărat; mărturisim, de asemenea că cele două firi din ipostasul său au săvârșit minuni și a suferit patimile de-a lungul vieții, și nu numai în vorbe ci și în fapte. Datorită deosebirii firilor, care sunt recunoscute aceleiași persoane și pentru faptul că sunt unite, fiecare fire își are însușirile proprii, fără a se separa și fără a se amesteca. De asemenea, mărturisim două voințe și două lucrări, conlucrând în Hristos în modul cel mai potrivit cu scopul mântuirii”. Astfel, după unire, „firea Sa umană, îndumnezeindu-se, n-a dispărut, ci a fost mântuită”.

⁵⁰⁹ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.* III, 7-9. P.G. 94, 1008-1017. Ioan Karmiris, *Coborârea lui Iisus în Iad*, Atena, 1939, p. 75.

⁵¹⁰ Idem, *Ibid.*, III, 13; col. 1033.

⁵¹¹ Definiția Sinodului VI Ecumenic.

⁵¹² Sf. Ioan Damaschin, *Cele două firi ale lui Hristos*, 27. P.G. 95, 160.

Prin urmare, datorită nașterii Sale din Tatăl, Mântuitorul este Dumnezeu desăvârșit, având aceleași atribute ca și Tatăl, mai puțin nenașterea. În același timp, datorită nașterii din Fecioara Maria, El este Om desăvârșit, având aceleași atribute ca și omul, mai puțin păcatul. Astfel, El este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, nu în sens figurat, metaforic, ci în mod real, metafizic, de aceeași ființă cu Tatăl. Întrupându-se, El rămâne Cuvântul veșnic, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat – și în același timp Om adevărat, de aceeași ființă cu noi.

A vorbi despre hristologie la Părintele Stăniloae înseamnă a ne referi la întreaga sa operă, pentru că în toate studiile și cărțile publicate, el folosește hristologia ca metodă și punct de pornire în fundamentările sale dogmatice. Sinteza sa hristologică centralizează persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, care este Alfa și Omega, adică începutul și sfârșitul oricărui discurs teologic. Aceste adevăruri, Părintele Stăniloae le fundamentează pe Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți. De la Sfântul Atanasie, care spunea: „Cuvântul lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră unește întregirile cu părțile, alcătuind o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei”⁵¹³, părintele a subliniat faptul că Hristos este Logosul după Care toate sau creat, El este acela care dimensionează cosmic toate și în mod deosebit mântuirea. În felul acesta toată creația este îndrumată spre Hristos pentru a fi cuprinsă în Hristos⁵¹⁴. De la Sfântul Maxim:

⁵¹³ Sf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB, vol.15, E.I.B.M.B.O.R., București. 1987, p. 79.

⁵¹⁴ Romani 11, 36. „Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate. A Lui să fie mărirea în veci. Amin!”; I Cor 1, 5. „Căci întru El v-ați îmbogățit deplin întru toate, în tot cuvântul și în toată cunoștința”; I Cor 8, 6. „Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El”; I Cor. 15, 28. „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți”; II Cor 5, 17. Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi”; Efeseni 1, 10 „Spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate întru El”; Efeseni 1, 22-23 „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 întru toți”; Efeseni 3, 9. Și să descopăr tuturor care este iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu, Ziditorul a toate, prin Iisus Hristos”; Efeseni 3, 6. „Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți”; Efeseni 4, 10. „Cel ce S-a pogorât, Acela este Care S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple”; Filipeni 3, 21. „Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-și supune Sieși toate”; Coloseni 1, 16-17. „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie

părintele Stăniloae a înțeles că „dacă Iisus Hristos n-a asumat și n-a cuprins în El însuși întreaga fire umană atunci omul și creația sunt condamnate să rămână simple creaturi, reduse la felul acesta”. Fiind deci începutul veacului, Iisus Hristos este și mijlocul veacurilor fiindcă El ca Dumnezeu coboară la om iar omul se înalță la Dumnezeu. Oameni sunt în Hristos și ajutați să urce în Dumnezeu. Pentru că El este prezent și lucrează în Biserică restaurând comunicarea între om și Dumnezeu, Hristos leagă în Biserica trupul său cosmosul laolaltă în dublu sens, astfel ca creația să fie în Biserică și Biserica în lume. Dar Hristos este și sfârșitul creației, deoarece totul va fi transfigurat în El la o a doua venire a sa, când va face totul nou⁵¹⁵.

În această ordine de idei putem vorbi despre o sinteză hristologică ca o cuprindere firească a cosmosului și a firii umane, în special, în unirea lor în Dumnezeu. Dacă toate sunt unite și realizate în persoana lui Hristos, rezultă că Persoana Mântuitorului este centrul întregii economii a mântuirii. „Prefacerea lumii prin Iisus Hristos înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, care este prin El, asupra lumii...Astfel strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi.

începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El, El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate”; Coloseni 1, 18-20. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împăce, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale”; Coloseni 3, 11. „Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos”; Evrei 1, 2-4. „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile; Care, fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui și Care ține toate cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârșit, prin El însuși, curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei, întru cele prea înalte, făcându-Se cu atât mai presus de îngeri, cu cât a moștenit un nume mai deosebit decât ei”; Evrei 2, 8-10. „Toate le-ai supus sub picioarele lui”. Dar prin faptul că a supus lui toate (înțelegem) că nimic nu i-a lăsat nesupus. Acum însă, încă nu vedem cum toate i-au fost supuse. Ci pe Cel micșorat cu puțin față de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din pricina morții pe care a suferit-o, astfel că, prin harul lui Dumnezeu, El a gustat moartea pentru fiecare om. Căci ducând pe mulți fii la mărire, I se cădea Aceluia, pentru Care sunt toate și prin Care sunt toate, ca să desăvârșească prin pătimire pe Începătorul mântuirii lor”; Apoc. 4, 11. „Vrednic ești, Doamne și Dumnezeul nostru, să primești slava și cinstea și puterea, căci Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut”; Apoc. 5, 13. ”Și toată făptura care este în cer și pe pământ și sub pământ și în mare și toate câte sunt în acestea le-am auzit, zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor!”.

⁵¹⁵ Apoc. 21, 5.”Și Cel ce șade pe tron a grăit: Iată, noi le facem pe toate. Și a zis: Scrie, fiindcă aceste cuvinte sunt vrednice de crezare și adevărate”.

Lumea va fi atunci Taborul generalizat, viața dumnezeiască din trupul lui Hristos umplând lumea întreagă”.

Întruparea Logosului este partea esențială a operei Părintelui Stăniloae. El vorbește, în lucrările sale, despre întruparea răscumpărătoare, despre unirea ipostatică în Persoana Cuvântului, despre îndumnezeire, considerând „că ultimul temei al vieții spirituale nu poate fi altul decât unul hristologic. Numai dacă în Hristos n-a fost desființată lucrarea omenească, omul credincios poate face eforturi printr-o proprie lucrare pentru desăvârșirea sa. Mântuirea lui Hristos nu constă deci într-o răscumpărare juridică, exterioară omului, efectuată de Hristos în fața Tatălui, ci într-o refacere interioară a naturii umane”⁵¹⁶.

Întruparea este taina tainelor și evenimentul crucial al istoriei. Înomenindu-se Cuvântul, cum am arătat mai sus, nu schimbă nici dumnezeirea și nici umanul pe care îl asumă. Așadar, asumând firea noastră în subiectul divin și comunicându-ne iubirea Tatălui și Harul Sfântului Duh, Logosul a făcut-o sieși fără să o desființeze. Omenescul nu se pierde în Hristos ci este ridicat pe o treaptă mai înaltă de spiritualizare, care va fi deplin realizată, după cum ne spune Părintele Stăniloae, prin jertfa de pe Cruce, moartea, învierea, Înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui. În felul acesta Cuvântul a pățimit și a gustat moartea, ca urmările păcatului să le distrugă în propriul său Trup, a primit Crucea, ca slăbiciunile și neputințele noastre să fie vindecate. Astfel că întâlnirea noastră cu Hristos are loc în trupul Lui cel înviat, mântuirea fiind revenirea omului la starea cea dintâi, conformă firii omenești a lui Hristos cel Înviat.

Părintele Stăniloae spune că lucrarea de mântuire a lui Hristos trebuie privită înspre firea umană, pe care o eliberează de păcat și înspre împăcarea noastră cu Tatăl și slăvirea lui Dumnezeu. Cu privire la conținutul interior al jertfei Mântuitorului și ca om ce pătimește pentru oameni și se predă Tatălui, „conținutul morții lui Hristos ca jertfă îndreptată spre Dumnezeu și cu mare efect pentru umanitatea Sa este o totală predare. Motivația suferinței implicate în jertfă, din cauza legăturii Lui cu oamenii înstrăinați de Dumnezeu, este adâncă și totală compătimire a lui Hristos pentru oameni”.

Problema care privește Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu indiferent de căderea omului, Părintele Stăniloae o rezolvă pe linia Sfinților părinți fiind mai apropiat de Vladimir Lossky decât de

⁵¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Filocalia vol. III, p. 62.

interpretarea pe care o dă Evdokimov și alții care spun că Logosul S-ar fi întrupat indiferent de căderea omului în păcat. În Iisus Hristos se vor readuna toate, pentru că în el au fost așezate toate de la început. Faptul readunării depline a tuturor în Hristos are o anticipare în faptul că toate au fost așezate în el, cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul care identifică pe Fiul lui Dumnezeu Întrupat cu Cuvântul prin Care toate s-au făcut și era înainte de Întrupare în viața oamenilor. Dumnezeu dorește să mântuiască lumea și să o aducă la o relație intimă cu Sine ca persoană, fapt care se împlinește în Hristos. Sfântul Nicolae Cabasila afirmase că lumea a fost creată pentru om, iar acesta pentru Hristos, în Care se realizează deplin⁵¹⁷. Deci, omul a fost creat spre Hristos ca spre un îndreptar, ca să-L poată primi pe Dumnezeu. Hristos Cel istoric a fost deci prototipul pe Care l-a avut Dumnezeu în minte când l-a creat pe primul om, adică pe Adam, care a fost creat după chipul Cuvântului, Care avea să asume firea umană în ipostasul Său divin.

Înomenirea Fiului implică și asumarea unei lucrări a mântuirii neamului omenesc

Participarea la actul liturgic este tocmai taina refacerii condiției euharistice. Participarea la Liturghie este esențială, chiar dacă nu te împărtășești. Când omul, datorită păcatelor sale, așteaptă ziua întâlnirii fericite cu Dumnezeu prin euharistie, el deja a parcurs procesul refacerii templului inimii sale. În acest locaș începe liturghisirea în propriu templu și se săvârșește Euharistia. Participarea la actul liturgic implică, deci ritualul liturgic ca asceză în care succesiunea actelor liturgice din Liturghie sunt un chip a ceea ce se întâmplă în inima omului. Aceste etape sunt dezvoltate ad extra de însăși momentele ritualului. Sfântul Maxim stăruiește să spună că: Creștinul să nu lipsească de la Sfânta Liturghie pentru harul Sfântului Duh care e în chip nevăzut pururi prezent, dar în mod special mai ales în timpul Sfintei Liturghii. Acesta schimbă și prefăce pe fiecare dintre cei ce sunt de față, rezidindu-i în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui, și înălțându-l prin ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc... El activează în acela harul mântuirii, indicat prin fiecare din dumnezeieștile simboluri ce se săvârșesc, conducându-l pe rând și după o ordine de la cele mai apropiate până la capătul final al

⁵¹⁷ Sf. Nicolae Cabasila spunea: „Firea omului a fost constituită de la început pentru Omul cel Nou (Hristos). I S-a dat minte și dorință, ca să alergăm spre El. Am primit memorie ca să-L purtăm pe El, pentru că El era și arhetipul celor creați”. (*“Despre viața în Hristos”*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 23).

tuturor”⁵¹⁸. Sfântul Duh are în acest act un rol formator, (μεταπλαττο) plăsmuitor, așa cum a făcut cu creația în Geneză⁵¹⁹. El aduce pe om într-o stare de maximă plasticitate ontologică, respectându-i, în același timp singularitatea lui. Numai în felul acesta credinciosul se învrednicește de refacerea stării sufletești necesară primirii Trupului și Sângelui lui Hristos. Evident, omul nu se reface autonom față de Euharistie, ci în același ritm el se preface euharistic, de la nivelul unei prescuri vi, avansând gradual pe calea unei proscomidii interioare, prin împărtășirea continuă de Duhul lui Hristos, spre condiția deplină trăită apoteotic. În Împărtășire. Acest ritual are ca temei tocmai comunul euharistic în care omul este într-o permanentă participare la divin ca răspuns la chemarea divină și ca rostire ireductibilă care certifică dobândirea condiției euharistice.

Restaurarea și îndumnezeirea umanității noastre prin asumarea ei de către Hristos Cel mort și înviat

Umanitatea noastră fiind participantă la comunicabilitatea iubitoare și la caracterul absolut al ipostasului dumnezeiesc – zice părintele Dumitru Stăniloae – a ajuns la culmea ei în Hristos. Prin aceasta, ea participa la libertatea absolută a Logosului înomenit față de tot ce ar fi putut s-o robească în mod egoist. Întru ea ne dă și nouă mână de ajutor să urcăm spre culmea la care se află ea să ne facem și noi, cei ce suntem de o ființă cu El după umanitate, persoane capabile de o desăvârșită comuniune și libere de orice egoism. Datorită faptului că e cu totul stăpân pe Sine, Mântuitorul, ca om, se pune în întregime și benevol în slujba oamenilor. El însuși Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare, se smerește, fără ca umanitatea Lui să se nască din Fecioară cu egoismul păcătos al plăcerilor celor născuți pe cale naturală.

Prin urmare, umanitatea Lui este ridicată la treapta de supremă transcendere pentru Sine în Dumnezeu, peste grija de sine în ascultare deplină de Dumnezeu, fiind asumată ca umanitate a ipostasului dumnezeiesc, fără să fie confundată cu El. El e subiectul ei, iar ea participă la calitatea Lui de Subiect fără să-și piardă calitatea de umanitate. În sensul acesta se poate vorbi despre ipostasul compus a lui Hristos, prin care Logosul trăiește cu umanitatea adâncimea misterului uman în adâncimea misterului suprem al dumnezeirii Sale. Misterul

⁵¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, 24, trad Pr. D. Stăniloae, p. 39.

⁵¹⁹ Geneză 2, 7.

dumnezeiesc se descoperă astfel, prin umanitatea asumată, ca adânc izvorător de lumină și ca revelator al misterului divin.

Fiul lui Dumnezeu înomenit s-a pus ca om întreg în slujba mântuirii oamenilor din robia păcatului, a afectelor și a morții, înălțându-și umanitatea Sa la treapta supremă pentru noi, nu folosind-o ca pe un obiect, ci dându-i cinstea să voiască liber. În acest scop o ia fără umbra păcatului și prin voința ei din primul moment fiind gata de colaborare, S-a conceput dintr-o Fecioară, care s-a hotărât să rămână pentru totdeauna Fecioară. Astfel însuși Absolutul personal, sau Fiul lui Dumnezeu, S-a sălășluit în Preacurata, întărindu-i pregătirea și dându-i puterea pentru a-I da umanitatea. Prin aceasta, El și-a luat din Maica sa, nu numai umanitatea curată, ci a realizat, precum odinioară cu Adam în rai, dialogul deplin al iubirii sale față de lume, fapt care a echivalat cu curățirea Fecioarei de păcatul strămoșesc. Din acest punct de vedere, pe de o parte, prin pogorârea Logosului la noi s-a realizat cea mai deplină coborâre a lui Dumnezeu la om, iar pe de altă parte, în Fecioara Maria umanitatea noastră a realizat cea mai înaltă transcendere spre Absolutul personal. Numai astfel, umanitatea asumată din Ea, cu consimțământul Ei, este rodul acestei coborâri depline a Fiului lui Dumnezeu la un om și a transcenderii maxime a acestui om spre El, cu ajutorul Lui⁵²⁰.

În Hristos, Dumnezeu Se coboară deci în gradul maxim la oameni, făcându-și din umanitatea noastră propria umanitate sau devenind Subiectul ei, iar umanitatea e ridicată în El la maximum în Dumnezeu, Dumnezeu învrednicind-o să fie umanitatea Lui. Dacă ipostasul e starea de sine a firii în Hristos, această stare de sine a firii e primită de starea de Sine a lui Dumnezeu Cuvântul. Eul ei ipostatic este Eul de adâncime infinită a Cuvântului dumnezeiesc, care ia și trăsături umane, suportând totodată mărginirile umane ca pe ale Sale și deschizându-le dumnezeirii Sale le pătrunde cu razele pornite din infinitatea Lui. Prin aceasta El S-a făcut cel mai adânc fundament al nostru sau centrul nostru ipostatic, purtătorul celei mai simțite responsabilități sau griji pentru toți, comunicându-ne și nouă, atât cât putem primi, din simțirea Lui pentru semenii noștri. Coborârea lui la noi a fost desăvârșită, cum de altfel și ridicarea noastră la El este deplină. Iconomia nu se putea realiza altfel întrucât Dumnezeu este Dumnezeul iubirii – și numai așa poate fi Dumnezeu cel adevărat –

⁵²⁰ Pr prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, p. 164-165.

Care a creat din iubire pe oameni și a mers până la această desăvârșită coborâre la ei, pentru unirea Sa cu ei și pentru fericirea lor veșnică în unire cu El. Evident, prin aceasta Dumnezeu a arătat că umanitatea a fost creată capabilă să se facă umanitatea Subiectului divin, fiind marcată de Subiectul divin, ca să poată El Însuși gândi prin mintea ei, voi prin voința ei, simți prin simțirea ei și să se exprime prin cuvintele ei. Prin urmare calitatea făpturii umane de chip al lui Dumnezeu cu toate facultățile ei sunt valorificate la maximum. Chipul lui Dumnezeu, care participă la Dumnezeu ca la supremul bine, e deci, cum spunea Sfântul Grigorie de Nyssa, ca un fel de proiecție în care se vede și e prezent originalul, cu atât mai curat cu cât proiecția e mai curată⁵²¹.

Din alt punct de vedere, Hristos Dumnezeu trăiește, cu umanitatea Sa, iubirea infinită față de om, nu ca iubire ce o are de la această umanitate, ci ca revărsată în ea, din dumnezeirea Lui. În același timp El trăiește această iubire și față de frații Săi, cunoscând toată nevoia lor de iubire. De asemenea, odată ce firea umană s-a umplut de puterea iubitoare adusă ei de dumnezeirea Lui, Logosul înomenit cunoaște și iubirea umanității Sale față de Dumnezeu. Fără îndoială se poate spune că prin ochii lui Hristos privește Cel ce e totodată Dumnezeu, privindu-i pe oameni ca pe frații Săi, cu înțelegere de Frate întru umanitate. Astfel, umanitatea este ridicată în El la calitatea de organ și mediu suprem al Dumnezeirii, al înțelegerii simțitoare și iubitoare a oamenilor de către Dumnezeu întrupat ca om⁵²².

Dumnezeu deci S-a făcut atât de mult Om, ca să îndumnezeiască pe Om, adică pe cât de mult s-a îndumnezeit firea umană a lui Hristos, pe atât de mult s-a înomenit dumnezeirea Lui. Categorie, în această unire nici dumnezeirea Lui nu ieșea din firea ei și nici umanitatea Lui, ci fiecare dintre cele două firi se păstra mai mult în ea însăși cu cât o făcea pe cealaltă mai asemenea ei. În sensul acesta Dumnezeu Se arată cu atât mai Dumnezeu cu cât se apropie mai mult de umanitate ca Om, iar Omul e cu atât mai mult îndumnezeit cu cât e mai om. Dumnezeu Omul cu cât se face mai mult om, cu atât mai mult se arată ca model al omului, plin de iubirea pe care vrea s-o aibă și omul față de Dumnezeu și de frații săi. La rândul său firea umană, prin unirea cu Dumnezeu, cu cât se îndumnezeiește mai mult cu atât mai mult se arată ca om, așa cum îl vrea Dumnezeu. Concluzia părintelui

⁵²¹ Idem, *Ibidem*, p.165.

⁵²² Idem, *Ibidem*, p.180-181.

Stăniloae este clară: „cu cât e Dumnezeu mai aproape de om prin iubire, cu atât e mai luminoasă arătarea dumnezeirii Lui”⁵²³.

Înomenirea Fiului lui Dumnezeu nu privește numai îndumnezeirea firii umane, ci și comuniunea noastră cu Dumnezeu. Prin Fiul înomenit, Care ne iubește, noi vedem pe Tatăl Lui, Care Îl iubește din veci și ne iubește și pe noi. Tatăl, din dorința de a ne atrage iubirea noastră, L-a trimis pe Fiul Său în lume să ne cucerească prin iubirea Lui spre iubirea față de Tatăl și, făcându-se Frate al nostru, noi am devenit, prin El, fii ai lui Dumnezeu. Astfel prin iubirea lui de Fiul față de Tatăl ne pune pe toți oamenii în comunicare de iubire cu absolutul personal al Sfintei Treimi. Această iubire evident nu cade niciodată, întrucât prin ea trăim iubirea Persoanelor Sfintei Treimi și avem totodată fericirea și siguranța valorii noastre personale eterne. Deci dacă Fiul, iubind pe Tatăl ca om în modul absolut, cum Îl iubește din veci ca Dumnezeu, ne ajută să-L iubim și noi pe Tatăl cu această iubire. Cât privește pe Tatăl, care iubește pe Fiul cu iubire absolută din veci și acum, în Fiul său ca Fiu al omului, ne iubește și pe noi cu această iubire, acordându-ne o valoare absolută și făcându-ne capabili să ne oferim și noi unii altora această valoare. Iubindu-l deci Tatăl Cel ceresc pe Fiul Său Unul Născut, ne iubește și pe noi, cu iubirea cu care își iubește Fiul, deoarece Acesta s-a făcut frate al nostru. De bună seamă că ceasta nu anulează modul specific omenesc al iubirii Fiului întrupat față de Tatăl și modul omenesc în care noi iubim în Fiul pe Tatăl, întrucât Fiul și Tatăl ne iubesc în calitatea de oameni și voiesc ca noi să rămânem astfel în veci. Fiul Însuși S-a înomenit pentru ca identitatea noastră să rămână în veci și prin ea să fim ridicați la calitatea Lui de Fiu iubit din veci de Tatăl și iubitor al Tatălui. Prin urmare, rezumă magistral părintele Stăniloae, Tatăl și Fiul în iubirea lor față de noi, arată că au bucurie să ne iubească ca pe oameni, dar în gradul absolut, și voiesc ca noi să-I iubim pe Ei în calitatea noastră de oameni, dar în chip desăvârșit. Noi păstrăm în Fiul lui Dumnezeu înomenit modul nostru omenesc al iubirii noastre față de Tatăl, iar Tatăl Se bucură de iubirea noastră omenească față de El, însușită și de Fiul Lui, iubindu-ne și El, cum îl iubește pe Acela⁵²⁴.

⁵²³ Idem, *Ibidem*, p.181.

⁵²⁴ Idem, *Ibidem*, p.183.

Unirea între om și Dumnezeu prin întruparea Dumnezeului – Om ca Logos în logos(uri)

Părintele Dumitru Stăniloae subliniază faptul că Fiul lui Dumnezeu realizează prin întruparea nu numai aducerea voci umane la acordul cu firea umană și cu voia lui Dumnezeu, ci și, în calitate de Cuvânt ipostatic în care își au originea toate cuvintele care întrețin unitatea între ipostasurile umane, restabilește unitatea între cuvinte. Faptul că El se înomenește făcându-se Unul din ipostasurile umane unite prin cuvinte, arată că totalitatea unitară a cuvintelor își are originea în aceeași sursă creatoare, care este Cuvântul suprem, necreat. Acest Cuvânt, este izvorul cuvintelor umane pe care le comunică ca gânduri înainte de întrupare, le comunică uneori prin persoane mai sensibile la „glasul” Lui ne sonor și după întrupare prin cuvinte sonore, cu scopul ca să întărească pe oameni prin aceste cuvinte, în unitatea cu El și între ele.

Pentru a ne unii cu El și a ne ține uniți între noi, Însuși Cuvântul din care vin cuvintele tuturor, își asumă pe lângă calitatea de Subiect și izvor al totalității cuvintelor tuturor și puterea unitivă supremă, pe care o are în Sine ca origine a tuturor subiectelor create ce sunt legate prin cuvinte. De aici puterea unificatoare pe care o au cuvintele lui Hristos, fundamentate pe adevărul suprem, se exprimă prin iubirea ce o comunică, certificându-le cu viața Lui, cu faptele de putere a Lui și prin însuși modul prezenței Lui în ele, ca Persoană de viață dătătoare⁵²⁵. De fapt – zice părintele Dumitru – Cuvântul e persoană sau persoana e cuvânt. Nu poate fi una fără alta. Cuvântul e persoană pentru persoană și persoana e cuvânt pentru persoană. Chiar dacă tace, persoana-mi vorbește. Ea îmi vorbește pentru că e viață care palpită pentru mine, care e atentă la mine și mi-o spune aceasta prin cuvinte sau prin simpla ei prezență. Întâi persoana se gândește pe ea și prin aceasta se naște pe ea ca un alt sine. Iar gândind la sine își vorbește sie-și. Aceasta se petrece în mod cu totul real în Dumnezeu. Dumnezeu e Persoană ce gândește la Sine. Prin aceasta Se naște ca un alt Sine. Cel gândit de El este Cuvântul Său. În Dumnezeu e o Persoană care își vorbește Sie-și ca unui alt Eu și acela e Cuvântul gândit, născut de El. Cuvânt născut din Tatăl nu e pasiv, ci Își însușește gândirea Tatălui despre Sine, ei fiind uniți în gândirea lor comună despre ei. Prin aceasta ei nu mai au nevoie de o lume, pe care trebuie să o gândească și să și-o

⁵²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 328-329.

comunica prin gândire sau vorbire, ca să fie uniți, căci au în ei totul posibil. Gândesc împreună doar la duhul Sfânt, Care purcede de la Tatăl și Se odihnește peste Fiul, bucurându-se fiecare împreună cu duhul Sfânt de celălalt. Dar nici prin duhul Sfânt nu ies din unitatea lor de ființă⁵²⁶.

Omul, creat prin Cuvântul Tatălui, gândește și el la sine, producându-și o imagine despre sine. Această imagine, însă, neavând o realitate adevărată, omul are nevoie să se unească, prin cuvânt, cu alte persoane reale. Dar unirea lor devine și mai adâncă, gândind împreună și comunicându-și gândirea prin cuvinte referitoare la Dumnezeu, ca origine a lor și la lumea ca mediu ambiant necesar și comun al persoanelor lor. Evident, toate la cele ce se gândesc oamenii și le comunică prin cuvinte își au originea în Cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, El făcându-Se ipostas al cuvintelor omenești, Se face om, care se gândește nu numai la Sine, ci și la Tatăl, la oameni și la lume și le vorbește acestora despre ele, despre destinația lor. Omul se unește cu toți oamenii și împreună cu ei, cu întreaga natură umană, prin cuvintele lui și în ultimă instanță cu Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se ipostas al vorbirii omenești, intră și El într-o comunicare mai strânsă cu oamenii și cu cosmosul creat de El, ca mijloc de unificare între oameni și între ei și El. Faptul că oamenii pot comunica și realiza o unire între ei prin cuvinte arată că sunt aduși la existență, ca și cuvinte ipostatice, de Același Cuvânt, că își sunt, prin aceasta, unul altuia, viața din Viața originară a Cuvântului suprem. Oamenii, ca și cuvinte ipostatice de o ființă, nu sunt despărțiți unii de alții, deși prin libertatea lor pot face unitatea lor o unitate chinuitoare și din cuvintele lor mijloacele unei astfel de unități. De aceea S-a făcut Însuși Cuvântul originar și cuprinzător al tuturor cuvintelor umane ipostatice, ipostasul direct al lor. Prin aceasta a restabilit în El, ca origine comună a lor, devenit și ipostas uman al lor, în mod desăvârșit, funcția lor de comunicare unificatoare între persoanele umane și de descoperitoare a conținutului adevărat și a sensului profund al persoanelor și al lumii, care toate sunt, în normalitatea lor, un întreg, transparente ale Cuvântului Creator și ale Sfintei Treimi, care a pus pecetea iubirii lor, ca armonie minunată, pe toți și pe toate⁵²⁷. Hristos apare astfel între oameni ca și Cuvântul Adevărului care explică și exprimă în mod echilibrat și profund toată realitatea, dar mai ales Îl face simțit pe El ca Persoană iubitoare și

⁵²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 329.

⁵²⁷ Matei 5, 44-45.

atotcuprinzătoare supremă, care dă viață tuturor și-i ajută să se comunice ca viață unii altora⁵²⁸.

Fiul lui Dumnezeu prin întrupare s-a plasat în ipostaza de om, pentru a întări voința noastră de a ne comunica și de a dori comunicarea altora către noi. Astfel, prin cuvinte, iubirea unuia sau viața unuia vine la altul, fiecare având nevoie neîncetată de această comunicare. Nu se poate mulțumi cineva cu amintirea că a comunicat cu cineva, ci, mereu trebuie să i se comunice acea persoană, sau să știe că va putea comunica în viitor iarăși cu ea, sau că ea se află în prezent într-o comunicare de gânduri cu sine. Încetarea totală a comunicării iubirii a unei persoane față de alta e una cu moartea sau cu iadul. În viața sa omul are nevoie să știe că măcar Dumnezeu se îngrijește de el, iar semenul Său, numai susținut de Dumnezeu îi poate fi partener veșnic de comunicare.

Mântuitorul Hristos S-a descoperit cu adevărat, prin întrupare, ca viața oamenilor, sau ca adevărata Persoană ce poate fi izvorul vieții pentru toți și se face viață pentru toți. Ca atare, Dumnezeu cel personal, făcut om, fiind Viața pentru toți, este și Adevărul care cheamă pe toți să se împărtășească de El ca viață. Aceștia la rândul lor sunt chemați să devină viață pentru alții și să le comunice altora lumina Adevărului de care s-au împărtășit ei, prin împărtășirea de iubirea Lui față de alții. Totodată Cuvântul vieții ca izvor al vieții El poate aduce la viață veșnică și pe cei morți⁵²⁹, cum însuși au spus: „Eu sunt Învierea și Viața. Cel ce crede în Mine, chiar de va muri, va trăi”⁵³⁰.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, lumina și viața existenței umane

Cuvântul, ca Fiul lui Dumnezeu, iubește pe Tatăl și pe Duhul Sfânt, iar, ca atare, poate arăta iubirea și bunătatea către oameni. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, devenit Cuvântul comunicat, revelator, luminător și iubitor, în mod accesibil, oamenilor este iubirea și bunătatea deschise celorlalți, pentru că se dăruiește tuturor. Prin întrupare, El S-a arătat ca lumină deplină omului, arătându-l capabil să fie făcut fiu al lui Dumnezeu și frate al Său, ca Fiul lui Dumnezeu și în stare să se înalțe, prin Duhul Sfânt al Fiului, la viața neînchisă în lumea aceasta. L-a arătat că este făcut pentru o

⁵²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 329-330.

⁵²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 332-333.

⁵³⁰ Ioan 11, 25.

viețuire de comuniune intimă cu Sfânta Treime și pentru fericirea veșnică în lumină. Iubirea Lui, văzută ca Lumina și pe fața trupestă a Lui, arată că materia poate deveni mediu comunicabil al stării spirituale, poate fi transfigurată de spirit, căci a zis: „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”⁵³¹.

Așadar, Hristos devine lumină a lumii și a vieții, descoperind valoarea reală a lumii și a vieții. În ea viața omului de aici, devine o pregătire pentru viața veșnică în El, ajutată de Hristos Însuși⁵³². Ca lumina lumii, Hristos a venit în lume ca unul ce nu face parte exclusiv din ea, ci a venit de deasupra ei, aducând în ea puterea care ajută pe om să scape de moarte spre care lume îl ducea. El nu este o lumină mărginită, ci lumina prin excelență, dar venită ca binele vieții veșnice în lume, prin faptul că e atât Dumnezeu, care ne asigură viața veșnică, cât și om, care a biruit moartea umanității Sale și biruiește prin aceasta și moartea noastră, a tuturor oamenilor. Totodată Logosul înomenit a dat posibilitatea ca omul să vadă prin lumină lumea și prin ea pe Dumnezeu, care dă omului asigurarea vieții veșnice, prin Hristos.

Dumnezeu a creat lumea prin Fiul Său din nimic, ca să o umple prin om de fericirea relației cu El, să o înveșnicească, îndumnezeind-o. El vine în lume și se face om, rămânând și Dumnezeu și, ca atare, nu poartă plăcerile trecătoare, dar suportă greutățile ei (foamea, oboseala, etc.) și moartea, ca să treacă prin ele El Însuși ca om și să ne treacă și pe noi la viața veșnică. În felul acesta prin iubire și comunicare cu El, Hristos ni S-a făcut atât cale spre El, cât și țintă. Deși suntem numai oameni, El ca om apropiat și adevărat și ca Dumnezeu care ne dă puterea să înaintăm spre El, Hristos ne atrage spre unirea cu Sine ca Dumnezeu și ne îndumnezeiește, sau ne umple de puterile dumnezeiești. Ca model de iubire față de oameni, El ne-a descoperit valoarea oamenilor și ne-a dat puterea să-I urmăm pilda vieții lui⁵³³, luminând prin aceasta valoarea vieții și întărind capacitatea de comunicare pe care suntem chemați să o actualizăm în El⁵³⁴.

⁵³¹ Ioan 8, 12.

⁵³² Pr prof. D. Stăniloae, Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului, Anastasia, 1993, p. 45-49.

⁵³³ Idem, *Ibidem*, p. 50-52.

⁵³⁴ Ioan 12, 35; I Ioan 2, 10-11.

Smerenia iubitoare în iconomia Întrupării Cuvântului

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a dat oamenilor cea mai mare pildă de smerenie din iubire. Caracterul paradoxal al iubirii El l-a evidențiat în faptul că tocmai prin uitarea de sine, din prețuire a omului, și-a arată mărimea spirituală a lui. Fiul lui Dumnezeu, Care e viața și puterea nemărginită, arată celui creat de El Însuși, iubire nemărginită coborându-se la nivelul lui, ba mergând chiar până la moarte pentru el. Prin aceasta El i-a dat o valoare nemăsurată, arătându-i chiar că-l poate investi cu importanță deosebită, aceea de a-l ridica la nivelul Său. Dumnezeu oferă deci omului o importanță egală cu a Sa, fără ca aceasta să-i fie impusă de om. În această iconomie Cuvântul Înomenit a vrut să arate pomului valoarea dată lui de Dumnezeu prin creație. Deși l-a făcut din nimic, totuși l-a zidit în așa fel că să fie o făptură demnă de a o trata ca pe un egal cu Sine. Astfel a plăcut Măreției sale să-și descopere iubirea și în ea omul să se bucure de iubirea lui, ca omul și întreaga creație să simtă bucuria și trebuința de a-L iubi pentru fericirea lor⁵³⁵.

Fiul lui Dumnezeu l-a creat deci pe om capabil să se poată bucura în mod conștient de iubirea dumnezeiască nemărginită și să răspundă acestei iubirii cu iubirea sa liberă. În această perspectivă Persoana Lui manifestă atât iubirea Lui față de Tatăl cât și față de oameni, săvârșind totodată, prin firea omenească, actele de iubire până la jertfă față de Dumnezeu și față de oameni. Iar cât privește pe om, Fiului lui Dumnezeu a făcut omenescul în stare să simtă iubirea față de Dumnezeu Tatăl și față de oameni ca prin aceasta să arate că omul a fost făcut după chipul Lui. În toate, Dumnezeu a evidențiat faptul că omul a fost făcut pentru legătura strânsă cu Dumnezeu și capacitatea Lui de a fi îndumnezeit după har, pentru orizontul supralumesc, deși este unit cu lumea⁵³⁶. De asemenea. Prin Hristos, care este Fiu al Tatălui, creatul devine fiu al necreatului, întrucât Necreatul are un Fiu și acest Fiu se face El Însuși Frate cu creatul, adică se face om întru toate asemenea nou în afară de păcat. Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu ni se face nouă cale clară și eficientă spre calitatea de fii ai lui Dumnezeu în Hristos, ajutându-ne totodată să-I urmăm Lui ca Fiu făcut om prin Duhul Său de Fiu și să înaintăm la nesfârșit, dată fiind

⁵³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 55-56.

⁵³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 57-58.

infinitatea Născătorului. Astfel, suntem introduși în relațiile treimice sau făcuți moștenitori ale celor ce le are Fiul de la Tatăl⁵³⁷.

Iconomia divină în iconomia Întropării Cuvântului

Teologia iconomiei (Οικονομίων) este strâns legată de Sfânta Treime. Prin urmare, omul cuprins în voința și planul veșnic a lui Dumnezeu, este restaurat, izbăvit de păcat și de moarte, prin Întroparea Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta, la plinirea vremii și din dragoste negrăită pentru om, se pogoară din ceruri și, prin întreaga Sa lucrare răscumpărătoare, îl eliberează pe om. După Sfântul Vasile cel Mare, „voia Mântuitorului Iisus Hristos este de a rechema pe om din căderea sa, și de a-l întoarce din înstrăinarea și neascultarea față de Dumnezeu în care se afla”⁵³⁸. Dumnezeu zice Sf. Ioan Hrisostom „a justificat această dispensă prin har”⁵³⁹. Astfel pentru a reface firea umană decăzută, și pentru a putea fi restaurați în starea de dinainte de cădere, din dragoste Sa mântuitoare și din milostivirea Sa de nedescris, Dumnezeu trimite pe singurul Său Fiu, în lume, pentru ca „tirania păcatului să poată fi biruită și ascunzătoarea diavolului să poată fi zdrobită și el detronat. Prin jertfa Domnului, însăși îndrăzneala morții este învinsă, pentru a ni se deschide iarăși porțile raiului, iar blestemul trebuia să dispară, spulberând, astfel, osânda de odinioară”⁵⁴⁰.

Părintele Stăniloae subliniază în consens cu Sfinții Părinți și în mod deosebit cu Sfântul Maxim Mărturisitorul problema relației dintre „iconomie” și „teologie”. Sfântul Maxim în *Ambigua* 60 subliniază necesitatea ca în cunoașterea lui Hristos să depășim considerarea umanității Sale înțelegându-l în identitatea Sa trinitară, antecedentă iconomiei Sale.

⁵³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 79.

⁵³⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 15, 35. P.G. 32, 128.

⁵³⁹ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Efeseni* 1, 4. P.G. 62, 15. De asemenea, în *Omilia către Romani* 7, 1, spune că: „mântuirea prin har” este esențială. P.G. 60, 441; Sf. Chiril al Alexandriei spune că mântuirea venită din Întropare era „foarte necesară” *Împotriva nestorienilor* 1, 2. P.G. 76, 20: „Nu ne putem mântui decât prin sângele și moartea lui Hristos care ne-a fost dată prin iconomie ca să ne dezlege de păcatele trecute prin mila lui Dumnezeu”. *Omilie la Romani* 3, 25: „Ne mântuim prin Hristos a cărui Întropare era necesară pentru ca Dumnezeu să ne ierte, prin sângele Său, pe noi toți cei ce credem în El, și pentru a fi reîmpăcați cu Tatăl cu ajutorul morții Sale trupești, ca noi să ne putem sălășlui alături de El”. P. G. 76, 1292.

⁵⁴⁰ Sf. Ioan Hrisostom, *Către cei ce se smintesc*, 8, P.G. 52, 498.

„Toate cele ce au existența după Dumnezeu nu o au un mod simplu, ci „cumva”. Și de aceea nu sunt fără de început. Căci tot ce primește rațiunea unui „cum”, deși este, totuși a fost când nu era. De aceea spunând că Dumnezeu este, nu spun cum este. Și de aceea și „este” și „era” le spunem la El în chip simplu, nedeterminat și absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvânt și de orice înțeles. De aceea nici spunând că este, nu o facem supunându-l categoriei existenței. Căci este izvorul existenței, dar nu existența însăși. Fiindcă e mai presus și de însăși existența spusă și gândită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sunt au existența în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub „unde” pentru poziția și marginea rațiunilor naturale din ele, vor trebui cu siguranță să fie și sub „când” pentru începutul lor”⁵⁴¹.

În alt loc Sfântul adaugă:

„E bine ca cel ce poate să se ridice – de la cunoștința economiei din cauza căreia a ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl – la înțelegerea Slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu și Cuvântul, Care pentru ea S-a pogorât pe pământ, împlinind măsura cunoștinței accesibile oamenilor în veacul acesta, și omul făcându-se așa de mult Dumnezeu, pe cât s-a făcut acela om. Face aceasta cel ce S-a înălțat așa de mult prin urcușurile dumnezeiești pentru Dumnezeu, pe cât S-a pogorât, golindu-se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om până la starea cea mai de jos a firii noastre”⁵⁴².

Comentând aceste texte părintele Dumitru subliniază necesitatea trecerii dincolo de Iconomia întrupării și îndumnezeirii realizate de Hristos spre Treime.

„Dar la cea mai înaltă treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu sau la cunoștința înălțimii depline a Lui nu se va putea înălța cineva dacă nu-și va ridica gândirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvântului, aflat acum la Tatăl, și dincolo de înțelesurile actelor economiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur această înălțare se oprește la Dumnezeu cel în Treime, deci și la Fiul. Căci în Treime este ultima

⁵⁴¹ *Ambigua*, 60, p. 173.

⁵⁴² *Ibidem*, 149, p. 328.

explicare a întrupării, ca iubire supremă care a creat lumea și care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde și iubirea arătată în întruparea Fiului... Această înălțare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălțat la starea de îndumnezeire, ci și Dumnezeu S-a coborât la nivelul capacității de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborât Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducându-i puterea Lui de înălțare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu rațiunea după chipul Rațiunii Sale, sau cu chipul Său ca Rațiune supremă și nu ne-ar fi dat rațiunile creației ca scară spre El și dacă nu S-ar fi coborât El Însuși pe această scară până la noi, nu ne-am putea ridica nici noi până la El. Chiar în faptul că ne putem urca până la El e implicată coborârea Lui la noi. Și viceversa”⁵⁴³.

Deci înțelegerea Cuvântului ca Rațiune supremă, Care nu e lipsită de caracterul de subiect și care Se face fundament al rațiunii noastre sau al cuvântului nostru, arată că mântuirea noastră se săvârșește ca un dialog de cuvinte și de fapte între Dumnezeu-Cuvântul și noi, ca o coborâre a Lui la noi și ca o înălțare a noastră împreună cu El, până la treapta Lui proprie, în Sfânta Treime.

Sfântul Maxim tâlcuiește apoi duhovnicește cuvintele: „*Se înnoiește cu mare podoabă cortul mărturiei pe care Dumnezeu l-a arătat, Veselei l-a construit și Moise l-a fixat*”⁵⁴⁴, schițând pe scurt semnificațiile mistice ale „cortului mărturiei”, înscrise într-o iconomie gândită riguros trinitar⁵⁴⁵:

„Rațiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplație, e de multe feluri. Aici noi o vom înțelege cum a înțeles-o învățătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvântului, pe care Dumnezeu și Tatăl, binevoind, a arătat-o; și Duhul Sfânt, conlucrând a împlinit-o; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul Născut al Tatălui, a realizat-o în Sine, fixând firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas”⁵⁴⁶.

⁵⁴³ *Ibidem*, nota 410, p. 328.

⁵⁴⁴ PG, 36, 608.

⁵⁴⁵ Diac. Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Cluj-Napoca, 1998, p. 358.

⁵⁴⁶ *Ambigua*, 150, p. 328-329.

Părintele Dumitru adaugă la această explicație următoarele: „Părinții au numit trupul nostru „cort”, căci au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla și progrese până la moartea veșnică. Dar și firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicând această fire din aceeași coruptibilitate. Căci devenind ipostas al ei, El a asigurat fermitatea în bine și în Dumnezeu a tuturor mișcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvântului! Așa se înnoiește și se umple de podoaba dumnezeiască firea noastră. Trupul nostru e îngust, dar în el încape sufletul care se poate umple de înfinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să Se îngusteze, ci se lărgeste continuu sau e deschis înfinitului”⁵⁴⁷.

Iconomia divină a Logosului are două faze: una a pogorării și a întrupării (deja realizată), iar cealaltă a înălțării (realizată numai în Fiul și în curs de realizare în noi), ceea ce adeverește clar că scopul înomenirii lui Dumnezeu este de fapt îndumnezeirea noastră.

Deci, zice Sfântul mărturisitor. „Dacă pentru aceea S-a făcut Fiu al Omului și Om, Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fi ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem că vom ajunge acolo unde este acum Însuși Hristos, capul întregului trup,⁵⁴⁸ Care S-a făcut pentru noi înainte mergător la Tatăl⁵⁴⁹, prin ceea ce este ca noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mântuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc⁵⁵⁰, împărțind răsplățile fericirii de-acolo, nemaifiind nici o distanță între El și cei vrednici.

Dacă Cuvântul lui Dumnezeu S-a coborât pentru noi din iconomie până la cele mai de jos părți ale pământului și S-a înălțat mai presus de toate cerurile⁵⁵¹, El care este după fire cu totul nemișcat, înfăptuind cu anticipație în Sine ca om, după iconomie, cele ce vor fi, cel ce iubește cunoștința să se gândească cu bucurie tainică, ce minunat va fi sfârșitul făgăduit celor ce-L iubesc pe Domnul”⁵⁵².

⁵⁴⁷ *Ibidem*, nota 411, p. 329.

⁵⁴⁸ Coloseni 1, 18.

⁵⁴⁹ Evrei 6, 20.

⁵⁵⁰ Psalmii 81, 1.

⁵⁵¹ Efeseni 4, 9-10.

⁵⁵² Capitole teologice și iconomice, suta a II-a, 25, 24, p.187-188; Mystagogia Trinitatis, p. 381.

În Logosul înomenit mișcarea ascensională nu se oprește însă la simpla lui divinitate, pentru că în El avem descoperirea Tatălui, care „precum cuvântul nostru, pornind după fire din minte, este vestitorul (îngerul) mișcărilor ascunse ale minții, la fel Cuvântul lui Dumnezeu, Care cunoaște după ființă pe Tatăl – așa cum cunoaște Cuvântul Mintea care L-a născut – pe care nu-L poate cunoaște nici una dintre fapte fără de El, descoperă pe Tatăl pe care L-a cunoscut, ca Cel ce este cuvântul Lui după fire; de aceea i se zice „Înger (vestitor) al marelui Sfat”⁵⁵³.

Dar „marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl este taina cea tăcută și neștiută a economiei, pe care împlinind-o prin întrupare, Fiul cel unul născut a descoperit-o, făcându-Se înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl. Tot așa Se face înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl Cel ce cunoaște rațiunea (înțelesul) tainei și Se înalță fără de sfârșit prin faptă și rațiune peste toate atât de mult, până ce ajunge la Cel ce S-a coborât atât de mult”⁵⁵⁴.

Iconomia întrupării Cuvântului nu se referă doar la Hristos, ci are o semnificație universală, cum arată Sfântul maxim când zice: “Cuvântul lui Dumnezeu pururea vrea să fie născut după Duh pentru iubirea de oameni de către cei ce vor aceasta, și se face prunc formându-se pe Sine în aceea din virtuțile lor și pe atât Se face arătat, pe cât știe să-L cuprindă cel care Îl primește nemișorând cu pizmă arătarea măreției Lui; ci luând drept măsură puterea celor ce doresc să-L vadă”⁵⁵⁵. Astfel încât chiar și făcându-Se arătat pururi prin modurile de conduită ale celor ce participă la El, Cuvântul lui Dumnezeu rămâne pururea nevăzut tuturor în ce privește covârșirea tainei Lui... care este pururea nouă și nici când nu se învechește prin cuprinderea minții. Misterul se păstrează și intact și în ce privește întruparea Logosului în Hristos prin nașterea Sa din Fecioară. Prin aceasta Logosul „tâlcuiește o minune printr-o altă minune și ascunde pe una prin alta. Căci Dumnezeu este pururea pentru Sine Însuși, după ființă, taină, pe atât scoțându-se pe Sine Însuși din ascunzimea naturii Sale, pe cât mai ascunsă se face aceasta prin arătarea Sa; și iarăși, pe atât făcând pe ceea ce L-a născut Fecioară, pe cât zămisirea s-a făcut fără dezlegarea legăturii fecioriei.” Misterul întrupării a reprezentat o

⁵⁵³ Isaia 9,5.

⁵⁵⁴ Capitole teologice și iconomice, II, 22-23, p.187.

⁵⁵⁵ Mystagogia Trinitatis, p. 388-389.

„înnoire a firilor”: natura divină stabilă și nemișcată stabilizând natura umană purtată încoace și încolo (prin păcat), iar steaua „arătând tainic că cuvântul din Lege și Prooroci biruie simțirea și călăuzește și neamurile păgâne spre lumina cea mare a cunoștinței” Logosului întrupat. Realizarea mântuirii în Hristos vindecă natura umană coruptă prin căderea lui Adam de către diavol: „Căci așa cum diavolul vărsând în pomul cunoștinței veninul răutății lui, a stricat natura celui ce a gustat din el, tot așa vrând să înfulece trupul stăpânului, a fost stricat prin puterea Dumnezeirii din el”. Deși în Hristos Dumnezeu S-a făcut om cu adevărat, „modul în care S-a făcut om rămâne pururea nearătat căci S-a făcut mai presus de om”. De aceea „marele mister al dumnezeieștii Înomeniri pururea rămâne mister (...) pentru că chiar și ceea ce se arată rămâne cu totul ascuns”. Nu numai întruparea, dar și zămislirea, fecioria Maicii Domnului, creșterea și desăvârșirea în vârstă a Domnului, botezul Său, flămânzirea, ostenele, patimile Sale, moartea Sa rămân mistere accesibile numai credinței: „Ceea ce este încă și mai plin de taină este modul în care există în mod ființial după ipostas în trup Logosul cel ce după ființă este întreg în mod ipostatic în Tatăl? Cum anume este acesta și întreg Dumnezeu după natură și S-a făcut și om întreg după natură, nefiind lipsit întru nimic în nici o natură, nici în cea dumnezeiască după care e Dumnezeu, nici în a noastră după care s-a făcut om?”. Prin căderea sa în păcat Adam a schimbat modul de înmulțire al neamului omenesc introducând zămislirea prin „plăcere” și nașterea prin „durere”. Domnul însă zămislindu-se fără sămânță și născându-se fără dureri „ne învață tainic cum să începem prin voință (κατὰ γνόμεν) o altă viață, ce-și trage poate obârșia din durere și necazuri, dar sfârșește în plăcere dumnezeiască și veselie fără margini. De aceea, „cel ce a biruit cu dorul dumnezeiesc dispoziția sufletului față de trup, s-a făcut necircumscriș chiar dacă este în trup”, „prin faptul de a fi împreună cu Dumnezeu cel necircumscriș după fire”. Asceza și contemplația sunt mijloacele prin care „devenind prin dispoziție mai presus de toate cele ce sunt, sensibile și inteligibile”, câștigăm, chiar dacă rămânem încă „sub circumscriere naturală”, „necircumscrierea” dumnezeiască prin „dorirea lui Dumnezeu din toată puterea naturii noastre”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 389-390.

Cheia unității dintre „*iconomie*” și „*teologie*” este sesizată în relația reciprocă dintre cele două ipostasuri ale Logosului divin: *Logosul cosmic*, încorporat în întreaga realitate și devenit într-un fel misterul ultim al lumii, și *Logosul divin* în identitatea sa trinitară ultimă. Între aceste două aspecte se instituie o mișcare circulară care explică întregul dinamism mistic ultim al creației: pe de o parte, creația lumii presupune o permanentă mișcare de întrupare, de diferențiere, de pogorâre a Logosului în multiplicitatea creaturilor; pe de altă parte, finalizarea acestei mișcări presupune unificarea, concentrarea și simplificarea ei urmând mișcarea ascensională a Logosului în înălțarea Sa la Tatăl. Pentru a readuce multiplicitatea de la sine, Logosul se prefăce în această multiplicitate, asceza și contemplația făcându-l vizibil drept sensul și miezul ascuns al tuturor celor ce sunt⁵⁵⁷.

Urmând Sfântului Maxim Mărturisitorul, părintele Dumitru vede lucrarea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu extinzându-se și asupra cetelor îngerești și anume, nu numai pornind de la întruparea Sa ca om, ci încă înainte de aceea. El coboară treptat nu printr-o lucrare mântuitoare de păcat (care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngerești până la noi, făcând accesibilă fiecărei trepte experiența Sa, după nivelul ei. Deci această coborâre la îngeri nu se datorează unui păcat pe care l-ar fi săvârșit și ei, potrivit origenismului, ci pentru a-i ajuta și pe ei să urce și mai sus spre Dumnezeu. Ajungând la noi, ființe în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup și ne comunică prin simboluri trupești și prin parabole istorice cunoștința despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze și de patimi și de moarte, ca să putem primi cunoștința Lui, ca să ne ridice la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strânse cu El. Se îngroașă luând trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduhovnicire și să-L putem cunoaște pe el ca Dumnezeu, prin Trupul Său, și prin trupul nostru, devenite transparente în parte în cursul vieții pământești și deplin prin înviere.

Coborârea aceasta a lui Dumnezeu – Cuvântul a putut să se facă după o oarecare succesiune, dar și deodată. El a putut lumina deodată atât cetele îngerești, cât și pe oameni prin întrupare. Dar e mai probabil că, chiar de la crearea cetelor îngerești, Cuvântul lui Dumnezeu S-a coborât la o înțelegere a lor, cum S-a coborât și la înțelegerea omului (fără să se întrupeze) de la crearea lumii. Dar, căzând

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 378.

omul în păcat, coborârea Cuvântului s-a oprit la porțile închise ale omului, însă a început în planul lumii îngerești. Crearea lumii înseamnă o chenoză pentru Dumnezeu, o coborâre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înțelegătoare. În felul acesta, toată lucrarea Cuvântului, prin care Dumnezeu a creat lumea, îmbrățișează și ține îmbrățișată întreaga lume creată. Dar coborârea Cuvântului susține și întărește și urcușul etern al îngerilor și al oamenilor spre cunoașterea mai deplină a lui Dumnezeu și spre comunicarea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legând omenirea cu El arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu arată că Dumnezeu nu e plafonat ca lumea și omul nu se mișcă etern între două margini, expus unei eterne plictiseli. El e cu adevărat infinit cum nu e lumea, care nu poate da din ea nimic mai înalt ca omul⁵⁵⁸.

Tot în această ordine de idei, Întruparea Cuvântului în Hristos pentru oameni e pusă în legătură cu încorporarea Lui în toate lucrurile, ca în niște semne – zice părintele Dumitru. În fiecare e întreg și în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse și fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin rațiunile lor ce iradiază din aceeași Rațiune și în toate cuvintele ce ni le adresează prin ele același Cuvânt ipostatic. Acesta e un mod prin care ni Se face cunoscut nouă celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne în Duh cu El, dar și întreolaltă, căci prin ele Îl înțelegem pe El și ne unim în Duh cu El dar și întreolaltă, căci prin ele Îl înțelegem pe El și ne unim cu El tot mai mult în bogăția Lui de reuniri și în iubirea Lui multiform manifestată față de noi; dar ne înțelegem și ne unim tot mai mult și între noi, îmbogățindu-ne împreună din același conținut și legându-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenței și iubirii reciproce și ale dependenței comune de El. Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvântul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, Îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale rațiunilor și cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simțindu-l lucrând în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă și mai direct este încorporat și prezent Cuvântul în cuvintele Scripturii⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ *Ambigua* 98, nota 317, p 247-248.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, nota 318, p. 247-248.

„Recapitularea în Hristos” în teologia părintelui Dumitru Stăniloae

Răscumpărarea constituie problema centrală în teologie Ortodoxă. Deși în ansamblu este lucrarea Sfintei Treimi, realizarea ei aparține Logosul lui Dumnezeu înomenit, ea definind opera de împăcare a omului cu Dumnezeu și eliberarea lui din robia morții și a diavolului, în care a intrat prin căderea lui Adam în păcat.

În Noul Testament, răscumpărarea este indicată prin termeni $\lambda\upsilon\tau\rho\omicron\nu$ ⁵⁶⁰ și $\alpha\nu\tau\iota\lambda\upsilon\tau\rho\omicron\nu$ ⁵⁶¹ ambii indicând „prețul de răscumpărare”. Actul însuși al răscumpărării este exprimat prin $\lambda\upsilon\tau\rho\omega\sigma\iota\nu$ ⁵⁶² și îndeosebi prin compusul său $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ ⁵⁶³. Acțiunea de răscumpărare este exprimată și de verbul $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$ prin pasivul lui $\lambda\upsilon\tau\rho\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ „a răscumpăra” și respectiv „a fi răscumpărat”⁵⁶⁴. De

⁵⁶⁰ Mt 20, 28, 28; Mc 10, 45 „După cum și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți”.

⁵⁶¹ 1 Tim 2, 6: „Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți, mărturia adusă la timpul său”.

⁵⁶² Lc 1, 68: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului Său”; 2, 38: „Și venind ea în acel ceas, lăuda pe Dumnezeu și vorbea despre Prunc tuturor celor ce așteptau mântuire în Ierusalim”; Evr 9, 12: „El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare”.

⁵⁶³ Lc 21, 28: „Iar când vor începe să fie acestea, prindeți curaj și ridicați capetele voastre, pentru că răscumpărarea voastră se apropie”; Rom 3, 24: „Îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus”; 8, 23: „Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru”; 1 Cor 1, 30: „Din El, dar, sunteți voi în Hristos Iisus, Care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare,,; Efes 1, 7: „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui” Efes 1, 14. „Care este arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobândiți de El și spre lauda slavei Sale”; Efes 4, 30: „Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, întru Care ați fost pecetluiți pentru ziua răscumpărării”; Col 1, 14: „Întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor”; Evr 9, 15: „Și pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșelilor de sub întâiul testament, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice”; 11, 35: „Unele femei și-au luat pe morții lor înviați. Iar alții au fost chinuiți, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere”.

⁵⁶⁴ Lc. 24, 21: „Iar noi nădăjduiam că El este Cel ce avea să izbăvească pe Israel”; Tit 2, 14, „Care S-a dat pe Sine pentru noi, ca să ne izbăvească de toată fărădelegea și să-și curățească Lui popor ales, râvnitor de fapte bune”; Petru 1, 18-21: „Știind că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit, care a fost cunoscut mai dinainte de întemeierea lumii, dar Care S-a arătat, în anii cei mai de pe urmă, pentru voi, cei ce

asemenea Sfânta Scriptură folosește și alți termeni cum sunt: δικαιοσύνη „dreptate”, δικαίωμα „îndreptare” sau δικαιούν „a îndrepta”, precum și σωτηρία „mântuire” și σωζειν „a mântui”.⁵⁶⁵

Începutul răscumpărării se face deci prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu din Sfânta Fecioară Maria⁵⁶⁶, continuându-se cu activitatea lui învățătoarească⁵⁶⁷ și realizându-se efectiv prin jertfa pe Cruce, unde Iisus Hristos ca Arhiereu și Miel nevinovat, exercită prin actele de jertfă și de stăpânire, prin care se încheie slujirea arhierească și împărătească, iertarea păcatelor⁵⁶⁸, alungarea demonilor și învierea morților. Apoi, Mântuitorul s-a coborât până la iad⁵⁶⁹, a înviat din morți și s-a înălțat la ceruri, de unde va veni iarăși, cu slavă să judece viii și morții⁵⁷⁰. Atunci va fi învierea cea de obște și judecata universală⁵⁷¹, urmată de împărăția cea veșnică, plină de lumină, de slavă și de cinste⁵⁷².

Răscumpărarea neamului omenesc prin Iisus Hristos are dimensiune universală, este dinamică și cosmică. Ea este definitivă și realizată deplin de Mântuitorul Hristos, odată pentru totdeauna și pentru întreaga omenire. Cu toate acestea, de ea nu beneficiază decât unii⁵⁷³ și anume, numai „aceia care vor crede și se vor boteza, aceia se vor mântui”⁵⁷⁴. Aceasta înseamnă că răscumpărarea trebuie să fie și însușită personal ca unire cu Hristos și integrare individuală în viața cea nouă, prin credință, prin fapte de iubire și prin suferință „care sfințește pe Hristos în inimi”⁵⁷⁵. Numai astfel credinciosul urmează exemplul Domnului, cum zice Apostolul Petru: „căci spre aceasta ați fost

prin El ați crezut în Dumnezeu, Care L-a înviat pe El din morți, și I-a dat Lui slavă, ca să vă fie credința și nădejdea voastră în Dumnezeu”.

⁵⁶⁵ Pr. Ion Mircea, Răscumpărarea în Noul Testament după învățătura Sfinților Părinți, în ST, 1-2 /1972, 34.

⁵⁶⁶ Mt. 1, 20-24; Lc 1, 27-38; 2, 7-16.

⁵⁶⁷ In. 5, 24.

⁵⁶⁸ Mc. 2, 10.

⁵⁶⁹ 1 Petru 3, 18-19.

⁵⁷⁰ Mt. 25, 31-33.

⁵⁷¹ Fapte 10, 42; 1 Cor. 15, 42-53; 1 Tes. 4, 14-17.

⁵⁷² Mt. 25, 34; 1 Petru 1, 7.

⁵⁷³ Mt. 26, 28.

⁵⁷⁴ Mc. 16, 16.

⁵⁷⁵ 1 Petru 3, 14-15.

chemați, că și Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă ca să pășiți pe urmele Lui»⁵⁷⁶.

Dacă Răscumpărarea este universală, actuală și viitoare, ea este și retroactivă, de ea beneficiind și dreptii, care au trăit înainte de venirea lui Hristos, începând cu Adam până la tâlharul de pe cruce⁵⁷⁷. Toți aceștia, deși adormiseră în credință, aveau totuși nevoie de harul Răscumpărării, deoarece, prin căderea protopărinților, raiul fusese închis, iar păcatul strămoșesc era moștenit de toți urmașii lui Adam.

Privită din punct de vedere dogmatic, Răscumpărarea este un capitol al soteriologiei care tratează taina eliberării noastre din robia păcatului și a morții⁵⁷⁸. Acest aspect subliniază faptul că actul mântuirii obiective săvârșite de Mântuitorul Hristos nu este un concept teologic static, ci o cuprindere în cuvânt a unui dinamism hristologic și antropologic, dinamism aflat sub asistența Duhului Sfânt. Această dinamică a recapitulării în Hristos, se continuă în viața Bisericii.

Prin urmare, recapitularea în opera Părintelui Dumitru Stăniloae este reflectată în aspectul antropologic, care scoate în evidență mișcarea omului spre Dumnezeu; în aspectul hristologic, ca realizare a lucrării de recapitulare a întregului cosmos în Hristos; în

⁵⁷⁶ 1 Petru 2, 21.

⁵⁷⁷ Lc. 23, 43.

⁵⁷⁸ Pr. Nicolae Macsim, în studiul *Aspectul chenotic al Răscumpărării*, scoate în evidență chenoza continuă a Mântuitorului Iisus Hristos. „Chenoza este, după autorul citat, semnul paradoxal al unei înomeniri paradoxale a divinului Răscumpărător în lume și pentru lume. În înțelegerea ei se pătrunde pe calea unei kenoze a rațiunii, pe calea acceptării misterului prin credință. Ea este semnul ce se propune spre ridicarea și căderea multora, tocmai pentru că este semnul paradoxal al divino-omenității lui Iisus Hristos, al Mântuitorului nostru, Care ni Se descoperă ca un Dumnezeu kenotic al iubirii. Înomenirea Logosului, ca taină a răscumpărării omului, este rodul iubirii divine. Ca iubire absolută și fără de margini, Dumnezeu îl iubește pe om într-atât de mult, încât El iese din starea Lui eternă de nepătimire și coboară până la condiția omului, acceptând printr-o marginalizare extremă umilința și durerea pătimirii pe Cruce.” În alt loc, el adaugă: „Prin Cruce, Hristos încorporează în Sine toată făptura redând-o orientării ei eshatologice; pe Cruce, Hristos e solidar cu creația. Dar El rămâne în această ipostază a Crucii și a pătimirii Sale în lume, pentru totdeauna, până la sfârșitul veacurilor. El suferă tainic în lume, în deplină solidaritate cu creatura. Prin Întrupare Fiul lui Dumnezeu devine, prin kenoza, Ebed – Iahve – Fiul Omului, păstrând această asumare pentru veșnicie” (MMS, 1-3/1990, p. 26-43).

Un articol interesant este prezentat de Profesorul Nicolae Chițescu, *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea romano-catolică*. (O, 4 / 1956, pp. 538 – 576) De asemenea amintim lucrarea de doctorat a Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, în care sunt puse în paralel evenimentele din iconomia mântuirii și actul mântuirii în sine (Harisma, 1991).

aspectul pnevmatologic, ca lucrare a Duhului Sfânt în unirea oamenilor cu Dumnezeu prin împărtășirea lor de harul dumnezeiesc și în aspectul eclesiologic, ca însușire a operei de recapitulare în Hristos a fiecăruia dintre oameni, în Biserică, prin har, credință și fapte bune⁵⁷⁹.

Așadar, după Părintele Dumitru Stăniloae, lumea și omul sunt în mișcare spre Dumnezeu. Dumnezeu produce în El însuși un „acum” al voinței Sale care determină timpul. Acest act inițiator, este începutul coborârii lui Dumnezeu în lume⁵⁸⁰. Timpul în mâinile divine este un mijloc de îndumnezeire a omului, iar relația dintre Dumnezeu și om, este un „interval” între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului la dragostea divină. Această iubire a lui Dumnezeu față de creatura sa, ca dăruire și depășire, arată „că Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul – Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”⁵⁸¹. De fapt înstrăinarea dintre creatură și Creator e depășită numai de Iisus Hristos. El face cu puțință adevărata umanizare a omului. Astfel „în Hristos ni s-a deschis calea spre ținta deplinei umanizări, zice părintele Stăniloae. Prin întruparea sa ca om, Hristos ne-a făcut accesibilă comuniunea cu sine ca Dumnezeu în formă umană culminantă, mai bine zis cu întreaga Sfântă Treime⁵⁸². În aceeași ordine de idei, părintele subliniază faptul că în „hristos omul e împlinit pentru că e unit cu modelul omului, cu Logosul divin”. Bineînțeles că o dată cu omul, în Logosul divin înomenit și înviat, își va

⁵⁷⁹ Vladimir Lossky, în lucrarea sa *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, spunea că recapitularea în Hristos, ca aspect al răscumpărării, este, pe de o parte, temelia hristologică a Bisericii, iar pe de altă parte, ea se exprimă și se manifestă prin viața sacramentală. Deci, „taine răscumpărării noastre, zice el, ajunge să fie numită de Părinți recapitularea naturii noastre de către Hristos și în Hristos. Ea este temelia hristologică a Bisericii, care se exprimă prin excelență în viața sacramentală. (*După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 103) În alt loc același Lossky dezvoltă învățătura despre recapitularea persoanelor umane de către Duhul Sfânt. Aceste afirmații au fost comentate de Păr. Prof. Dumitru Stăniloae în *Autoritatea Bisericii*. (ST, 3-4 / 1964, p. 522; Idem, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, p. 45) Este adevărat că importanța afirmației lui Lossky, cu corectura de rigoare, vizează faptul că Biserica și viața sacramentală sunt strâns legate de aspectul obiectiv al mântuirii, făcându-se astfel trecerea, prin recapitulare, de la mântuirea obiectivă, la mântuirea subiectivă.

⁵⁸⁰ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 1999, p. 159.

⁵⁸¹ In. 3, 16.

⁵⁸² Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO* 2, p. 30.

atinge desăvârșirea și lumea, întrucât este într-o comuniune deplină cu Dumnezeu⁵⁸³.

Dinamismul sau mișcarea omului spre Dumnezeu, concept legat, în mod structural, de învățătura despre creație, Părintele Dumitru Stăniloae le-a împrumutat din cugetarea Sfântului Maxim Mărturisitorul. În trecut, această învățătură a apărut ca o consecință a confruntării dintre gândirea lui Origen, pe de o parte, și cea a Sf. Atanasie al Alexandriei, pe de altă parte. Origen încerca să realizeze o sinteză între adevărul biblic despre creație și învățăturile metafizice ale platonismului și neoplatonismului timpului său, susținând că întreg universul creat este o expresie a naturii lui Dumnezeu. Rezulta astfel că ființa lui Dumnezeu și existența lumii erau coexistente și coetern.

Sfântul Atanasie, foarte aproape de timpul lui Origen, făcea distincție clară între natura și voința lui Dumnezeu, susținând că lumea creată este un act al voinței lui Dumnezeu care își are originea nu în natura Lui, ci în voința Lui, distincție care sublinia faptul că natura divină este diferită de natura creată. Această deosebire a dus, mai apoi, la doctrina celor două naturi în Hristos, învățătură formulată de Părinții sinodului IV ecumenic de la Calcedon⁵⁸⁴.

Cum aminteam mai sus, pentru Origen „creația originală, pur intelectuală, este statică și își găsește adevărata existență logică în contemplarea ființei lui Dumnezeu, iar cea dintâi mișcare a acesteia constituie o formă de rebeliune împotriva lui Dumnezeu”⁵⁸⁵. Urmând tradiției platonice, Origen a împărțit totodată realitatea în inteligibilă și sensibilă, fapt ce a permis ființelor raționale sau sufletelor să preexiste ca entități cuprinse în Dumnezeu, având aceeași natură ca El. Dar, ființele, depărtându-se de unitatea cu divinul, au fost pedepsite de Dumnezeu prin închiderea lor în trupuri, fapt care arată că mișcarea ființelor raționale a început înainte de crearea lumii materiale și prin urmare mișcarea lor este considerată ca o mișcare spre păcat.

Împotriva acestor învățături rătăcite Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși recunoaște o distanță între Dumnezeu și creația Sa, totuși, în comparație cu origenismul, distanța este o realitate explicită, datorită creației din nimic. În acest caz, mișcarea între om și Dumnezeu

⁵⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 31.

⁵⁸⁴ George Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, in SP, 81 / 1962, pp. 38-39.

⁵⁸⁵ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 178.

este totdeauna teleologică și duce implicit la o finalitate și la o împlinire a ei, respectiv la Dumnezeu. Sfântul Maxim ajunge la acest adevăr inversând triada origenistă: stabilitate finală (στασις), mișcare (κινεσις) și devenire (γενεσις). În acest context el afirmă că realitatea fenomenală începe cu actul creației (γενεσις) și continuă în timp ca mișcare (κινεσις), sfârșind apoi în odihna finală, (στασις) de dincolo de timp. Rezultatul acestei înlănțuiri logice devine la Sfântul Maxim o triadă inversă: devenire – mișcare – stabilitate⁵⁸⁶.

Inspirat de aceste adevăruri ale învățăturii Sfântului Maxim, părintele Stăniloae și-a însușit acest concept de mișcare și l-a aplicat întregii creații destinate îndumnezeirii. Prin urmare „tot ceea ce se mișcă este creat, pentru că este în devenire, pornit de la un început și dezvoltându-se spre o stare desăvârșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Această mișcare însă se datorează faptului „că există un Dumnezeu izvor al mișcării, ca vrednic de iubit. Deci într-un fel oarecare El însuși stă la baza mișcării lor, sau își arată puterea în mișcarea lor”⁵⁸⁷. În acest proces de devenire omul este situat într-un sistem de referințe alcătuit dintr-o verticală (dată de mișcarea omului spre Dumnezeu), și o orizontală (mișcarea omului în raport cu lumea). În atari circumstanțe se stabilesc două relații: cea dintre om și lume, pe de o parte, și cea dintre om și Dumnezeu, pe de altă parte.

Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu a așezat pe om în universul creat pentru a fi sau pentru a deveni stăpânul creației. În această devenire omul trebuie să țină seama de anumite coordonate și anume: lumea ca dar a lui Dumnezeu, interdependența dintre el și lume, el ca mediator și ca chip al lui Dumnezeu și, nu în ultimul rând, de caracterul dinamic al chipului lui Dumnezeu din el.

Lumea ca dar dumnezeiesc este definită de teologul nostru ca fiind prima coordonată a relației dintre om și lume. Prin lume, ca revelația naturală prin care omul a primit „darul cunoașterii lui Dumnezeu”, Dumnezeu se descoperă omului. Dar lumea este văzută și ca „locul de întâlnire” dintre om și Dumnezeu ca loc al dialogului progresiv în iubire dintre Dumnezeu și om. Din partea lui Dumnezeu, darurile sunt daruri pure, pentru că Dumnezeu nu se „împuținează” în actul dăruirii, pe când din punctul de vedere al omului, darul este un

⁵⁸⁶ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, p. 124; P.C. Plass, „Moving Rest” in *Maximus the Confessor*, *Classica et Mediaevalia* 35 / 1984, p. 177.

⁵⁸⁷ *Amb.* 85, în PSB 80, p. 228-229.

sacrificiu oferit lui Dumnezeu. Omul primește lumea în dar de la Dumnezeu, pentru a o oferi înapoi lui Dumnezeu, într-o relație de dragoste. De exemplu în pilda talanților Mântuitorul ne învață că omul primește darul de la Dumnezeu, nu pentru a-l stăpâni egoist, ci pentru a-l aduce spre o plinătate, ca act euharistic, de mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile primite și de recunoaștere jertfelnică. Prin reîntoarcerea darului, ca desăvârșire a lui în planul raționalității lumii, omul își descoperă preoția universală la care a fost chemat să fie un preot al lui Dumnezeu pentru lume, adică mediator între Dumnezeu și lume. Evident, pentru a fi preot al lui Dumnezeu pentru lume, omul are nevoie să fie în comuniune deplină cu Dumnezeu și „dacă sporește în această uniune, unește și lumea tot mai mult cu Dumnezeu”⁵⁸⁸, realizând astfel, factorul dinamic în procesul unificării lumii cu Dumnezeu.

Un rol important în dinamismul unificării lumii cu Dumnezeu prin intermediul omului îl au „rațiunile lumii” concept pe care părintele Stăniloae l-a luat de la Sfântului Maxim. În sensul acestei învățături spunem că întreaga creație a lui Dumnezeu este imprimată de o raționalitate, de un cod ontologic care cuprinde „rațiunea de a fi a fiecărui lucru”. Omul, fiind singura ființă din cosmos care e „conștientă de sine”, este dotat, față de alte creaturi, cu o rațiune capabilă de cunoașterea raționalității cosmosului și a propriei sale naturi⁵⁸⁹. Pentru acest fapt, el este „factorul de valorificare a raționalității lumii”, ceea ce face ca progresul sau în cunoașterea înțeleșurilor lucrurilor să-i stimulează progresul în comuniunea cu Dumnezeu. În acest context de bună seamă că el nu se înalță singur la Dumnezeu, ci o dată cu sine înalță întreaga creație spre Dumnezeu.

Faptul că creația este văzută și nevăzută, materială și spirituală și că asemenea și omul este alcătuit din trup material și suflet spiritual, dă posibilitate părintelui Stăniloae, atunci când vorbește despre alcătuirea omului, să prefere termenul νοῦς (minte) termenului πνεῦμα (spirit); iar când vorbește despre însușirile sufletului să accepte împărțirea făcută de Sfântul Maxim în minte, rațiune și sentiment. Totodată, urmând învățaturii Sf. Simion Noul Teolog, părintele vorbește despre un „simțământ” al minții, o caracteristică specifică

⁵⁸⁸ D. Stăniloae, *TDO*, vol. 1, p. 169.

⁵⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 10.

doctrinei despre simțurile spirituale: mintea care aparține unui trup purificat ajunge la cunoașterea directă a lui Dumnezeu⁵⁹⁰.

Așadar, dacă pentru omul duhovnicesc lumea este o carte deschisă, pentru omul trupesc raționalitatea lucrurilor din lume nu se ridică la un grad mai înalt de înțelegere decât cel pe care îl au ființele neraționale. Omul duhovnicesc este omul ancorat în acel dinamism antropologic care face posibilă trecerea de la chip la asemănare. Chiar dacă nu ar fi avut loc căderea omului în păcat, acest dinamism antropologic era un imperativ, o misiune la care omul era chemat prin actul creației. Astfel, dacă „chipul” este un dat, „asemănarea” este o chemare, omul având datoria să crească de la chip la asemănarea cu Dumnezeu. Din acest punct de vedere rezultă că scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt ca împlinire a cauzei existenței sale. Prin urmare, îndumnezeirea este echivalentă cu „asemănarea”, adică cu elementul dinamic înăscut al naturii umane. „Deci ținta spre care se mișcă, spune părintele Dumitru, nu poate fi în afară de cauza sa, sau deosebită de cauza sa care l-a creat și i-a dat mișcarea, pentru că nu exista ceva mai desăvârșit decât această cauză”⁵⁹¹. De subliniat este faptul că părintele Stăniloae înțelege prin *asemănare* atât procesul, cât și faza finală a îndumnezeirii, ceea ce presupune atât acțiunea a două voințe diferite sau lucrarea voințelor a două persoane. Deci, dacă creația omului presupune o singură voință (pentru a aduce la existență chipul), pentru a face chipul asemenea lui Dumnezeu este nevoie atât de voința divină, cât și de cea umană⁵⁹², evident, ajutată de harul divin. Mântuitorul Hristos, ținând seama că păcatul omului, care în urma neascultării a adus cu sine slăbirea voinței și neputința de a ajunge la Dumnezeu, a realizat atât mântuirea omului cât și îndumnezeirea creației⁵⁹³. În felul acesta istoria, având pe Hristos în centru, dobândește progresiv un sens universal prin împărtășirea de roadele mântuirii. Până a ajunge la acest vârf al existenței în Hristos omenirea a trebuit să treacă prin trei mari epoci ale istoriei, asemuite de Părinți cu iarna provocată de neascultare și păcat, cu primăvara adusă de întruparea Cuvântului care e topit păcatul și cu vara, care va aduce strângerea recoltei virtuții în toată creația, prin lucrarea Duhului Sfânt. Iată ce spune Sfântul Grigorie de Nyssa în acest sens: „Omenirea era înghețată

⁵⁹⁰ Emil Bartoș, Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae, p. 200.

⁵⁹¹ *Ambigua*, nota 298, p. 228.

⁵⁹² D. Stăniloae, *TDO*, vol. 1, p. 414.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 323.

odinioară de gerul închinării la idoli, firea de bun neam a oamenilor fiind prefăcută în firea lucrurilor nemișcate, cărora le slujea. Căci „asemenea lor, zice, vor fi cei ce le fac pe ele și toți cei ce se încred în ele”⁵⁹⁴. Și era firesc să fie așa. Căci, precum cei ce privesc dumnezeirea adevărată primesc în ei însușirile firii dumnezeiești, așa cel ce lua aminte la deșertăciunea idolilor, se preschimbă în ceea ce vedea, făcându-se din om piatră. Deci pentru că firea omenească, împietrită prin slujirea idolilor, era nemișcată spre ceea ce e mai bun, fiind înghețată de gerul slujirii lor, răsare în această iarnă aspră Soarele dreptății și aduce primăvara, iar vântul de miazăzi, topind această gheață, trezește deodată cu răsăritul razelor tot ce e dedesubt, ca omul împietrit de ger, fiind încălzit de vânt și dezghețat de raza Cuvântului, să se facă iarăși apă săltătoare spre viața de veci⁵⁹⁵. Căci zice: „Sufila-va Duhul Lui și vor curge apele”⁵⁹⁶. Aceasta a strigat-o mai dezvăluit Botezătorul, către iudei, zicând că pietrele vor fi ridicate spre a se face fii ai Patriarhului⁵⁹⁷, asemenea lui prin virtute. Venind Cel ce a pricinuit primăvara sufletului nostru, Care, când vântul cel rău a ridicat marea, a poruncit vânturilor și a spus mării: „Taci, amuțește”, a readus toate la liniște și la timp senin. Și iarăși începe firea noastră să înverzească și se împodobește cu florile proprii. Iar florile vieții noastre sunt virtuțile, care acum (vara) înfloresc, iar la vremea lor își dau rodul lor. De aceea zice cuvântul: „Iarna a trecut, ploaia s-a dus, s-a retras în sine. Florile s-au arătat pe pământ, vremea plivirii a sosit”⁵⁹⁸. Acest din urmă anotimp este începutul urcării omului spre Dumnezeu, urcare văzută de Sf. Grigorie de Nyssa ca un progres continuu sau epectază a omului spre Dumnezeu⁵⁹⁹.

Adevăratul progres stă în a nu înceta niciodată de a-l dori pe Dumnezeu, a nu cunoaște odihnă în căutarea lui Dumnezeu. Sufletul nu trebuie să se oprească niciodată în urcușul duhovnicesc pentru că în viața spirituală totul se prezintă ca o noutate continuă. Epectaza, deci, definește cel mai bine mișcarea omului spre Dumnezeu, în experiența unui început mereu nou al urcușului duhovnicesc. Scopul său este de a primi în fiecare clipă pe Dumnezeu și de a se depăși mereu pe sine. Ea

⁵⁹⁴ Ps. 113, 8.

⁵⁹⁵ In. 4, 14.

⁵⁹⁶ Ps. 147, 8.

⁵⁹⁷ Mt. 3, 9.

⁵⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în PSB 29, Ed. IBMBOR, București, 1982, pp. 177-178, 181.

⁵⁹⁹ Dr. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000.

nu are loc într-un cadru neutru, ci în Biserică, numită de Sf. Maxim Mărturisitorul „laboratorul de sfințenie”. Numai în acest loc sfânt și dătător de sfințenie, omul este transformat, este pnevmatizat prin energiile necreate ale Duhului Sfânt, devenind el însuși un „laborator” (εργαστήριο), care transformă, unifică și transfigurează întreaga lume. Totodată această creștere în har este punctul de plecare pentru primirea de noi energii îndumnezeitoare, care: „În măsura în care Hristos se întipărește mai mult în noi, făcându-ne după chipul Său, noi devenim pnevmatici ca El, pnevmatizarea însemnând covârșitoarea pogorâre a Duhului Sfânt prin duhul nostru asupra pornirilor inferioare ale trupului nostru și asupra legilor rigide ale naturii lui materiale, făcându-l astfel o unealtă docilă a spiritului și un element transparent al bunătății curățite de orice egoism, de orice tendință de a se păstra pentru sine însuși, de a se opune la deplina actualizare a lui ca persoană deschisă în comuniune, deschisă luminii neînserate a iubirii divine, pentru a o transmite altora. Prin această pnevmatizare, „laboratorul” uman, adică omul, transformă și unifică lumea, se încălzește din ce în ce mai mult prin iubirea de Dumnezeu și de semenii, pentru a-i uni, a-i articula și suda împreună, pnevmatizarea fiind astfel cea mai proprie și mai deplină dimensiune a dinamismului naturii noastre. Prin ea dinamismul uman realizează nu numai ceea ce poate alege libertatea omului între posibilitățile naturii, ci obține și puterea de a produce efecte imposibile, ascunse ca virtualități în infinitatea divină, adică imposibile din punct de vedere al naturii. (...) În ea credinciosul devine dumnezeu după har, prin participare al energiilor necreate care transformă, transfigurează și unifică la maximum toată creația în Dumnezeu”⁶⁰⁰.

Toți oameni sunt recapitulați prin Lucrarea Mântuitorului Hristos

Părintele Dumitru Stăniloae înțelege lucrarea mântuitoare a lui Hristos prin trei direcții sau trei aspecte (de jertfă, ontologic și recapitulativ), care sunt în strânsă legătură cu cele trei slujiri mântuitoare ale Mântuitorului (Învățător – Profet, Arhiereu și Domn sau Împărat). Deși sunt trei direcții, totuși lucrarea nu se împarte, la fel cum cele trei slujiri nu sunt distincte, ci formează un tot unitar. Mai mult, cele trei direcții, trebuie combinate cu cele trei slujiri, deoarece numai într-o astfel de combinare și completare vedem persoana Fiului

⁶⁰⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, în O, 3 - 4 / 1977, p. 288.

lui Dumnezeu ca Mântuitor al lumii, în plinătatea Sa⁶⁰¹. Între aceste trei direcții este o întrepătrundere, ceea ce înseamnă că, lucrarea de îndumnezeire a firii proprii este în același timp lucrare de slăvire a lui Dumnezeu, întrucât în natura omenească restabilită și îndumnezeită se arată slava lui Dumnezeu. Apoi direcția îndreptată spre oameni nu e decât o prelungire a lucrării mântuitoare asupra firii Sale omenești, deoarece în lucrarea asupra firii Sale e implicată intenția prelungirii ei asupra celorlalți oameni și a slăvirii lui Dumnezeu, prin eliberarea lor de păcat și prin umplerea lor de viața dumnezeiască din Sine⁶⁰².

De asemenea, lucrarea mântuitoare a lui Hristos mai poate fi privită și în alte trei aspecte principale ale ei, adică în împlinirea prin propria jertfă a trupului Său, prin învățătura și pilda de slujire dată oamenilor, și prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morții prin înviere și asupra oamenilor prin poruncile și prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Datorită acestui fapt, cele trei slujiri, care în același timp sunt și demnități ale Lui, sunt nedespărțite. Astfel, Mântuitorul învață slujind, Se jertfește biruind urmările păcatului, stăpânește ca un Miel înjunghiat, în fiecare dintre ele fiind implicate și celelalte două. Totodată, aceste trei forme de slujire, ca un tot unitar, se combină cu cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. În acest sens, slujirea arhierească e îndreptată atât spre propriul trup, cât și spre Dumnezeu și spre oameni; faptele pilduitoare și viața de model sunt îndreptate atât spre oameni, cât și spre Dumnezeu. Chiar învățătura pe care o dă Hristos, deși e îndreptată în principal spre oameni, e împlinirea unei ascultări aduse Tatălui, fiind în acest fel o slujire a Lui. De asemenea, prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morții și asupra oamenilor, Hristos slăvește totodată puterea lui Dumnezeu cel în Treime, preamărire proprie și Lui, care arată și

⁶⁰¹ Părintele profesor D. Stăniloae atunci când a tratat *Cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos și cele trei slujiri mântuitoare ale Lui*, în *TDO*, vol. 2, a făcut următoarea remarcă: „În alegerea ordinii de înfățișare a celor trei slujiri mântuitoare ale lui Hristos, ne vom conduce după practica tradițională, prezentând întâi slujirea Sa de Învățător - Profet, apoi pe cea de Arhiereu și în sfârșit pe cea de Împărat, rămânând să arătăm în fiecare și implicarea celorlalte două și în același timp să ținem seama de ordinea cronologică și reală a actelor mântuitoare din cadrul fiecărei slujiri. Așa am expus în lucrarea noastră *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943) opera de mântuire a lui Iisus Hristos. În *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice (București, 1958), am expus *Aspectele răscumpărării*, în mod desprins de *Întreita slujire a Mântuitorului* pentru că, în baza unui plan pe care nu l-a întocmit subsemnatul, tema despre *slujiri* a fost tratată de altcineva”.

⁶⁰² Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 112.

puterea pe care a dat-o trupului Său. În consecință, toată lucrarea Mântuitorului Hristos manifestă întreita Sa relație cu natura Sa omenească, cu Tatăl și cu oamenii și prin această lucrare manifestându-se întreita Sa slujire de Învățător – Prooroc, de Arhiereu și de Împărat⁶⁰³. Așadar, cele trei direcții ale lucrării mântuitoare și cele trei forme de slujire pentru efectuarea lor decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu Înomenit, Mântuitor al lumii⁶⁰⁴. Datorită unirii ipostatice, mântuirea înseamnă deci a fi unit cu Dumnezeu, a te împărtăși cu adevărată de relațiile lăuntrice ale Sfintei Treimi.

Mântuitorul Hristos, prin Întrupare, a vindecat și a sfințit natura umană din interiorul ei, asumându-și natura noastră căzută. Fiul a luat firea noastră pentru a o schimba prin ascultare într-o nouă creație, El Însuși fiind noua creație, iar încorporarea noastră în El însemnând recrearea umanității noastre înlăuntrul propriei Sale vieți. Astfel, întreaga viață a Lui este răscumpărare și recreare, o adevărată substituie realizată în viața și moartea lui Hristos, care trebuie privită în sensul cugetării patristice: „Ceea ce nu este asumat nu este vindecat, iar ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit”⁶⁰⁵. După părintele Stăniloae, substituie include elementele teoriei recapitulării promovată de Sf. Irineu de Lyon, în care detaliile vieții lui Hristos sunt văzute ca aspecte vindecătoare pentru umanitate. În acest sens: „mântuirea este realizată ca ceva interior omului: nu numai că s-a realizat ceva pentru om, ci s-a realizat ceva în om”⁶⁰⁶. În această ordine de idei, deși lucrarea recapitulării este prezentată întotdeauna ca un eveniment trecut, totuși ea este o experiență prezentă și o speranță viitoare. Referindu-se la aspectul trecut al mântuirii, părintele Stăniloae preferă termenul „împăcare”, arătând că mântuirea s-a realizat prin restabilirea unui raport personal normal între om și Dumnezeu⁶⁰⁷. Iar

⁶⁰³ Idem, *TDO*, vol. 2, pp. 113-115.

⁶⁰⁴ Lucrarea mântuirii presupune o restaurare a omului în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Acest lucru îl subliniază Părintelui Dumitru Stăniloae explicit, în lucrarea sa intitulată *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Potrivit Părintelui, persoana lui Hristos și faptele Lui mântuitoare sunt într-o legătură indisolubilă, Hristos ne putând fi despărți de lucrarea Sa mântuitoare. În acest sens, el spune nu *Iisus Hristos și restaurarea omului*, ci *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, cu alte cuvinte este suficient să se spună Iisus Hristos pentru ca să se înțeleagă prin acest nume și lucrarea Lui de restaurare a omului, sau să se amintească această lucrare cu trimitere la Cel ce a realizat-o.

⁶⁰⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Ep. 101 ad Cledonium*, PG 37, 181 C - 184 A.

⁶⁰⁶ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, p. 290.

⁶⁰⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în O, 2 / 1972, p. 197.

cât privește aspectul prezent al mântuirii, părintele accentuează „sfințirea”, respectiv schimbarea ce a intervenit în ființa omului ca urmare a lucrării Duhului Sfânt în om. Referitor la aspectul viitor al mântuirii, înțeles de profeți ca fiind o promisiune a unei lucrări viitoare a lui Dumnezeu, una care va fi realizată la sfârșitul veacurilor, ea va avea ca finalitate un nou act de creație. În acest sens, mântuirea apare ca o realitate eshatologică ce se referă la tensiunea dintre „deja” și „nu încă”⁶⁰⁸. În acest cadru temporal, recapitularea întregii umanități în Hristos este virtuală și poate deveni actuală numai prin credința în Iisus Hristos, respectiv o credință lucrătoare în iubire, o credință care presupune săvârșirea faptelor bune. Așadar, mântuirea noastră personală, spune părintele Stăniloae, este însușirea voluntară a ceea ce avem virtual în Hristos de la început, adică „o prefăcere a unirii virtuale cu El într-o unire actuală cu El prin credință”⁶⁰⁹. Hristos ne cuprinde pe toți, dar în această cuprindere El nu ne anulează ca persoane proprii. Noi nu suntem în El într-o unitate indistinctă, ci suntem cuprinși în El relațional. El este centrul sistemului de relații cu noi, centrul nostru de viață și de referință. El este legat de noi și în tot ce face, face îndreptat spre noi, spre frații Săi. Datorită acestui fapt noi suntem atrași în relație cu El, adică ne împărtășirea din El și cu El⁶¹⁰.

Dimensiunea recapitulativă a celor trei slujiri

Mântuirea, adusă de Hristos și implicit sfințirea, realizată prin El, nu se referă în chip deosebit la salvarea sufletelor individuale de la pedeapsa din lumea de dincolo. Mântuitorul a împlinit în ipostasul său divin cele trei slujiri nu pentru a salva anumiți indivizi sau un popor dintr-o lume condamnată, ci pentru a salva întreg neamul omenesc (τα παντα). Deci, creștinismului nu propovăduiește doar sfințirea personală, ci, mai mult decât atât, sfințirea tuturor celor chemați să moștenească viața de veci în Hristos. Între oameni, unii sunt învățători, alții preoți și alții împărați. Fiecare își slujește semenii în măsura vocației sale și după capacitatea sa de a realiza această chemare. Dacă la oameni însă slujirea este restrânsă, în Iisus cele trei slujiri sunt concentrate și fiecare din ele se află dezvoltate în gradul suprem. Ele nu se pot separa pentru a activa individual în momente diferite al vieții Mântuitorului, cum susținea Bulgakov. După acesta Hristos, până în preajma patimilor, era numai profet, de la începutul patimilor până la

⁶⁰⁸ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 100-101.

⁶⁰⁹ Idem, *Aspectele esențiale ale operei de răscumpărare în concepția ortodoxă*, în TDO, p. 57.

⁶¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 60.

înălțare inclusiv, activa numai ca arhiereu, iar după aceea numai ca împărat. Coexistența slujirilor este o realitate permanentă ele fiind totdeauna împreună, deși, în momente diferite, iese în relief mai mult una decât celelalte⁶¹¹.

Dar nu numai cele trei slujiri formează un tot unitar, indestructibil, ci și lucrările mântuitoare a lui Hristos, cu cele trei direcții ale ei: Dumnezeu (aspectul de jertfă), firea Sa omenească (aspectul ontologic) și întreaga omenire (aspectul recapitulativ). Aceste aspecte le întâlnim în fiecare slujire a Domnului, lucru pe care Părintele îl subliniază cu atunci când vorbește despre slujirea arhierescă a Mântuitorului Iisus Hristos.

Dar să revenim la slujirile Mântuitorului și să analizăm slujirea de învățător. Între oameni această lucrare este generală, deci fiecare om a fost sau este învățător al unuia sau mai multor semeni. Cu toate acestea, nici un om nu se poate numi învățător al tuturor, pentru că nu poate cuprinde în sine toată învățătura și nici pe toți oamenii. Omul, oricât de înțelept ar fi, rămâne într-un anumit domeniu un învățăcel, fiind dependent de ceilalți oameni. Iisus Hristos însă, fiind Fiul lui Dumnezeu înomenit, este Învățătorul absolut al oamenilor, El ne trăind dependența de alți oameni. Apoi Mântuitorul nu este numai un învățător pur și simplu, ci este și profet, un mijlocitor între Dumnezeu și om. Pentru că oamenii nu pot cunoaște singuri pe Dumnezeu și întrucât cunoașterea lor trebuie să poarte caracterul credinței, Hristos este Profetul care face pe oameni să creadă și să cunoască tainele împărăției cerurilor de la sursă, adică de la Unul din Treime care s-a întrupat pentru ei. Profeții Vechiului Testament cereau în profețiile lor ca oamenii să aibă încredere în cuvântul pe care-l rosteau din partea lui Dumnezeu, e bine Iisus Hristos, fiind El însuși Dumnezeu, inspiră de la sine nu numai încredere în cuvântul Său, ci și în persoana Sa, deoarece, cuvântul rostit de El se referă la însăși ipostasul său. În acest sens părintele Dumitru înțelege că Iisus Hristos este profetul care mântuiește, rostind direct adevărul despre sine și despre Tatăl care L-a trimes. Toți ceilalți profeți proclamau un adevăr primit, El este cel mai desăvârșit și cel mai însemnat dintre profeți în sensul că adevărul proclamat de El este El însuși.

Din alt punct de vedere, Hristos se descoperă prin învățătura Sa, atât ca profet, cât ca și Ipostas, El reprezentând o profeție realistă

⁶¹¹ Idem, Iisus Hristos sau restaurarea omului, pp. 347-348.

despre ceea ce îi este destinat omului să ajungă în urcușul lui spre Dumnezeu. Ca persoană, Hristos este punctul culminant al revelației lui Dumnezeu: „Nu poate veni după El prooroc care să anunțe ceva superior față de ceea ce ne-a anunțat Hristos. El este prooroc permanent, prin însăși persoana Sa, care e nu numai Dumnezeu în maxima apropiere de noi, ci și omul desăvârșit, înviat din morți. În El este împlinit ceea ce se va împlini și cu noi. El este prin însăși persoana Sa asigurarea împlinirii ultime a noastre și chipul acestei împliniri. În El vedem realitatea împlinirii noastre ultime, nu numai cuvintele despre această împlinire”⁶¹².

Aici se vede clar una din multele deosebiri dintre Hristos și toți ceilalți profeți, că adevărul pe care Hristos îl proclama este tocmai El însuși. El este atât „Învățătorul”, cât și „învățătura”, pentru că „în El se identifică subiectul învățaturii cu obiectul ei”. Toată omenirea învăță privind la Persoana Lui și merge pe urmele Lui, stând în legătură cu El, așa cum ne spune Mântuitorul: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți avea odihnă sufletelor voastre”⁶¹³. De fapt numai primind putere de la Ipostasul lui, noi cei ce credem în El devenim blânzi și smeriți, dobândind totodată odihnă de patimile care ne chinuiesc și ne frământă fără rost⁶¹⁴.

Dar Iisus Hristos nu este numai „Învățător”, ci și „învățătura”. Învățătura Lui este profetică, pentru că și Persoana Lui este profetică, deoarece arată în Sine omul la capătul său eshatologic. Ținta drumului omenirii spre desăvârșire nu este alta decât El, care este începutul și sfârșitul, Alfa și Omega⁶¹⁵. Citându-l pe Sf. Maxim, părintele Stăniloae subliniază faptul că Hristos e modelul ultim al omenirii și în unire cu El își află ea desăvârșirea. El este prin dumnezeirea Sa, dar și prin umanitatea Sa îndumnezeită, „lungimea și lărgimea” infinită, în care vor înainta cei ce cred în El, în vecii vecilor⁶¹⁶.

Dacă din perspectiva slujirii profetice, Hristos îl reprezintă pe Dumnezeu înaintea oamenilor ca Învățător, pe om însă El îl reprezintă înaintea lui Dumnezeu ca preot. Această reprezentare a oamenilor este înțeleasă în sensul în care Hristos îi cuprinde și îi

⁶¹² Idem, *Revelația ca dar și făgăduință*, în O, 2 / 1969, p. 186.

⁶¹³ Mt. 14, 29.

⁶¹⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 117.

⁶¹⁵ Apoc. 22, 13 „Eu sunt Alfa și Omega, cel dintâi și cel de pe urmă, începutul și sfârșitul”.

⁶¹⁶ *Amb.* (PG 91, 1145 D) - cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 116.

încadrează pe aceștia în jertfa Sa. Sf. Chiril al Alexandriei în lucrarea sa „Închinare în Duh și Adevăr”, dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată. Dar întrucât noi înșine nu ne puteam transpune în această stare de jertfă curată, a fost necesar ca Mântuitorul Hristos, sălășluit El însuși în noi, să accepte să fie jertfă curată în locul nostru, pentru ca intrând la Tatăl în această stare să ne introducă și pe noi care am fost cuprinși în Sine. Prin urmare intrarea noastră la Tatăl în stare de jertfă curată ne este posibilă numai în măsura în care Hristos ca jertfă este în noi și noi suntem în El. Prin El și prin jertfa Lui ajungem la Tatăl, devenind astfel din ce în ce mai mult fii ai Tatălui întru Fiul Tatălui Înomenit. „Suntem deci pe cale de a intra la Tatăl dar, întrucât suntem păcătoși, avem nevoie să intrăm prin Hristos”⁶¹⁷.

Hristos se aduce jertfă pe Sine însuși Tatălui, pentru că noi nu eram în stare să ne jertfim, să renunțăm la noi înșine. „Jertfa este renunțare la orice egoism, ca formă a păcatului. E predarea totală Tatălui. Și numai Hristos S-a putut aduce asemenea jertfă. El S-a adus Tatălui jertfă atotcurată pentru noi, cu scopul de a realiza în Sine ca om această stare de totală predare Tatălui, pentru ca ea să ne atragă, asemenea unui magnet, și pe noi în această stare de jertfă a lui”⁶¹⁸. Acest lucru se datorează în primul rând faptului că jertfa lui Hristos este universală și veșnică. Deși Hristos nu mai moare, totuși „păstrează permanent dispoziția de jertfă, de predare totală Tatălui, ca să ne atragă pe toți în ea”⁶¹⁹. Evident „dispoziția de jertfă” în care suntem atrași înseamnă eliberarea noastră de păcatul egoismului. Părintele subliniază aceasta când zice: „precum păcatul constă în egoismul care desparte pe

⁶¹⁷ M. Costa de Beauregard, D. Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită - dialoguri la Cernica*, p. 58; A se vedea și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 207: „Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit și Dumnezeu nu s-ar fi întrupat – spune părintele Stăniloae, Hristos tot ar fi fost Învățător și Împărat. Arhiereu e Fiul lui Dumnezeu numai în urma căderii omului în păcat, ca cel ce se întrupează și mijlocește ca om la Dumnezeu. Dacă demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus Hristos își are izvorul ultim în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhiereu, prin excelență, o are prin calitatea Lui de Cel mai deplin Mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui, ontologic, și pe unul și pe altul, aflându-se și în tabăra lui Dumnezeu, care trebuie împăcat, și a oamenilor, care cerșesc împăcare”.

⁶¹⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în O, 2 / 1972, p. 203.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 204. Aici părintele Stăniloae îl citează pe Nicolae Cabasila: „Hristos S-a gândit să păstreze pe trup mărturia jertfei Sale și să poarte pe El pururea urmele rănilor Sale dobândite în clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că, chiar când va veni a doua oară în lumina orbitoare, va rămâne pentru robii Săi același răstignit și împuns, rănilor acestea ținându-i loc de podoabe împărătești” - cf. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 165.

oameni de Dumnezeu și întreolaltă, mântuirea constă în depășirea egoismului, în iubirea tuturor întreolaltă și în unirea cu Dumnezeu”⁶²⁰.

În consecință două sunt scopurile pe care le urmărește Dumnezeu-Cuvântul cu făpturile pe care le cuprinde în Sine: să le aducă la unitate, și să le imprime dispoziția de jertfă. Primul scop n-ar putea fi îndeplinit fără cel de-al doilea. Suntem cuprinși în Hristos dacă avem imprimată în noi dispoziția sau starea de jertfă. Apoi, ideea de jertfă presupune ideea de comuniune, ceea ce înseamnă că Hristos este în stare de jertfă pentru noi, ca o concluzie și întărire a comuniunii Lui cu noi, sau ca o bază a comuniunii noastre cu El.

În Biserică, această stare de jertfă este permanent actualizată. Cel ce aparține Bisericii, care este Trupul tainic al Domnului, este „în stare” de jertfă. Lucrul acesta este subliniat și de rugăciunea preotului la epicleză, la prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, când zice: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte...”

Așadar, cine nu renunță la sine, dăruindu-se lui Dumnezeu și semenilor săi, nu poate realiza unitatea întru sine, cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. Nu putem fi preot al „preoției împărătești” fără a stăpâni asupra „poftelor sale trupești care se războiesc împotriva sufletului său”⁶²¹. Numai astfel omul devine jertfă sfântă, intrând împreună cu Hristos în comuniunea cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfințite a lui Hristos în noi, pentru a ne face și pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite și, întrucât Hristos ca jertfă e totodată și preot, de a ne face preoți în strânsă legătură cu el⁶²².

Ca împărat Hristos și-a manifestat puterea în relație cu oamenii prin poruncile pe care le-a dat referitor la întemeierea Bisericii și la viața pe care aceștia trebuie să o ducă, după ce și-au manifestat credința în El. Dar această putere Hristos și-a arătat-o înainte de Înviere, cât timp a stat între oameni, învățându-i.

Prin înviere Hristos este ridicat la puterea și slava împărătească deplină. Această slavă la care este ridicat nu o ține numai

⁶²⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, p. 206.

⁶²¹ I Petru 2, 9 – 11.

⁶²² Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 147.

pentru El, ci o transmite și nouă, căci pentru noi a primit-o. Puterea ce o dă celorlalți constă în primul rând în a învinge păcatul, așa cum și puterea Lui pe pământ a constatat în primul rând în a ține în frâu afectele sau patimile Sale ireproșabile (foamea, setea, durerea, suferința, teama de moarte etc.), ca ele să nu devină păcate⁶²³. Până la înviere puterea Sa împărătească a fost într-un „continuu crescendo” între ispitirile țesute de diavol⁶²⁴, până la sfărâmarea porților iadului și eliberarea de acolo a celor ce au nădăjduit în Dumnezeu mai înainte de venirea Lui⁶²⁵. Hristos este primul suflet care, neputând fi reținut în iad, scapă de el, eliberând din robia acestuia, prin iradierea puterii Lui dumnezeiești, sufletele celor ce au crezut mai înainte în făgăduințele despre venirea Lui⁶²⁶. De fapt această credință a oamenilor în venirea Mântuitorului a imprimat pe chipul acestora o pecete, care în momentul coborârii lui Hristos în iad El își recunoaște credincioșii săi și-i eliberează. Din acel moment toți cei ai Săi petrec cu El, în El și prin El, fiind cuprinși tainic și personal în El. Vorbind despre această cuprindere, părintele Stăniloae spune: „E de prisos să mai spunem că aceasta cuprindere în El înseamnă și o cuprindere a noastră în memoria Lui (virtual îi cuprinde și pe cei ce nu cred în El). El prezintă în Sine Tatălui pe toți cei ce cred în El (...) Și Tatăl îi vede înscriși în memoria Lui. Totodată vede imprimat și pe Hristos în ei, în starea Lui de jertfă și de înviere. Deci Tatăl îi vede pe toți cei care cred în El în fața lui Hristos, căci pe fața Lui se reflectă gândul lui Hristos la fiecare, și în fața fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos. Îl vede pe Hristos progresând în transformarea fiecărui credincios după chipul Lui până îi va aduce la starea Sa de înviere. În aceasta constă comuniunea progresivă a Tatălui cu toți cei ce cred în Fiul Său. Astfel unindu-ne cu Sine, Hristos ne unește cu Tatăl”⁶²⁷. Această prezență personală a lui Hristos este

⁶²³ *Ibidem*, pp. 154 - 156.

⁶²⁴ „Sfântul Evanghelist Luca spune că diavolul epuizând toată ispita s-a îndepărtat până la o vreme. Domnul îl va întâlni însă de aici înainte în suferința celor pentru care a venit” - cf. Păr. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, p. 193.

⁶²⁵ Părintele Dumitru Stăniloae arată că Iisus n-a coborât la iad ca să guste starea de acolo. Nici o clipă n-a aparținut iadului în această calitate. Primul Lui pas în iad a fost ca biruitor. El n-a experiat înlăuntrul Său iadul, n-a coborât cu spiritul Său în spiritul iadului. Pășind în iad a rămas oarecum deasupra iadului. Dacă printre oamenii de pe pământ a stat 3 ani, lăsând o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea și printre cei ce nu au apucat să-L cunoască în istorie măcar 3 zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii, să se alimenteze până la Judecata din urmă. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 335, 338.

⁶²⁶ Idem, *TDO*, vol. 2, p. 169.

⁶²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 180.

percepută nu doar în credincioși, ci și în jurul necredincioșilor și chiar în orice altă parte. Nu trebuie să ne imaginăm această stare ca un trup imens întins în spațiu, ci ca un trup personal invizibil. Trupul lui Hristos deci poate, la nivel uman, să trăiască și să locuiască printre credincioși, influențându-i, iar la nivel divin, se află acum și cu trupul unde se află cu dumnezeirea. Mai precis, dumnezeirea a copleșit cu totul trupul Său, mai bine zis transpare și iradiază neîmpiedicată prin el, fără să-l desființeze⁶²⁸.

Primind de la Tatăl puterea de a conduce lumea spre îndumnezeire, Hristos a rămas om, cu toate că nu a încetat să fie Dumnezeu adevărat, pentru a înălța ființele umane înspre comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu. El S-a înălțat la cer pentru a înălța, la comuniune cu Tatăl, ființele umane care cred în El. Această înălțare la cer, este alături de coborârea la iad, de înviere și de șederea de-a dreapta Tatălui unul din momentele succesive prin care își îndumnezeiește umanitatea Sa ridicându-o la deplinătatea puterii, prin care lucrează asupra noastră. Hristos ne conduce deci ca om, un om-model plin de puterea și de slava divină manifestate în libertate și dragoste. Înălțându-se la cer ca om, la cea mai înaltă stare posibilă pentru un om, Hristos are, în același timp, o supremă eficacitate asupra celor ce cred în El⁶²⁹.

Lucrarea Duhului Sfânt în trupul lui Hristos

Prin moartea și învierea Sa, Mântuitorul Hristos locuiește potențial în toți oamenii, înhabtare ce devine actuală prin lucrarea Duhului Sfânt. Duhul este Acela prin care se multiplică chipul lui Hristos în lume, prin care se înmulțesc fiii lui Dumnezeu. El este Duhul filiației în sens universal, lucrul Lui în raport cu creația e să le readucă și să le țină toate în relația filială față de Tatăl, prin extinderea în toate a afecțiunii Fiul față de Tatăl. Aceasta îl arată ca Duh al comuniunii celei mai intime. Căci nu există comuniune mai intimă ca frățietatea de pe urma filiației comune. Dacă toți se recunosc fii ai Tatălui, toți se recunosc și frați întreolaltă. Duhul de fapt e dat pentru ca pe toate să le strângă și să le țină iarăși la un loc, să întărească alipirea lor reciprocă, în Fiul devenit om. Înfierea e de fapt recapitularea tuturor în filiația

⁶²⁸ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, pp. 321-322.

⁶²⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 188.

divină. În Hristos se recapitulează toți prin Duhul, nu pentru a fi pur și simplu împreună, ci pentru a fi împreună ca frați⁶³⁰.

Duhul Sfânt are funcția de a ne uni cu Hristos, de a plăsmui chipul lui Hristos în noi, de a ne forma după chipul Fiului, de a revărsa viața lui Hristos în ființa noastră. El este iubire ipostatică, de aceea nu desparte, ci unește. El descoperă adâncul lui Dumnezeu și adâncurile de viață ale lui Hristos. Unde e Duhul e și Hristos, unde e Hristos e și Duhul. El unește cu Hristos, El e „creatorul unirii mistice” cu Hristos. Așa cum Hristos S-a întrupat prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt, tot prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt își continuă întruparea, sălășluindu-se în inimile credincioșilor. Hristos s-a făcut om prin Duhul Sfânt; oamenii se fac „hristoși” tot prin Duhul Sfânt, Care toarnă în ei viața lui Hristos⁶³¹.

Duhul Sfânt are un important rol în lucrarea de mediere săvârșită de Hristos. „Prin Duhul Sfânt”, Hristos a întemeiat pacea și i-a împăcat pe oameni cu Dumnezeu. Deși renașterea omului în Biserică se săvârșește în Hristos, dar lucrarea este a Duhului, harul divin fiind împărțit oamenilor, prin Hristos în Biserică, ca dar al Duhului Sfânt. În sensul acesta lucrarea lui Hristos și cea a Sfântului Duh, datorită legăturilor interpersonale din sânul Sfintei Treimi, nu poate fi separată. Sfântul Duh, Cel Ce a fost activ în Înomenirea Cuvântului și în îndumnezeirea firii umane asumate de Fiul, se odihnește dea pururi în Mântuitorul Iisus Hristos. Prin umanitatea deplin pnevmatizată a Logosului El se revărsa peste credincioși și peste întreaga creație. Cu toate acestea lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt sunt în perfectă armonie și într-o legătură continuă. Părintele Dumitru Stăniloae a criticat afirmația lui Vladimir Lossky, potrivit căruia: „Lucrarea lui Hristos se îndreaptă spre firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său, iar lucrarea Sfântului Duh se îndreaptă spre persoane, adresându-se fiecăreia dintre ele”⁶³². Asemenea lui Lossky a gândit și Paul Evdokimov: „Dacă Hristos recapitulează și integrează omenirea în unitatea trupului Său, Duhul Sfânt se referă la persoane și le face să se dezvolte în plenitudinea harismatică a darurilor, într-un fel unic,

⁶³⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Criteriile prezenței Sfântului Duh*, în ST, 3 - 4 / 1967, p. 117.

⁶³¹ Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, pp. 76-78.

⁶³² Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p.195; Idem, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 104.

personal pentru fiecare din ele”⁶³³. Contrar celor doi, Părintelui Dumitru Stăniloae, în concordanță cu învățătura Sfinților Părinții, sublinia: „nu se poate spune nici că Hristos ne face o unitate de natură, nici că Duhul ne distinge ca persoane în această unitate instituțională sau panteistă, cum afirma Lossky”⁶³⁴. Acesta, „afirmând, pe de o parte, unitatea în Biserică ca unitate de natură, iar diversitatea ca o diversitate de persoane, pe de altă parte, considerând pe Hristos ca principiu al unității de natură în Biserică, iar pe Duhul ca principiu al diversității personale, înlesnește concluzia că Fiul în Treime nu e o Persoană, ci natură, iar Duhul Sfânt nu are și natura divină cea una, ci reprezintă în exclusivitate principiul personal. Concepția aceasta se apropie de teoria lui „Filioque”, după care Tatăl și Fiul, purcezând ca unitate pe Duhul Sfânt, sunt văzuți oarecum ca o ființă. Pe de altă parte, lasă impresia că Hristos n-a devenit și ca om o persoană. Atât prin Hristos, cât și prin Duhul Sfânt, se realizează Biserica atât ca unitate, cât și ca diversitate. Și Ei nu lucrează separat, ci în unire perfectă, având între ei și o unire de ființă și o relație personală. Dar Sfântul Duh are rolul său deosebit în întemeierea și susținerea Bisericii ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. El reprezintă prin excelență relația vie între Tatăl și Fiul și ca atare întemeiază relația vie între membrii Bisericii și între ei și Tatăl”⁶³⁵.

De bună seamă, Duhul Sfânt nu împlinește o lucrare separată de cea a lui Hristos, ci dimpotrivă Hristos e în toți ca o comoară ce așteaptă să fie descoperită de cei în care se află. Dar Duhului Sfânt îi face pe cei din Hristos să-și dea seama că sunt în El, în adâncul lor de la Botez. Evident, adâncul acesta devine sensibil la prezența Lui Hristos, prin Duhul Sfânt, care pune în mișcare voia omului⁶³⁶. În iconomia mântuirii, lucrările Fiului și ale Duhului Sfânt sunt inseparabile, pentru că ele subzistă într-o „reciprocitate specială”. Este adevărat, dacă ne gândim la începutul vieții pământești a Mântuitorului că “revelația Duhului ca ipostas divin a fost parțială, pentru că Duhul Sfânt nu a fost pe deplin revelat ca Dumnezeu. Numai după înălțarea lui Hristos la cer și după pogorârea Duhului Sfânt, Hristos a putut să se reveleze pe deplin ca ipostas divin prin faptul că

⁶³³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Arhiepiscop Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București, 1996, p.158.

⁶³⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, p. 522.

⁶³⁵ Idem, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, p. 45.

⁶³⁶ Idem, *Autoritatea Bisericii*, p. 275-276.

prin El Se revelează, sau se poate revela Duhul Sfânt ca ipostas. Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât acum Hristos coboară pentru prima dată în inimile oamenilor”⁶³⁷.

Argumentul fundamental al acestei relații dintre Hristos și Duhul Sfânt, părintele Stăniloae îl explică bazându-se pe doctrina unirii ipostatice în Hristos, cu specificația că la Rusalii nu a avut loc o nouă unire ipostatică între Duhul Sfânt și umanitate. Duhul ipostatic Se pogoară în chip de limbi de foc și se așează peste toți Apostolii, arătând voința lui Hristos de a extinde puterea dumnezeiască și sfințenia firii Sale omenești peste toată creația umană „ca să împace cu Sine prin Duhul toată lumea împărțită”. De altfel, trebuie să subliniem faptul că Duhul Sfânt este prezent în mod ipostatic în Fiul lui Dumnezeu atât înainte, cât și după Întrupare. După Întrupare ipostasul Duhului pătrunde progresiv, prin energiile Sale necreate, în natura umană asumată de Iisus Hristos, urmând ca după Înviere și Înălțare aceste energii necreate să se reverse, în și prin Biserică, asupra persoanelor umane ale credincioșilor, care sunt străbătute de „lucrarea” Duhului, care ca Persoană e unită cu Hristos. Părintele Stăniloae subliniază clar că „Hristos e ipostasul central, fundamental al tuturor ființelor umane, ca atare și ipostasul Duhului unit cu El și în firea Lui omenească se poate extinde în toată umanitatea. Firea omenească a lui Hristos a devenit cu atât mai capabilă să cuprindă toată creația după Înviere și Înălțare, cu cât în această stare pnevmatizată ea s-a deschis înfinității dumnezeiești care vrea să se reverse cu iubirea ei peste noi toți și în noi toți și să ne adune într-o unitate cu Sine și întreolaltă”⁶³⁸.

Din această analiză rezultă că Biserica lui Hristos este extensia întrupării, morții, învierii și înălțării Sale, ca rezultat al lucrării sale mântuitoare. În acest sens prin persoana lui Hristos, viața dumnezeiască pătrunde în Biserică, ca prelungire dinamică a întrupării sale, Biserica dobândind astfel menirea de a extinde această viață dumnezeiască în întreaga umanitate cuprinsă în El⁶³⁹. Nu există altă cale prin care credinciosul să se desăvârșească, decât cea urmată de Hristos și din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârșite, făcându-le energii ale acesteia, dar în același timp, accesibile nouă. În acest context Duhul nu are alt rol decât acela

⁶³⁷ Idem, *TDO*, vol. 2, p. 203.

⁶³⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 205-206.

⁶³⁹ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, p. 383.

să ne facă proprii aceste energii ale lui Hristos și darurile care ne apropie de asemănarea cu El, căci fără însușirea lor, din partea noastră, nu ne putem desăvârși. Așadar, prin Duhul, noi intrăm într-un dialog liber cu Hristos, în care și prin care ni se comunică puterea și lumina cunoașterii Lui, a cunoașterii treptate a infinității dumnezeiești⁶⁴⁰, arătându-ne totodată importanța ce ne-o acordă Dumnezeu ca persoane. Duhul cere să ne însușim lucrarea Lui și să ne-o facem proprie printr-o voință și printr-o lucrare a noastră. Duhul nu forțează, adică nu anulează voința, pe care tot El, ca Dumnezeu, ne-a dat-o prin creație. El nu o anulează, pentru că El însuși e liber de toate pasiunile, deci și de pasiunea de a stăpâni. Libertatea e cea mai proprie caracteristică a Duhului, a Spiritului autentic suprem. Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea (2 Cor 3, 17). Duhul nu e stăpânit de nici o voință de stăpânire, El nu vrea să stăpânească asupra nici unei persoane, ci vrea să o elibereze de tot ce o mărginește și o stăpânește pentru ca să-și poată activa toate puterile ei, înaintând în infinitatea vieții dumnezeiești⁶⁴¹.

Hristos în noi prin har, credință și fapte bune

Dacă prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și prin mântuirea obiectivă făcută de El suntem recapitulați în Hristos în chip virtual, după întemeierea Bisericii creștine, recapitularea devine activă pentru toți cei care fac parte din această Biserică, căci Biserica având drept cap pe Hristos, este Trupul Lui și „împlinirea celui ce plinește toate întru toți”⁶⁴². Hristos care ne-a mântuit recapitulativ pe toți în Sine, adunându-ne după aceea în chip actual în Sine ne comunică treptat, trecându-ne prin stările prin care a trecut El, umanitatea Sa, pentru a o face și pe a noastră ca a Sa. „Pentru a ne uni cu Hristos, zice Sfântul Nicolae Cabasila, va trebui să trecem prin toate câte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El... căci într-adevăr, noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem și cu Sf. Mir ca să ne împărtășim de El prin ungerea cea împăratească a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm hrana cea prea sfântă a împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși Trupul și Sângele pe care Hristos și le-a luat asupra-și încă din pântecel

⁶⁴⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 307.

⁶⁴¹ Idem, *Ibidem*, p. 315.

⁶⁴² Efes 2, 22-23; 5, 23.

Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat, și S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi”⁶⁴³.

Hristos deci îi mântuiește pe oameni întrucât se extinde în ei, îi încorporează în Sine și îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată și îndumnezeită. Extindere lui în noi dă posibilitate ca în acest „laborator” în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat, să se actualizeze recapitularea tuturor în Hristos, după cuvintele Apostolului, care ne arată că în „făptura cea nouă”, „nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos”⁶⁴⁴. Prin urmare Mântuitorul face ca în Biserică toți oamenii să fie una, egali, frați, alcătuind același trup tainic, cu funcțiuni diferite⁶⁴⁵.

Hristos cel înviat, prin Biserică, este în drum spre starea de înviere, ceea ce înseamnă că în chip tainic însuși Hristos repetă în oameni, cu oamenii și pentru oameni, acest drum pentru a le da puterea să realizeze această mișcare⁶⁴⁶. Cuprins în această unire cu Hristos, omul este mântuit, reiterând totodată calea lui Hristos prin Sfintele Taine, bineînțeles numai în ambianța Bisericii, unde Duhul lui Hristos lucrează în fiecare credincios prin har. Vorbind despre prezența neîntreruptă a Duhului Sfânt în Biserică, care face ca Hristos și iconomia obiectivă a mântuirii să fie mereu în actualitate⁶⁴⁷, Ortodoxia se adevărește a fi Hristos în noi „Cel ce a fost, Cel este, Cel ce va fi, Hristos cel pururea actual, pentru toți credincioșii”⁶⁴⁸. Această actualitate presupune atât o includere virtuală a noastră în Hristos, cât și una actuală. El, care a murit și a înviat pentru noi, ne poartă și ne cuprinde

⁶⁴³ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, pp. 48-49.

⁶⁴⁴ Col 3, 11.

⁶⁴⁵ I Cor 12, 12.

⁶⁴⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în ST, 5-6 / 1955, pp. 268-269

⁶⁴⁷ Pr. Aurel Grigoraș, în teza sa de doctorat *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, spunea: „Prin Biserică Domnului și prin lucrarea ei de sfințire a oamenilor, adică prin Sfintele Taine, iconomia mântuirii capătă un aspect personal - activ în sobornicitatea Bisericii. Astfel creștinul se poate întâlni cu Hristos, în chip duhovnicesc, în dialogul rugăciunii sale, în locașul de cult, în Biserică, în Sfintele Taine, în slujbele dumnezeiești. Pentru creștin, Biserica este mai presus de toate, o realitate sacramentală. Aceasta înseamnă că toată structura ei vizibilă: ierarhie, norme de viață morală, cult, doctrină sunt mijloace ale actualizării și prezenței înnoite a lui Hristos în actele Sale mântuitoare: întruparea, moartea, învierea, înălțarea, cincizecimea și venirea Sa întru slavă. Toate acestea devin „evenimente” actuale trăite, mai ales în Liturghie unde planul soteriologic este recapitulat în chip real, căci prin Liturghie și Taine, Biserica devine: Betleem, Tabor, Golgota, Muntele Măslinilor”.

⁶⁴⁸ Evrei 13, 8 „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același” (Ortodoxia, 3-4 / 1977, p. 387).

în El prin cunoașterea și prin iubirea Sa. Astfel, recapitularea tuturor în Hristos și în Biserica Sa are și un aspect moral și ontologic⁶⁴⁹.

Înomenirea Logosului, realitatea euharistică și taina icoanei

Dumnezeu se întrupează și se face împărtășire, putându-se astfel comunica. Valoarea împărtășirii nu este numai aceea că ne face pe noi să ne îndumnezeim, ci mai mult stă în faptul că duhovnicescul coboară într-un concret văzut al nostru și astfel putem pur și simplu să-l consumăm, devenind parte integrantă din însăși constituția ființialității noastre, deopotrivă suflet și trup.

Relația omului cu Dumnezeu nu este formulată – așa cum ne-am obișnuit să credem sub influența unei interpretări platonizante specifice contextului cultural european – în perspectivă spiritualistă, ci în mod apriat în termeni de fiziologie mistică. Sacrul se inserează în însăși rațiunea firii umane (*fiziologie vine de la cuvântul physis + logos*) și o cuprinde în toate laturile ei până când Acesta va deveni la fel de imperativ și de indispensabil ca orice nevoie fiziologică, aer, apă sau hrană. A trăi în Hristos este, în ultimă instanță, a reveni la firesc, a trăi relația cu Dumnezeu ca pe naturalitatea însăși a existenței, ca pe rațiunea de a fi a umanului. E bine acest firesc este unul iconizat. Prin urmare, Logosul Înomenit, la modul cel mai concret, este centrul euharistiei ca hrănire din trupul și sângele lui Hristos. Această realitate euharistică nu este una izolată, localizată numai în pâinea și vinul euharistic, ci cuprinde în extensia ei și icoana ca obiect de cult și în ansamblu toată viața Bisericii.

În Logosul Înomenit dumnezeirea se coboară așa încât să poată participa la ea și trupescul în mod egal. Astfel Dumnezeirea și omenescul stau față în față într-o egalitate de prezență deodată, ambele văzându-se deodată și participând unul la celălalt în mod egal, transfigurându-se unul în altul deodată, dar fiind în același timp perihoretic. Această inhabtare este o conlocuire fără amestecare, fără umbrirea nici unei părți de către cealaltă. Sfântul maxim Mărturisorul spune: „Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele (παράδειγματα)⁶⁵⁰. Realitatea implică, deci un fel de perihoreză și de transfigurare reciprocă deoarece avem de-a face cu o realitate nouă,

⁶⁴⁹ Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și bisericească*, p. 407.

⁶⁵⁰ Sf. Maxim Mărturisorul, *Ambigua* 13, P.S.B. 80, p. 112.

euharistic – iconică, ce subîntinde într-o unire distinctă sufletul și trupul. O astfel de realitate a fost trupul înviat al Mântuitorului care a fost atins doxologic de Apostolul Toma, o realitate somatică și pneumatică totodată, susceptibilă a se converti oricând în euharistie. Prin urmare pâinea și vinul euharistic este o împletire nedespărțită în care Divinul și trupescul sunt într-o unitate neamestecată și nedespărțită, în „egalitate” deodată. Din partea omului ca participant la taina euharistiei este, fără îndoială, intrarea lui în procesul de prefacere euharistică, cum, de alt fel preotul se roagă: „Doamne, trimite Duhul Tău peste noi și peste aceste daruri...”

Participarea omului la Hristos prin Sfânta Euharistie presupune devenirea lui de condiție euharistică pentru a primi Trupul și Sângele Domnului. De la această condiție euharistică vrednicia primitorului se întemeiază pe principiul analogiei tantum-quantum, pentru a ajunge la rezultatul final, îndumnezeirea omului corespunde gradului Înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Evident, Dumnezeu dă omului, în euharistie, atât cât poate să cuprindă firea lui. Observăm în această analiză un echilibru divino – uman în Întrupare, proclamat de Sinodul IV de la Calcedon, în cosmologie, reflectat în binomul nevăzut (inteligibil) – văzut (sensibil), liturgic, reliefat în întrepătrunderea aspectelor simbolic și real al Sfintelor Taine. Această analiză ne determină să vedem nu numai strădania omului de a se uni cu Dumnezeu, ci coborârea lui Dumnezeu, sau trecerea de la duh la material în sensul Înomenirii Logosului. Propriu – zis nu se înlătură trecerea de la material la spiritual, la lumina taborică, pentru a evidenția divinul, ci se subliniază, un fapt deosebit de important, miracolul prin care Dumnezeu se poate coborî la noi. Prin aceasta omul nu se adstractivează și nici nu este forțat să se ridice la un nivel îmbunătățit, dimpotrivă, el este chemat să se îndumnezeiască prin participare la divin, iar suportul acestei îndumnezeiri nu poate fi altul decât Înomenirea Cuvântului. Cele două realități Dumnezeu și omul arată că sunt pe deplin consistente în sensul că nu numai omul pentru a fi om trebuie să se îndumnezeiască, ci și Dumnezeu pentru a fi Dumnezeu cu adevărat trebuie să se înomenească.

Cuvântul înomenit atrage pe om într-o viețuire care se poate descrie numai într-un limbaj iconic. Acesta este vehiculat între concept și imagine de tipul textelor sacre, care dublează sensul rațional conferindu-i o plasticitate picturală. Avantajul acestui discurs se vede în ușurința de a vehicula simultan semnificații multiple ca în poezia

biblică, sau în imnele Sfântului Efrem Sirul. Această caracteristică cuprinde de o dată partea obișnuită și partea spirituală, ca într-o comunicare gestică. Cele două părți ale fenomenului stau față în față, în egalitate ca în taina Înomenirii Logosului sau în Sfânta Euharistie. În ceea ce privește viața mistică omul și raționalitatea lui sunt considerate deodată cu partea spirituală în participare efectivă la harul Duhului Sfânt.

Mistica icoanei este implicit o mistică cu caracter pregnant euharistic, care caută să reactualizeze în om chipul iconic-euharistic. Spațiul de prefacere euharistică este liturghia care redă condiția normalității.

Prin înomenire Dumnezeu face legătura dintre divin și creație, dintre increat și creat. Anticii au înțeles această legătură în sens panteist. Ei au ajuns la această înțelegere deoarece considerau pe Dumnezeu singura ființă care are densitate ontologică semnificativă, pe când creația este doar o transpunere energetică. Evident, că între divin și creație nu putea fi o întâlnire reală. Creștinismul însă arată că Dumnezeu trece în ceva ne divin, fără să se preschimbe în acel ceva, el se autodepășește pe sine, asumându-și o altă condiție, o condiție de creație. Înomenirea depășește, deci planul simplelor numiri, ea ne consumându-se la nivelul exclusiv energetic, chiar dacă e vorba de energiile necreate. Sfântul Maxim spune în acest sens: „Dumnezeu tuturor, cel Întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este după ființă întreagă cu adevărat om”. Sau : „nu fiindcă e făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat ființa noastră, s-a substanțializat ca noi, ci ființial”⁶⁵¹.

Logosul prin Înomenirea ne-a descoperit ritualul vieții în sine a Dumnezeuirii. Acest relațional sacru nu este o simplă atitudine sau o simplă mișcare ci o revărsare a vieții intratreimice în creație. El poate deschide accesul la cele de taină ale lui Dumnezeu ca Treime de Persoane. La Iordan, revelația Sfintei Treimi este descrisă de Sfinții Evangheliști, ca o teofanie în dinamica dialogului, mărturisirii Tatălui și a gestului pogorării Sfântului Duh în chip de porumbel peste Fiul. Acest aspect a fost subliniat de Biserică prin troparul Bobotezei care zice: „În Iordan botezându-te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat. De aici înțelegem că raporturile intratrinitare sunt închinări sau ritualuri, adică acele supramișcări tainice ale Treimii. Apoi, tot în

⁶⁵¹ Idem, *op. cit.*, p. 55.

perspectiva ritualului trebuie așezate și Nașterea și Purcederea, pe care nu ni le putem închipui, ci le luăm ca pe niște repere, care au și partea de reîntoarcere, în care Fiul și Sfântul Duh fac acea dăruire față de Tatăl. Apoi, Fiul lui Dumnezeu, prin faptul că își asumă firea umană revarsă toată iubirea sa de Fiu și chipul viețuirii divine asupra creației. Totodată, El ne ridică și ne duce cu El la iubirea Tatălui. În acest sens putem spune că ritualul nostru are ca origine ontologică această taină a viețuirii intratrinitare. Așadar, Dumnezeu ne-a revelat mai mult decât o relație sau un comportament existențial. Viața duhovnicească ca ritual se produce numai dacă părțile sunt relaționale, și apoi răspunsurile ambilor se unesc și fac un singur răspuns. Prin răspunsul părților ia naștere o nouă realitate iconică euharistică a întâlnirii omului cu Dumnezeu, care nu anulează specificul părților și nici nu se consumă în simplii termeni relaționali. Această viețuire este oglinda veacului viitor în care Dumnezeu și omul sunt într-o stabilitate mobilă și într-o dinamică statornică. Sfântul maxim spune aceste adevăruri în felul următor: „nu va mai fi nici una din existențe care poartă și e purtată, și nici o mișcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită care a pus hotar pornirii și mișcării celor ce sunt purtate și se mișcă”⁶⁵².

Concluzii

Lucrarea de față se dorește a fi o scurtă analiză a gândirii hristologice a părintelui Dumitru Stăniloae, fără de a avea pretenția unei cercetări exhaustive. Acest parcurs în teologia Părintelui este o adevărată bucurie duhovnicească pentru cel care se angajează să pătrundă în frumusețile iconomiei mântuirii noastre. Hristologia analizată și prezentată de Părintele Stăniloae se dovedește a fi prin prospecții și predicții nu doar masivă ci și decisivă pentru destinul hristologic al omului. N-am dorit ca prin mulțimea citatelor să îngreunăm cursivitatea logicii Părintelui, ci dimpotrivă, să o descoperim așa cum este: fascinantă, extraordinară și restauratoare. Teologia sa evită generalizarea care nivelează, fugind de limbaje schematice, oferind un model de gândire și trăire ortodoxă în adevărul sens al cuvântului. Mintea și inima cugetătorului în taina lui Hristos nu încetează a se uimi la întâlnirea cu Logosul divin Înomenit, experimentarea și argumentarea experienței, cuvântului și Teologiei Iconomiei. Am lăsat să primeze sinteza și analiza ce decurge din această expunere, fugind în mod deliberat de detalii și amănunte

⁶⁵² *Ambigua*, 53, 170, 180 .

nesemnificative și m-am oprit asupra unor aprofundări hristologice care au menirea să pătrundă în duhul gândirii Părintelui prin redarea aspectului teologic și duhovnicesc al hristologiei.

Am dorit să rămân în viziunea învățăturilor dumnezeiești ale Părintelui, care sunt veșnic actuale pentru gândirea teologică și pentru cei care le experimentează și apoi le grăiesc. Citarea masivă a textelor însoțite de note explicative a slujit legitimării propriilor considerații care s-a vrut o înscriere firească în viziunea Părintelui, care poate efectiv schimba mentalitatea umanității (de la păcat spre virtute, de la iraționalitate spre raționalitate, de la ilogic spre logic, de la nonsens la Hristos, de la moarte la Înviere). Coerența gândirii sale hristologice este evident legată de teologia Sfinților Părinți și mai ales a Sfântului Maxim Mărturisitorul, iar conținuturile teologiei sale duhovnicești trădează o conștiință integrată decisiv în Hristos.

Părintele Dumitru Stăniloae prin scrisul său hristologic n-a căutat un renume din sau să fie original cu orice preț, deși prin aprofundările sale hristologice se înscrie în rândul marilor părinți ai Bisericii. El a dorit să rămână mai mult *hristolog* decât conceptual sau conjunctural. De aici impactul lui cu lumea contemporană este lesne de înțeles întrucât poate reprezenta șansa unei conștientizări a vocației și a medierii omului între cosmos și Creator, în contextul viețuirii creștine contemporane. Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Înomenit, este, în noua creație, singurul sens al vieții noastre. Numai viața în El, poate constitui o realitate în relația noastră cu Dumnezeu.

Conștiința *anastasică* a dominat și continuă să persiste în viața Ortodoxiei. Slujbele ortodoxe celebrate zilnic au menținut și vor menține permanent vie trăirea în Mântuitorul Iisus Hristos și în Învierea lui. Părintele a înțeles cu prisosință această realitate și, astfel învățătura sa hristologică este legată implicit de rânduiala și practica liturgică.

Perspectiva Hristologică permite, prin felul în care este tratată de Părintele Dumitru, un angajament serios și concret al creștinului în lumea de astăzi, cu conștiința clară că Hristos ce Înviat și Proslăvit este prezent în istorie și în cosmos. De asemenea, Învierea Sa asumă toate problemele și frământările lumii, oferind răspunsul necesar și așteptat de om, creionat și imprimat în destinul lui hristologic, după realitatea iconică dăruită de Dumnezeu. Întrebările grele și problematica vieții contemporane, își găsesc răspuns, rezolvare și mângâiere numai în Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos.

„FÜR DIE VIELEN“. WORUM GEHT ES BEI DER DISKUSSION UM DAS KELCHWORT DER MESSE?

Prof. Dr. Helmut Hoping,

(Universitatea Albert-Ludwig din Freiburg)

Auf der Grundlage der im Jahre 2002 erschienenen Editio typica tertia des „Missale Romanum“ wird gegenwärtig an einer Revision der deutschen Messbuchausgabe gearbeitet. Zur Koordinierung wurde von der Gottesdienstkongregation die Kommission „Ecclesia Celebrans“ eingerichtet, die vom Kölner Erzbischof, Joachim Kardinal Meisner, präsidiert wird. Die Revision geschieht in Zusammenarbeit von Bischöfen und wissenschaftlichen Experten nach den Normen der 2001 erlassenen Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“. Die Mitte der Messfeier bildet das Eucharistische Hochgebet mit den Einsetzungsworten, die in der westlichen Tradition als Konsekrations- bzw. Wandlungsworte verstanden werden. Paul VI. hatte sie für die Hochgebete der Editio Typica des „Missale Romanum“ von 1970 einheitlich festgelegt. Dem Brotwort „Hoc est enim corpus meum“ („Das ist mein Leib“) wurde „quod pro vobis tradetur“ („der für euch hingegeben wird“) hinzugefügt. Beim Kelchwort hat man das schwierig zu deutende „Mysterium fidei“ ausgegliedert und als liturgischen Ruf an den Schluss der Einsetzungsworte gesetzt. In der deutschen Messbuchausgabe lautet das Kelchwort derzeit: „Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle (der lateinische Text hat „pro multis“!) vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“

Im vergangenen November erhielten nun alle Bischofskonferenzen von Francis Kardinal Arinze, dem Präfekten der Gottesdienstkongregation, die Mitteilung, dass für die Übersetzung des „pro multis“ zukünftig nur ein wörtliches Äquivalent Chancen auf Rekognoszierung besitzt: also „für viele“ oder „für die vielen“, nicht mehr „für alle“. Das von Benedikt XVI. angewiesene Schreiben wurde in manchen Kreisen als Bestätigung für eine weitere Annäherung des Papstes an die Traditionalisten interpretiert, die seit Jahren vehement eine wörtliche Übersetzung des „pro multis“ einfordern. So war die

Aufregung teilweise groß. Die selbst ernannte Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche“ beeilte sich sogleich, gegen die Entscheidung des Papstes Stellung zu beziehen. Auf ihrer Homepage verlinkt sie inzwischen Beiträge von Theologen, die sich für die Beibehaltung der Übersetzung „für alle“ aussprechen.

Um es gleich vorwegzunehmen: Überzeugend sind die dafür vorgebrachten Argumente nach meinem Dafürhalten nicht. Zunächst ist die Übersetzung von „pro multis“ mit „für alle“ schon rein philologisch gesehen falsch, da „multi“ zwar gelegentlich die zahlreiche Menge meinen kann, nicht aber „alle“ im Sinne von „alle Menschen“. Das heißt nicht, dass die alle Messen, in denen vom Priester das Kelchwort mit dem „für alle“ gesprochen wurde, deshalb ungültig waren, wie Kardinal Arinze gegenüber den Traditionalisten betont. Denn dass Jesus für alle sein Leben dahingegeben hat, gehört zum Kern der biblischen Verkündigung (1 Tim 2,6; vgl. 2 Kor 5,15). Dies war auch der entscheidende Grund, warum es schließlich zum „für alle“ kam. Man wollte im Kelchwort die universale Heilsbedeutsamkeit des Sterbens Jesu herausstellen. In gutem Glauben hat Paul VI. daher die Übersetzung „für alle“ approbiert. Ob dies klug war, muss man freilich bezweifeln. Denn nun gab es das Kelchwort mit „für alle“ (englisch, spanisch, italienisch), „für die vielen“ (französisch) und „für viele“ (russisch, polnisch). Schwerer wiegt die Tatsache, dass es weder beim Brotwort noch beim Kelchwort Jesu ein „für alle“ gibt. Nach Lukas reichte Jesus seinen Jünger den Kelch mit den Worten: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch (*hyper hymōn*) vergossen wird“ (Lk 22,20), nach Matthäus und Markus dagegen mit den Worten „für viele“ – so übersetzen Lutherbibel und Einheitsübersetzung *hyper* bzw. *peri pollōn* (Mt 26,28; Mk 14,24). Paulus hat wie Lukas „für euch“, allerdings nur in Verbindung mit dem Brotwort (1 Kor 11,24f).

Die Einsetzungsworte, die der Priester bei der Messe spricht, sind ein Mischtext aus vorbiblischen Überlieferungen, die sich literarisch in den neutestamentlichen Abendmahlsberichten niedergeschlagen haben. Von der Kirche werden sie als Worte des Herrn betrachtet. Für die Übersetzung der Einsetzungsworte der Messe ist neben dem griechischen Urtext des Neuen Testaments auch die lateinische Vulgata normierend. Konsultiert man nun die von Johannes Paul II. approbierte „Nova Vulgata“ (eine Übersetzung aus den Urtexten in Anlehnung an Vulgata-Handschriften und das Latein des

4/5. Jahrhunderts), so stellt man eine zunächst kaum merkbare Differenz fest: Im Kelchwort der Messe heißt es „pro multis effundeter“, die „Nova Vulgata“ hat demgegenüber „pro multis effunditur“. Die Differenz erklärt sich dadurch, dass die Mehrheit der Vulgata-Handschriften das griechische Partizip Präsens *ekchynnomenon*, das nicht nur „vergossen“, sondern auch „ausgegossen“ bedeuten kann, mit „effundetur“ (vergossen werden wird) wiedergeben, in den Kodizes der „Vetus Latina“ allerdings mit „effunditur“ („vergossen wird“). Das Messbuch Johannes Pauls II. hat hier keine Änderungen vorgenommen, wohl auch wegen des Gleichklangs zum „tradetur“ des Brotwortes.

Schon Anselm Schott und Urbanus Bomm, denen wir die Volksmessbücher verdanken, die bis zur Liturgiereform bei den Gläubigen vielfach in Gebrauch waren, haben „effundetur“ freilich, dem griechischen Urtext folgend, präsentisch übersetzt. Darin ist ihnen die deutsche Messbuchausgabe von 1975 gefolgt, nicht dagegen beim „pro multis“, das die beiden Benediktiner mit „für viele“ wiedergeben. „Für die vielen“ lautete dann die Übersetzung von „pro multis“ in der 1967 von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Luxemburg approbierten und im selben Jahr vom Heiligen Stuhl konfirmierten Fassung des römischen Kanon. Zwei Jahre später tauchte dann plötzlich „für alle“ auf und dabei ist es schließlich geblieben. ‘

Eine wichtige Rolle spielte in diesem Zusammenhang die These des Neutestamentlers Joachim Jeremias, wonach es sich bei der Formel *hyper* bzw. *peri pollōn* um einen Semitismus handelt: Da das Aramäische kein adäquates Wort für „alle“ habe, meine „für viele“ soviel wie „für alle“. Diese These findet in der exegetischen Literatur heute nur noch wenig Zustimmung. Im Hebräischen und Aramäischen kann man zwischen „viele“ (*rabbim*, *sagî*) und „alle“ (*kol*, *kûl*) sehr wohl unterscheiden, ebenso im Griechischen, so dass sich die Frage stellt, warum Matthäus und Markus „für viele“ wählten, wo sprachlich „für alle“ (*peri panton*) möglich gewesen wäre.

„Für viele“ bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf „die vielen“(*ha-rabbim*; Septuaginta: *pollois*) in Jes 53,11f. Diese stehen für „ganz Israel“ in seiner Sendung für die Völker. Zwar ist diese Interpretation nicht unwidersprochen geblieben, doch kann hinsichtlich des letzten Abendmahles kein Zweifel daran bestehen, dass Jesus, als er den Jüngern den Kelch reichte, nicht nur auf sein bevorstehendes Sterben hinweisen wollte. Die Zwölf, die aus dem

Kelch trinken, repräsentieren Israel, den primären Adressaten der Sendung Jesu. Zugleich stehen sie für die zukünftige Kirche. Das *ekchynnomenon* des griechischen Urtextes bezieht sich nicht nur auf am Kreuz vergossene Blut, sondern auf den Kelch, aus dem die Jünger trinken, also das ausgegossene Bundesblut, wie vor allem Lukas deutlich macht. Das letzte Abendmahl, das Jesus mit den seinen Jüngern feierte, war also von anderer Art als die Sündenmähler. Es war eine kultische Mahlfeier mit dem engsten Jüngerkreis, ob es sich bei dieser Feier nun um ein Paschamahl oder eine Art Dankopferfeier gehandelt hat. Der kultische Kontext des Kelchwortes wird bei der Diskussion um seine Übersetzung zumeist übersehen. Dies gilt ebenso für die urchristliche Eucharistiefeier, bei der das gebrochene Brot und der gesegnete Kelch nicht allen gereicht werden, sondern denen, die mit Christus in dem einen Leib verbunden sind (1 Kor 10,16-18). Das sind nun in der Tat viele, ja nach fast zweitausend Jahren Christentum sind es sogar sehr viele.

Sind aber nicht alle in den Neuen Bund, den Gott in Christus gestiftet hat, berufen? Im Neuen Testament ist klar und deutlich bezeugt, dass Jesus für alle sein Leben dahingegeben hat. Im 17. Jahrhundert wurde deshalb ein Satz der Jansenisten, wonach Jesus nicht für alle gestorben sei, als Häresie verurteilt. Das im Kreuz Christi und seiner Auferstehung begründete Heil muss der Mensch allerdings annehmen und sich schenken lassen. Das am Kreuz vergossene Blut erlöst den Menschen nicht automatisch. Wenn das 2. Vatikanische Konzil erklärt, dass alle Menschen, auch jene, die Christus noch nicht kennen, das ewige Heil erlangen können, wollte es damit natürlich nicht die reale Möglichkeit bestreiten, dass Menschen sich für immer der Liebe Gottes verweigern.

Dürfen wir aber nicht für alle hoffen, wo es doch Gottes Wille ist, dass alle gerettet werden (1 Tim 2,4)? Die Hoffnung, dass am Ende alle am messianischen Bund teilhaben werden, ist theologisch legitim. Allerdings sind wir nicht berechtigt, in das Kelchwort Jesu eine Allversöhnung hineinzulesen. Wie alles am Ende ausgeht, wissen wir nicht, deshalb bleibt uns nur die Hoffnung. Die Vielen können alle sein, müssen es aber nicht. Belehrt durch das 20. Jahrhundert über die Abgründe des Bösen im Menschen, kommen wir mit einem Heilsoptimismus, der es gleichsam für ausgemacht hält, dass am Ende alle gerettet werden, theologisch heute auch nicht mehr durch. Ob beim himmlischen Gastmahl in der Vollendung des Reiches Gottes

schließlich alle von der Frucht des Weinstocks trinken werden oder nicht (vgl. Mk 14,25), müssen wir offen lassen.

Eine wörtliche Übersetzung des „pro multis“ ist also nicht nur schriftgemäß, sie entspricht auch der Lehre der Kirche. Zudem kann sie sich auf die liturgische Tradition der Kirchen stützen. Alle orthodoxen Riten, ob aramäisch, armenisch, griechisch oder slawisch, haben dagegen im Kelchwort „für viele“, ebenso das „Book of Common Prayer“ der Anglikaner. Auch Martin Luther zunächst noch in seinem Messformular von 1523 das „pro vobis et pro multis“ der römischen Messe beibehalten. In der deutschen Messe von 1526 hat Luther das „für viele“ dagegen fallen gelassen und das Kelchwort, dem Evangelisten Lukas folgend, auf die Abendmahl feiernde Gemeinde („für euch“) bezogen. Für die meisten evangelischen Kirchen wurde Luthers Messe von 1526 maßgebend. Die Altkatholiken hatte zunächst „für euch und für viele“; erst vor einigen Jahren haben sie das „für alle“ übernommen. „Für alle“ ist aber bis heute umstritten geblieben, da die katholische Kirche das „für viele“ des Kelchwortes nie im Sinne von „für alle“ verstanden hat, wofür sich eine Reihe von Zeugen, von Hieronymus über Thomas von Aquin bis zum „Catechismus Romanus“ (1566/1567) anführen lässt.

Gegenüber den angeführten philologischen und theologischen Argumenten für eine wörtliche Wiedergabe des „pro multis“ müssen pastorale Bedenken meines Erachtens zurückstehen. Man kann die bestehende Übersetzung nicht damit rechtfertigen, dass sich die Gläubigen daran inzwischen gewöhnt haben und eine Änderung von daher nicht einfach zu vermitteln wäre. Sich für eine korrekte Übersetzung des „pro multis“ auszusprechen, hat auch nichts mit philologischem Rigorismus zu tun, sondern mit sprachlicher Genauigkeit, an der es der deutschen Messbuchausgabe leider zuweilen mangelt. Natürlich gibt es Fälle, wo eine wörtliche Übersetzung nicht möglich ist. Bei den Einsetzungsworten der Messe kann man aber sprachlich genau übersetzen und sollte es deshalb um der Einheitlichkeit willen auch tun. Dafür hat sich jetzt auch der neue Bischof von Eichstätt, Gregor Maria Hanke OSB, ausgesprochen.

Wer die Eucharistietheologie von Benedikt XVI. kennt, für den kam die Entscheidung des Papstes in Sachen „pro multis“ nicht überraschend. Doch wie ist nun zu übersetzen, soll es „für viele“ oder „für die vielen“ heißen? Beides, so schreibt Kardinal Arinze, sei möglich. „Für viele“ entspricht dem artikellosen „*polloi*“ des

biblischen Urtextes. Die seinerzeit von den Bischöfen des deutschen Sprachraums approbierte Übersetzung „für die vielen“ hat demgegenüber den Vorteil, dass sie Jes 53,11f anklingen lässt und die Weite, die im Kelchwort Jesu angezielt ist, sehr gut zum Ausdruck bringt.

ROLUL ȘI IMPORTANȚA SFINTEI CRUCI ÎN VIAȚA BISERICII

Pr. conf. dr. Gheorghe Zamfir

Preliminarii

Cea mai simplă formulă de mărturisire a dreptei credințe de către creștinul ortodox este atunci când își face semnul Sfintei Cruci peste propria-i persoană și rostește formula treimică: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Astfel, prin aceasta mărturisim două lucruri deodată: pe de o parte credința în „Sfânta Treime”, creatoarea, proniatoarea, mântuitoarea și sfințitoarea noastră a tuturor, iar pe de altă parte credința în Sfânta Cruce, prin care Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, S-a adus pe Sine Jertfă, pentru împăcarea noastră cu Dumnezeu. De fapt, acest act concentrează în sine întreaga teologie și sintetizează întregul crez creștin. Aceasta pentru că în viața de toate zilele „creștinul credincios tradiției de totdeauna a creștinismului, nu poate pomeni pe Sfânta Treime, fără să-și facă semnul crucii, așa cum nu-și face semnul crucii fără a pomeni pe Sfânta Treime prin cuvinte sau fără a se gândi la ea”⁶⁵³.

În același timp, prin însemnarea proprie-i persoane cu semnul Sfintei Cruci, creștinul, pe de o parte îi aduce cinstire lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, așa cum Fiul s-a adus jertfă lui Dumnezeu prin cruce, noi ne aducem jertfă lui Dumnezeu propria persoană, inclusiv viața. De asemenea, tot ceea ce creștinul îi afierosește lui Dumnezeu, din rezultatul muncii sale, îl dăruiește prin însemnarea peste darul său al semnelui Sfintei Cruci iar sfințirea a toate lucrurile care sunt sfințite de preot se face prin invocarea Sfintei Treimi și prin însemnarea cu semnul Sfintei Cruci (sfințirea apei, a uleiului la Sf. Maslu, etc.).

În sens restrâns, simpla însemnare a propriei persoane cu semnul Sfintei Cruci, poate constitui o rugăciune sau o implorare a lui Dumnezeu. În sens complementar, ori de câte ori ceva ne uimește sau depășește puterea noastră de înțelegere, ne manifestăm aceasta prin simpla însemnare a semnelui Sfintei Cruci.

⁶⁵³ Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfânta Cruce ca mijloc de sfințire și de binecuvântare și ca prilej de închinare*, în *Ortodoxia*, nr.2/1982, p. 173.

Dar, pentru că învățătura despre Sfânta Cruce a constituit încă din zorii creștinismului o piatră de poticnire pentru cugetarea omenească și în timp ce unii au cinstit-o alții au negat rolul ei, fapt confirmat de Sfântul Apostol Pavel „**Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu**”, în cele ce urmează ne vom apleca asupra sensurilor Sfintei Cruci, a temeiurilor biblice și dogmatice ale cinstirii Sfintei Cruci, importanței Sfintei Cruci în viața Bisericii, precum și obiecțiile împotriva cinstirii Sfintei Cruci și răspunsul ortodox.

Sensurile crucii

Conform Sfintei Scripturi, Sfânta Cruce are două înțelesuri: un înțeles **fizic, material** și unul **duhovnicesc**. Cele două sensuri nu se exclud unul pe altul ci se completează reciproc, în sensul că atunci când vedem semnul fizic al crucii ne duce cu gândul la cel duhovnicesc sau mai mult ne apare în minte Cel ce a primit a se înălța pe Sfânta Cruce ca s-o sfințească.

Astfel, înțelesul fizic sau material este prezentat de Sfânta Scriptură în mai multe locuri:

- „*Și ducându-și crucea a ieșit din cetate la locul numit al „Căpățânii, care evreiește se zice Golgota” (Ioan 19, 17);*
- „*Și stăteau lângă crucea Lui Iisus... (Ioan 19, 25);*
- „*Ieșind cu El afară au găsit pe Simon Cirineul, pe acesta l-au silit să ducă crucea Lui” (Matei 27, 32);*
- „*Și au silit pe un trecător, care venea din țarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru și al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui” (Marcu 15, 21);*
- „*Mântuiește-Te pe Tine Însuși, coborându-Te de pe cruce” (Marcu 15, 30).*

Apoi, în sens fizic, material, crucea o găsim astăzi pe turele sau acoperișul sfintelor biserici, indicând că acel locaș de cult este ridicat în numele lui Hristos, în spatele Sfintei mese din sfintele altare, unde se aduce jertfa cea fără de sânge, în casele credincioșilor ca semn al credinței în Mântuitorul Hristos, precum și în cimitirele parohiale, la capătul fiecărui creștin mutat la Domnul.

Înțelesul duhovnicesc al crucii îl găsim în primul rând descris de profetul Isaia, care prevestind patimile Domnului Hristos spune: „El a luat asupra-și durerile noastre și cu suferințele noastre s-a împovărat. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănila Lui noi toți ne-am vindecat” (Isaia 53, 4-5).

Dar în sensul cel mai luminos și direct, sensul duhovnicesc al Crucii îl găsim în cuvintele Mântuitorului:

- „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Matei 16, 24);

- „Cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de mine” (Matei 10, 38);

- „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Marcu 8, 34);

- „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie” (Luca 9, 23);

- „Și cel ce nu-și poartă crucea sa și nu vine după Mine nu poate să fie ucenicul Meu” (Luca 14, 27), etc.

Temeiurile biblice ale cinstirii Sfintei Cruci.

1. Prefigurările Sfintei Cruci în Vechiul Testament.

După învățătura Sfintei noastre Biserici, întemeiată, în primul rând pe Sfânta Scriptură, Crucea este altarul de jertfă prin care Mântuitorul Iisus Hristos a împăcat pe om cu Dumnezeu Tatăl.

Ca altar de jertfă, ea a fost prefigurată încă din Vechiul Testament în diferite chipuri și momente ale istoriei poporului ales.

1. Astfel, cea dintâi și cea mai importantă prefigurare a Crucii este „altarul de jertfă” pe care, Avram, punându-i-se la încercare credința lui, a vrut să jertfească pe fiul său Isaac, pe muntele Moria (Facere, 22, 1-15). De altfel, toate persoanele implicate, actele și elementele jertfei lui Avraam au o corespondență în jertfa Mântuitorului Iisus Hristos. Avraam preînchipuie pe Dumnezeu Tatăl, Isaac și berbecul cel jertfit simbolizează pe Iisus Hristos în cele două firi ale sale, iar lemnele pentru jertfă închipuie însăși crucea pe care a fost răstignit Fiul lui Dumnezeu.

Mai mult decât atât, faptul că Avraam porcede, fără șovăire, să îndeplinească porunca lui Dumnezeu, denotă faptul că: „Patriarhul, după inspirația de sus, cunoștea marea învățătură despre răscumpărare; el știa că unul dintre urmașii săi are să fie adus jertfă și să devină binecuvântare pentru toate popoarele pământului; dar nu i se indicase încă persoana destinată să realizeze aceasta. Când însă i s-a dat poruncă să aducă jertfă pe unicul său fiu, el a putut chiar să presupună că Isaac este destinat să fie răscumpărătorul cel făgăduit și de aceea el a voit din tot sufletul să-l aducă jertfă, preînchipuind prin aceasta, opera dumnezeiască a Tatălui ceresc, Care a dat pe Fiul Său Unul-Născut la patimi și la moarte, pentru neamul omenesc.

Pe de altă parte, însăși întreagă această acțiune putea fi doar mijlocul de predare, prin semn și acțiune, în loc de cuvinte, a învățăturii

supreme despre răscumpărare către Avraam, care de mult și cu nerăbdare aștepta să vadă ziua lui Hristos, adică răscumpărarea pe care Acesta trebuia să o săvârșească – jertfa căreia El trebuia să se supună. Și Avraam a văzut-o, în această vădită închipuire. Pentru că în nici un alt fel în toată istoria sa el n-ar fi putut să vadă cu ochii săi adevărul răscumpărării. De aceea când Hristos zicea că: „Avram a văzut ziua Lui”, El a înțeles anume jertfirea lui Isaac⁶⁵⁴. Apoi, despre faptul că lemnele pe care Isaac le ducea în spate, spre a fi adus jertfă pe ele, sunt simbolul Crucii, ne vorbesc și Sfinții Părinți. Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei, cel care a avut o contribuție fundamentală în formularea dogmei hristologice, afirmă că: „Lemnul lui Isaac este Crucea lui Hristos”⁶⁵⁵, iar Sfântul Ioan Gură de Aur, precizează: „Și l-a legat pe fiul său și l-a pus pe altar. Dar acestea toate erau prefigurarea Crucii. De aceea și Hristos zicea iudeilor: „Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat” (Ioan 8, 56). Cum l-a văzut? Prin tip, prin umbră. Căci precum acolo berbecul s-a adus (jertfă) în locul lui Isaac, astfel (și aici) Mielul duhovnicesc s-a adus jertfă pentru lume”⁶⁵⁶.

Făcând o paralelă între jerfa lui Avraam și cea a Mântuitorului Iisus Hristos, teologii care s-au aplecat asupra acestui moment constată că „cercetarea credinței lui Avraam are o însemnătate tipică cu totul importantă. Ea simbolizează sacrificiul cel mare ale Testamentului Nou și descoperă oamenilor că întâmplarea cea înfricoșătoare a Vinerii celei Mari a fost prezisă și prefigurată din vechime. Cuprinsul acestui capitol din cartea Facerii nu este o simplă istorie, care n-are nici o legătură cu noi. Aceasta e manifestarea planului dumnezeiesc, care, realizându-se succesiv, dă evenimentelor o atare formă încât ele prefigurează secretul viitor”⁶⁵⁷.

2. Dar, cea mai expresivă prefigurare a Crucii o găsim în lemnul pe care Moise a ridicat șarpele de aramă în pustie. Astfel, după ce s-a rugat Domnului, pentru poporul care cârtise împotriva lui Dumnezeu, Domnul a zis către Moise: „Fă-ți un șarpe de aramă și-l pune pe un stâlp;

⁶⁵⁴ A.P.Lophuin, *Istoria biblică a Vechiului Testament*, trad. de patriarhul Nicodim, București, 1944, tom.I., p. 374, apud Pr. Ioan Mircea, *Prefigurările Crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină*, în S.T. nr.3-4/1969, p. 182-183.

⁶⁵⁵ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G.LXIX, 142, apud Pr. Ioan Mircea, *art.cit.*, p. 185.

⁶⁵⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie la Geneză*, P.G.LIV, 432, apud Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, p. 184-185.

⁶⁵⁷ V. Tarnavski, *Geneza, introducere și comentariu*, 1945, p. 163, apud Pr. prof. Nicolae Neaga, *Facerea, text și scurte note explicative*, în Seria Teologică, Sibiu, 1945, p. 110.

și de va mușca șarpele pe un om, tot cel mușcat care se va uita la el va trăi. Și a făcut Moise un șarpe de aramă și l-a pus pe un stâlp; și când un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele de aramă și trăia” (Numeri 21, 8-9). Șarpele de aramă prefigura Crucea cu Mântuitorul răstignit pe ea. De altfel, despre această imagine tipică a Crucii ne vorbește Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, când vorbește despre necesitatea îndeplinirii planului divin de mântuire, spunând: „Și după cum Moise a ridicat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului. Ca tot cel ce crede în El să nu piardă, ci să aibă viață veșnică”(Ioan 3, 14-15).

Sfinții Părinți, care s-au aplecat asupra sensului acestui text, au găsit asemănări fundamentale între „șarpele de aramă” și „Sfânta Cruce”. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur scoate în evidență profundă similitudine între șarpele ridicat pe lemn și Mântuitorul răstignit pe Sfânta Cruce când spune: „Precum atunci șarpele de aramă, care nu mușcase și nu rănise pe nimeni, a fost spânzurat pe lemn, pentru a reprezenta șerpilor ce mușcau; tot așa și acum: precum toți oamenii sunt vinovați de păcat, Iisus Care este lipsit complet de păcat, suferă pentru ei toți. Acolo alții mușcau și altul era pus pe lemn; aici alții păcătuiesc și Cel fără de păcat e răstignit pe Cruce. Pentru care pricină șarpele e pus pe lemn? Pentru a vindeca de mușcăturile celorlalți șerpi. Altul e cel răstignit pe (cruce) lemn și alții cei ale căror mușcăături vin a se tămădui. Tot așa și Hristos a fost răstignit pe Cruce ca să pună capăt lucrării demonilor”⁶⁵⁸, iar Sfântul Ambrozie precizează: „Precum șarpele de aramă, distruge puterea veninului în cei mușcați, tot așa și Mântuitorul pe Cruce distruge toată puterea demonului. Șarpele de aramă era fără venin, precum Iisus era fără de păcat”⁶⁵⁹.

3. În alte locuri din Vechiul Testament se prefigurează puterea lucrătoare a Sfintei Cruci și cea mai expresivă imagine a Sfintei Cruci în acțiune o constituie imaginea lui Moise (în timpul luptei dintre Israel și Amaleciți), care atunci când se ruga lui Dumnezeu își întindea mâinile lateral formând astfel chipul Crucii și prin aceasta oastea lui Iosua biruia pe amaleciți: „Când își ridică Moise mâinile biruia Israel; iar când își lăsa el mâinile biruiau Amaleciții” (Ieșire, 17, 11). Forma pe care o lua Moise prin întinderea mâinilor imita Crucea și prin Cruce avea putere, iar

⁶⁵⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homelie sur le serpent*, în *Oeuvres completes*, ed. Bareille, P.G. XIII, col. 256-257, apud Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, p. 184-189.

⁶⁵⁹ J. A. Petit, *Genese*, în *La Sainte Bible avec commentee*, Arras, 1889, tom. I, p. 220, apud Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, p. 184-189.

poporul nu devenea mai puternic prin ridicarea mâinilor lui Moise, ci prin închipuirea semnului biruinței care este Sfânta Cruce.

4. În sfârșit, o ultimă prefigurare a Crucii întâlnită în Vechiul Testament o oferă profetul Iezechiel în cap. 9, versetele 4-6 prin precizarea grafică a semnului crucii „+”, (litera tau, adică ultima literă a alfabetului ebraic, care în vechea scriere ebraică avea forma crucii). Se cunoaște faptul că, pentru nelegiuirile săvârșite de către poporul evreu și mai ales pentru profanarea locașului sfânt, Dumnezeu hotărăște pedepsirea poporului Israel. În acest sens, profetul Iezechiel este trimis înainte să pecetluiască cu acest semn pe toți care nu erau întinați, iar în spatele lui veneau cei care îi ucideau pe neleguiți, cu porunca: „Mergeți după el prin cetate și loviți! Să nu aveți nici o milă și ochiul vostru să fie necruțător! Ucideți și nimiciți pe bătrâni, tineri, fecioare, copii, femei, dar să nu vă atingeți de nici un om, care are pe frunte semnul „+”.

5. Apoi, simbolul puterii lucrătoare a Sfintei Cruci îl constituie și toiagul lui Moise: „Toiagul acesta, care a fost prefăcut în șarpe, ia-l în mâna ta, căci cu el ai să faci minuni” (Ieșire, 4, 17). Cu acest toiag, Moise a scos din Egipt poporul Israel, folosindu-se de el în momentele cele mai delicate ale călătoriei lor din Egipt spre Canaan, despicând Marea Roșie prin care poporul Israel a trecut ca pe uscat (cf. Ieșire, 14, 16) și tot cu toiagul a făcut să izvorască apă din stâncă⁶⁶⁰ pentru a adăpa poporul și vitele cele însetate (cf. Ieșire, 17,6).

Din cele prezentate reiese foarte clar că Dumnezeu a pregătit poporul ales pentru primirea Răscumpărătorului, prefigurând totodată și modul și mijlocul prin care El urma să desăvârșească opera Sa răscumpărătoare – răstignirea pe Sfânta Cruce.

Este adevărat că nicăieri în Vechiul Testament nu se vorbește despre cinstirea Sfintei Cruci, pentru că aceasta ar fi dus poporul evreu la idolatrie. De aceea, atunci când evreii au început să cinstească șarpele de aramă, Dumnezeu a descoperit regelui Iezechia „care a făcut fapte plăcute înaintea Domnului în toate, cum făcuse și David, tatăl său, să înlăture toți idolii la care se închinau evreii. Și a stricat șarpele cel de aramă pe care îl făcuse Moise; chiar până în zilele acelea fiii lui Israel îl tămăiau și-l numeau Nehuștan” (IV Regi, 18, 3-4). Așadar, Dumnezeu a oprit închinarea la șarpe pentru că poporul ales nu a înțeles caracterul prefigurativ al acestuia, ci îl cinstea ca pe un idol, în schimb, Sfânta

⁶⁶⁰ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, trad. Pr. Olimp Căciulă, București, 1941, p. 197

Cruce nu a fost cinstită decât după sfințirea ei de către sângele nevinovat și sfânt al Domnului nostru Iisus Hristos.

Dar, pe lângă aceste prefigurări ale Crucii, trebuie amintit faptul că în Vechiul Testament, lemnul (crucea) era instrumentul de pedeapsă și osândă pentru răufăcători.

2. Temeiurile cinstirii Sfintei Cruci în Noul Testament.

Dacă în Vechiul Testament, Crucea și puterea ei lucrătoare a fost doar prefigurată, în paginile Noului Testament, Sfânta Cruce apare ca o realitate evidentă și este legată direct de Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, care a scos în evidență realitatea ei, dar și rolul și importanța ei în viața creștină.

În Noul Testament, Crucea capătă o nouă dimensiune și i se descoperă taina și lucrarea ei nedespărțită de Persoana Mântuitorului Hristos, apărând cu toate semnificațiile ei: materială, morală, teologică și eshatologică, etc. „Crucea se ridică deci la hotarul dintre cele două economii a Vechiului Testament și a Noului Testament”⁶⁶¹ și între două lumi: închinători ai Crucii și vrăjmași ai Crucii⁶⁶².

Și dacă în Vechiul Testament, Crucea era un mijloc de pedeapsă, în Noul Testament, ea devine altarul de Jertfă supremă pe care Mântuitorul Iisus Hristos a primit să se jertfească și astfel să împace neamul omenesc cu Dumnezeu Tatăl. De aceea, cuvântul Crucii este prezent în propovăduirea Mântuitorului încă înainte de răstignirea Sa pe acest vechi instrument de osândă, cu scopul de a pregăti pe ucenici pentru momentul respectiv.

Astfel, înainte de răstignire, Mântuitorul vorbește despre patimile și moartea Sa pe cruce, spunând că „El trebuie să meargă la Ierusalim și să pătimească multe de la bătrâni și arhierei și de la cărturari și să fie ucis a treia zi să învieze” (Matei 16, 21).

Apoi, în convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul Hristos vorbește direct de Crucea care-L aștepta și de taina ei, amintind de șarpele lui Moise în care se vedea preînchipuit pe Sine precizând că: „Nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce s-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer. Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe și Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 13-15). Prin aceste cuvinte, Mântuitorul Iisus Hristos arată

⁶⁶¹ J.A&XLD, *Croix*, în *Vocabulaire de Theologie Biblique*, publie sous la direction de Xavier Leon-Dufour, Paris, 1971, col. 234, apud Pr. Ioan Mircea, *Crucea Domnului, Taina și Slava Lui*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1982, p. 198.

⁶⁶² Pr.Ioan Mircea, *Crucea Domnului, Taina și Slava Lui*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1982, p. 198.

necesitatea jertfei Sale de pe Cruce, ca o împlinire a iubirii divine față de om și a planului cel veșnic al lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii.

După această convorbire, Domnul Hristos începe să recomande și celor ce cred în El, crucea morală a suferințelor și a jertfelor, zicând:

- „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Matei 16, 24);

- „Cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de mine” (Matei 10, 38);

- „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Marcu 8, 34);

- „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie” (Luca 9, 23);

- „Și cel ce nu-și poartă crucea sa și nu vine după Mine nu poate să fie ucenicul Meu” (Luca 14, 27), etc.

Desigur, în aceste cuvinte este vorba despre crucea noastră duhovnicească, dar care se fundamentează pe Crucea Domnului, pentru că purtarea crucii înseamnă a urma și a imita pe Hristos, după cuvintele Sfântului Apostol Petru care zice: „Căci spre aceasta ați fost chemați (să pătimiți), că și Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă ca să pășiți pe urmele Lui” (I Petru 2, 21).

După răstignire, toate cele patru Evangheliile vorbesc despre Crucea Domnului, ca obiect fizic. Primele trei Evangheliile (Matei, Marcu și Luca) amintesc despre cruce pe calea spre Golgota:

- „Și ieșind, au găsit pe un om din Cirene, cu numele Simon; pe acesta l-au silit să ducă crucea Lui” Matei 27, 32);

- „Și au silit pe un trecător, care venea din țarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru și al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui” (Marcu 15, 21);

- „Și pe când Îl duceau, oprind pe un oarecare Simon Cirineul, care venea din țarină, i-au pus crucea, ca s-o ducă în urma lui Iisus” (Luca 27,26), iar Sfântul Evanghelist Ioan prezintă chiar momentul răstignirii:

- „Și stăteau, lângă crucea lui Iisus, mama Lui și sora mamei Lui, Maria lui Cleopa, și Maria Magdalena” (Ioan 19, 25).

De precizat că „**lemnul**” pe care Sfântul Petru spune că „Domnul a purtat păcatele noastre” (I Petru 2, 24) e numit de ucenicul Domnului „**Crucea lui Iisus**”. Prin urmare, dacă Domnul Iisus Hristos primește și îngăduie de bună voie să fie răstignit pe acest lemn (cruce) și dacă până atunci, tot cel spânzurat pe lemn era blestemat (cf. Deut. 21, 23), datorită faptelor lui, de data aceasta acest fapt nu mai este de actualitate, ci

dimpotrivă, Cel spânzurat pe lemn nu poate fi decât binecuvântat, deoarece El este Fiul lui Dumnezeu, Cel fără de păcat. Deci, dacă până acum, lemnul spânzurătorii devenea blestemat datorită celui răstignit pe el, de data aceasta lemnul nu poate fi decât binecuvântat datorită Celui răstignit pe el.

De aceea, pentru o înțelegere mai profundă a cinstirii Sfintei Cruci în Biserică, trebuie să reflectăm și asupra acestui fapt: de unde venea pentru cei vechi ocară crucii? Desigur, nu de la cele două lemne încrucișate, din lemn sau alt material. Pentru creștin orice material, lucru sau ființă, este în sine sau bun, ca zidire și dar al lui Dumnezeu. Atunci ocară crucii nu vine de la ea, din natura ei, ci din păcat, din întrebuintarea ei ca mijloc de tortură, și mai ales de la cei osândiți pe ea. Blamați, huliți, năpăstuiți pentru vinovății reale sau uneori inventate în cazul atâtor sclavi, dintr-o societate nedreaptă, crucea se identifică cu ei, cu osândiții pe ea și purta ocară lor; încât din pricina păcatului devine și ea instrumentul ororii⁶⁶³.

Dar în Hristos Iisus, pe cruce se răstignește Cel fără de păcat. În mod firesc sfințenia Lui sfințește această cruce, care devine „Crucea lui Iisus”. „Ea se sfințește, potrivit Sfintei Scripturi, prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune” (I Timotei, 4, 5), căci acum Cuvântul lui Dumnezeu Însuși se afla prin Iisus Hristos pe ea; se roagă pe ea, învinge păcatul prin ea și îi dă o nouă destinație și sens. Crucea, în locul instrumentului de păcat, ocară și chin, din pricina celor osândiți pe ea și a unei lumi nedrepte, devine prin Răstignitul Dumnezeiesc de pe ea instrumentul de înălțare, lumină și viață. Devine simbol și putere de iubire, credință, nădejde, răbdare, bunătate, bucurie și biruință a răului, din puterea Celui ce a biruit pe ea păcatul și moartea. Acela care printr-un „lemn” a schimbat amărăciunea apei de la Mara, în dulceață (Ieșire, 15, 23) schimbă acum amărăciunea și „sminteala crucii”, în bucurie și slavă. Această schimbare îl va face pe Sfântul Apostol Pavel să exclame: „Cuvântul crucii pentru cei ce pier este nebulă, dar pentru noi ce-i ce ne mântuim este puterea lui Dumnezeu” (I Cor., 1, 18).

Aceasta pentru că lemnul (crucea) în sine, ca obiect nu poate fi nici bun și nici rău, nici blestemat și nici binecuvântat, ci blestemul sau binecuvântarea vin de la cei ce sunt răstigniți pe el.

Așadar, conform textelor de mai sus, prezentate de cei patru evangheliști, dacă până la Hristos crucea era instrumentul de ocară și tortură pentru cei vinovați de fapte reprobabile, pentru Hristos, crucea

⁶⁶³ Pr. prof. Constantin Galeriu, *Înțelesurile Sfintei Cruci*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1982, p. 188.

devine **altarul de jertfă**, pe care El, s-a adus jertfă supremă lui Dumnezeu Tatăl, căci „Cel ce este deodată Arhiereu și jertfă, și-a pregătit și altarul Său pe care prăznuiește paștele Noului Legământ, „căci Paștele nostru Hristos S-a jertfit pentru noi” (I Cor. 5, 7)⁶⁶⁴. Mai mult decât atât, deși cunoștea foarte bine statutul de ocară al crucii, Mântuitorul Hristos n-a ținut cont de ocara ei, ci „ca Începătorul și plinătorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înainte-I, **a suferit crucea**, n-a ținut seama de ocara ei și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu” (Evrei 12, 2).

Astfel, prin răstignirea Mântuitorului pe aceasta, din lemn de ocară în Vechiul Testament, Crucea apare acum ca: „Lemnul binecuvântat, care slujește la o trebuință binecuvântată” (Înțelepciunea lui Solomon, 14, 7), prin care se face și vindecarea și îndreptarea noastră, prin sângele lui Hristos, după cuvântul Sfântului Apostol Petru care zice: „El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății: cu a Cărui rană toți ne-am vindecat” (I Petru 2, 24).

După Înviere, interpretând momentul răstignirii lui Hristos, Sfinții Apostoli scot în evidență în scrierile lor, toate consecințele jertfei de pe Cruce.

1. Astfel, apostolul neamurilor, Sfântul Pavel le scrie galatenilor că prin Jertfa de pe Cruce, Hristos **a dezlegat blestemul păcatului**, eliberând pe oameni din „robia Legii”: „Hristos ne-a eliberat din blestemul Legii, făcându-se pentru noi blestem; pentru că scris este: „Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn” (Galateni, 3, 13). Aici trebuie precizat că cei care n-au cinstit și nu cinstesc sfânta Cruce motivează că „nu pot cinsti sfânta cruce pe motiv că ea este blestemată datorită faptului că pe ea a fost răstignit Hristos”. Ori, dimpotrivă, sensul textului respectiv este invers „adică este blestemată persoană răstignită pe el” în cazul nostru Mântuitorul Hristos Care a luat asupra Sa blestemul nostru spre a-l dezlega. Prin urmare, argumentul acesta folosit de ei nu are susținere, ci se întoarce împotriva lor.

De altfel, apostolii lămuresc destul de limpede că deși Hristos a fost fără de păcat, totuși „El a purtat păcatele noastre în trupul Său pe lemnul Crucii, pentru ca noi murind față de păcat să viețuim dreptății” (I Petru 2, 24).

2. Efesenilor, le scrie Sfântul Pavel că, prin Jertfa de pe Cruce, Mântuitorul Iisus Hristos a adus **împăcarea noastră cu Dumnezeu și**

⁶⁶⁴ Pr. prof. Constantin Galeriu, *Învățătura creștină despre Sfânta Cruce și cinstirea ei*, în Ortodoxia, nr. 3./1978, p. 502.

împăcarea între oameni: „Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care altădată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos. Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două – una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii. Desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea. Și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia” (Efeseni, 2, 13-16).

3. Evreilor, le scrie, că prin Cruce, Mântuitorul Iisus Hristos **a surpat puterea diavolului și stăpânirea morții asupra firii umane**. „Ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce avea stăpânirea morții, adică pe diavolul. Și să izbăvească pe acei pe care frica morții îi ținea în robie” (Evrei, 2, 14-15); Apoi, Hristos a șters zapisul păcatelor noastre.....pironindu-l pe cruce. Dezbrăcând (de putere) începătoriile și stăpânirile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce (Coloseni 2, 14-15).

4. Prin Cruce primim putere de la Dumnezeu: „Căci cuvântul Crucii pentru cei ce pier este nebunie; iar pentru noi cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu (I Cor. 1, 18);

5. „Fraților, faceți-vă următori mie și uitați-vă la aceia care umblă astfel precum ne aveți pildă pe noi. Căci mulți, despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun și plângând, se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos. Sfârșitul acestora este pieirea” (Filipeni, 3, 17-19).

6. Hristos s-a înălțat la cer numai după patima pe Cruce și Înviere. „Umilința răstignirii, a jertfirii poartă în ea puterea și strălucirea slavei lui Hristos”⁶⁶⁵. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel scrie Filipenilor că: „Hristos Iisus..... s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce. Dar pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care e mai presus de orice nume” (Filipeni, 2, 8-9); sau, cum zice Însuși Domnul după Înviere, ucenicilor: „Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească (pe Cruce) acestea și să intre în slava Sa” (Luca 24, 26).

Prin urmare, corelând toate datele nouetamentare, privind Sfânta Cruce, putem trage concluzia că aceasta este atestată ca altar de jertfă și ca semn de preamărire, închinare și binecuvântare. Dar, Sfintele Evanghelii și celelalte scrieri ale Noului Testament nu ne prezintă în mod succint o teologie a crucii și nici mărturii ca date istorice, pe acestea le vom găsi doar în viața Bisericii.

⁶⁶⁵ Pr. prof. Constantin Galeriu, *Înțelesurile Sfintei Cruci*, în Ortodoxia, nr. 2/1982, p. 187.

Important de reținut, este faptul că, învățătura dogmatică despre Sfânta Cruce s-a dezvoltat în Biserică, ca „stâlp și temelie a adevărului” dar aceasta s-a făcut doar pe datele revelației.

Rolul Sfintei Cruci în viața Bisericii

În viața Bisericii, Sfânta Cruce a ocupat un loc aparte și s-a bucurat chiar de la început de aleasă cinstire. Legătura strânsă între cele două se fundamentează, în primul rând, pe faptul că Sfânta Biserică a luat naștere pe Sfânta Cruce.

Apoi, preluând învățătura Sfinților Apostoli, Biserica a văzut totdeauna în Sfânta Cruce altarul de jertfă prin care Mântuitorul Iisus Hristos a răscumpărat neamul omenesc. De aceea, în cultul său, Biserica a dedicat anumite zile cinstirii Sfintei Cruci și a rânduit foarte multe cântări care aduc laude Sfintei Cruci, iar prin aceasta, cinstirea se îndreaptă către Iisus Hristos, „Cel ce ne-a împăcat prin cruce” (Efes.2, 16).

Astfel, în cinstea ei au fost rânduite sărbători speciale: Duminica a III-a din Postul Mare, numită „Duminica Crucii” și ziua de 14 septembrie a fiecărui an, când se prăznuiește „Înălțarea Sfintei Cruci”. Apoi, Sfânta Cruce ocrotește viața creștinilor de la naștere până la moarte, după care îi străjuiește mormântul în nădejdea învierii.

Apoi, întrucât intrarea în biserică este pentru creștini o intrare în ambianța prezenței și lucrării lui Dumnezeu, el nu intră în biserică fără să-și facă semnul crucii; ba face acest semn chiar trecând prin fața bisericii, ca locaș închinat lui Dumnezeu, pomenind pe Dumnezeu cu sentimentul că trece prin fața Lui⁶⁶⁶.

În Biserică și în cultul divin este foarte mult întrebuințată. Astfel, preotul binecuvintează credincioșii în chipul crucii sau direct cu crucea; Toate Sfintele Taine încep prin efectuarea semnelui crucii; în chipul crucii, arhiereul și preotul sfințește materia tainelor, apa, pâinea, vinul, uleiul, etc., precum și toate darurile aduse la altar. În timpul ofierii cultului divin preotul se înseamnă cu semnul crucii, în toate închinăciunile sale, însoțite de scurte rugăciuni, sau la rostirea oricărui ecfonis, cu care se încheie orice rugăciune, lucru pe care îl fac și credincioșii, urmând pilda lui⁶⁶⁷.

De asemenea, Sfânta Cruce stă deasupra Sfintelor locașuri, pe sfânta masă, pe vasele sfinte, pe veșminte, pe cărțile de cult, etc.

⁶⁶⁶ Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfânta Cruce ca mijloc de sfințire și de binecuvântare și ca prilej de închinare*, în O., nr. 2/1982, p. 174.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 174.

Motivul cinstirii Sfintei Cruci

Trebuie precizat încă de la început faptul că Biserica Ortodoxă a văzut în Sfânta Cruce marea taină a iubirii divine față de om și întreaga creație, iar creștinii adevărați cinstesc Sfânta Cruce pentru următoarele motive:

1. A cinstit-o Mântuitorul Iisus Hristos, care a primit să fie răstignit pe ea pentru a împăca neamul omenesc cu Dumnezeu Tatăl și a sfințit-o prin Sfânt Sângele Său. Prin răstignirea lui Hristos pe ea, „Crucea, în locul instrumentului de ocară și chin, din pricina celor osândiți pe ea și a unei lumi nedrepte, devine prin Răstignitul dumnezeiesc de pe ea instrumentul de înălțare, lumină și viață. Devine simbol și putere de iubire, credință, nădejde, răbdare, bunătate, bucurie și biruință a răului, din puterea Celui ce a biruit pe ea păcatul și moartea”⁶⁶⁸.

2. Cinstim Sfânta Cruce pentru că ea constituie Jertfelnicul prin care și pe care Iisus Hristos a adus cea mai mare jertfă din toate locurile și din toate timpurile și conform precizării Vechiului Testament, toți care se ating de Jertfelnic se sfințesc „...și va fi jertfelnicul sfințenie mare; tot ce se va atinge de el se va sfinți” (Ieșire, 29, 37; 30, 29). Prin urmare, dacă un altar stropit cu sângele animalelor jertfite lui Dumnezeu, sfințește pe toți care se ating de el, cu atât mai mult Sfânta Cruce, altarul care s-a sfințit de către Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, devine obiect de cinste pentru cei ce cred și se mântuiesc în Iisus Hristos. Mai mult, Noul Testament vine și întărește acest lucru prin Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan care spune: „...și sângele lui Iisus (Fiul lui Dumnezeu), ne curățește pe noi de orice păcat” (I Ioan 1, 7). Și dacă sângele Mântuitorului ne curățește pe noi de orice păcat, este ușor de înțeles că a sfințit și Sfânta Cruce.

3. Cinstim Sfânta Cruce pentru că prin ea s-a preaînălțat și s-a preamărit Mântuitorul Iisus Hristos, lucru confirmat de Sfântul Apostol Pavel și chiar de Mântuitorul Iisus Hristos prin Evangheliile de la Luca și Ioan. Astfel, Sfântul Apostol Pavel, în epistola către Filipeni scrie: „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și L-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume” (Filipeni 2, 8-9). Mai mult, Mântuitorul Iisus Hristos, înainte de patimi, în grădina Ghetsimani îl roagă pe Părintele Său zicând: „Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească” (Ioan 17, 1) sau, vorbind după

⁶⁶⁸ Pr. prof. Constantin Galeriu, *Înțelesurile Sfintei Cruci*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1982, p. 188.

înviere ucenicilor Săi în drum spre Emaus, le spune: „Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească (pe Cruce) acestea și să intre în slava Sa” (Luca, 24, 26).

4. Cinstim Sfânta Cruce pentru că au cinstit-o și Sfinții Apostoli. Astfel, pentru Sfântul Apostol Pavel, Crucea este unica lui cinstire și laudă: „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume” (Galateni 6, 14). Prin aceste cuvinte, Sfântul Apostol Pavel, care a primit credința direct de la Iisus Hristos, confirmă că nu se rușinează de Crucea lui Hristos, așa cum fac unii, așa ziși creștini. Pentru el, Crucea nu este numai un cuvânt, ci o realitate, o simțire, un fel de a fi, imprimat în toată ființa lui. Mai mult decât atât, el era întristat până la lacrimi de cei care se poartă ca dușmani ai Crucii lui Hristos, prevestindu-le acestora pieirea. Prin Cruce, Sfântul Apostol Pavel participă la viața lui Hristos: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni, 2, 20).

5. Cinstim Sfânta Cruce pentru că prin ea am primit mântuirea și ne-am vindecat de rănilor păcatului: „El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății; cu a Cărui rană v-ați vindecat” (I Petru 2, 24), sau cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Hristos a murit pentru păcatele noastre” (I Cor. 15, 3).

6. Cinstim Sfânta Cruce pentru că ea este semnul prin care Mântuitorul Hristos a biruit moartea și se va arăta pe cer la a doua venire a Sa ca semn al Fiului Omului: „Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă” (Matei, 24, 30).

7. Cinstim Sfânta Cruce pentru că suntem creștini adevărați și nicidecum dușmani ai crucii, al căror sfârșit este după cum ne precizează Sfântul Apostol Pavel „pieirea”: „Căci mulți, despre care v-am vorbit adeseori, iar acum spun și plângând, se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos. Sfârșitul acestora este pieirea” (Filipeni, 3, 18-19).

8. Cinstim Sfânta Crucea pentru că ea reprezintă puterea lui Dumnezeu: „Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (I Cor., 1, 18).

9. Cinstim Sfânta Cruce pentru că ne-o cere Însuși Mântuitorul Iisus Hristos: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Matei 16, 24); „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Marcu 8, 34); „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de

sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie” (Luca 9, 23); „Și cel ce nu-și poartă crucea sa și nu vine după Mine nu poate să fie ucenicul Meu” (Luca 14, 27), etc.

10. Au cinstit-o credincioșii încă din cele mai vechi timpuri. Astfel, semnul crucii se vede prin catacombe, de el vorbesc scrierile vechi creștine⁶⁶⁹ lăsate nouă de Părinții Apostolici, care în consens deplin cu Sfinții Apostoli ne dau mărturii prețioase privind cinstirea Sfintei Cruci și rolul ei în opera de răscumpărare a neamului omenesc săvârșită obiectiv de Mântuitorul Iisus Hristos și însușită în mod subiectiv de toți care au dorit să se împărtășească de roadele Crucii. Printre aceștia se numără Sfântul Ignatie Teoforul, apologetul creștin Minuciu Felix și Sf. Policarp al Smirnei care spune că „Cel care nu mărturisește mărturia Crucii este de la diavolul”⁶⁷⁰, iar Tertulian ne dă informația că primii creștini însoțeau fiecare moment mai important din viața zilnică de semnul crucii. El spune: „Înainte și în timpul treburilor, când intrăm și ieșim, înainte și după somn, la toate lucrările noastre, la fiecare pas și la fiecare faptă, noi ne însemnăm cu semnul sfintei cruci”⁶⁷¹. Aceeași mărturie o aduc și Părinții Bisericii. Sfântul Atanasie cel Mare, născut la anul 295, spune că a moștenit de la părinți și strămoși obișnuința să-și facă semnul crucii⁶⁷².

11. Cinstim Sfânta Cruce pentru că cea mai mare bucurie pe care a aflat-o lumea vreodată a fost Învierea lui Hristos, iar între Crucea și Învierea lui Hristos este o strânsă legătură și se presupune una pe alta. Mai mult, drumul crucii duce către înviere, căci fără cruce nu există înviere, iar fără Înviere, Crucea nu are sens. În conștiința creștină Hristos este nedespărțit de cruce. Predica apostolilor are în centrul ei pe Iisus Hristos, Cel răstignit și înviat. De fapt nici nu se poate vorbi de înviere fără cruce, iar învierea este temelia credinței creștine și a predicii apostolilor. „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră, sunteți încă în păcatele voastre”. În consens cu Sfinții Apostoli, Sfinții Părinți scot în evidență relația dintre Sfânta Cruce și Învierea și inseparabilitatea lor. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului

⁶⁶⁹ Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfânta Cruce ca mijloc de sfințire și de binecuvântare și ca prilej de închinare*, p. 173.

⁶⁷⁰ Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, în „Scrierile Părinților Apostolici”, trad. de Pr.D.Fecioru, București, 1979, p. 211.

⁶⁷¹ Tertulian, *De corona militis*, III-IV, P.L., 2, 99, apud Drd.Ierom.Mircea Modest Zamfir, *Temeiuri biblice și patristice pentru cinstirea Sfintei Cruci*, în Ort., nr.2/1982, p. 260.

⁶⁷² Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfânta Cruce ca mijloc de sfințire și de binecuvântare și ca prilej de închinare*, p. 173.

(sec.IV) spune: „Mărturisesc Crucea pentru că știu Învierea...când Învierea a urmat Crucii, nu mă rușinez să vorbesc despre Cruce”⁶⁷³.

12. În sfârșit, cinstim Sfânta Cruce pentru că în creștinism, Sfânta Cruce a fost venerată pretutindeni și totdeauna, ceea ce ne-o dovedesc: Sf. Tradiție, Istoria bisericească și Arheologia. Însăși recunoașterea religiei creștine ca religie permisă și apoi ca religie de stat, se datorează semnului crucii apărut pe cer împăratului Constantin cel Mare, la începutul veacului al IV-lea. De atunci încolo, crucea a avut în toate statele civilizate, o cinste deosebită. Se întrebuințează la biserici, la casele creștinilor, la răscruci de drumuri, la monumente, la căpătâiul morților, la tribunale pentru depunerea jurământului și la tot felul de trebuințe în casa și în viața particulară a oamenilor.

Mai mult, Crucea constituie semnul ce deosebește pe creștini de necreștini pentru că e semnul lui Hristos și al religiei creștine. Dacă prin dezlănțuirea tuturor puterilor iadului s-ar întâmpla să se găsească oameni în slujba celui rău, care să reușească a arde toate bibliile din lume și să dărâme toate bisericile creștine, va rămâne totuși acest semn, Crucea, în inimi, simbol al biruinței creștine și sâmburele religiei Celui ce a biruit lumea.

Astfel Crucea este un simbol care concentrează în sine, ca într-un sâmbure, întreagă religia creștină, cu învățăturile ei de credință și de viață.

Importanța Sfintei Cruci în viața Bisericii

Ca armă de biruință și ca „semn al Fiului Omului” Crucea a fost folosită în viața Bisericii și a credincioșilor încă de la început în mai multe situații.

Astfel, a fost așezată pe biserici, în Sfintele Altare, pe cărțile și obiectele de cult, în casele credincioșilor și la capul celor adormiți în nădejdea învierii.

Apoi, a fost folosită ca semn al cinstirii și credinței în Hristos în toate momentele vieții liturgice, în primul rând la săvârșirea Sfintelor Taine și ierurgii. Sfințirea Apei la Botez se face prin rostirea formulei de sfințire și prin însemnarea cu mâna în apă a semnului Sfintei Cruci; la Sfântul Maslu, untdelemnul se binecuvintează prin formula de sfințire și prin semnul sfintei cruci făcut cu mâna de către preot; Elementele de pâine și vin folosite la Sfânta Euharistie se sfințesc prin invocarea

⁶⁷³ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic, București, 1943, p. 313.

Sfântului Duh și prin însemnarea în chipul crucii de către preotul sau episcopul săvârșitor, etc.

A fost folosită ca mijloc de binecuvântare a tuturor celor ce urmau să fie sfințite, și acest gest a fost preluat chiar de la Mântuitorul Hristos, Care l-a folosit în anumite momente și împrejurări: la binecuvântarea pâinilor înmulțite, la instituirea Sfintei Euharistii și la Înălțarea Sa la cer când a binecuvântat pe ucenici (Luca 24, 51). Acest mod de binecuvântare a fost preluat și folosit de Sfinții Apostoli și de urmașii lor, slujitorii Bisericii creștine care l-au folosit și la săvârșirea Sfintelor Taine și ierurgii, la sfințirea elementelor văzute și folosite la Sfintele Taine, dar și la binecuvântarea credincioșilor, care se face fie cu sfânta cruce, fie direct cu mâna. De la semnul binecuvântării în chipul crucii, creștinii au preluat acest semn și l-au folosit în viața lor zilnică ca mărturie și dovadă a apartenenței lor la Biserica lui Hristos închinându-se la culcare și la sculare, la masă, la rugăciune, la începutul și terminarea lucrului sau când se trece pe lângă o biserică sau o troiță. Ea este apărătoarea creștinilor în lupta împotriva diavolului: „Dezbrăcând (de putere) începătoriile și stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce” (Coloseni, 2, 15) sau cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului: „Când dracii văd crucea își aduc aminte de Cel răstignit și se tem de Cel ce a zdrobit capetele balaurului”⁶⁷⁴.

Obiecții împotriva cinstirii sfintei cruci și răspunsul ortodox

Este îndeobște cunoscut că există un număr de creștini care pentru anumite motive resping cinstirea Sfintei Cruci și aduc în acest sens câteva obiecții, una mai neîntemeiată decât alta. Dar, înainte însă, de a prezenta obiecțiile lor, trebuie să precizăm că în întreg Noul Testament nu găsim nici un loc în care crucea ar fi disprețuită de Mântuitorul Iisus Hristos sau de Sfinții Apostoli și nici de primii creștini care au trăit prima perioadă a existenței Bisericii.

Trebuie precizat că mai nou, deși nu cinstesc Sfânta Cruce, anumite culte neoprotestante, dându-și seama, dar fără să recunoască, de puterea Sfintei Cruci în viața credincioșilor, au început s-o sculpteze în tencuiala caselor lor de rugăciune, sau chiar s-o înalțe pe casele lor, pentru a crea confuzie între credincioși, cu gândul ascuns de a atrage noi adepți. În același fel procedează cu Bibliile lor, pe care, pentru a masca conținutul tradus eronat și cu același scop de prozelitism au tipărit Sfânta Cruce pe coperta Bibliei lor, pentru a arăta astfel, celor care le contestă

⁶⁷⁴ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XIII*, 36, trad. de Pr. D. Fecioru, Catehezele, București, partea II-a, p. 44.

Biblia ca neadevărată, să probeze veridicitatea Bibliei cu semnul Sfintei Cruci, comparându-o astfel cu Bibliile ortodoxe.

Iată câteva dintre obiecțiile aduse cinstirii Sfintei Cruci, dar și răspunsul nostru ortodox.

1. Închinarea la cruce, ca și cea la icoane, este idolatrie, oprită de poruncile I-a și a II-a ale Decalogului. (Ieșire, 20, 2-5).

Răspunsul nostru.

În poruncile acestea este oprită numai închinarea la idoli, iar nu și la Sfânta Cruce, căci, Sfânta Cruce, ca și sfintele icoane, are altă semnificație decât idoli.

2. Crucea a fost preînchipuită în Vechiul Testament de șarpele de aramă făcut de Moise (Num. 21,8-9 și In. 3,14-15). Ori, Dumnezeu a oprit cinstirea aceluiaș șarpe. De aici rezultă, că și închinarea la cruce este oprită.

Răspunsul nostru. Șarpele de aramă făcut de Moise era ținut în templu și era socotit ca sfânt. Însă Iudeii, înclinați spre idolatrie, au început a-l socoti ca obiect îndumnezeit, ca zeu, sau idol, deosebit de Dumnezeul lor. Cinstirea lui în acest chip era idolatrie, care nu putea fi admisă. Cinstirea sf. cruci însă nu este idolatrie.

3. Crucea fiind o simplă spânzurătoare, este spurcată și blestemată. Cuvântul inspirat ne lămurește: „*Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcându-se pentru noi blestem, pentru că scris este (Deut. 21,22): Blestemat este oricine care este spânzurat pe lemn*” (Gal. 3,13).

Răspunsul nostru. Aici nu este vorba de cruce ca spânzurătoare, ci de cel spânzurat pe ea, adică de Hristos, care pentru noi a fost spânzurat pe lemnul crucii și care astfel, pe baza cuvintelor din Vechiul Testament (Deut. 21,22), este blestemat, adică, s-a făcut pentru noi blestem în fața lui Dumnezeu, – El, în locul nostru.

Așadar, după o aplicare corectă a obiecțiunii sectare, ar trebui să necinstim nu atât crucea, ci pe cel ce a fost spânzurat pe ea, adică pe Hristos.

4. Crucea e o spânzurătoare. Ori, este cu totul nefiresc să cinstim un obiect care a servit ca spânzurătoare unei persoane iubite de noi. Cum e posibil să cinstim noi obiectul care a servit ca instrument de chinuire pentru Mântuitorul nostru?

Răspunsul nostru. Într-adevăr, obiectele care ne aduc întristare și durere pentru pierderea unei persoane scumpe, nu le cinstim. Dar crucea Domnului nu ne-a adus întristare, ci mântuire și bucurie. Căci ea n-a fost

o simplă spânzurătoare, ci a fost un altar de jertfă, pe care s-a adus cea mai mare jertfă cu putință, pentru mântuirea noastră.

5. Trebuie să cinstim pe Hristos, iar nu crucea pe care a murit El.

Răspunsul nostru. Dar și în Vechiul Testament a fost cinstit nu numai David, ci și sabia cu care ucisese pe Goliat, căci a fost ținută cu mare cinste, în Cortul Sfânt, învelită în efod. Iată ce ni se spune despre ea: „Și David a întrebat pe Abimelec: N-ai tu pe aici la îndemână vreo sulică sau vreo sabie? Că n-am luat cu mine nici sabia mea, nici celelalte arme ale mele... Răspuns-a arhiereul: Sabia lui Goliat Filisteanul pe care tu l-ai răpus în Valea Stejarului, iat-o, e învelită într-un veșmânt și pusă în dosul efodului”... (1/3 Regi 21,9-10) . Deci cu atât mai mult trebuie să cinstim crucea, așezând-o în biserici, fiindcă altă armă ca ea împotriva celui rău nu este și fiindcă ea este o sabie neasemănat mai puternică decât sabia lui David.

6. Dacă cinstim crucea, atunci trebuie să cinstim și piroanele, cununa de spini, pe Pilat, pe Iuda, pe arhiereii Ana și Caiafa, pe ostașii batjocoritori etc., pentru că tot atât au contribuit cât și crucea, la mântuirea noastră.

Răspunsul nostru. Nu putem cinsti pe Pilat, pe Iuda, pe arhiereii și pe ostașii batjocoritori și ucigași ai Mântuitorului, pentru că trebuie să ținem seama de intenția pe care au avut-o ei, când au contribuit la patimile și la moartea Domnului. Scopul lor era de a-L batjocori, de a-L da de rușine și de a-L chinui, omorându-L, ca să nu mai fie. Cât privește cununa de spini, piroanele etc., noi le cinstim și pe acestea, dar nu ca pe cruce, pentru că nicăieri în Sf. Scriptură nu ni se spune, că am fi fost împăcați cu Dumnezeu prin ele, cum ni se spune despre cruce; și apoi ele nici n-au fost prefigurate în Vechiul Testament, cum a fost crucea. Iată deci, de ce cinstim sf. cruce mai mult decât pe acestea.

7. Dacă e vorba să cinstim crucea, atunci trebuie să cinstim numai crucea cea adevărată, pe care a fost răstignit Domnul Iisus Hristos, iar nu și toate crucile, fiindcă acestea, fiind făcute de oameni păcătoși, nu pot fi sfințite și vrednice de a fienerate.

Răspunsul nostru. Dar aici și ci Biblia ar trebui să facem tot așa; astăzi avem foarte multe Biblii și – prin asemănare – ar trebui să o respectăm numai pe cea originală, (de la început), iar nu și pe toate celelalte, tipărite de culegători și de tipografi păcătoși. Aceasta însă, ar fi ceva de neînțeles pentru un om cu mintea întreagă, cum de neînțeles este și obiecțiunea de mai sus a sectarilor.

8. Crucea nu trebuie păstrată în afară, pe piept, în biserici, în case ș.a., ci înlăuntrul nostru, în suflet.

Răspunsul nostru. Cine o are în suflet se bucură și când o vede în afară. Cea din afară o întărește pe cea dinlăuntru, căci totdeauna, obiectele din afară trezesc și întăresc sentimentele lăuntrice. De astfel, și crucea dinlăuntru nostru, ca simțământ de evlavie, a fost produsă prin cea din afară. Dacă nu e în afară, ea nu poate fi nici înlăuntru nostru.

Concluzii

Din cele prezentate până aici se vede limpede că potrivit descoperirii Sfintei Scripturi, Crucea este altarul pe care s-a jertfit Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. Iar dacă în Vechiul Testament, Crucea era un instrument de osândă și ocară, în Noul Testament ea devine mijloc al mântuirii și salvării noastre din osânda diavolului.

Jertfă și altar de jertfă, crucea este în același timp „semnul lui Hristos” și al creștinismului. Este, după Sfânta Scriptură: „Semnul Fiului Omului” (Matei, 24, 30).

Semn al „Fiului Omului”, Crucea este și semn al creștinului. Ea revelând iubirea lui Hristos trebuie să reveleze și iubirea noastră ca chemare și răspuns. Este astfel, semnul schimbului de iubire dintre noi și Dumnezeu. Și, pentru că Hristos nu s-a rușinat de Crucea Sa pentru că ne-a mântuit prin ea, ne-a iertat păcatele, ne-a arătat astfel cea mai înaltă iubire a Sa față de noi, dar prin aceasta ne-a li câștigat-o pe a noastră. De aceea, în Sfânta Scriptură se vorbește de „Crucea lui Iisus”, dar și de „crucea celui ce-L urmează”.

Crucea este altarul pe care S-a jertfit Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și în același timp instrumentul prin care s-a realizat mântuirea lumii. Și dacă, conform Sfintei Scripturi, altarului Vechiului Testament i se dădea o cinstită deosebită pentru că era închinat lui Dumnezeu și pentru aceasta cei ce se atingeau de ei se considerau sfințiți, cu atât mai mult se cuvine să dăm cinstită altarului prin care S-a jertfit Iisus Hristos și ne-a răscumpărat din robia diavolului.

De precizat că cinstind Sfânta Cruce, cinstirea noastră nu se adresează materialului din care este confecționată respectiva cruce, ci Celui ce s-a răstignit pe ea și a sfințit-o cu scump Sângele Său, iar sfințenia ei vine de la Hristos pentru că pe ea a curs Sângele cel Sfânt al Său.

Cei care nu cinstesc Sfânta Cruce, dar susțin cu înverșunare că ei respectă cuvântul Sfintei Scripturi, trebuie neapărat să-și amintească cuvântul Sfântului Apostol Pavel adresat Filipenilor și aflat tot în Sfânta

Scriptură: „Fraților, faceți-vă următori mie și uitați-vă la aceia care umblă astfel precum ne aveți pildă pe noi. Căci mulți, despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun și plângând, se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos. Sfârșitul acestora este pieirea” (Filipeni, 3, 17-19).

LITURGIA PERPETUA.

*Einige Überlegungen über das Verhältnis zwischen
dem Gottesdienst und der theologischen Ethik in der ostkirchlichen
Tradition*⁶⁷⁵

Pr. Lect. Dr. Picu Ocoleanu

1. Der Heilige Geist als Ort des Gottesdienstes

Obwohl er einer der Kirchenväter ist, die zu der Artikulierung der Dogmen der Kirche im Griechischen aufgrund des antiken philosophischen Wortschatzes wesentlich beigetragen haben, kommt Basilius von Cäsarea in seiner Abhandlung über den Heiligen Geist zu einem Punkt, in dem er sich verweigert, über die dritte Person der Heiligen Dreieinigkeit in den Termini des aristotelischen Denkens zu sprechen. Statt ‚homousios‘ greift er in diesem Sinne zu dem Konzept ‚homotimos‘, um auf diese Weise zu zeigen, daß man von Gott nicht so sehr konzeptualisierend sprechen kann, sondern vielmehr in der liturgischen Sprache der Kirche. Sonst könnte man den Eindruck erwecken, daß Gott in sich selbst (d.h. in seiner Natur) erkennbar sei, was offensichtlich zur Häresie des Eunomius gehöre.

Daß der Heilige Geist wahrer Gott ist, erkennt man nach Basilius vor allem im Gebet bzw. in der Doxologie, wo ihm die Kirche *dieselbe Ehre* wie dem Vater und dem Sohne spendet. In der Tradition der Kirche gibt es verschiedene Formen von Doxologie. Es handelt sich einerseits um die klassische Doxologie, die die Personen der Heiligen Dreieinigkeit mit der Konjunktion „und“ (καί) verbindet („Ehre sei dem Vater *und* dem Sohne *und* dem Heiligen Geiste“). Andererseits gibt es noch zwei andere, die bis heute in der liturgischen Praxis der orthodoxen Kirche benutzt sind⁶⁷⁶: „Ehre sei dem Vater *mit* (metá) dem Sohne und *mit* (syn) dem Heiligen Geiste“ und „Ehre sei dem Vater *durch* (dià) den Sohn *in* (en) dem Heiligen Geist“⁶⁷⁷.

Der trinitäre Inhalt aller diesen Doxologien ist derselbe. Der Unterschied besteht nur in den Präzisierungen, die in ihrem

⁶⁷⁵ Die vorliegende Studie wurde als orthodoxer Beitrag im Rahmen des anglikanisch-lutherischen Ausschusses „Worship and Ethics“ (Gottesdienst und Ethik) vorgetragen.

⁶⁷⁶ Basilius Von Cäsarea: De Spiritu Sancto 29, 71, S. 294-295.

⁶⁷⁷ De Spiritu Sancto 1,3, S. 78-79.

Rahmen gemacht werden. So Basilius von Cäsarea: „Während die Konjunktion [„und“ -PO] ein gemeinsames Wirken bezeichnet, zeigt die Präposition *mit* irgendwie eine Gemeinschaft mit an.“⁶⁷⁸ Darüber hinaus wird in der dritten Doxologie des Typus „dià-en“ auf das Geschehen (die Bewegung) dieser Gemeinschaft und insbesondere auf seinen *Ort* hingewiesen. Die Kommunion des Vaters *mit* dem Sohne und *mit* dem Heiligen Geiste geschieht in diesem Sinne von dem Vater aus als dem einzigen Prinzip (arché) der ewigen Dreieinigkeit durch den Sohn *im* Heiligen Geiste. Der „Ort“ der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ist auf diese Weise der Heilige Geist:

Aber gleichzeitig ist der Heilige Geist der Ort aller wirklichen Gemeinschaft und Liebe, d.h. auch der Ort der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen: „Es klingt zwar paradox, ist aber wahr wie kaum sonst etwas: Der Geist wird oft auch als *Ort* [m. Herv. – PO] des Geheiligten bezeichnet.“⁶⁷⁹ In diesem Sinne ist der Geist der Ort, wo die himmlische Politeia, das Reich Gottes, anfängt: „Durch den Heiligen Geist werden wir wieder ins Paradies versetzt, steigen wir auf ins himmlische Königreich, kehren wir zur Sohnschaft zurück, haben wir die Freiheit, Gott unseren Vater zu nennen, der Gnade Christi teilhaftig zu werden, Kinder des Lichts genannt zu werden, an der ewigen Herrlichkeit teilzunehmen, mit einem Wort, in der gegenwärtigen und in der künftigen Welt die ganze Fülle des Segens zu erlangen.“⁶⁸⁰

Das Gebet bzw. der Gottesdienst ist eigentlich nur *im* Heiligen Geiste⁶⁸¹ als Ruf *des* Geistes „Abba Vater“ (Rö 8,15; Gal. 4,6) möglich. Das Menschliche im Gottesdienst geschieht nur von hier aus als Resonanz zu diesem Ruf, die selbst zur Anrufung Gottes wird. Anders ausgedrückt: der Ruf des Heiligen Geistes löst unsere Anrufung aus. In diesem Sinne hat der Heilige Geist als Ort des Gottesdienstes auf eine paradoxe Weise auch seinen eigenen besonderen Ort innerhalb des Gottesdienstes. Dieser Ort der Anwesenheit. bzw. des Eingangs des

⁶⁷⁸ De Spiritu Sancto 25,59, S. 256-257.

⁶⁷⁹ De Spiritu Sancto 26, 62, S. 264-265.

⁶⁸⁰ De Spiritu Sancto 15, 36, S. 178-179.

⁶⁸¹ „Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt in unsre Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater!“ (Gal. 4, 6); „Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist (pneuma douleías) empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist (pneuma hyiothesías) empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater!“ (Rö 8,15)

Heiligen Geistes in die gottesdienstliche Gemeinde ist die *Epiklese*, d.h. die Anrufung Gottes des Vaters, um den Heiligen Geist auf die versammelte Gemeinde und/oder auf die vorgebrachten Gaben herabzusenden, damit diese zum Leibe und zum Blute Christi werden. Auf diese Weise ist der Heilige Geist das Medium, in dem wir (eucharistischen) Zugang zum Auferstandenen Christus und durch (dià) ihn mit Gott dem Vater bis zum Ende der Zeit bleiben.

Epiklese ist kein isoliertes Moment im Rahmen der Heiligen Liturgie, oder etwa das ‚Wesen‘ der Liturgie, sondern ist der Höhepunkt der ganzen Göttlichen Liturgie und des ganzen Gottesdienstes überhaupt, der abends mit der Vesper beginnt, mit dem Mesonyktikon und der Orthros fortfährt, sich in der Eucharistie (der Liturgie im engen Sinne des Wortes) erfüllt und nach den anderen Stundengottesdiensten mit dem Gottesdienst der 9. Stunde endet, um abends mit der Vesper wieder anzufangen.

Epiklese muß also nicht in einem engen technischen Sinne verstanden werden. Jedes Gebet ist letzten Endes eine Art Anrufung, eine Epiklese. Auf diese Wahrheit weist z.B. die ständige Wiederaufnahme des Rufes ‚Kyrie eleison‘ (Herr, erbarme Dich) in den ostkirchlichen Gottesdiensten hin. Im Rahmen dieses einfachen Gebetes wird Gott gleich wie in der im strengen Sinne des Wortes verstandenen Epiklese angerufen, damit er auf uns sein Erbarmen gießt. Es handelt sich nicht nur um denselben Gestus. Es handelt sich im Grunde genommen um dieselbe theologische *Logik*: indem der Gottesdienst bzw. das Gebet pneumatologisch geschieht und nur unter der Voraussetzung der Anwesenheit des Heiligen Geistes möglich wird, kann er/es sich nur als Epiklese, als Anrufung Gottes des Vater, die selbst Werk des Geistes ist, um des Herabsendung des Geistes willen verwirklichen. Der Gottesdienst geschieht *im* Heiligen Geiste als eine sehr komplexe Dialektik dieses Geistes

2. Die theologische Ethik als liturgische Genealogie der Malaisen des gegenwärtigen Geistes

Im Unterschied zu der Ostkirche hat man im Westen schon während des ersten christlichen Jahrtausends auf die Epiklese im Rahmen der liturgischen Anaphora verzichtet. Man kann nur schwer sagen, wann nämlich dieser Gebrauch begonnen hat sich durchzusetzen. Auf jeden Fall, muß die unglückliche Umwandlung ziemlich früh geschehen sein. Spuren dieser Gottesdienstabänderung

weisen auf eine Entartung des liturgischen Geistes hin, die schon im 6. Jahrhundert sowohl im Westen als auch im Osten⁶⁸² zu attestieren ist. Jetzt beginnt die dialektische Anwesenheit des Heiligen Geistes nicht mehr pneumatologisch, sondern im Sinne der Effizienzlogik und infolgedessen auf eine magische Weise zu konzipieren. Die Anrufung des Geistes wird nicht mehr als *Gebet* sondern als *Umwandlungsformel* verstanden, die eine mechanische Auswirkung auf die heiligen Gaben hat. Während aber in der Ostkirche die Epiklese trotz aller Mißverständnisse als Logik des Gottesdienstes aufbewahrt wurde, hat man auf sie im Westen aus denselben Gründen einfach verzichtet.

Die Existenz der Epiklese in *allen* anderen liturgischen Anaphoren im Westen⁶⁸³ zeigt zweifellos, daß die Hypothese mancher römisch-katholischen Liturgiewissenschaftler von heute, daß die römische Messe nie die Epiklese kennengelernt hätte, oder daß sie eine späte Erfindung der Ostkirche sei⁶⁸⁴, nicht zu verteidigen sind. In diesem Sinne hat Hans Lietzmann eine Serie von Spuren der Epiklese im römischen liturgischen Kanon identifiziert, nachdem er diese im Vergleich zu den abendländischen Anaphoren des mozarabischen oder des gallikanischen Typus betrachtet hat⁶⁸⁵.

Es handelt sich also eher um eine besondere Tendenz des liturgischen Lebens in der Kirche von Rom (und teilweise von Alexandrien), die darin besteht, daß der Gottesdienst ausschließlich auf seine Erinnerungsdimension (Anamnese) reduziert wird, indem man die Rolle der Einsetzungsworte übertrieben hervorhebt. Der evangelische Theologe Karl Christian Felmy⁶⁸⁶ hat in diesem Sinne gezeigt, daß die so genannten ‚Einsetzungsworte‘ nie in der Geschichte der alten Kirche eine Transsubstantiationsfunktion gespielt haben können. Im Gegenteil ist es für einen Christenmenschen von heute auffallend und überraschend, zu entdecken, daß eigentlich in den liturgischen Texten der Urkirche (z. B. in der Didache und bei Justin) der so genannte Stiftungsbericht völlig fehlt.

⁶⁸² Insbesondere im Rahmen der mönchischen Literatur wie z.B. „Der geistliche Baumgarten“ (PG LXXXVII) des Johannes Moschos (540/50 – cca. 617).

⁶⁸³ Ein Inventar der außenordentlichen Vielfalt des Inhalts der Epiklesen bietet Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, 3. Auflage, Berlin 1955, 93-112.

⁶⁸⁴ Dom Gregory Dix: *The Shape of the Liturgy*, third impression, Westminster 1947, 158.

⁶⁸⁵ Hans Lietzmann: a.a.O., 117-122..

⁶⁸⁶ Karl Christian Felmy: ‚Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?‘ Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justins, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 1983, 1-15.

Diese Abwesenheit ist noch später in manchen altorientalischen Liturgien zu bemerken⁶⁸⁷. Karl Christian Felmy hat überzeugend argumentiert, daß der Stiftungsbericht ursprünglich die Funktion hatte, das zu erklären, was innerhalb des Gottesdienstes eigentlich geschah. Es handelte sich um eine ähnliche Rolle wie die Artikulation der Logik des Ostergottesdienstes im Rahmen der jüdischen Tradition, die als Antwort auf die Frage des Kindes ‚Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?‘ folgt⁶⁸⁸.

Der Verlust der ursprünglichen Bedeutung der Einsetzungsworte hat in der römischen Kirche zu einem Pleonasmusverhältnis zwischen ihnen und der Epiklese, dem Höhepunkt und der Erfüllung des eucharistischen Gebets, geführt. Die unvermeidliche Folge dieser Entartung ist weiter die totale Beseitigung der Epiklese aus der römischen Anaphora um der falsch verstandenen Einsetzungsworte willen gewesen. Von hier aus wurde diese ‚winzige‘ Veränderung auch in das liturgische Leben des Protestantismus völlig unreflektiert übernommen. Heute kann man erstaunen, wie begrenzt und armselig die Auffassung der Väter der Reformation über den Gottesdienst gewesen ist. Da der Schwerpunkt ihres Unternehmens insbesondere die Restaurierung der Rolle der Heiligen Schrift im Leben der Christen und der Kirche betraf, haben sie sich überwiegend auf den ersten Teil der Liturgie, die Liturgie des Wortes, konzentriert. Zu dem Kern des Gottesdienstes ist man aber nie im Rahmen der Reformation gegangen. Das trug aber wesentlich zu der Zunahme der theologischen Pathologie bei, die später die ganze moderne Öffentlichkeit kolonisiert hat.

Im folgenden werde ich zeigen, wie diese winzige Veränderung in der Auffassung und Praxis des Gottesdienstes den modernen Geist entscheidend geprägt hat. Es handelt sich zuerst um die Entstehung der instrumentalisierenden Vernunft als Geburtsstätte der heutigen Wissenschaftslogik, zweitens um die Erscheinung der technologischen Vernunft als Urform der Erkrankung des Geistes durch Technologisierung und endlich um das Bilden der Topographie der säkularisierten Öffentlichkeit.

a. Instrumentalisierung des Wortes

Das brutale Mißverständnis der Funktion der ‚Einsetzungsworte‘ führte einerseits zur Entfernung der Epiklese aus der Liturgie und hiermit zum Verlust des pneumatologischen

⁶⁸⁷ Hans Lietzmann: a.a.O., 33-34.

⁶⁸⁸ Karl Christian Felmy: a.a.O.

Charakters des Gottesdienstes und andererseits zum Ersetzen des Anrufungsgebetes durch den Stiftungsbericht. Dieser musste einfach der verlorenen Epiklese den Platz halten und wurde auf diese Weise als eine Art magische Formel ausgelegt, die die Umwandlung der eucharistischen Gaben in das Blut und den Leib Christi (transsubstantiatio) ermöglichen kann. Das Interesse wird jetzt nicht mehr auf die Anamnese fokussiert, sondern auf den ‚chemischen‘ Inhalt des Brotes und des Weines nach ihrer Umwandlung in das Blut und den Leib Christi. Ein solcher Paradigmenwechsel gibt der Eucharistie in ihrem westlichen Sinne einen merkwürdigen *Alchemiecharakter*.

Ganz wie in der Magie und der Alchemie der Renaissance oder in den Kabbala-Techniken des Schaffens des künstlichen Menschen (des Golems) ist in der römischen Messe die *Umwandlung* von etwas (in diesem Fall der Ostie) in ein Objekt wesentlich, das vermögen einer magischartigen Formel *Macht* gewährt. Die theologische *Logik des Gebetes* in der Anamnese wird auf diese Weise durch eine *Logik der Effizienz* ersetzt. Daher kommt auch das Interesse der katholischen Dogmatik für die ‚Wirkung‘ der Sakramente, das den Gottesdienst zu einer einfachen Technik macht, im Rahmen deren die Gnade Gottes, die als etwas Geschaffenes verstanden wird, durch die spezifische ‚Materie‘ des Sakramentes dem Menschen gewährt wird.

Eine solche Logik ist einer technisch-magischen Auffassung eigen, nicht aber der Tradition der alten Kirche, die einen tiefen *Gebetscharakter* hatte. Die Sakramente der Kirche (in der orthodoxen Tradition: die Mysterien) sind keine spezifischen *Verfahren*, *Macht* (bzw. die Gnade Gottes) zu empfangen, sondern sind Gottesdienste der Kirche, im Rahmen derer die Gemeinde Gott den Vater um das Abschieden und die Ankunft seines Heiligen Geistes *anbetet*. Der Gottesdienst kann nicht einfach auf die Umwandlung der eucharistischen Gaben reduziert werden. Er ist Gebet und gleichzeitig Glaubenslehre der Kirche⁶⁸⁹. Wenn man darauf verzichtet, wird seinen theologischen Sinn völlig entartet. Das Wort verliert im Rahmen dieser Auffassung seinen Gebetscharakter und wird als *Formel* instrumentalisiert, die eine angebliche Umwandlung der Wirklichkeit wirke.

⁶⁸⁹ Dumitru Stăniloae: *În problema intercomuniunii*, in: *Ortodoxia* XXIII (1971), Nr. 4, pp. 562-565; Ders., *Biserica universală și sobornicească*, in: *Ortodoxia* XXVIII (1966), Nr. 2, pp. 167-198. Einer der wichtigsten theologischen Beiträge von D. Stăniloae besteht eben darin, daß er deutlich gezeigt hat, daß die Eucharistie nicht nur die Umwandlung der Gaben voraussetzt, sondern auch die Kommunion des Glaubens und des Gebets.

Der außerordentliche Erfolg der Alchemie und der magischen Techniken in der Renaissance ist dieser kaum wahrnehmbaren theologischen Verwandlung in der westlichen Kirche nicht fremd. Es handelt sich natürlich nicht um ein Kausalitätsverhältnis zwischen der *Transsubstantiatio* und den Magie- bzw. Alchemietechniken. Vielmehr bildete die Entartung des Sinnes der Eucharistie die günstige Umwelt für den Erfolg dieser magischen Weltanschauung.

Das *Interesse* der Renaissance an Alchemie unter ihrer verschiedensten Aspekten – metalurgisch, gesellschaftlich (im Sinne der Manipulation der Massen), genetisch (als Schaffen des Golems, des künstlichen Anthropoiden) ist auf diese Weise als das Ergebnis des Paradigmenwechsels innerhalb des liturgischen Lebens der Westkirche zu verstehen, die dank ihrer Anamnesepräferenz dazu kam, die Lehre-, Wort- und Gebetsdimension des Gottesdienstes zu ignorieren, und sich auf die so genannten ‚Einsetzungsworte‘ als Umwandlungsformel der eucharistischen Gaben in den Leib und das Blut Christi zu konzentrieren.

Der Gottesdienst, der inzwischen zu einer Art „eucharistische Alchemie“ geworden ist, kommt aber auf diese Weise dazu, ein neues Denkparadigma zu markieren. Wenn man fähig ist, Christus selbst, den menschengewordenen *Sohn Gottes* aus einem Stück Brot und einem Kelch Wein *hier* herzustellen, wie kann denn ausgeschlossen werden, daß durch das Aussprechen einer ähnlichen Formel andere weniger anspruchsvollen Sachen wie Gold, Macht oder *Menschen* erlangen werden?

Man befindet sich in dieser Weise an den Geburtsstätten des technologischen Denkens der Moderne. Das einzige Element, das die Alchemie unter allen ihren Formen – mineralogisch, soziologisch, genetisch, eucharistisch – von den heutigen Technologien trennt, ist paradoxerweise das Element selbst, das diese Evolution ermöglichte: *die magische Formel*. Inzwischen ist sie infolge des Phänomens der Wahrheitsrelativierung nach dem dreißigjährigen Krieg verschwunden⁶⁹⁰. Einmal zersprengt wurde die *eine* Wahrheit zu einer Mehrzahl von „Wahrheiten“: jede Region besitze *ihre eigene* Wahrheit (*cuius regio, eius religio*) und später – jeder Einzelne *seine* individuelle Wahrheit.

⁶⁹⁰ Vgl. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, hrsg. von Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1991, S. 39-40.

Der große Verlierer dieser wiederholten Umwandlung war aber das Wort. Die Instrumentalisierung seiner ursprünglichen Macht, deren Paradigma das Gebet und das Anbeten Gottes war, seine Trennung von seinem ursprünglichen *Lebens*kontext, dem Gottesdienst, und die Relativierung seines Wahrheitsinhaltes haben dazu geführt, daß in der Moderne dieses Wort zu einem einfachen Komplex von Tönen/Vokabeln reduziert wurde.

Als solches steht es von jetzt an *machtlos zur Verfügung*. Es wird zum Slogan und Cliché, bzw. zum Eckstein aller möglichen Ideologien und Utopien, aber auch zur Werbung, zum Vehikel des Konsums. Das Wort ist heute machtlos, denn es hat keine Beziehung mehr zur Wirklichkeit. Vermöge dieses Wortes baut man aber parallele/virtuelle/künstliche Welten auf, die schweben und existieren von sich selber aus. Aber auf eine paradoxe Weise gibt die gegenwärtige Faszination für die Kommunikationstechniken, diese Fixierung (auch) auf das instrumentalisierte und relativierte Wort Zeugnis von der nicht mehr anerkannten und verlorenen Macht und Leben des Wortes.

Man bezeugt auf eine indirekte Weise die Erkrankung unseres ganzen Zeitalters, denn die Instrumentalisierung des Wortes ist am Ende die Instrumentalisierung Gottes und der ganzen Welt – der Natur, des Menschen (mal denken an die Gentechnik). Letzten Endes ist das Klonen von Menschen die Folge des irgendwann im Dunkel des Frühmittelalters geschehenen Verlusts der Epiklese in der Westkirche.

Technologisierung der Erkenntnis

Es ist interessant zu beobachten, daß in der alten Kirche die Entstehung der Häresien im allgemeinen mit einer unzulänglichen Teilnahme am liturgischen Leben oder mit einem ungenügenden Verständnis der Logik des Gottesdienstes zu tun hatte. Das vielleicht geeigneteste Beispiel in diesem Sinne ist Eunomius, ein radikaler Arius-Anhänger, nach dessen Überzeugung die menschliche Vernunft fähig sei, Gott an sich zu erkennen. Lange vor der Entstehung des Zusammenhangs für die Entpneumatologisierung des Gottesdienstes d.h. vor dem Verlust der liturgischen Dialektik des Geistes bietet Eunomius im voraus die Grundzüge dieser Logik an. Es handelt sich um eine pelagianische Logik vor Pelagius, die die Erkenntnis auf die Vernunft reduziert, wobei aber diese absolutisiert wird. Was hier verloren geht, sind nicht so sehr andere Erkenntnisformen, sondern das Gottesdienstliche selbst als Paradigma der menschlichen Platzierung in Beziehung zu Gott.

In *Gegen Eunomius* argumentiert dagegen Basilius von Cäsarea, daß Gott in seinem Wesen nicht zu erkennen ist. Seine Auseinandersetzung mit Eunomius ist auch der Grund, warum sich der Heilige Basilius später mehr oder weniger mißtrauisch gegenüber theologischen Termini der nizänischen Orthodoxie wie etwa ‚ousia‘ und ‚homooousios‘ äußert. Wenn von ‚homooousios‘ gesprochen wird, setzt man im Grunde genommen voraus, daß man Zugang zum Sein Gottes hat⁶⁹¹. Diese Prämisse ist aber unmöglich, denn Gott ist ausschließlich dank seines Handelns (energeia), nicht aber an sich zu erkennen.

Erkenntnis ist also von Anfang an liturgisch/epikletisch. Sie hat mit der Offenbarung Gottes für mich und seinem (Herab)Kommen zu mir zu tun, mit seiner Anrufung und seinem Empfang von mir persönlich, bzw. mit dem Sich-Einlassen meines Daseins in seinen Händen. Gleichzeitig ist Erkenntnis Paradigma der Kommunion mit Gott, des Kosten aus dem unfassbaren göttlichen Geheimnis, der Ernährung, die nie zu sättigen ist. Der Mensch, der in dieser Erkenntnisform lebt, wird zu dem, was er kostet, und auf diese Weise kommt er dazu, Zeugnis von Gott zu geben.

Im Gegenteil zu Basilius von Cäsarea konzipiert Eunomius die menschliche Erkenntnis Gottes als eine Technik, die einmal gelernt, ständig angewandt werden und angeblich zur absoluten Erkenntnis führen kann. Es handelt sich hiermit um eine Art von Erkenntnis, die das Zu-Erkennende zum Objekt, bzw. zum ‚Ding an sich‘ entartet und erstickt. Dieses uneigentliche Erkenntnischema des Eunomius wird später in der kartesischen und dann in der kantschen Erkenntnistheorie wieder aufgenommen werden.

Auf eine zynische Weise wird es aber zum radikalsten Agnostizismus und zur Verleumdung eines jeden Sinnes der Existenz führen. Jeder müsste seinen eigenen Sinn nach seinem willkürlichen Gefallen (gr. ‚hairesis‘) entdecken. Der Triumph des Willens ist letzten Endes der Triumph des häretischen Geistes. Die letzten Konsequenzen dieser häretischen Desintegration des Erkennens sind einerseits die vollständige Atomisierung der Öffentlichkeit und andererseits die Aufhebung einer jeden möglichen Erkenntnis. Stattdessen wendet man Techniken an – des Rechnens, der schnellen Kommunikation, des Hörens/Sehens/Fühlens vom weiten, des Glücks usw. Je einsamer der

⁶⁹¹ Dr. Irineu Slătineanu: *Le mystère de la sainte Trinité dans la communion des personnes*, Craïova 2003, 47.

Mesch wird, desto komplexer werden diese Techniken und Technologien, so daß man ihnen letzten Endes nicht mehr entfliehen kann⁶⁹². Auf diese Weise endet *diese* Erkenntnis nach Basilius von Cäsarea und dem Historiker Theodoret⁶⁹³ als „Technologie“, d.h. als vollständige Negation einer jeden Erkenntnis.

c. Topographie der Massen

Der Verzicht auf die Epiklese in der römischen Kirche weist nicht nur auf eine Malaise des Wortes im Sinne seiner Instrumentalisierung als Voraussetzung des gegenwärtigen technologischen und technokratischen Denkens oder auf die Technologisierung der Erkenntnis hin. Er hat gleichzeitig auch mit einer Malaise der Gemeinschaft/Gemeinde zu tun. In diesem Sinne führte die Abwesenheit der Epiklese zu einem ganz anderen Selbstverständnis der Gemeinde, bzw. zu einem topographischen Modell der Gemeinde, der sich wesentlich von dem der alten Kirche unterscheidet.

Wenn die Eucharistie ihren Epiklese- bzw. ihren Gebetscharakter verliert, geht auch die konkrete *Topographie* des Anbetens verloren. Es entsteht jetzt der Trend, die gemeinsame Orientierung zu Gott im Gebet durch eine konzentrische Platzierung der Menschen zu ersetzen, die sich an das richten, was Gott selbst ersetzt: an *die eucharistischen Gaben*, die dank des Aussprechen der ‚magischen‘ Formel (der Einsetzungsworte) auf sie dazu kommen, die eigentliche Anwesenheit Christi zu ersetzen; an *den Bischof von Rom*, der als ‚Vertreter‘ desselben Christus dazu berufen wäre, die ganze Masse der Christen zu führen; an *den Heiligen Graal* in der Spiritualität der von dem Papst gerufenen Kreuzzüge, den Kelch des Abendmahls, in den auch das Blut des Gekreuzigten angeblich gesammelt worden sei.

Es handelt sich jedes Mal um ein kleines Stück Abrutschen: von dem Gebet, bzw. dem Anbeten Gottes zur *Anamneseformel* (den Einsetzungsworten), von der Anwesenheit Christi im Geiste auf seine pontifikale Vertretung, von den eucharistischen Gaben als Fokussierungsort des von Gott dem Vater herabgeschickten Heiligen Geistes zum Kelch, zur Lanze und zu den anderen angeblichen Reliquien, die dem Christus hinterblieben.

⁶⁹² Basile de Cesarée: Contre Eunome I,8 (SC 299), S. 199; PG XXIX, coll. 529c.; De Spiritu Sancto 3,5, S. 82-83; 4,6, S. 90-91; 6,13, S. 104-105.

⁶⁹³ PG LXXXII, 1,420.

Jede dieser Situationen lebt letzten Endes vom Übersehen der Auferstehung Jesu. Sie setzen in diesem Sinne einen Christus voraus, der auf seine historische Persönlichkeit reduziert wird. Deswegen ist auch die Beziehung der Gläubigen zu ihm unvermeidlich eine vermittelte: durch die Erinnerung, durch den Papst, durch die angeblichen Reliquien – weniger aber durch den Heiligen Geist.

Das letzte Beispiel ist besonders aussagekräftig. Der Blick fokussiert sich hier nicht mehr auf den *Inhalt* des eucharistischen Kelches, sondern auf das *Objekt*, in dem sich der Inhalt befindet – auf den ‚Heiligen Graal‘. Infolgedessen sammelt sich die legendäre Gemeinde am Hof des Königs Arthur *rund um* den Kelch. Kein Anbeten kommt jetzt noch in Frage, sondern nur die idolatrische Verehrung des Graals. Nicht der, der betet, sondern das Objekt und der, der die heiligen Objekte manövriert, oder manövrieren weiß – der charismatische Parsifal – ist Hauptperson des Geschehens.

Es ist nicht zufällig, daß der Mythos des Graals sich an den der providentiellen Persönlichkeit (des Parsifal) anknüpft. Einerseits wird die Topographie des Anbetens durch eine konzentrische ersetzt, die keine eigentliche Anwesenheit Gottes mehr voraussetzt. Andererseits schließt sich der Kreis der Gesammelten dort zu, wo die charismatische Persönlichkeit, die die Abwesenheit Gottes ersetzt, plazierte ist. Beide Perspektiven setzen sich gegenseitig voraus und weisen auf die Logik der *Abwesenheit Gottes* hin.

Aus dieser Logik geht aber eine andere hervor – die der Legitimierung der Vertretung. Um die Vertretersqualität der außerordentlichen Persönlichkeit zu legitimieren, muß sich der konzentrische Kreis der ‚Gottesdienst‘-Teilnehmer unendlich vermehren. Das Ergebnis sind die Massenveranstaltungen, die nicht nur im Leni Riefenstahls „Triumph des Willens“ auf den Nürnberger Reichsparteitagsgeländen zu sehen sind, sondern auch etwa beim Papstbesuch.

Die richtige Ordnung im genealogischen Sinne des Wortes ist freilich die umgekehrte. Die Geburtsstätte der heutigen Massengesellschaft, des Paradieses aller Ideologien und Totalitarismen, liegt dort, wo der Gottesdienst seinen Gebetscharakter verloren hat, bzw. dort, wo die Anbetung (Epiklesis) Gottes abgeschafft wurde. Hier entsteht die Faszination, die Mythen wie der des Graals oder des Parsifals (des Gottes Vertreters, bzw. der providentiellen Persönlichkeit) in der Geschichte des europäischen Geistes fast tausend Jahre vom Zeitalter der

Kreuzzüge bis zur Zeit des Bayreuther Nationalismus⁶⁹⁴ eines Richard Wagner oder Adolf Hitler und von hier zu allen Formen des Totalitarismus im 20. Jhdt. ausgeübt haben. Diese Mythen sind Paradigmen der römischen Ideologie, die in ihrem Rausch des Ersetzens für alles einen Ersatz erfunden hat: den Ersatz Gottes (den Papst), den Ersatz Christi (die Ostie), den Ersatz der Anbetung Gottes (den Stiftungsbericht), den Ersatz des eucharistischen Weines (wieder die Ostie), den Ersatz der eucharistischen Gaben (den Graal) usw.

Es liegt in der Logik dieser Involution, daß Mitte des 20. Jahrhunderts das 2. Vaticanum empfohlen hat, den Standort des Liturgen am Altar im Sinne einer Umorientierung des Priesteres zur Gemeinde verändert zu werden. Offensichtlich hat diese liturgische Topographie nichts mit der Tradition der alten Kirche⁶⁹⁵ zu tun, wo sie fast nicht zu attestieren ist. Die liturgische Erneuerung des 2. Vaticanum im 20. Jhdt. ist eher die letzte Konsequenz des Verlusts der Epiklese in der Kirche Roms des frühen Mittelalters und der Entstehung einer alternativen Theologie („Vertretungstheologie“), die nichts mehr mit den eigentlichen Quellen des christlichen Lebens zu tun hat, sondern sich in eine *Ideologie* umwandelt. Sie bestätigt die Desintegration der Gemeinde in die Massengesellschaft.

3. Zu einer näheren Bestimmung des Gottesdienstes als pneumatologisches Ereignis

Liturgia perpetua.

In der orthodoxen Tradition ist der Gottesdienst kein einfacher Aspekt unter den anderen Aspekten des kirchlichen Lebens, sondern ist die eigentliche Art und Weise der Kirche, als solche („ekklesia“) zu sein. In diesem Zusammenhang besitzt der Gottesdienst in der Orthodoxie einen sensibel wichtigeren Platz als in den Kirchen im Westen. Im Unterschied zu diesen, wo die Liturgie zeitlich sehr

⁶⁹⁴ Siegfried Kracauer: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films, Frankfurt am Main 1984.

⁶⁹⁵ Trotz der Versuche eines Otto Nußbaums (Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe [1971], in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hrsg. von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, 51; DERS., Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 1. Teil: Text, Bonn 1965) die Zelebration *versus populum* zu legitimieren, bleibt seine Argumentation sehr armselig. Ein Gegner der Zelebration versus populum als liturgischer Innovation ist auch der jetzige Papst - Joseph Kardinal Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, 6. Auflage, Freiburg i. Br. 2002, 68.

begrenzt ist und infolgedessen eine Art Ausnahme von dem Alltag, bzw. Ausflug aus dem täglichen Leben bildet, ist der Gottesdienst als der eigentliche Alltag der orthodoxen Christen zu verstehen. Es geht in diesem Sinne nicht nur darum, daß die orthodoxen Gottesdienste viel länger als die katholischen oder die protestantischen dauern und viel öfter als diese veranstaltet werden, sondern um die Tatsache, daß hier das tägliche Leben eher als ein einfaches Intermezzo, als eine Zwischenzeit zwischen den Gottesdiensten zu verstehen ist. Darüber hinaus wird auch der Alltag dazu gerufen, ins Gottesdienstliche zu münden und sich als Gottesdienste zu erfüllen.

Der ideale Gottesdienst wurde immer in den so genannten ‚Ostkirchen‘ im Sinne des „unaufhörlichen Gebets“⁶⁹⁶ artikuliert, so wie man im 1. Thess. 5,17 ermahnt wird („betet ohne Unterlaß“). Das ist der klassische Topos, auf den die morgenländische Theologie aller Zeit in bezug auf den Gottesdienst hinweist. Bei seiner allen Omnipräsenz in der ostkirchlichen Theologie wurde dieses Imperativ aus dem ersten Brief an die Thessalonicher immer neu ausgelegt und unterschiedlich verstanden. Im Sinne des monchischen Prinzips „Ora et labora“ konzipierten die ägyptischen Asketen das Gottes Dienens eher als eine ununterbrochene Meditation an die Ökonomie Gottes, so wie diese in der Bibel dargestellt wird. Das ist der Grund, warum in den Klöstern des Hlg. Pachomius (erste Hälfte des 4. Jhdts.) die Neulinge das Lesen lernen mußten, bevor sie in die Gemeinde aufgenommen waren. Die Lektüre der Heiligen Schrift bat ihnen Stoff für das Gebet/ die Meditation⁶⁹⁷ während der täglichen Arbeit an. Auf diese Weise konnte das Gebet als Paradigma des Gottesdienstes unaufhörlich stattfinden.

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

⁶⁹⁶ A. Guillaumont: The Jesus Prayer among the Monks of Egypt, *Eastern Churches Review* 6 (1974), 66-71; I. Hausherr SJ: *Hésychasme et prière*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Rom 1966; Lucien Regnault: La prière continue *monologos* dans quelques apophtegmes des Pères, *Irénikon* 47 (1974): 467-493; Ders.: La prière de Jésus dans quelques apophtegmes conservés en arabe, *Irénikon* 52 (1979), 344-355.

⁶⁹⁷ Dank der Vermittlung des Johannes Cassianus (*Collationes, Regulae*) ist diese Art und Weise des Gottes Dienens als biblische Meditation sehr populär im Abendlande geworden.

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

Im Zusammenhang der Entstehung des syrischen Phänomens der ‚Ihidaya‘ (‚der Einsamen‘) und des Wandermönchtums (‚Massalianer‘, ‚Euchetai‘ – ab Ende des 3. Jhdts.)⁶⁹⁸ kam man im 4. Jhd. in Syrien und Mesopotamien zu einer unterschiedlichen Art und Weise des unaufhörlichen Gottes Dienens, das für die so genannten „Nichtschlaffenden“ (‚Akoimetai‘) typisch war. Die Akoimeten teilten sich in mehreren Gruppen, die aufeinander unaufhörlich im konkretesten Sinne des Wortes den Gottesdienst feierten. Jahrelang dienten sie dem Herrn auf dem Weg von Syrien nach Konstantinopel, um hier in der christlichen Hauptstadt der römischen Welt Jahrhunderte lang ununterbrochen den Gottesdienst weiter zu feiern.

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

Die himmlische Liturgie.

Die Tatsache, daß der Gottesdienst in der orthodoxen Kirche auf eine Praxis hinweist, die unaufhörlich stattfindet bzw. stattzufinden hat, hat damit zu tun, daß die Liturgie als Ereignis des Heiligen Geistes nie einfach in der Menschenwelt geschieht, sondern auch (und insbesondere) im Reich Gottes. Es ist für die orthodoxe gottesdienstliche Praxis kennzeichnend, daß während des menschlichen Feierns des Gottesdienstes auch die so genannte „himmlische

⁶⁹⁸ Vgl. Hans Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche, Bd. 4: Die Zeit der Kirchenväter, Berlin 1944, 156-163; 173-183.

Liturgie⁶⁹⁹ der Engel und der ganzen triumphierenden Kirche stattfindet. Es handelt sich damit nicht um eine Art Kausalitätsverbindung: die Menschen dienen Gott *nicht weil* die himmlischen Mächte das gleichzeitig tun. Diese typisch (neo)platonische Vorstellung ist der orthodoxen Theologie fremd, obwohl sie in der Geschichte der Ostkirchen viele Geister gereizt haben mag. Vielmehr bildet der menschliche Gottesdienst mit der himmlischen Liturgie eine Einheit, bzw. eine „kosmische Liturgie“ zusammen. Als solcher ist der Gottesdienst nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Dauer, sondern auch topologisch unaufhörlich. Das bedeutet, das ganze All feiert den Gottesdienst. Der Himmel und die Erde, die Menschen und die himmlischen Mächte – die ganze Schöpfung lobt den Herrn. Die Theologie der Schöpfung kann letzten Endes nur als liturgische Theologie gedacht werden.

3. Die Liturgie nach der Liturgie.

Der Gottesdienst endet nicht mit dem priesterlichen Segen am Ende der Liturgie, bzw. mit der Sendung der Gemeinde in die Welt bei den Worten „ite, missa est“, von denen das römische Wort „Messe“ für die Liturgie stammt. Der Dienst, den wir um Gottes willen erfüllen, fährt mit unserem Dienen für den Nächsten als Ikone Gottes fort. Das Mysterium des Altars kann nur mit dem „Mysterium des Nächsten“⁷⁰⁰ zusammen gedacht werden. Der Gottesdienst im streng liturgischen Sinne muss mit dem philanthropischen Gottesdienst fortgeführt werden. Der Gottesdienst endet auf diese Weise nie, denn nach der Liturgie wird ein neuer Gottesdienst wieder gefeiert: die Liturgie nach der Liturgie⁷⁰¹, der Gottesdienst als Dienen für unsere Nächsten. Mangels dieses Dienens des Menschen endet der Gottesdienst in Ritualismus. Falls aber die Liturgie als solche um des diakonischen Werkes der Kirche willen vernachlässigt wird, gelangt man in blanken Aktivismus. Beide sind Malaisen, die in den heutigen Kirchen leider noch zu treffen sind: Ritualismus in den Ostkirchen, Aktivismus in den protestantischen und der römisch-katholischen.

Die Liturgie vor der Liturgie.

⁶⁹⁹ Vgl. Die himmlische Hierarchie des Pseudo-Dionysius.

⁷⁰⁰ Olivier Clément: *The Sacrament of the Brother / the Sister*, in J.-P. Ramalho: *Sings of Hope and Justice*, Geneve 1980.

⁷⁰¹ Ion Bria: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996; Ders.: *Liturgia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturie creștine azi*, București 1996.

Die Liturgie hat auf eine merkwürdige Weise keinen eigentlichen Anfang⁷⁰². Wenn man z.B. die Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus feiert, bedeutet das auf keinen Fall, daß sie von diesem Kirchenvater stammt. Sie gab es schon früher, wurde aber so genannt, da diese Anaphora besonders oft von Johannes Chrysostomus gefeiert wurde. Darüber hinaus kann man im Grunde genommen von einer universellen Struktur des Gottesdienstes unter zeitlichem (vgl. die Liturgie aus der „Traditio Apostolica“ – 3. Jhdt. oder aus der „Apologia maior“ des Justin des Märtyrers – 2. Jhdt.) und räumlichem Gesichtspunkt sprechen, die aber in paradoxer Weise von niemandem als solche erfunden wurde, sondern einfach immer da war. Historisch kann man dieselbe Logik des Gottesdienstes im Alten Testament feststellen kann. Zwischen dem liturgischen Leben des alten und des neuen Israel gibt es eine theologische Kontinuität, die von der Kirche in typologischen Termini artikuliert wurde: der alttestamentliche Gottesdienst ist Typus des neutestamentlichen, so wie das Alte Testament Typus für das neue ist und die Personen des alten Bundes als Typen Christi dienen.

Wann beginnt also der Gottesdienst?

In seiner Genesisvorlesung (1535) beschäftigt sich Martin Luther mit dieser Frage und bemerkt, daß eigentlich die Kirche⁷⁰³ mit den ersten Worten Gottes, „Nehmet, esset...“, zu den Menschen entsteht. Das sind die eucharistischen Worte, die Jesus beim letzten Abendmahl wieder aufgenommen hat. Mit diesem Gebot und dieser ‚Predigt‘ Gottes entsteht ‚ecclesia sine muris‘, die „allgemeine“ Kirche⁷⁰⁴, der erste und wichtigste unter den drei Ständen (ecclesia, politia, oeconomia). Auf diese Weise aber entsteht auch der Gottesdienst als menschliche Antwort auf die ewige Liturgie Gottes des großen Priesters⁷⁰⁵.

⁷⁰² Auf diesen Aspekt wies schon Basilius von Cäsarea (*De Spiritu Sancto XXVII*) im 4. Jahrhundert hin.

⁷⁰³ WA 42, 79, 3.

⁷⁰⁴ Oswald Bayer: Theologie, Bd. I des Handbuchs Systematischer Theologie, Gütersloh 1994, 395.

⁷⁰⁵ Vgl. Picu Ocoleanu: Liturgia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii, Craiova 2004, 13-91.

L'ÉLÉMENT DIVIN ET ÉLÉMENT HUMAIN DU SACREMENT DE MARIAGE

Assistant Doctorant Iulian Mihai L. Constantinescu

Le consentement des mariés et la législation roumaine dans une perspective orthodoxe

Condition juridique, canonique, empêchement, consentement, vice de consentement

1. Notions introductives

Le Sacrement de Mariage est un acte saint, d'origine divine, où la grâce du Saint Esprit est partagée par le prêtre à un homme et à une femme qui s'unissent tout librement dans le mariage, en étant sanctifiée la liaison naturelle du mariage, élevée à la dignité de représenter l'union spirituelle entre Jésus Christ et l'Église⁷⁰⁶. Par la chute dans le péché et par les péchés personnels de l'homme, la liaison naturelle entre l'homme et la femme est affaiblie, mais elle n'est pas annulée en essence, de même que la nature humaine n'est pas détruite. Par l'arrivée de Jésus Christ est consolidée de nouveau la liaison entre l'homme et la femme, leur liaison étant élevée de l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce.

Le Père Dumitru Stăniloae, qui a été Professeur à la Faculté de Théologie Orthodoxe de Bucarest (†1993), le plus grand théologien orthodoxe (dogmatiste) du XX-ème siècle, comme l'affirmait Prof. Olivier Clément⁷⁰⁷, exprime dans son travail *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*La Théologie Dogmatique Orthodoxe*, en roumain) la solidification et l'élévation du mariage par Jésus Christ comme une liaison normale, naturelle, d'un homme avec une femme, de l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce, en l'envahissant avec l'ambiance de la grâce par Sa Personne⁷⁰⁸. Par la participation aux noces de Cana et l'accomplissement de la première merveille, Jésus Christ commence en fait „l'élévation de la vie humaine à l'ordre de la grâce dès la

⁷⁰⁶ H. Andrutsos, *Dogmatica* (*La Dogmatique*), trad. en roum., p. 420 apud P. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*La Théologie Dogmatique Orthodoxe*), en roumain, vol. 3e, EIBMBOR, Bucarest 1997, p. 118.

⁷⁰⁷ Préface au père Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (*La prière de Jésus et l'expérience du Saint Esprit*), en roumain, avant-propos par Archimandrite Gheorghe Grigoriu, Ed. Deisis, Sibiu 1995, p. 11.

⁷⁰⁸ *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*Théologie Dogmatique Orthodoxe*), ed. cit., p. 123.

consolidation et l'élévation du mariage"⁷⁰⁹. Dans la première prière du couronnement, il est exprimé, en fait, ce qui s'est passé aux noces de Cana: „Qui, pour Ton énorme don et ta grande bonté, es venu dans Cana en Galilée et les noces qui étaient là tu les as bénies, pour montrer que par Ta volonté se fait l'union d'après la Loi et la naissance d'enfants par elle-même"⁷¹⁰. La première prière de l'office du couronnement « demande à Dieu de placer les fiancés en compagnie de ces couples saints⁷¹¹, les ancêtres du Christ, et de leur accorder la même bénédiction »⁷¹².

En se basant sur l'enseignement des Saintes Écritures de l'Ancien Testament et de l'Évangile, Saint Apôtre Paul, l'apôtre des peuples, fait de nombreuses références dans ses épîtres aux institutions de la famille et du mariage chrétien, en affirmant toujours le fondement divin de ces institutions. Cela fait que la liaison entre les époux opère pendant leur vie toute entière. Seulement la mort de l'un des époux défait naturellement cette liaison. Saint Apôtre Paul dit : « Une femme est liée aussi longtemps que son mari est vivant ; mais si le mari se meurt, elle est libre de se marier avec qui elle veut ; seulement, que ce soit dans le Seigneur » (I Cor. VII, 39). Dans l'enseignement de l'Apôtre des peuples, les buts du mariage sont la naissance d'enfants, l'amour, l'aide réciproque des époux, de même que le freinage des péchés, but ajouté au mariage après la chute dans le péché, le mariage étant un véritable remède contre la concupiscence (I Cor. VII, 2-5; I Cor. VI, 15; et a.).

La liaison de l'homme avec la femme, au sein de la famille, est fondée sur l'amour et le consentement librement exprimé. L'amour réciproque fait possible la compréhension de son rôle pour chacun d'eux dans l'unité de la famille⁷¹³. Chacun des époux doit comprendre les droits et les responsabilités qui leur reviennent dans le cadre

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ Voir la première prière au couronnement, in *Molitfelnic (Euchologe)*, en roumain, ed. IV-ème, EIBMBOR, Bucarest 1984, pp. 81-82.

⁷¹¹ Abraham et Sarah, Isaac et Rébecca, Jacob et Rachel, Joseph et Aseneth, Zacharie et Élisabeth, Joachim et Anne.

⁷¹² P. Jean Meyendorff, *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, (voir le couronnement), trad. de Lucette Marçais, Paris 1986, p. 48.

⁷¹³ P. Dr. Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV* (Le Sacrement du mariage et la famille chrétienne dans les enseignements des grands Pères de l'Église du IV-ème siècle), en roumain, Ed. Teofania, Sibiu 2002, p. 28.

familial, parmi les droits qui s'y croisent étant: „le droit à l'amour de la partie de l'autre (I Cor. VII, 3; Eph. V, 25, 28, 33), le droit et la possession du corps de l'autre époux (I Cor. VII, 4), la responsabilité du mari de prendre soin de sa femme comme de son propre corps, en se sacrifiant pour elle de même que Jésus Christ se soit sacrifié pour l'Église (Eph. V, 25-28), la responsabilité de la femme d'obéir à son mari comme l'Église obéit à Jésus Christ (Eph. V, 24; Col. III, 18)⁷¹⁴. Mais la possession de l'homme et l'obéissance de la femme doivent être comprises par la perspective de l'amour réciproque et responsable, ceux-ci devenant des dons par la réflexion sur l'autrui, et les dons et les qualités de l'un se communiquent à l'autre sur l'autel de la famille⁷¹⁵. La primauté de l'homme dans la famille doit être comprise comme une primauté de l'amour et non pas comme un pouvoir despotique pareil à celui du droit romain, où *pater familias*⁷¹⁶ avait tous les droits sur sa femme et ses enfants. De même, l'obéissance de la femme est pleine du même amour dévoué „par lequel la femme reconnaît à son mari le rôle de dirigeant et protecteur pour elle et pour la famille toute entière, et aussi la capacité de celui-ci de se sacrifier le premier pour le bien de la famille”⁷¹⁷.

Le caractère de sacrement du mariage est exprimé par Saint Apôtre Paul dans l'Épître aux Ephésiens étant relevante dans ce sens. L'union du Christ et de l'Église, Son corps, est considérée comme le modèle absolu de la relation entre l'époux et son épouse et même le modèle de l'histoire de la création de l'homme et de la femme⁷¹⁸. Par conséquent, le mariage en tant que sacrement, introduit et transpose ce rapport-là entre l'homme et sa femme dans le Royaume de Dieu déjà révélé, où Jésus Christ et l'Église forment un seul corps⁷¹⁹. L'homme et la femme, dans l'union du mariage chrétien, comme des organes du corps mystérieux de Jésus Christ, Il étant la tête toujours vivante et

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁷¹⁵ P. Assist. Dr. Vasile Răducă, *Căsătoria – taină a dăruirii și a desăvârșirii persoanei* (Le mariage – sacrement de la dévotion et du perfectionnement de la personne), en roumain, in „ST”, XLIV (1992), no. 3-4, p. 136.

⁷¹⁶ Voir Teodor Sâmbrian, *Drept roman (Droit romain)*, en roumain, Ed. Helios, Craiova 2001, pp. 78-82.

⁷¹⁷ P. Lect. Mihai Vizitiu, *Familia în învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli* (La famille dans l'enseignement du Sauveur et des Saints Apôtres), en roumain, in vol. *Familia creștină azi* (La famille chrétienne aujourd'hui), Ed. Trinitas, Iași 1995, p. 36.

⁷¹⁸ P. Jean Meyendorff, *Le mariage...*, p. 52.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

active de celui-ci, « participent au sacrement de l'unité et de l'amour fécond entre Christ – l'Époux et l'Église – l'Épouse. Le mariage chrétien est-il ainsi non seulement un signe mais aussi un moyen ou un instrument de la sanctification, c'est à dire il est un Sacrement »⁷²⁰. Donc, le mariage chrétien est un sacrement, il est l'accomplissement de ce sacrement qui perfectionne cette institution dès sa création⁷²¹. Dans ce sens s'exprime-t-il aussi le théologien catholique H. Schiler: « dans la mesure où l'événement évoqué dans Gén. II, 24, c'est à dire le sacrement du mariage entre Christ et l'Église, s'accomplit chaque fois dans le mariage terrestre entre l'homme et sa femme, celui-ci (le mariage) participe à ce sacrement-là et, dans ce sens, il est lui-même un sacrement »⁷²². Ainsi, la Noce est-elle la première entre les Sacrements chrétiens mentionnés par le Nouveau Testament (Jean II, 1-11; Mt. XIX, 4-6). Il y avait des mariages dans l'Ancien Testament aussi, mais Christ donne au mariage dans le Nouveau Testament une „signification unique, sacrée, éternelle”⁷²³, le caractère sacramentel. Ainsi, le caractère sacramentel du Mariage est donné par la bénédiction de l'union des mains avec le rituel du couronnement au nom du Christ et d'après le modèle de l'union entre Christ et Son Église (Eph. V, 25-32), en offrant aux époux une grâce spéciale. Les époux reçoivent les couronnes sur leur têtes, comme signe de leur alliance, avec la bénédiction suivante: *Il est couronné l'esclave de Dieu...* Ensuite, le prêtre conduit les époux avec leurs parrains dans une ronde, pareille au Baptême⁷²⁴. Le Sacrement de Mariage doit être officiée en liaison avec la Liturgie, mais par l'économie est permise la séparation de celle-ci et la Sainte Eucharistie a été remplacée par le pain et le vin bénis.

Par le mariage on perfectionne *l'accord entre l'homme et la femme*, accord qui constitue la base naturelle du mariage, étant

⁷²⁰ P. Prof. Vasile Mihoc, *Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei* (Le mariage et la famille dans la lumière des Saintes Écritures. La naissance d'enfants, but principal du mariage), en roumain, in „MA”, XXX, (1985), no. 9-10, pp. 588-589.

⁷²¹ Mgr J. Tomko, *Quelques aspects de la théologie du mariage à partir de la vision paulinienne*, in vol. « Laïcs aujourd'hui », Bulletin du « Consilium de Laïcs », no. 17-18/1974, p. 12.

⁷²² *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, ed. Ile, 1958, pp. 262-263, apud P. Dr. Constantin Mihoc, *op. cit.*, p. 30.

⁷²³ P. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (Traité de Théologie Dogmatique et Oecuménique), en roumain, Ed. România Creștină, Bucarest 1999, p. 188.

⁷²⁴ *Ibidem*.

déterminé par des lois établies par le Créateur dans la nature humaine même, conçue comme unité: „Il l’a fait homme et femme” (Gen. I, 27). Donc, *le consensus* de ceux qui se marient est très nécessaire, la bénédiction de l’Église ne pouvant pas être donnée sans avoir constaté son existence. L’importance du consensus au mariage a déterminé les jurisconsultes romains⁷²⁵ à utiliser l’expression *Consensus facit nuptias*, c’est à dire l’accord des deux époux fait le mariage ou les mariages⁷²⁶ comme actes juridiques bilatéraux, en étant légiféré aussi par les lois civiles aujourd’hui.

2. Conditions de fond au mariage. *Le consentement des mariés*

On va donner au début quelques explications sur *condition de fond/empêchement au mariage*, afin de bien comprendre le sujet traité. Ainsi, d’un sens restreint, les conditions de fond se présentent d’une manière positive, leur existence étant nécessaire pour accomplir le mariage⁷²⁷, tandis que les conditions de fond négatives sont des situations de fait ou de droit qui ne doivent pas exister pour l’accomplissement du mariage, elles étant nommées des *empêchements*⁷²⁸. Ainsi, les conditions de fond⁷²⁹ sont-elles: la différence de sexe, l’âge légal pour le mariage, *le consentement au mariage*, la communication réciproque de l’état de la santé des futurs époux (pour éviter la présence des maladies physiques ou psychiques, connues ou inconnues pour les deux)⁷³⁰. Les empêchements au mariage civil sont: l’existence du mariage d’un des futurs époux, la parenté, l’adoption, la tutelle, l’aliénation et la débilité mentale, le manque d’approbation du ministre de la défense nationale, le manque

⁷²⁵ Aux romains aussi le consentement (*affectio maritalis*) était un élément essentiel du mariage. Dans l’ancien droit, si les futurs époux étaient *sui iuris*, on demandait leur consentement et le consentement du tuteur de la femme. Si les futurs époux étaient *alieni iuris*, on demandait seulement le consentement des deux chefs de famille, et dans la période classique on demandait aussi le consentement des futurs époux; cf. Teodor Sâmbrian, *op. cit.*, p. 82.

⁷²⁶ Archid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească* (Droit canonique orthodoxe. Législation et administration ecclésiastique), en roumain, vol. IIe, EIBMBOR, Bucarest 1990, p. 67.

⁷²⁷ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei* (Traité du droit de la famille), en roumain, Éd. VIIe, Ed. All Beck, Bucarest 2002, p. 16.

⁷²⁸ Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 19.

⁷²⁹ Les conditions de fond énumérées se retrouvent dans la législation civile.

⁷³⁰ L’existence de certaines maladies physiques et psychiques peut constituer un empêchement au mariage et au couronnement, conformément au droit ecclésiastique.

d'approbation pour les membres du clergé militaire⁷³¹. Un tel mariage est de réelle importance pratique, parce que les futurs époux doivent prouver l'existence des conditions de fond, tandis que les empêchements soient invoqués par les tiers qui s'opposent au mariage avec des raisons sérieuses ou qu'ils soient mentionnés par l'officier de l'état civil dans un procès-verbal. Dans le Code de la famille roumain, la notion juridique d'*empêchement au mariage* est mentionnée sous la dénomination d'*empêchement légal du mariage* (art. 13 et 14)⁷³².

Au sens étendu, les conditions de fond s'opposent à ceux de forme, comprenant de même ceux positives que les négatives (ils s'agit des empêchements du mariage). Vu le caractère des conditions de fond, on peut les classer en deux catégories⁷³³, ainsi: 1. Conditions concernant l'aptitude physique d'accomplir le mariage; 2. *Conditions menées à assurer un mariage librement consenti*; 3. Conditions concernant l'aptitude morale d'accomplir le mariage⁷³⁴. Dans la première catégorie on mentionne les conditions de fond suivantes: la différence de sexe; l'âge légal pour se marier (l'âge matrimonial); la santé physique des futurs époux qui doivent se communiquer légalement l'état de leur santé, ceux qui souffrent de certaines maladies étant empêchés de se marier. Les conditions de fond de la seconde catégorie concernent: *l'existence du consentement*; *les caractères du consentement* (le manque des vices du consentement, son actualité, ...) ⁷³⁵. De la troisième catégorie font partie les conditions de fond: celles qui empêchent la bigamie ⁷³⁶; qui empêchent le mariage entre les parents; qui empêchent le mariage pour des raisons d'adoption; qui empêchent le mariage pour des raisons de tutelle.

Le droit civil classe les empêchements au mariage de deux points de vue⁷³⁷: 1. celui de la sanction pour ne pas avoir respecté l'empêchement; 2. des personnes entre lesquelles existe

⁷³¹ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 16.

⁷³² Voir ici *Legislația familiei (La législation de la famille)*, en roumain, par Marieta Avram et Flavius Baias, Ed. IIIe, Ed. All Beck, Bucarest 2001, p. 12.

⁷³³ Voir G. Marty, P. Reynaud, *Droit civil*, vol. IIe, Paris, Sirey 1961, p. 542 et s; H et L. Mazeaud et J. Mazeaud, *Leçons de droit civil*, vol. IIe, Paris, Montchrestien, p. 723 et s. et aussi bien Prof. Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁷³⁴ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 16.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁷³⁶ Parmi les principes généraux du droit de la famille de Roumanie on compte aussi le principe de la monogamie (la bigamie est interdite – art. 5 Code de la famille).

⁷³⁷ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, pp. 27-28.

l'empêchement⁷³⁸. Du premier point de vue ils peuvent être *dirimants* et *prohibitifs*. La violation des empêchements *dirimants* attire la nullité „radicale”⁷³⁹, tandis que la violation des empêchements *prohibitifs*, qui constituent un empêchement au mariage, détermine la nullité relative ou seulement la sanction de l'officier d'état civil qui accomplit le mariage. Les empêchements *dirimants* sont: l'existence d'un mariage non défait d'un des époux, la parenté, l'adoption, l'aliénation et la débilité mentale, et de la catégorie des empêchements *prohibitifs* on mentionne: la tutelle, le manque de l'autorisation du ministre de la défense nationale⁷⁴⁰. Du second point de vue, les empêchements peuvent être *absolus* et *relatifs*. Les empêchements *absolus* défendent absolument que la personne se marie avec n'importe qui, par exemple l'existence d'un mariage non défait d'un des futurs époux (la bigamie est interdite en Roumanie) ou l'aliénation et la débilité mentale. Les empêchements *relatifs* se réfèrent au rapport spécial qui existe entre deux personnes, en s'appliquant seulement entre eux, comme: la tutelle, l'adoption, la parenté⁷⁴¹.

La classification existante dans les traités du droit de la famille de Roumanie en conditions de fond, au sens étendu et conditions de forme du mariage est de réel intérêt du point de vue du droit international privé, parce que les conditions de fond, en général, sont imposées par la loi nationale aux futurs époux, tandis que les conditions de forme s'appliquent d'après la place de l'accomplissement du mariage⁷⁴².

A part les conditions imposées par la législation civile pour l'accomplissement du mariage, les futurs époux doivent correspondre aussi aux conditions canoniques de l'Église pour leur administrer le Sacrement de Mariage, certains conditions canoniques se trouvant parmi celles demandées par la législation civile en matière, d'autres, d'ordre religieux-morale n'étant pas parmi celles demandées par l'état. En fait, de nos jours non seulement qu'il n'existe pas une

⁷³⁸ Adrian Pricopi, *Căsătoria în dreptul român (Le mariage dans le droit roumain)*, en roumain, Lumina Lex, Bucarest, s. a., p. 45; C. Hamangiu, I. Rosetti-Bălănescu, Al. Băicoianu, *Tratat de drept civil român (Traité de droit civil roumain)*, en roumain, ALL., Bucarest 1996, p. 194; Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 20.

⁷³⁹ C. Hamangiu, I. Rosetti-Bălănescu, Al. Băicoianu, *op. cit.*, p. 194.

⁷⁴⁰ Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁴¹ Ibidem.

⁷⁴² I. Filipescu, M. Jacota, *Drept internațional privat (Droit international privé)*, en roumain, EDP, Bucarest 1968, p. 196 et s.; Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 17.

harmonisation de la législation civile avec celle ecclésiastique en matière matrimoniale, en plus cette harmonie, cette unité regardant les conditions et empêchements au mariage, n'existe non plus entre les Églises Orthodoxes locales au sein de l'Orthodoxie œcuménique, et pourtant tendant vers la réalisation de cette harmonie par les efforts communs de théologiens au cadre des commissions inter-orthodoxes. Par conséquent, les conditions que les récepteurs de ce Sacrement dans l'Église Orthodoxe Roumaine, imposées par le droit ecclésiastique, sont: *religieuses, morales, physiques et sociales*⁷⁴³.

Le consentement des mariés – condition de fond dans la législation d'état. Une condition de fond pour l'achèvement du mariage civil et aussi nécessaire celui religieux est le *consentement réciproque des futurs époux*⁷⁴⁴. En Roumanie le mariage peut être réalisé seulement à base du consentement librement et consciemment exprimé par les futurs époux (art. 1, 16, 17 C. fam.; art. 48 de la Constitution, 2003). Le consentement est libre „dans le sens qu'il sont éliminées les limitations de caste, raciales, religieuses et juridiques en ce qui concerne le libre choix entre les futurs époux”⁷⁴⁵. Du point de vue juridique, le consentement libre au mariage conduit au manque des vices de consentement, tels: *l'erreur, le dol et la violence*. Ainsi, pour éviter ces vices de consentement, la libre volonté de se marier (*le consensus*) s'exprime en des formes déterminées, comme la loi le prévoit, le mariage ayant un caractère solennel. Le consentement au mariage s'exprime par les réponses affirmatives aux questions de l'officier d'état civil, lorsque chacun des époux manifeste librement sa volonté de se marier avec l'autre. Dans le cas où l'un des époux est dans l'impossibilité de parler (par exemple s'il est sourd-muet), le consentement peut être exprimé par n'importe quelle manière, l'essentiel est qu'il soit sans doute. Pour assurer l'expression libre du consentement pour ceux qui se trouvent en certaines impossibilités⁷⁴⁶, il est nécessaire la présence d'un interprète, en étant réalisé aussi un procès-verbal.

⁷⁴³ Archid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox...*, vol. IIe, p. 69.

⁷⁴⁴ Voir ici N. Milaş, *Dreptul bisericesc oriental (Le Droit ecclésiastique oriental)*, en roumain, trad. par D. I. Cornilescu et V. S. Radu, Bucarest 1915, p. 478.

⁷⁴⁵ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁴⁶ Par exemple les sourds-muets ou ceux qui parlent une langue inconnue à l'officier d'état civil.

a. Le manque du consentement au mariage

Le mariage étant accompli dans la présence de l'officier d'état civil et le consentement réciproque s'exprime aussi par les questions posées par celui-ci, le manque de consentement apparaît plus rarement. Les situations où le manque de consentement peut apparaître sont les suivantes⁷⁴⁷: *L'erreur dans la constatation de la réalisation du mariage*, lorsque l'un des époux a répondu négativement à la question de l'officier d'état civil en ce qui concerne son consentement au mariage ou il n'a rien répondu et pourtant l'officier a déclaré le mariage achevé; Il existe la possibilité qu'un des futurs époux réponde "oui" à la question de l'officier, mais qu'il soit en fait en ce moment-là *manqué provisoirement de sa faculté mentale*. Dans cette situation, le Code de la famille de Roumanie⁷⁴⁸ prévoit qu'il est défendu de se marier celui manqué provisoirement de ses facultés mentales, pour le fait qu'un comme lui n'a pas le discernement de ses actes et ne peut pas exprimer un consentement conscient⁷⁴⁹; Si *l'aliéné ou le débile mental* consentit au mariage dans le moment où il est manqué de lucidité, dans ce cas on ne peut pas parler de l'expression d'un consentement libre, aussi l'aliéné ou le débile mental ne peut pas se marier ni dans les moments de lucidité passagère, par conséquent l'aliénation et la débilité mentale étant des empêchements au mariage basés sur des considérants d'ordre médical⁷⁵⁰ et non pas sur la considération qu'ils excluent le consentement conscient, quoique celui-ci ne puisse pas exister dans telles situations. Un tel mariage est nul par la violation de l'article 9 du Code de la famille et aussi par la négligence de l'article 1, alin. 3 et art. 16 et 17, C. fam., concernant le consentement; Dans le cas du *mariage fictif* on peut parler du manque de consentement, parce que ce sorte de mariages sont achevés en dehors du but du mariage et sont manqués des relations conjugales. A ce sorte de mariages on arrive aussi par l'inexistence dans la législation civile d'une différence maximale d'âge entre les futurs époux et non plus l'impôt d'un âge maximal jusqu'auquel on peut accomplir le mariage, pour ce dernier cas en pouvant suivre pourtant les mêmes considérants que dans le cas de la

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁴⁸ Voir art. 9 C. fam.

⁷⁴⁹ En pratique ont existé des cas où quelques réclaments ont invoqué devant les instances de jugement, sans preuve pourtant, certaines raisons entre lesquelles celui de l'accomplissement du mariage sous l'influence de l'alcool qu'on leur a donné à boire, en demandant la déclaration de la nullité du mariage.

⁷⁵⁰ La présence de telles maladies psychiques empêche la finalité du mariage.

réglementation légale de l'âge minimal pour pouvoir réaliser un mariage; Dans les situations où il existe *l'erreur sur le contenu objectif de la manifestation de la volonté*, c'est à dire une personne n'a pas su qu'elle se mariait, celle-ci étant destructive de volonté, on peut parler du manque de consentement⁷⁵¹.

b. Les vices de consentement

La manière dans laquelle sont réglementés les vices de consentement en matière de mariage présente certaines particularités par rapport au droit commun, grâce à la nature juridique et à l'importance sociale du mariage⁷⁵². Le Code civil de Roumanie réglemente les vices de consentement dans les art. 953-961, le consentement n'étant pas valable lorsqu'il est donné par erreur, surpris par dol ou arraché par violence (cf. art. 953, C. civ.). Donc les vices de consentement sont: *l'erreur*, *le dol* et *la violence*, mais *la lésion*, comme dans le cas des contrats, ne peut pas trouver son application en matière de mariage⁷⁵³.

L'erreur est la fausse représentation de la réalité, de certaines situations, à l'accomplissement d'un acte civil⁷⁵⁴. Elle est un vice de consentement seulement quand elle se réfère à l'identité physique de l'autre époux (art. 21 C. fam.). La limitation du domaine d'application de l'erreur fait apparaître presque impossible l'annulation du mariage, vues les conditions dans lesquelles se réalise le mariage⁷⁵⁵. L'erreur concernant l'identité civile⁷⁵⁶ ou certaines qualités ou caractéristiques de l'un des futurs époux ne constitue pas un vice de consentement.

Le dol, „*dolus, fraus*” (*la perfidie, la tromperie, l'illusion*) est un vice de consentement à cause de l'erreur provoquée par l'emploi des moyens perfides. Il s'agissant d'une erreur provoquée et dans le cas du dol on peut parler d'un élément subjectif (l'erreur) et d'un élément

⁷⁵¹ A. Ionașcu, *Drept civil (Droit civil)*, en roumain, EDP, Bucarest 1963, p. 83 (*l'erreur* est dans le droit commun destructrice de volonté).

⁷⁵² Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁷⁵⁴ Ion Dogaru, *Drept civil român (Droit civil roumain)*, en roumain, Traité, Ed. Themis, Craiova 2000, p. 216; Paul Mircea Cosmovici, *Drept civil. Introducere în dreptul civil (Droit civil. Introduction dans le droit civil)*, en roumain, Ed. ALL, Bucarest 1999, p. 105.

⁷⁵⁵ La présence personnelle des futurs époux; leur identification réalisée par l'officier d'état civil; la connaissance préalable des futurs époux. Voir ici Louis Bach, *Droit civil*, Tome I, éd. XIIIe, Syrei 1999, p. 214.

⁷⁵⁶ Par exemple l'un des époux est divorcé et l'autre a cru qu'il était célibataire.

objectif (les moyens perfides employés pour provoquer l'erreur). Le dol se détermine d'après les règles du droit commun, le Code de la famille de Roumanie ne faisant pas aucune dérogation de ses dispositions, mais tenant compte en même temps du caractère du mariage. Comme dans le droit commun, le dol constitue un vice de consentement aussi bien dans les cas où les manœuvres dolosives se manifestent sous la forme de la réticence⁷⁵⁷. Parce que le régime du mariage est préétabli par la loi, *seulement le dol principal* est un vice de consentement, et non pas le dol incident. Le domaine d'application du dol est beaucoup plus vaste que dans le cas de l'erreur, vues aussi d'autres éléments que l'identité physique de l'autre époux. Ainsi, dans le cas du dol sont-elles prises en considération aussi les qualités nécessaires au futur époux pour l'achèvement du mariage, qui, si elles étaient connues, le mariage n'aurait plus eu lieu. Si l'un des futurs époux a été trompé par des moyens perfides, en ce qui concerne la situation matérielle celle-ci ne peut pas constituer un vice de consentement par dol au mariage. Mais dans le cas de l'emploi des moyens perfides par lesquels l'un des futurs époux a caché de l'autre l'état de sa santé, on peut parler du vice de consentement au mariage parce que, conformément au droit concernant le mariage de Roumanie⁷⁵⁸, les futurs époux sont obligés à se communiquer réciproquement l'état de leur santé⁷⁵⁹. On soutient l'élimination du dol parce qu'en général il est difficile de faire distinction entre les différents artifices, manœuvres qui font partie de „l'art de plaire”⁷⁶⁰ et les autres. Cette solution est traditionnelle dans le système français et a été exprimée par le célèbre adage (supplément, annexe, addition) de Loysel: „Dans le mariage, il trompe qui peut”⁷⁶¹.

La violence constitue un vice de consentement par la crainte (“*metus*”) provoquée sur l'un des futurs époux à cause de la contrainte physique ou morale exercée contre lui. Dans le cas de la violence il existe un élément objectif (la contrainte) et un élément subjectif (la crainte provoquée), en déterminant le manque de liberté dans la manifestation du consentement du futur époux.

⁷⁵⁷ Dans le cas où l'un des futurs époux, étant malade, mais non pas aliéné ou débile mental, a caché à l'autre futur époux l'état de maladie, donc en le trompant, le mariage peut être annulé à la demande de ce dernier, il s'agissant dans ce cas d'une nullité relative.

⁷⁵⁸ Voir les conditions de fond du mariage (la communication réciproque de l'état de la santé), Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁵⁹ Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁶⁰ Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁶¹ Cf. Alain Bénabent, *Droit civil. La famille*, Litec, Paris 2000, p. 79.

En ce qui concerne le domaine de manifestation de la violence, on applique les règles du droit commun, le Code de la famille ne faisant aucune dérogation des règles de ce droit, mais tenant compte des conditions spécifiques du mariage. Il est vrai que dans les conditions actuelles dans lesquelles s'accomplit le mariage il est presque impossible de rencontrer la violence par contrainte physique, bien sûr sans que cette violence soit confondue avec l'enlèvement ("*raptus*")⁷⁶². En échange, la contrainte morale peut être rencontrée fréquemment de nos jours. Par exemple, lorsque le consentement de l'un des futurs époux a été vicié par la violence de son père, le mariage sera déclaré nul à condition d'introduire l'action dans le terme légal. Nous précisons que la crainte révérencieuse n'est pas un vice de consentement au mariage, en comprenant par cela le respect dû aux parents ou à d'autres ascendants. La jurisprudence française n'a pas rejeté la crainte révérencieuse, en pouvant annuler le mariage consenti sous la pression du père qui n'a pas voulu annuler 700 invitations⁷⁶³.

c. Le consentement est actuel, personnel et simultané

Par consentement actuel nous comprenons le consentement existant au moment de l'accomplissement du mariage. Par conséquent, les promesses de mariage (les fiançailles civiles) ne créent pas l'obligation d'achever le mariage, les futurs époux étant encore libres à choisir dans ce problème⁷⁶⁴. Le consentement antérieurement donné peut être donc retiré jusqu'à la présentation des futurs époux devant l'officier d'état civil et cela arrive seulement dans les pays où il existe le mariage civil différent de celui religieux. Dans l'ancienne législation roumaine, le consentement pour les fiançailles constituait une

⁷⁶² De nos jours on ne peut plus parler d'enlèvement concernant le mariage, dans les nouvelles conditions de l'accomplissement du mariage. Mais, Saint Basile le Grand défend par le canon 22 le mariage avec des vierges enlevées, ceux qui appellent à ce sorte de pratiques immorales étant soumis aux punitions ecclésiastiques et aux lois de l'état. Pour ces cas, dans la pratique ecclésiastique a été imposé la punition de l'anathème (cf. can. 27 IV œc.; 92 trul.). D'après la législation grecque-romaine en vigueur, on défendait un tel mariage avec la vierge enlevée même s'il aurait obtenu le consentement des parents de celle-ci.

⁷⁶³ Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁶⁴ D'après la loi civile, les fiançailles civiles ne constituent pas un empêchement au mariage avec une autre personne pour les fiancés, en échange l'office religieux des fiançailles constitue un empêchement au couronnement de ceux déjà fiancés avec une autre personne, dans ce cas étant nécessaire l'annulation des fiançailles religieuses. Voir Archid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox...*, vol. IIème, pp. 74-75.

promesse, un engagement qui attirait après lui le mariage⁷⁶⁵. De nos jours, de l'existence du consentement actuel résulte le fait que celui-ci s'exprime seulement *personnellement* et *simultanément*⁷⁶⁶ par les futurs époux en présence de l'officier d'état civil, ceux-ci devant être donc présents ensemble⁷⁶⁷. En ce qui concerne *le consentement des parents ou des tuteurs*, nous faisons la mention que le droit civil roumain a supprimé, comme condition de fond et par conséquent comme empêchement au mariage, le consentement des parents ou des ascendants pour ceux qui n'avaient pas l'âge de 21 ans (art. 131-133, C. civ.). *De lege ferenda*, il est indiqué que la femme mineure (ayant l'âge sous 18 ans) puisse se marier seulement avec l'accord des parents ou des tuteurs, selon le cas.

Le droit ecclésiastique orthodoxe admet les vices de consentement au mariage précisés par la législation civile, par conséquent ce sont des empêchements valables aussi pour le Sacrement de Mariage. Le consentement réciproque légalement exprimé apparaît comme base du mariage et du couronnement dans l'Église⁷⁶⁸. Le mariage se basant sur la libre volonté des futurs époux, le consentement apparaît comme vicié dans des cas de contrainte ou de menace. La crainte (φόβος, metus) est reconnue aussi par le droit ecclésiastique comme une viciation du consentement librement exprimé, elle étant „un trouble spirituel violent produit par la peur d'un mal”⁷⁶⁹. Le grand canoniste N. Milaş affirmait: „La contrainte se réfère à la peur comme la cause à l'effet, raison pour laquelle ces deux idées sont mentionnées ensemble dans le droit romain; elles abrogent le consentement au mariage et portent préjudice à la liberté, demandée au mariage *par la nature, par l'Église et par l'état*”⁷⁷⁰. Le dol (la perfidie) est lui-aussi

⁷⁶⁵ P. Traian Costea, *Căsătoria din punct de vedere: istoric, dogmatic și canonic* (Le mariage du point de vue: historique, dogmatique et canonique), en roumain, thèse de doctorat, Bucarest 1935, p. 63.

⁷⁶⁶ Ion Dogaru, Sevastian Cercel, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁶⁷ Conformément à la *Convention concernant le consentement au mariage, l'âge minimal et l'enregistrement des mariages*, adoptée par la Réunion générale O.N.U à la XVII-ème session, ratifiée en Roumanie par la Loi no. 116/1992, la présence des futurs époux au moment de l'accomplissement du mariage est obligatoire (cf. art. 1), et les exceptions de cette règle peuvent être faites seulement dans des cas exceptionnels, prouvés devant l'autorité compétente (art. 2).

⁷⁶⁸ N. Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 478.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 492.

⁷⁷⁰ *Ibidem*. Cod. Justin. V, 4, 14. Basilic. XXVIII, 4, 32 apud *ibidem*.

reconnu comme empêchement au mariage dans le droit ecclésiastique oriental.

Le consentement des *parents* et des *tuteurs* doit être demandé dans le cas des mineurs, à cet âge étant discutable le consentement des futurs époux, de même que leur pouvoir de décision et leur conscience de l'acte qui suit d'être accompli. L'Église Orthodoxe observe la disposition canonique (can. 42) du Saint Basile le Grand, par laquelle est confirmée la doctrine de la législation civile romaine, que ceux étant sous la possession (les mineurs qui étaient sous le pouvoir paternel de *pater familias*) ne peuvent pas accomplir un mariage valide sans le consentement de ceux sous la possession desquels ils se trouvent. Saint Basile le Grand a nommé ce sorte d'unions des débauches, elles pouvant devenir des „noces” (respectivement des mariages légaux) seulement après avoir obtenu le consentement demandé par la loi⁷⁷¹. Le canon 42 du Saint Basile le Grand, qui réunit les dispositions des canons 38 et 40 peut être compris facilement si l'on tient compte de la législation grecque-romaine, par laquelle on demandait le consentement du père pour les jeunes mineurs⁷⁷².

En ce qui concerne le *consentement des maîtres pour les esclaves*, mentionné aussi par Saint Basile le Grand dans le canon 42, on ne peut plus parler d'un tel rapport d'esclavage de nos jours, cette disposition canonique trouvant son applicabilité dans l'époque esclavagiste, période où il est né le christianisme, au sein de l'état romain esclavagiste.

En *conclusion*, le consentement des mariés est une condition de fond pour accomplir le mariage en Roumanie, essentiel au mariage comme acte juridique, en étant aussi nécessaire à l'administration du Sacrement de Mariage.

⁷⁷¹ Archid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii* (Les Canons de l'Église Orthodoxe, Notes et commentaires), en roumain, Bucarest 1991, p. 347.

⁷⁷² *Ibidem*, p. 348.

IV. TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ

DEONTOLOGIA ACTULUI MEDICAL. ABORDARE BIOETICĂ

Prof. Dr. Pavel Chirilă, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu

În esență, *deontologia* (medicală) înseamnă relația – corectă, morală, cinstită, sinceră – între persoanele implicate în actul medical; cu alte cuvinte, deontologia medicală exprimă relația medic-medic, medic-pacient și relația din interiorul echipei complexe care execută, guvernează și administrează actul medical.

Prin *act medical* înțelegem procesul – științific sau empiric, diagnostic sau terapeutic – săvârșit de personalul medical, care are ca finalitate vindecarea bolnavului.

Etimologia cuvântului provine din „deon”, „deontos”, adică „datorie”, „ceea ce se cuvine a face” și cuvântul „logos” care înseamnă „știință”, „discurs despre”.

Termenul a fost lansat de Jeremy Bentham citat de Daghie: „baza deontologiei este principiul după care o acțiune este bună sau rea, demnă sau nedemnă, merituoasă sau blamabilă, în raport cu tendința ei de a spori sau diminua suma fericirii publice”⁷⁷³.

Deontologia presupune exersarea unor funcții morale și disciplinare (de la avertisment până la retragerea dreptului de liberă practică), nu juridice.

În trecut, actul medical se consuma între medic (tămăduitor) și pacient; apoi a apărut farmacistul, ca al treilea personaj necesar instituirii tratamentului; în zilele noastre, a apărut psihologul (psihoterapeutul), cadrele medicale auxiliare (sora), laboratorul, administrația etc.

I. BOLNAVUL

Omul bolnav devine persoana cea mai importantă a actului medical. Odată atins de boală, omul solicită o atenție maximă, un ajutor din partea comunității: familie, parohie, societate civilă etc.

Bolnavul este cuprins de îngrijorare atât pentru propria lui viață cât și pentru cei din jur pe care îi are în grijă.

⁷⁷³ Daghie, V., *Etică și deontologie medicală*, Editura Național, 2000, p.55.

Actul medical nu poate fi lipsit de dimensiunea lui comunitară. Pentru creștini este esențialmente un **act eclesial**.

Legal vorbind, bolnavul are dreptul să fie îngrijit pentru că a cotizat la asigurările de sănătate.

Umanitar vorbind, bolnavul are dreptul să fie îngrijit pentru că, de cele mai multe ori, nu este vinovat de boala lui.

Creștinește vorbind, Biserica este datoră să îngrijească bolnavii pentru că lucrează sub porunca iubirii.

Cercetând textele Sfintei Scripturi privind atitudinea bolnavului în legătură cu actul vindecării, aflăm următoarele:

bolnavul vindecat Îl slăvește pe Dumnezeu: *Luca 5, 18-26; Luca 18, 35-43; Fapte 3, 2-19;*

bolnavul Îl vestește pe Hristos: *Matei 9, 27-31; Marcu 1, 40-45; Marcu 5, 2-20; Luca 8, 27-39;*

bolnavul Îl urmează pe Hristos: *Matei 20, 30-34; Marcu 10, 46-52; Luca 8, 35-43;*

bolnavul mărturisește despre Iisus, că prooroc este: *Ioan 9, 1-41;*

bolnavul crede că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu: *Ioan 9, 1-41;*

bolnavul se închină lui Iisus: *Marcu 5, 25-34; Luca 8, 43-48; Luca 17, 11-19; Ioan 9, 1-41;*

mărturisirea bolii și a vindecării: *Marcu 5, 25-34; Luca 8, 39; Luca 8, 43-48; Ioan 5, 2-15;*

bolnavul aduce mulțumiri pentru vindecare: *Luca 17, 11-19;*

bolnavul, sculându-se, le slujea: *Luca 4, 38-39;*

bolnavii care nu dau slavă lui Dumnezeu și nu intră într-o relație personală cu Hristos rămân doar cu vindecarea trupească: *Luca 17, 11-19;*

după vindecare, a primit botezul: *Fapte 9, 8-18.*

Astăzi, codurile deontologice vorbesc despre drepturile bolnavului.

Pornind de la „drepturile omului”, Organizația Mondială a Sănătății, respectiv Biroul regional pentru Europa, a elaborat „Drepturile pacienților”.

Acest cod are, în esență, următoarele prevederi (adică drepturi)⁷⁷⁴ ale persoanei:

- de a fi respectați ca ființe umane;
- dreptul la autodeterminare;
- dreptul la integritate fizică și mentală și la securitate personală;
- dreptul de a pretinde respectarea intimității sale;
- respectarea valorilor morale, culturale, a convingerilor filosofice;
- dreptul la protecția sănătății;
- dreptul la informarea asupra stării de sănătate, procedurilor diagnostice, efectelor terapeutice, riscurilor, prognosticului;
- dreptul de a nu fi informat, la cererea pacientului;
- consimțământul este obținut de la bolnav sau aparținători;
- confidențialitatea și intimitatea trebuie respectate;
- dreptul la îngrijire și tratament trebuie asigurat;
- dreptul de a fi informați toți bolnavii că au drepturi.

O analiză sumară a acestor prevederi ne cere să le interpretăm prin prisma conceptului de medicină creștină:

conform acestor declarații, „omul are drepturi” care **nu sunt corelate cu legile divine**. E ca și cum s-ar fi trezit dintr-un somn lung și primul reflex ar fi asigurarea unor drepturi;

este limpede că nu numai acest text, dar și alte texte identice ale forurilor internaționale încearcă să promoveze preeminența drepturilor omului față de drepturile comunității. Or, această atitudine nu poate fi absolutizată cel puțin în câteva situații:

un bolnav foarte contagios trebuie izolat chiar dacă, conform drepturilor omului, el nu vrea;

un bolnav psihic foarte agresiv (criminal potențial) trebuie imobilizat chiar dacă, conform drepturilor omului, el nu vrea;

un bolnav, în baza libertății cu care a fost înzestrat de la creație, poate refuza orice îndemn spre descoperirea lui Hristos; dar nu

⁷⁷⁴ Scripcaru, Gh. Și colab., *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Editura Polirom, 1998, p. 223-229.

poate refuza dreptul comunității de a Îl prezenta pe Hristos ca tămăduitor și Salvator;

uneori prevederile acestor drepturi sunt contradictorii:

în timpul unei mari suferințe, discernământul bolnavului este afectat și raționamentul care stă la baza deciziilor este afectat și relativizat de subiectivism;

uneori, „convingerile filosofice” și „valorile morale, culturale și religioase” ale bolnavilor pot fi îndreptate împotriva „integrității fizice și mentale”;

“dreptul de a muri cu demnitate” este foarte vag exprimat și generează confuzii și contradicții.

Omul bolnav creștin, desigur, are dreptul, și el, să fie îngrijit atât de necreștini cât și de către creștini.

Dar mai important decât acest drept (natural) este modul cum îți asumi condiția de om bolnav. Este bine ca, încă de la primele semnale de boală, sondajul propriei conștiințe să funcționeze, iar dacă nu funcționează, terapeutul să îl ajute pe bolnav în acest sens.

Bolnavul trebuie ajutat să trăiască – succesiv sau simultan – următoarele trepte:

cercetarea cugetului;

a nu cărti;

chemarea numelui lui Dumnezeu;

nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu;

intrarea sau reintrarea în Biserică, în **spațiul și timpul eclesial**, acolo unde se vindecă trupul și sufletul deopotrivă;

când boala se declară incurabilă și prognosticul rezervat, centrul de greutate terapeutic trebuie să cadă pe salvarea sufletului.

II. TERAPEUTUL

Persoana numită terapeut (adică „cel care tratează”) poate fi medicul, sora medicală, kinetoterapeutul, psihologul, preotul, erboristul.

Doctorul

Numele doctorului este foarte vechi, el apare în Sfintele Scripturi.

Medicul trebuie cinstit *cu cinstea ce i se cuvine*⁷⁷⁵.

Știința doctorilor și puterea leacurilor sunt prilej de a-L preamări pe Dumnezeu⁷⁷⁶.

Doctorul (adevărat) se roagă lui Dumnezeu pentru bolnavii lui⁷⁷⁷.

Versetul *Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi*⁷⁷⁸ are o profundă semnificație: statisticile dovedesc un procent îngrijorător de ridicat de reacții adverse atunci când se merge cu profilaxia prea departe, în special profilaxia medicamentoasă și vaccinală: scleroză multiplă după vaccinarea antihepatitei B⁷⁷⁹, encefalită după vaccinarea DTP⁷⁸⁰ etc.

Noul Testament pune în evidență – sau, mai bine zis, în valoare – smerenia cu care trebuie să-și practice medicii profesia, căci în Evanghelia lui Marcu se vorbește despre nereușitele doctorilor.⁷⁸¹

Desigur, nu este lipsit de semnificație faptul că unul dintre apostoli era medic. Medicina laică vorbește despre calitățile umane *deosebite* pe care trebuie să le aibă medicul:

doctorul este slujitorul (servul) vieții

doctorii să fie ca frații

exploatarea este interzisă

doctorul este „ideal-typical gentleman”⁷⁸² etc.

Valențele terapeutice ale medicului se valorifică prin cuvânt (puterea cuvântului), prin atitudine, gesturi, prin solitudine (capacitatea de a răspunde la chemarea bolnavului oricând și oriunde, adică la orice oră și în orice loc), prin alegerea și prescrierea tratamentului, prin urmărirea evoluției până la vindecare sau până la deces.

Astăzi studiile de sociologia medicinei vorbesc și despre răul pe care îl poate provoca medicul (efectul iatrogen al actului medical):

⁷⁷⁵ Eclesiastul 38, 1.

⁷⁷⁶ Eclesiastul 38, 3-6.

⁷⁷⁷ Eclesiastul 38, 14.

⁷⁷⁸ Marcu 2, 17.

⁷⁷⁹ Rossion P., *Hepatitis B: Les risques de la vaccination*, Science et vie, nr. 967, 1998.

⁷⁸⁰ Vaccination, Social Violence and Criminality, Washington, 1990.

⁷⁸¹ Marcu 5, 26.

⁷⁸² Jacob M. Joseph, *Doctors and rules*, Routledge, London and New York, 1988, pp. 93-117.

prin cuvânt, prin tratamentul ales și prescris, prin gesturi, prin lipsa de solitudine, prin abandonarea bolnavului.

Faptul că profesia de medic este foarte bine cotate în societate și faptul că prin natura profesiei poate influența viața sau momentul morții bolnavului, medicul este expus la un risc enorm: riscul trufiei, – aducător de mari dezastre în practica medicală.

De aceea, calitatea duhovnicească cea mai de preț a unui doctor este smerenia cu care săvârșește actul medical. Desigur, ea trebuie să fie dublată de o foarte bună pregătire profesională.

În doctorii smeriți lucrează Hristos-Tămăduitorul.

Medicul trebuie să îmbine în mod fericit sensurile profunde ale cuvintelor lui Eduard Branlay: „Știința este o strădanie spre creație, religia este o strădanie spre Creator.”

Sora medicală

Este o persoană importantă în actul terapeutic, ocupând fericitul loc de legătură între medic și pacient.

În prima vasiliadă, *sora* era omul cel mai apropiat de bolnav, care îi cunoștea nevoile primare: respirația, preferințele și aversiunile alimentare, poziția în patul de suferință, dorințele, somnul, eliminările etc.

Sora medicală atinge trupul bolnavului (și rușinea nu mai acoperă nici un mădular) și, la chemarea lui, este prima care vine.

Sora medicală este diaconița căreia Sfântul Vasile cel Mare i se adresa cu „Exceleța Ta” – comparând-o pe ea și pe surorile ei cu niște crini înconjurați de spini⁷⁸³.

Preotul

Preotul administrează Sfintele Taine ale Bisericii și în special cele destinate bolnavilor: Taina Sfântului Maslu (dedicată în special bolnavilor), Sfânta Taină a Spovedaniei și a Împărtășaniei. Efecte terapeutice au și celelalte Sfinte Taine: istoria vie a Bisericii cunoaște vindecări după primirea Botezului și a Mirungerii.

Secretul Spovedaniei este absolut; divulgarea lui este un păcat grav.

⁷⁸³ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a 3-a, „Părinți și scriitori bisericești” nr. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1988, p. 285.

Preotul se roagă pentru toată lumea: bolnavi creștini, bolnavi păgâni, bolnavi eretici. Biserica este spital, nu este tribunal.

Erboristul

Tămăduitorul cu plante a fost primul medic al civilizației umane.

Plantele sunt pomenite în Biblie⁷⁸⁴.

Știința lui este născută și dezvoltată pe cale empirică.

Deontologia lui este identică cu a medicului, cu deosebirea că leacurile administrate de el nu au efecte iatrogene.

Psihologul

Terapeutul numit „psiholog” a apărut târziu în istoria științei vindecării.

În sistemul de învățământ universitar se formează „psihologi laici, nereligioși”.

Unele tratate vorbesc despre „psihologia credinței” sau „psihologia credincioșilor” sau „sociologia religiilor” sau „psihologia prin ochii credinței”.

Nu este încă acreditată competența (calitatea) de *psiholog creștin* care să presupună un sistem axiologic propriu, întemeiat pe o metodologie specifică în abordarea bolnavului care la rândul ei să folosească dogma, credința și morala creștin-ortodoxă.

Psihologul lucrează cu puterea cuvântului. Psihologul laic, nereligios practică o echidistanță oportunistă față de toate credințele religioase și – dacă are o identitate religioasă – este învățat să și-o ascundă pentru a nu-i fi afectate rezultatele terapeutice.

Pentru psihologul contemporan există astfel riscul, în societatea modernă, să nu-L mărturisească pe Hristos și puterea Cuvântului, îngrădit de metodică învățării și codurile etice laice.

Totuși, orice psiholog poate deveni psiholog creștin și el are o vocație cu totul specială alături de medic și de preot:

să-L mărturisească pe Iisus Hristos ca pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu – unor oameni care vor să-l asculte;

să-l ajute pe bolnav să înțeleagă măcar un singur sens al bolii lui: păcatul;

⁷⁸⁴ Înțelepciunea lui Isus Sirah.

să se roage cu bolnavul și pentru bolnav;
să inspire nădejde în vindecare și în înviere;
să lucreze asupra bolnavilor până când inima lui nu mai urăște pe nimeni și se împacă cu lumea și cu Dumnezeu;
să împărtășească medicului și preotului-duhovnic experiența unică pe care a trăit-o în relația cu bolnavul cercetat.

Sora de ocrotire

Astăzi i se spune „asistent social”. El (ea) este omul care are vocația cercetării necazurilor și neputințelor fizice, morale și sociale ale bolnavului.

Este și ea o diaconiță în adevăratul sens al cuvântului.

Întră în casele igrasioase ale oamenilor, în canale, ridică oamenii râioși din gunoaie și copiii abandonați la margine de drum; este pregătită să ofere întotdeauna ceva celui care cere, știe să vorbească și cu cei bogați și să le smulgă ceva pentru cei săraci. Este săracă în bunuri, dar bogată în fapte de milostenie; nu se mânie niciodată pe nimeni; ea știe – dintr-o experiență milenară a într-ajutorării – că întotdeauna există o ultimă și salvatoare soluție.

Sora de ocrotire creștină Îl mărturisește pe Hristos pentru că face totul în numele Lui.

Brancardierul

Cel care primește, ridică, transportă (cară) bolnavul pe brațe sau pe targă – este brancardierul.

El trebuie să fie un om puternic – fizic și duhovnicește – pentru că: este prima persoană calificată (și angajată într-un sistem terapeutic) cu care se întâlnește bolnavul la poarta unui spital; fața lui trebuie să inspire calm, liniște, sollicitudine, speranța că de acum există șanse reale de salvare pentru că bolnavul a ajuns unde trebuia;

bolnavul trebuie ridicat pe brațe și mișcat ușor, fără efortări prea mari, cu putere fizică suficientă pentru a nu deranja oasele fracturate sau țesuturile strivite;

brancardierul nu trebuie să se ferească, nici să dea înapoi în fața unor imagini dureroase: sânge, puroi, urină, viscere descoperite, zdrobiri tisulare, comă etc.;

e bine, e dator să-i spună bolnavului în timp ce îl ridică: „Stai liniștit, facem tot ce putem, o să fie bine”...

PRECIZĂRI METODOLOGICE ÎN MORALA TEOLOGICĂ

Lect. dr. Ionel Ungureanu

metodologie, mod de a fi, morală, obiectivare, participare, persoană, raționalizare, relație, spiritualitate, teologhisire, teologie

Încercăm a vedea care sunt înțelegerile și propunerile unei posibile teologii morale ortodoxe. Vorbim de înțelegeri pentru că este firesc să fie mai întâi o înțelegere a omului, a modului său de a fi, a sensului său existențial, acela de unire cu Dumnezeu. Apoi, izvorând din acestea, să fie descrise și cele ce duc către împlinirea acestui sens, adică propunerile sau orientările moralei ortodoxe.

Poate surprinde că așezăm posibilul lângă teologia morală ortodoxă. De ce este posibilitate și nu certitudine? Pentru că sintagma respectivă nu a apărut în mediile specifice spiritualității ortodoxe, ceea ce s-a întâmplat, de altfel, și cu alte „discipline” teologice. Sintagma „teologie morală” este și ea una de import, din zonele academice apusene. Laolaltă cu mare parte din cuprinsul teologiei ortodoxe (românești), teologia morală suferă de alcătuiri ce sunt străine de spiritualitatea ortodoxă, de specificul acesteia. De aceea am enunțat o *posibilă* teologie morală ortodoxă. La aceasta ne încumetăm, în aceste rânduri, la încercarea de a desluși și descrie o întemeiere – adică a începe, a face un pas – în teologia morală specific ortodoxă.

Spuneam că mare parte din cuprinsul teologiei românești este tributar teologiei apusene, catolice ori protestante. Dar această dependență provine în primul rând din folosirea unei metodologii ce, inevitabil, duce către exprimări teologice ce se dovedesc – nu imediat, ci la o analiză ulterioară – străine ortodoxiei, adică, în cele din urmă, străine duhului Evangheliei. Deci, ca prioritate, ceea ce are de recuperat teologia ortodoxă este o *metodă de a teologhisi*, metodă care să-i permită a sta în firescul Evangheliei și a Părinților. N-am spus să ajungă înălțimea lor, ci să stea în firescul lor. Nu e simplu a găsi această metodă de a teologhisi, căci pretinde anumite date ce nu sunt comode și nici prea la-ndemână. Dar trebuie căutate și urmate.

Metoda teologică actuală, inclusiv din spațiul românesc, poate fi descrisă prin câteva caracteristici: *obiectivare*, *raționalizare* și *repetiție*. După cum se observă, sunt însușiri metodologice aplicabile oricărui demers științific. Indiferent de gradul profunzimii acesteia, se ajunge, astfel, la nefericita „teologie științifică”. La ce se referă aceste caracteristici?

Obiectivarea în teologie înseamnă a vedea realitățile despre care se vorbește ca date în sine, identice, accesibile oricând sunt urmate condițiile minime ale cercetării științifice. Persoana ce purcede la cercetare nu e implicată decât prin activarea corespunzătoare a dispoziției sale raționale. În rest, poate sta într-o deplină exterioritate. „În acest fel, individualitatea experimentatorului (cercetătorului, nn) este eliminată și ajungem la un adevăr *obiectiv*, un adevăr care nu este subiectiv, care nu depinde de cel care-l percepe”⁷⁸⁵.

Persoana nu e implicată într-o teologie obiectivată. Nu participă la realitățile despre care se vorbește și, astfel, le închide, le ține în nemișcare. Pr. Stăniloae evidențiază, dimpotrivă, tocmai acea capacitate a teologhisirii de a percepe și propune viu-l din conținutul dogmelor, prin însăși relaționarea acestui conținut cu datele circumstanțiale în care se teologhisește. „Dogmele, deși definite în formă, au un *conținut infinit*, care se cere mereu și tot mai mult scos la iveală, fără ca să poată fi scos vreodată în întregime. Dumnezeu, în acțiunea Sa de desăvârșire a noastră și având ca răspuns acțiunea noastră de desăvârșire, Se orientează și după împrejurările în care trăim noi, și însăși acțiunea aceasta interminabilă este înțeleasă mereu sub aspecte noi de către noi”⁷⁸⁶. După cum se observă, datele ce țin de persoana celui ce teologhisește, ca și cele ale circumstanțelor spațio-temporale în care trăiește, intră, într-un act al teologhisirii ce iese din însușirile obiectivării, în relaționare cât mai amplă cu Realitățile asupra cărora se teologisește. Fără încercarea acestei relaționări, se vehiculează termeni și cunoștințe, unele chiar cu un însemnat conținut etimologic, dar nu se întâlnesc realitățile descrise. „Pentru că adevărul central sau taina credinței creștine nu ține în primul rând de cuvinte, de idei sau concepte, ci de fapte sau de realitate. Inima misterului creștin o constituie realitatea Dumnezeuului făcut om în Hristos, faptul că în El Dumnezeu este cu noi; cuvintele, chiar și ale Lui, sunt secundare față

⁷⁸⁵ Andrew Louth, *Deslușirea tainei – despre natura teologiei*, trad. de M. Neamțu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

⁷⁸⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a 2 a, vol. 1, p. 66, EIBMBOR.

de realitatea pe care a săvârșit-o. A fi creștin nu înseamnă pur și simplu a crede în ceva, a învăța ceva, ci *a fi* ceva, a experia ceva”⁷⁸⁷.

Această obiectivare se produce și datorită unei raportări exclusiv raționale în descrierea teologică. Este *raționalizarea* care produce, practic, obiectivarea. Se face o teologie numai cu rațiunea, chiar dacă sunt descrise realități dintre cele mai adânci ale întâlnirii dintre Dumnezeu și om, sau sunt evocate stări înalte ale omului îndumnezeit. Fiind numai demers rațional, fără participarea integrală a persoanei, mai ales a capacității sale afective, actul respectiv devine unul strict exterior și, astfel, nu se întâlnesc realitățile. Se ajunge la ceea ce Sf. Simeon Noul Teolog numea „a-L ține pe Dumnezeu cu mâinile minții”⁷⁸⁸. Nu trebuie să se înțeleagă de aici că disponibilitatea rațională a psihicului nu e prezentă în actul teologisirii. Este prezentă, dar acest act reclamă participarea interioară integrală. Rațiunea are rolul de elabora procesul de explicare interioară și exterioară a celor participante. „Progresul științelor (și al cvasiștiințelor) e rezultatul dezvoltării (remarcabile și impresionante) a unei singuri laturi, a unei singure dimensiuni, cea a facultății raționale a omului, și chiar dacă această dimensiune este prezentă în sânul disciplinelor umaniste (și al teologiei), inima acestor discipline se găsește într-o altă dimensiune (mai adâncă)”⁷⁸⁹. E drept, capacitarea întregului uman în actul teologisirii presupune o stare corespunzătoare, sau, cel puțin căutarea acestei stări, care va permite și angajarea întregului. E vorba de starea de curăție, asupra căreia vom insista. [...]

Prin obiectivare și raționalizare se ajunge, inevitabil, la o *repetiție* goală, mecanică a actului teologic. Un întreg sistem – e vorba de învățământul teologic – a „funcționat” (și încă stă încremenit) prin

⁷⁸⁷ A. Louth, *op. cit.*, p.131. Metoda de a folosi concepte și termeni în locul întâlnirii directe a realităților este dezavuată și de C.G. Jung, care, referindu-se la metoda unor psihiatri contemporani lui, spune că „deplasarea spre conceptual îi ia experienței substanța și o conferă unui simplu nume, care de acum încolo este pus în locul realității...spiritul nu trăiește însă în noțiuni, ci în fapte și realități”. (C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, trad. de Daniela Ștefănescu, ed. Humanitas, p. 156)

Mai mult, dualismele conceptuale folosite în limbajul teologic ori în cel filosofic, gen suflet-trup, spirit-materie, sunt văzute de Ch. Yannaras ca produse ale gândirii scolastice, care a ajuns la „obiectivarea prin concepte a faptului existențial”. (Ch. Yannaras, *Persoană și eros*, trad. de Zenaida Luca, ed. Anastasia, București, p. 62)

⁷⁸⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, ed. a 2 a, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, ed. Deisis, Sibiu, p. 342.

⁷⁸⁹ A. Louth, *op. cit.*, p. 119.

această strictă reproducere de noțiuni și concepte. Este promovată o repetiție goală în numele apartenenței la tradiție. Dar tocmai înțelegerea Tradiției e complet falsă, căci “tradiția nu implică doar o fidelitate a memoriei, ci și o fidelitate a trăirii, o aderență totală”⁷⁹⁰. În Tradiție se sălășluiește, se află, nu se repetă. Se află viul din cuvinte neschimbate, în urma dorinței de a afla viul. Firesc este a vedea și posibile căi de ieșire din acest fel de a se desfășura actul teologic.

S-a vorbit deja despre o *relaționare personală* integrală cu / înspre Realitățile cercetate. Înseamnă, așa cum am spus, o participare amplă, cu întregul ființial, o angajare existențială, am putea spune. Nu se poate petrece această participare dacă nu se caută întâlnirea personală cu cele despre care se află, căci este vorba despre Dumnezeu, Actele Sale, Voia Sa. Iar întâlnirea are nevoie de dorință, mai mult, de drag de cele ale lui Dumnezeu. Fără acestea se poate ajunge, cel mult, la oarecare filosofare teologică. Dar acestea nu sunt de ajuns. Și relaționarea, și dorirea de cele teologhisite sunt posibile dacă se caută curățirea personală, dacă se tinde după *modul de a fi* propus de Dumnezeu omului. Stând departe, ca stare, de cele la care chemă Dumnezeu, depărtat va fi și actul teologic, va fi unul în exterioritate⁷⁹¹. Insistăm, însă, asupra acestei atitudini de dorire, de a fi dragi cele ce țin de Dumnezeu. Este primul pas, și esențial, al unei metode teologice ce se vrea a fi ancorată în spiritualitatea ortodoxă.

Iar dacă vorbim de relaționare personală integrală, inevitabil ne referim și la cuprinderea datelor particulare ale existenței celui ce încearcă teologisirea. Nu se eludează viețuirea proprie, concretă., ci împreună cu aceste date se purcede la actul teologic. Adesea teologia noastră nu ține cont de concretul viețuirii noastre, ignorându-l, ajungându-se astfel la un dualism structural. Și aici este o sursă a sterilității sale.

Referindu-ne la nota distinctă ce o capătă cele propuse în exprimarea teologiei morale, mai adăugăm că aici avem un conținut foarte dinamic, în mișcare, disponibil de a cuprinde spectrul larg al

⁷⁹⁰ Y. M. Congar, *Tradition and traditions*, apud A. Louth, *op.cit.*, p. 150.

⁷⁹¹ „Teologul trebuie să aspire să trăiască cât mai deplin spiritualitatea atât de caracteristică a Bisericii Ortodoxe. Toți Părinții Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu cu înțelegerea, fără purificarea de patimi. Sf. Grigorie de Nazianz zice: Vrei să devii teolog și vrednic de Dumnezeu? Urcă prin viețuire, dobândește curăția prin curățire; păzește poruncile; întâi curățește-te pe tine însuși, apoi apropie-te de cel curat”. (Pr.D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 72)

viețuirii cu Dumnezeu. De aceea, este firesc a ne feri de prezentarea unui fond static al moralei, căci nu este deloc așa.

Summary

In this text it is outlined a minimal methodological background for the orthodox moral theology. There are proposed few features for a moral theology founded in orthodox spirituality. Therefore it is firstly required to avoid methodological elements which alienates the theology from its spiritual ground, like objectivity, reasoning and repetition. To surpass these trends for who wants to make theology it is necessary to follow a deeply personal and existential engagement in the act of doing theology.

THEOLOGIE UND FILM.

*Der Kieslowskis Fernsehzyklus „Dekalog“
oder Stories über das 'beschädigte Leben'*⁷⁹²

Drd. Ana Ocoleanu

*Theologie, Glaube, Film, Kieslowski, die zehn Gebote, Ethik
teologie, credință, film, Kieslowski, cele zece porunci, etică*

Der *Dekalog* (Produktion: TVP / Zespół Filmowy (Filmstudio) „Tor“ / Sender Freies Berlin, WFD; Produzent: Ryszard Chutkowski), das wichtigste Filmprojekt Kieslowskis neben der *Drei Farben-Trilogie* (Blau, Weiß, Rot), wurde im Fernsehformat gedreht. Er besteht aus zehn einstündigen Filmen, deren Handlung voneinander unabhängig läuft. Es handelt sich nicht um eine Filmserie, sondern um einen Fernsehzyklus von zehn Filmen.

Eigentlich wird Kieslowski später in bezug auf die *Drei Farben-Trilogie* erklären, daß er grundsätzlich keine Filmserie macht. Er ziehe vor, „Zyklen“ nicht nur deswegen zu drehen, weil jeder Film eine eigene Story erzählt, sondern weil der Regisseur damit einfach Zeit gewinnt. „Wenn man einen Film machen will, dann braucht man dafür vom ersten Drehbuchentwurf bis zum fertigen Film rund zwei Jahre“⁷⁹³. Im Gegenteil dazu braucht man für einen Film im Rahmen eines Zyklus weniger Zeit.

Der mit einem kleinen Budget unter den Bedingungen des wirtschaftlichen Mangels konzipierte Film ist eine Koproduktion des polnischen Fernsehens TVP und des deutschen Fernsehprogramm Sender Freies Berlin.

Man ist zu dieser Zusammenarbeit gekommen, weil der damals noch nicht berühmte Kieslowski nur für zwei Filme des Zyklus genug Geld zur Verfügung hatte. Da sein Projekt als eine Fernsehserie und auf diese Weise mit wenig Interesse angenommen wurde, mußte Kieslowski Hilfe im Westen suchen. Interesse an seinem Projekt zeigte der Fernsehspielchef Lothar Kompatzki von SFB. Er reiste nach Warschau, traf Kieslowski und wurde von der ästhetischen „Raffinesse und Strenge“

⁷⁹²siehe Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1975.

⁷⁹³Margarete WACH: Krzysztof Kieslowski. *Kino der moralischen Unruhe*, Köln 2001, 358.

des polnischen Regisseur beeindruckt⁷⁹⁴. SFB wurde mit minimalen Kosten zum Koproduzenten des Fernsehzyklus und erwarb die Fernsehlizenz für den ganzen deutschsprachigen Raum.

Die Genealogie der filmischen Idee ist aber komplexer als die Produktion des Films selbst. Daran arbeiteten K. Kieslowski, K. Pisiewicz und Z. Preiser eng zusammen. K. Pisiewicz, gelehrter Rechtsanwalt, lieferte Kieslowski Ideen für seine Filmprojekte und schrieb die Drehbücher der Filme. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Diskussionen über die Drehbücher dieses Films, der die Beschreibung des Alltags zielt, in der engen Küche in Kieslowskis Warschauer Wohnung stattgefunden haben⁷⁹⁵. Es handelt sich um eine kleine Wohnung, die nach dem architektonischen Muster der kommunistischen Ideologie aufgebaut wurde. Im kommunistischen Osteuropa war die Küche ein der wichtigsten Orte im Leben einer Familie, die ein solches Appartement bewohnte. In diesem „warmen Raum“ traf man, um zusammen zu essen und sich zu unterhalten.

Es scheint, daß Kieslowski und Pisiewicz eine Präferenz für die Küche als Arbeitsort gemacht haben, weil sie ein Paar Jahre später die Drehbücher der Drei Farbe-Trilogie wieder in einer Küche einer Pariser Wohnung schreiben. Die Entstehung des Grundgedankens des Films weist aber auf die ältere Absicht Kieslowskis hin, einen Film über den Menschen und seine Grundprobleme zu drehen. Für ihn sind die Menschen gleich und den Versuch, den „Menschen Orten zuzuordnen, an denen sie geboren, aufgewachsen sind, oder wo sie wohnen“ hält er für absurd: „Natürlich spielt all dies auch für mich eine große Rolle, ganz klar. Das spiegelt sich in vielen verschiedenen Aspekten, vielen Ausdrucksweisen in den Filmen wider. Aber das muß doch keine Einschränkung sein. Man sollte davon ausgehen, daß Menschen, die Geschichte erzählen, daß alle Menschen in der ganzen Welt, unabhängig davon, wo sie geboren, aufgewachsen, erzogen worden sind, eigentlich gleich, einander sehr ähnlich sind.“⁷⁹⁶

Um diese universelle Dramatik des Menschseins beschreiben zu können, brauchte Kieslowski einen allgemein umfassenden Rahmen, der als Lebensform für alle Menschen gelten könnte. Zusammen mit Pisiewicz ist er auf die Idee gekommen, das menschliche Leben in all seiner Komplexität von dem Standpunkt der zehn Gebote aus zu betrachten. Es handelt sich also

⁷⁹⁴ *Zehn Gebote des toten Gottes* in: *Spiegel* Nr. 18 (Jg. 44), 1990, S. 224.

⁷⁹⁵ Margarete WACH: *op. cit.*, 268.

⁷⁹⁶ Ebd., 234.

um kein religiöses Projekt im strengen Sinne des Wortes, sondern eher um eine ethische Problematisierung der Humanität.

Kieslowski selbst ist kein religiöser Mensch gewesen. Als erklärter Agnostiker sei er über 30 Jahre nicht mehr in der Kirche gewesen. Im katholischen Polen, dem europäischen Land mit dem größten Anteil an Katholiken nach Irland, gehört natürlich Kieslowski zu einer Minderheit. Trotzdem las er hinsichtlich der Vorbereitung dieses Filmzyklus eine umfassende Literatur zum Alten und Neuem Testament sowie mehrere theologische und philosophische Kommentare zum Dekalog.

Die reine theologische Interpretation wird aber der polnische Regisseur überwinden. Er bietet keine kirchliche Auslegung der zehn Gebote an, sondern problematisiert die Aktualität des Dekalogs in der heutigen komplexen Welt. Das Unternehmen Kieslowskis kann nicht bloß im atheistischen Sinne verstanden werden. Es geht bei ihm eher darum, „das Geheimnis der Theologie“ als Anthropologie im Sinne Ludwig Feuerbachs zu betrachten⁷⁹⁷. Zwar berücksichtigt Kieslowski im Dekalog den christlichen Glauben, nimmt jedoch ihm gegenüber „ein distanzierter Standpunkt“ ein⁷⁹⁸.

So wie er selbst im Rahmen eines Interviews mit Dominique Rabourdin zugesteht, versucht Kieslowski nie Lösungen der menschlichen Probleme anzubieten, sondern eher „Fragen zu stellen“: „Ich suche einfach deshalb nicht nach solchen Lösungsmöglichkeiten, weil ich nicht weiß, wo sie zu finden sind. Ich suche Antworten, aber auch die finde ich nicht – nicht mehr – und so stelle ich immerfort Fragen, ohne Unterlaß und ich hoffe, die Zuschauer können damit etwas anfangen, weil sie sich diese Fragen ja auch gestellt haben. Ich hoffe, sie erinnern sich daran und erachten sie erneut als wichtig.“⁷⁹⁹

In diesem Sinn beschäftigen sich Kieslowski und Pisiewicz im Fall der zehn Gebote nicht mit der Frage danach, wie der Dekalog entstanden ist oder was der Verfasser des Textes sagen wollte. Ihre Absicht ist nicht hermeneutischer Art, sondern betrifft vielmehr die Ethik. So stellte Kieslowski in einem Interview mit Ambros

⁷⁹⁷ Ludwig FEUERBACH: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1842), in: ders., Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, Hg. Walter Jaeschke u. Werner Schuffenhauer, Hamburg 1996, 3.

⁷⁹⁸ Susanne STICH: Eine Spiritualität der Vagheit. Das Werk des polnischen Filmregisseur Krzysztof Kieslowski (Magisterarbeit), Universität Erlangen-Nürnberg 2000, 37.

⁷⁹⁹ Dominique RABOURDIN (ed.): Krzysztof Kieslowski - Ein Themenabend; Produktion: La Sept/Arte et LMK images. 13. Okt. 1994. Dt. Fassung: TSF/Meiser, Horst und Renate Zentz (Doku-Film).

Eichenberger die Fragen wieder, mit denen er sich im Dekalog beschäftigt hatte: „So stand bei jedem der zehn Gebote immer zuerst die Frage im Raum, was bedeutet es nicht nur für die Verfasser der Texte, die wir gelesen haben, sondern heute und zwar ganz persönlich für beide von uns. Also konkreter: Was bedeutet die Gottesfrage in dieser Zeit, was heißt Mutter, und was heißt Vater, was ist mit dem Einhalten eines heiligen Tages (Sabbat/Sonntag) gemeint, und wie soll man Ausdrücke wie ‘Keuschheit’ verstehen? Ich bin der Meinung, daß man zuerst nach all den fragen muß, um – vielleicht später kleine Entdeckungen zu machen und Antworten zu bekommen.“⁸⁰⁰ Die zehn Filme des Fernsehzyklus bilden auf diese Weise eine Reflexion über die ‘conditio humana’. Der Ort des Menschlichen ist für Kieslowski nicht das außerordentliche Ereignis oder das Phantastische, sondern der Alltag. Der polnische Regisseur betrachtet Szenen aus dem täglichen Leben. In diesem Sinne wählt er als Rahmen der Handlung einige Blockhäuser in einer Trabantsiedlung von Warschau aus, wo sich ‘anonyme Menschen’ zufällig treffen. Kieslowski beobachtet, was mit diesen Menschen in ihrem alltäglichen Universum geschieht. Hier entstehen und finden ‘Rituale’ statt, die den scheinbar banalen und profanen Alltag zum Ort des unüberschaubaren Handelns machen.

Karsten Visarius charakterisierte den Dekalog Kieslowskis: „So schlüssig, so lakonisch, so folgerichtig Kieslowskis Dekalog-Filme erzählt sind, so wenig Raum sie den Alternativen der Phantasie lassen, so sehr bewegen sie sich zugleich auf dem brüchigen Eis all jener unabsehbaren Möglichkeiten, die unser Handeln jedes Mal eröffnet. Der Dekalog beschwört nicht die Leichtigkeit des Seins, sondern das Gewicht des Tuns.“⁸⁰¹ Diesen Alltag betrifft sehr wenig das konkrete politische Leben. Kieslowski hat in seinen späteren Filmen, sich wie in seiner Jugend politisch zu engagieren und hat mehrmals Verachtung gegenüber der ‘Politik’ geäußert⁸⁰². Trotzdem ist Kieslowski nicht bloß ein ‘apolitischer’ Intellektuelle. „Seine Filme müssen insbesondere vor der Kulisse ihrer Zeit, der ausgehenden 20. Jahrhundert, betrachtet werden. Die Überlegungen, die dem Dekalog zugrunde liegen, wurzeln ähnlich wie bei Tarkowski in der Beobachtung einer geistigen Armut dieser Zeit und der damit einhergehenden Verwirrung über menschliche Werte.“⁸⁰³

⁸⁰⁰Ich habe zehn Filme über unsere Zeit gemacht, in: ZOOM 9/1990, S. 28f.

⁸⁰¹Karsten VISARIUS, Dekalog, in: epd-Film 6/1990, S. 43.

⁸⁰²Margarete WACH: *op. cit.*, 265.

⁸⁰³Susanne STICH: *op. cit.*, 40.

Damit weist das Projekt Kieslowskis natürlich nicht auf die Politik hin, wohl aber auf das Politische. Der polnische Regisseur beobachtet die Art und Weise, wie sich die Politeia der zwischenmenschlichen Beziehungen abspielt und insbesondere wie sie sich in 'dürftiger Zeit' verfälscht: „Das Bild der polnischen Wirklichkeit, die Kieslowski anfangt, zeigt ein Land im Zustand gesellschaftspolitischer Agonie, erfasst von kollektiver Depression, Selbstverachtung und Hoffnungslosigkeit. Die Menschen und ihre Behausungen sind grau, unfreundlich, schäbig, die bröckelnden Fassaden von Giftschwaden überzogen, das Leben in den verrosteten Hinterhöfen gleicht einem sinnlosen Vegetieren.“⁸⁰⁴ Es handelt sich um eine Welt ohne Zukunft, zu der Einsamkeit, Tristesse, Trostlosigkeit, Lüge, Mord, Süchtigkeit usw. gehören. Diese Welt ist die osteuropäische Gesellschaft in der Endphase des Kommunismus. Es scheint, daß Kieslowski den Spruch Adornos problematisieren möchte, nach dem es „kein richtiges Leben im falschen“ gibt⁸⁰⁵.

Die Dramatik dieser Spannung wird in der Diskrepanz zwischen der Wahrheit, den am Anfang der Filme kurz erwähnten Gebote und der Epik widerspiegelt, die in jedem Film des Zyklus entfaltet wird. Zum Pointieren dieser Diskrepanz trägt auch die melancholische und beeindrucksvolle Musik Z. Preisers bei. Sie illustriert den allgemein düsteren Zustand, in dem sich das Leben jeder Person der Filme abspielt, aber auch das Streben nach einem Glück, das nie erfüllt wird.

1. Dekalog, eins

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Wiesław Zdort; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Malgorzata Jaworska; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Henryk Baranowski (Krzysztof), Wojciech Kłata (Paweł), Maja Komorowska (Irena), Artur Barcis (Mann in der Schaffeljacke), Maria Gladkowska (Mädchen); Ewa Kania (Ewa Jezierska), Aleksandra Kisielewska (Frau), Aleksandra Majsiuk (Ola), Magda Sroga-Mikolajczuk (Journalistin), Anna Smal-Romanska, Maciej Slawinski, Piotr Wyrzykowski, Bożena Wróbel. 35mm, Farbe, 53'.

„Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“.

Im *Dekalog, eins* stellt Kieslowski einen Computerfachmann und Sprachwissenschaftler Krzysztof vor, dessen einziger Sohn Paweł in einem Unfall stirbt. Er ertrinkt in einem mit Eis gedeckten See. Nach den Berechnungen seines Vaters aufgrund der Daten des meteorologischen Instituts sollte das Wasser genug gefroren sein, damit Paweł Schlittschuh

⁸⁰⁴Margarete WACH: *op. cit.*, 294.

⁸⁰⁵Theodor W. ADORNO: *op. cit.*, §18, S. 42.

laufen kann. Es läuft seiner wissenschaftlichen Meinung gemäß überhaupt keine Gefahr. Trotzdem sieht die Wirklichkeit anders aus: die Eisfläche bricht und das Kind stirbt.

Trostlos tritt der Vater in eine Kirche ein und stürzt wütend den Altar um. In dieser stürmischen leidenden Hoffnungslosigkeit gießt er das Wachs einer Kerze. Nebenan weint eine schwarze Madonna.

Im Unterschied zu der Zeit, als Gott dem Volk Israel die zehn Gebote gab, wird in diesem Film mit den anderen Göttern nicht mehr die Götzen der heidnischen Völker gedacht. „Der andere Gott“ ist hier nicht nur der Computer, wie Günter Giesenfeld betont⁸⁰⁶, sondern die ganze Wissenschaft und die Technologie. Das religiöse Leben des Menschen in der Gegenwart wird nicht mehr von dem Glauben an anderen Göttern gefährdet, sondern von der Idolatrie der eigenen Beschäftigungen. Unter diesem Gesichtspunkt ist der große Idol des Menschen letzten Endes der Mensch selbst, seine eigene Vernunft und das, wonach er strebt.

Der deutsche Regisseur Wim Wenders hat diese Selbstdidatrie in seinem Film „Bis ans Ende der Welt“ (1991) weiter thematisiert und daraus ihre extremen Konsequenzen gezogen. Dort werden die beiden Helden mittels der Technologie zu den Gefangenen ihrer eigenen Träume. Im Dekalog, eins ist Krzysztof der Gefangene seiner Forschung so wie im Film Wenders’ Sams Vater ist.

Im Unterschied zu seinem Vater befindet sich Pawel in einer Zwiespalt zwischen der wissenschaftlichen väterlichen Welt, von der er sich sehr angezogen fühlt, und der christlichen Welt der Tante Irena, die von Gott und außersinnlichen Wesen bevölkert ist. Es handelt sich um eine typische Situation der Menschen, die in Osteuropa ihre Kindheit verbracht haben. Das kommunistische Regime wandelt die Wissenschaft in Ideologie um und kolonisierte damit den ganzen Raum der Erziehung. Andererseits gab es einen Untergrundwiderstand der älteren Leute, die im Film Kieslowskis Tante Irena verkörpert.

Zu der komplexen Spaltungswelt, in der der kleine Pawel lebt, trägt auch der Fakt bei, daß seine Mutter weit weg von ihm lebt. Sie ruft ab und zu an. Viel öfter kommuniziert Pawel mit ihr per Computer.

Die Mutterlosigkeit ist ein frequentes Motiv bei Kieslowski. Es kann sein, daß in diesem Zusammenhang auch der Verlust der eigenen Mutter in der Zeit der Dreharbeiten beim Dekalog eine Rolle gespielt hat. Auf jedem Fall ist aber um die einfache Erzählung eine ganze Serie von

⁸⁰⁶Günter GIESENFELD: „Dekalog“, in: *Filmklassiker*, Bd. 4 1982-1996 (Thomas Koebner ed.), Stuttgart 1998, 301.

„parallelen Symbolkreisen“⁸⁰⁷ gelegt. Ein solches Symbol ist im Dekalog 1 die Milch, die ständig vorkommt (eine gefrorene Milchflasche, geronnene Milch im Frühstückskaffee, die Verweigerung der Milchspeisung durch die Schüler). Es ist ein Bild, das auch in den anderen Filmen des polnischen Regisseurs auftaucht (z.B.: *Dekalog, sechs*). Es handelt sich um ein Symbol der Mutterlosigkeit, von der die heutige rationalisierte Welt beherrscht ist.

Die Mutter oder die Abwesenheit der Mutter kommt mehrmals im Dekalog vor. die gestorbene Mutter der junge Anka (*Dekalog, vier*), Dorota, die in Dekalog, zwei abzutreiben hat (*Dekalog, zwei*), die leibliche und geistliche Mutterschaft in *Dekalog, sieben*, das elternlose jüdische Kind Elzbieta (*Dekalog, acht*), der neunzehnjährige verliebte Thomek (*Dekalog, sechs*) usw.

Die Mutterlosigkeit ist als eine „Gebürtlichkeit“ zu interpretieren, die ihre Aufgabe nicht erfüllt. Sie weist nicht auf einen ständigen neuen Anfang, sondern führt in eine Sackgasse, nämlich zu einem Leben, das im Kreis läuft. Es ist eine Beschreibung der Unfähigkeit zum Politischen im Sinne H. Arendts zu kommen. Letzten Endes wurzelt das Falsche dieser Welt in dieser Defizienz der Beziehung zur Mutter.

Es gibt natürlich noch andere Symbole in Dekalog, eins (z.B. die gießende Tinte als Symbol für den Tod). Das wichtigste unter ihnen ist aber der stumme und hagere junge Mann (Artur Barcis), der am Ufer des Teichs an einem kleinen Feuer Tag und Nacht sitzt. Es handelt sich um eine und dieselbe Person, die wiederholt nicht nur in Dekalog 1, sondern im ganzen Filmzyklus wieder auftaucht.

Er tritt in acht der zehn Filme des Dekalogs in sehr verschiedenen Hypostasen, aber immer als wortloser Beobachter. Der junge Mann taucht nicht nur als Vagabund vor dem Feuer (Dek. 1), sondern auch als Krankenpfleger (Dek. 2), Straßenbahnfahrer (Dek. 3), Träger eines Knaus (Dek. 4), Straßenvermesser und Maler (Dek. 5/KFüT), als weißgekleideter Reisende (Dek. 6/KFüL), als Student (Dek. 8), aber auch als Fahrradfahrer (Dek. 9). Nur in zwei Filmen erscheint er überhaupt nicht. „In Dekalog 7 fiel die Szene mit diesem Mann aus technischen Gründen dem Schnitt zum Opfer und in Dekalog 10 hielt Kieslowski angesichts des satirischen Inhalts den Auftritt der Figur für unangebracht, eine Entscheidung, die er später jedoch bereute.“⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Ebd., 301.

⁸⁰⁸ Susanne STICH: op. cit., 54.

Der erste Film des Fernsehzyklus ist auch der Ort, wo dieser stumme Beobachter am meisten auftaucht (sechsmal). „Diese vielen Auftritte, die zunächst ihre Einführung akzentuieren, machen sie dennoch zu einem zentraleren Element als in den anderen Folgen, wo sie meist zweimal, wenn auch in für die Handlung wesentlichen Augenblicken erscheint.“⁸⁰⁹

Dieser stille Beobachter, der nur mit seiner Mimik ab und zu Stellung gegenüber den Personen und der Handlung in den Filmen nimmt, spielt eine ähnliche Rolle mit dem Chor in den Theaterstücken der Antike. Wie der Chor ist er immer dabei, im Unterschied aber zu diesem bietet Kieslowski keine Gruppe von Beobachtern, sondern nur eine, die nie wagt, moralisierende Töne in den Film einzuführen.

Die Absicht Kieslowskis ist nicht moralisch sondern ethisch. gefragt, wer dieser mysteriöse Mann ist, antwortete er in diesem Sinne mit Ironie: „Nun, wer er ist? Der Teufel? Gott? Das Schicksal? Oder nur einfach: ein Passant, der Ehemann, ein früherer Freund? Ich weiß es nicht. Wissen sie es denn nicht vielleicht?“⁸¹⁰

Diese besonder Hervorhebung der Rolle des jungen wortlosen Mannes in *Dekalog, eins*, im Unterschied zu den anderen Filmen des Zyklus, sowie die Anwesenheit der Hauptsymbole der Filmographie Kieslowskis weisen auf die Wichtigkeit des ersten Gebotes hin. Für die Theologen in der alten Kirche war das erste Gebot das Prinzip (‘arche’) des ganzen Dekalogs. In ihm würden sich schon auf eine virtuelle Weise die anderen neun Geboten befinden. Ähnlich spiel der Dekalog, eins Kieslowskis eine wesentliche Rolle in der Ökonomie des ganzen Zyklus. Das ist nicht nur eine Story, die in sich geschlossen ist, sondern eine Fragestellung oder eine Menge von Fragen, die in den folgenden Filmen wieder aufgenommen wird.

2. Dekalog, zwei

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Edward Klosinski; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Malgorzata Jaworska; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Krystyna Janda (Dorota), Aleksander Bardini (Arzt), Olgierd Lukaszewicz (Andrzej), Artur Barcis (Junger Mann), Stanislaw Gawlik, Krzysztof Komur, Maciej Szary, Krystyna Bigelmajer, Karol Dilenius, Ewa Ekwinska, Jerzy Federowicz, Piotr Siejka, Aleksander Trabczynski.
35mm, Farbe, 57’.

„Du sollst den Namen Gottes ehren!“

⁸⁰⁹ Ebd., 54.

⁸¹⁰ Hans Werner DANNOWSKI: Krzysztof Kieslowski. 27.06.1941 - 13. 03. 1996, in: epd-Film, 4/1996, 20.

Dorota ist schwanger. Das Kind erwartet sie aber nicht von ihrem Mann, Andrzej, der im Krankenhaus todkrank liegt, sondern von ihrem Geliebten.

Die Musikerin muß sich zwischen der Abtreibung im Fall der Genesung ihres Mannes und der Geburt entscheiden, wenn Andrzej der Krankheit nicht überlebt. Deswegen geht sie zu ihrem Nachbarn, der Arzt ist, um zu erfahren, was für Chancen es gibt, daß Andrzej überlebt. Der Arzt rät ihr, das Kind nicht abzutreiben, denn ihr Gemahl könnte sich auf keinen Fall wieder gesund werden. Andrzej überlebt aber unerwartet der Krankheit und freut sich mit dem Arzt: 'Wir werden ein Kind haben'.

In *Dekalog*, zwei fährt Kieslowski seine Reflexion über den Horizont des menschlichen Lebens fort, die er im ersten Film des Fernsehzyklus angefangen hat. Er entfaltet hier dieselbe Idee wie in *Dekalog*, eins, daß das Treffen einer richtigen Entscheidung nicht immer in den menschlicher Kraft steht. Die Wirklichkeit ist viel komplexer als der Mensch verstehen kann. Es gibt immer einen Rest, der nicht zu rationalisieren ist.

Damit richtet sich Kieslowski gegen die 'dezisionistische' Art und Weise, wie Ethik in der Gegenwart gemacht wird. Ethik ist nicht einfach die Kunst, eine Entscheidung zu treffen, sondern hat vielmehr mit der Platzierung im Horizont einer Erwartung zu tun. Der Mensch befindet sich nach Kieslowski in keinem neutralen logischen Universum. Er bevölkert eine *lebendige* Welt, die unvorausehbar ist. Als solche ist diese Welt für den polnischen Regisseur die Welt Gottes, denn so wie im Alten Testamenten steht, ist Gott der Gott der Lebendigen und nicht der Toten.

Der Fehler Dorotas besteht darin, daß sie vergißt, daß man in dieser lebendigen Welt Gottes lebt. Sie nimmt in Kauf den Tod als ob dieser Teil des Lebens und nicht einfach seine extreme Grenze wäre. Die Musikerin übersieht, daß man *in* der Welt lebt, die kein 'Außen' kennt und versucht auf diese Weise, sie als Ereignis neben anderen Ereignissen wie z.B. dem Tod zu objektivieren.

Die Symbole, die auch in diesem Film anwesend sind, betonen diesen Gedanken. Die Fliege, die in der klebrigen Flüssigkeit zappelt, kann sich letzten Endes befreien. Im Leben geht es um Leben, um Variationen des Lebendigseins (z.B. die Befreiung, die Genesung usw.) und nicht um den Tod. Das zu übersehen bedeutet die Wiederaufnahme der Erbsünde⁸¹¹, die Kieslowski durch den Gummibaum symbolisiert,

⁸¹¹Günter GIESENFELD: *op. cit.*, 303.

dessen Blätter und Zweigen die Musikerin systematisch abschneidet, indem sie den Anrufbeantworter abhört.

Das einzige Wahre ist das Leben.

3. Dekalog, drei

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Piotr Sobocinski; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Nikodem Wolk-Laniewski; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Daniel Olbrychski (Janusz), Maria Pakulnis (Ewa), Joanna Szczepkowska (Januszs Frau), Artur Barcis (Straßenbahnfahrer), Krystyna Drochocka (Tante), Krzysztof Kumor, Dorota Stalinska, Zygmunt Fok, Jacek Kalucki, Barbara Kolodziejka, Maria Krawczyk, Jerzy Zygmunt Nowak, Piotr Rzymyszkiewicz, Włodzimierz Rzewczycki, Włodzimierz Musiał; 35mm, Farbe, 56'.

„Du sollst den Feiertag heiligen!”

Der dritte Film des Kieslowskis Fernsehzyklus ist die Geschichte des mißlungenen Versuchs einer Frau, die alte Liebe ihres ehemaligen Friends zu wecken. Das Unternehmen der Ewa findet nicht an einem normalen Tag statt, sondern am Heiligabend, als ihr ehemaliger Freund, der Taxifahrer Janusz, nach Hause gekommen ist, um das Fest mit seiner Familie zu feiern. Unter dem Vorwand, sein Auto sei gestohlen worden, läßt Ewa Janusz aus dem Haus rufen und bittet ihn darum, ihr zu helfen, damit sie ihren verschwundenen Mann Edward wieder findet. Nach einer Suche, die die ganze Nacht dauert, gesteht Ewa zu, daß ihr Mann sie eigentlich seit langem verlassen hatte. Sie wollte einfach die Liebe des Janusz wieder gewinnen. Der Taxifahrer verweigert aber ihren Vorschlag und kehrt zu seiner Familie zurück.

Es handelt sich in dieser Story nicht um die einfache Mißachtung eines Feiertages im klassischen religiösen Sinne. Janusz verzichtet darauf, den Heiligabend zu feiern, damit er der Ewa hilft. Er handelt nach dem Prinzip Jesu Christi, daß nicht der Mensch um des Sabbats willen, sondern der Sabbat im Angesicht des Menschen von Gott geschaffen wurde.

Auf ihrer Seite wählt Ewa die Zeit ihres Eroberungsversuchs nicht zufällig aus. Das Fest ist der Ort, wo sich die Menschen versammeln und freuen. Sie will ihre Einsamkeit beseitigen, damit sie Liebe und Gemeinschaft wieder empfindet.

Die nächtliche Fahrt durch die Stadt ist deswegen als einen ‘Gegengottesdienst’ zu interpretieren, der den eigentlichen ‘Gottesdienst’ des Feierns mit der Familie ersetzt. Es ist aber ein verfälschtes Fest, in dem nicht die Wiederaufnahme von Ritualen, sondern die hoffnungslose Improvisation die zentrale Rolle spielt. Der Raum, in der sich diese uneigentliche ‘Liturgie’ abspielt, ist nicht der Gemeinschaftsort der

Kirche oder das Haus, wo sich die Familie versammelt, sondern das menschenleere Warschau an einer Nacht in der kommunistischen Zeit, das viel Elend und Not birgt. „Der Impuls des Films ist [aber] nicht sozialkritisch, die Bilder der Verkommenheit und Leere sind eher als Spiegel des inneren Zustandes der beiden Protagonisten inszeniert.“⁸¹²

Das Scheitern des Versuchs Ewas besteht in diesem Sinne darin, daß sie kein eigentliches, sondern ein Ersatzfest vorschlägt. So angefangen, hätte sich ein gemeinsames Leben der beiden im Falschen abspielt. Und das wäre kein eigentliches Leben gewesen.

4. Dekalog, vier

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Krzysztof Pakulski; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Malgorzata Jaworska; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Adrianna Biedrzynska (Anka), Janusz Gajos (Michal), Artur Barcis (Junger Mann), Adam Hanuszkiewicz (Professor), Jan Tesarz (Taxifahrer), Andrzej Blumenfeld (Michals Freund), Tadeusz Kozlowicz (Jarek), Elzbieta Kilarska (Jareks Mutter), Helena Norowicz (Ärztin).

35mm, Farbe, 55’.

„Du sollst Vater und Mutter ehren!“

Dekalog, vier problematisiert die Beziehungen zwischen einem Vater und seiner Tochter nach dem Tode seiner Frau, die kurz nach der Geburt des Mädchens gestorben ist. Eines Tages, als der Vater (Michal) verreist ist, findet Anka in einer Schublade einen alten Brief, den von ihrer Mutter geschrieben wurde, und der erst nach dem Tod ihres Vaters ausgehändigt werden soll. Nachdem Michal aus der Reise zurückgekehrt ist, teilt sie ihm mit, daß sie den Brief der Mutter entdeckt hat, in dem es stehe, daß Michal nicht ihr eigentlicher Vater sei. In diesem Kontext versucht Anka ihre Beziehung zu Michal erotisch wieder zu gestalten. Sie liebe ihn nicht nur als Vater, sondern auch als Mann. Der Vater lehnt die Inzestperspektive ab, die Anka vorschlägt. Am Ende gesteht die Tochter, daß sie den Brief überhaupt nicht geöffnet hat. Die beiden treffen die Entscheidung, den Brief der Mutter zu verbrennen und auf diese Weise mit den Gespenstern der Vergangenheit zu brechen. Ob Anka Michals Tochter ist oder nicht, spielt keine Rolle. Eine erotische Beziehung zwischen ihnen ist auf jedem Fall zum Scheitern verurteilt.

Die langen und quälenden Diskussionen des Michal und der Anka tragen wesentlich dazu bei, mit den Schwierigkeiten, in die ihre Beziehung geraten ist, zurechtzukommen. Ihre selbstanalytischen Gespräche haben eine entzaubernde Dimension. Durch sie werden

⁸¹²Günter GIESENFELD (1998:304).

sowohl die Vaterschaft Michlas als auch das Inzesttabu entmythologisiert. Die Anziehungskraft solcher Themen geht mit ihrer Thematisierung verloren. Es handelt sich um eine Art Psychoanalyse ohne Freud. Der Akzent fällt in diesem Sinne bei Kieslowski nicht auf die Psychologie oder die Archäologie der seelischen Zustände, sondern auf ihre ethische Dimension.

Die Anziehungskraft und die Spannung, zu der diese Themen am Anfang führen, haben als Quelle nicht etwa eine mysteriöse Einladung zur Wahrheit, sondern das Pendeln zwischen Wahrheit und Lüge. Ähnlich wie in Dekalog, drei greift Anka auf ein Spiel von Lüge und Wahrheit, das aber ihr eigentliches Problem maskiert. Wie im Fall Ewas sucht sie das Wahre im Falschen und hofft, auf diese Weise das Glück zu erreichen. Auf die Unmöglichkeit dieses Zugangs weist aber das am Anfang des Films erwähnte vierte biblische Gebot hin.

5. Dekalog, fünf⁸¹³

Produktion: TVP und Zespół Filmowy (Filmstudio) „Tor”; *Produzent:* Ryszard Chutkowski; *Regie:* Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Sławomir Idziak; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Małgorzata Jaworska; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Mirosław Baka (Jacek), Krzysztof Globisz (Piotr), Jan Tesarz (Taxifahrer), Zbigniew Zapasiewicz (Polizei-Inspektor), Barbara Dziekan-Wajda (Kassiererin), Zdzisław Tobiasz (Richter), Aleksander Bednarz, Jerzy Zass, Artur Barcis, Krystyna Janda, Olgierd Łukasiewicz.

35 mm, Farbe, 57'; Kinofassung (11.03.1988): 85'.

„Du sollst nicht töten!”

Der fünfte Film des Fernsehzyklus Kieslowskis, dessen längere Version, „Ein kurzer Film über das Töten” 1988 mehrere europäischen Preisen (den Preis der Jury und den FIPRESCI-Preis bei Cannes, Grand Prix Festival des Polnischen Films, Europäischer Filmpreis „FELIX”) erhielt, ist eine Reflexion über die Funktion des Strafrechts in der Gesellschaft.

Der Film stellt am Anfang „in unzusammenhängenden Schnitten, die wie immer schicksalhaften Zufall suggerieren”⁸¹⁴, drei verschiedene Personen vor: den Rechtsanwalt Piotr, den Taxifahrer Waldemar und den Jungen Jacek, der durch die Stadt bummelt. Mit dem Steigen Jaceks in den Taxi Waldemars wird die Handlung des Films unvorausehbar: der Junge bringt ohne Grund den Taxifahrer um und man kommt auf diese Weise zu einem Mordprozeß, in dem Piotr der Anwalt Jaceks ist. Trotz

⁸¹³ Kinofassung: Ein kurzer Film über das Töten (Krótki film o kabijaniu -; Kinofilm/Polen 1988).

⁸¹⁴ Günter GIESENFELD: op. cit., 306.

der meisterhaften Verteidigung, die dem Piotr gelingt, wird Jacek zum Tode verurteilt und hingerichtet.

Kieslowski hat mit diesem Film nicht etwa die Absicht, die sozialen oder psychologischen Antriebe, die zum Mord führen können, zu thematisieren. Diese Aspekte kommen zwar in die Ökonomie des Films vor, aber nur am Rande (z.B. das Weglaufen Jaceks von zu Hause, seine Schuldgefühle gegenüber dem Tod seiner Schwester oder das soziale Umfeld des Taxifahrers). Gleichzeitig hat der Film keine moralisierende Dimension.

Der polnische Regisseur stellt den Zuschauern eigentlich ein ethisches Problem vor, dessen Dramatik sich zwischen Moral und Recht abspielt. Ein Mörder wird des Gesetzes gemäß bestraft und umgebracht. Man befindet sich hier nicht vor einer, sondern vor zwei Tötungen. Einerseits ermordet Jacek bestialisch den Taxifahrer. Andererseits wird er selbst von den Vertretern des Rechtsstaates getötet. Die naturalistische Art, in der Kieslowski die zwei Tötungen filmt, weist auf den Gedanken hin, daß in den beiden Fällen um den Verlust eines menschlichen Lebens geht. Nicht nur die Tötung des Taxifahrers von den jungen Jacek, sondern auch die Todesstrafe, die der Täter bekommt, ist sinnlos. Keine der beiden Handlungen hat einen vernünftigen Grund oder Horizont. Die Todesstrafe ist genau so barbarisch wie die mörderische Tat Jaceks.

Die Frage, die Kieslowski hier stellt, betrifft nicht die Todesstrafe allein, sondern die ganze Logik des Strafrechts. Warum werden Menschen, die strafbare Taten begehen, überhaupt ins Gefängnis geworfen? Um sie zu isolieren? – Aber sie kommen wieder heraus. Um sie wieder zu erziehen? – Das Gefängnis ist aber auf keinen Fall der geeignete Ort dafür. Und darüber hinaus: hat die Strafe überhaupt eine erzieherische Funktion? Um die Täter zu bestrafen? – Wer hat aber das Recht darauf?

Die Fragen werden aber noch schärfer im Fall der Todesstrafe. Kieslowski spitzt sie in „Dekalog, fünf“ auf eine solche Weise zu, daß sie in eine *Aporie* münden. Der sinnlose Mord führt zu einem neuen sinnlosen Mord. Damit wird die Frage brutal geschlossen. Die Gewalt dreht sich im Kreis. Daraus kann nichts Neues herauskommen. Kieslowski suggeriert aber mit der Konstruktion der Aporie, daß nur die Reflexion dazu beitragen könnte, diese Sackgasse zu vermeiden. In diesem Zusammenhang können Stories wie *Dekalog, fünf* zu wichtigen Reflexionsantrieben werden, denn so wie Emmanuel Lévinas im Rahmen einer Diskussion mit Philippe Nemo zeigte, das Denken beginnt immer mit Traumen („traumatismes“) oder mit Erfahrungen, denen man nicht

imstande ist, eine Sprachform zu: „eine Trennung, eine gewaltsame Szene, das plötzliche Kommen zum Bewußtsein der Monotonie der Zeit“⁸¹⁵.

Das Denkschema, auf das Kieslowski aber hinweist, ist aber nicht einfach existentialistisch. Es bekommt seine Dynamik nicht aus der Gewalt allein, sondern aus der Spannung zwischen der Aporie in der Wirklichkeit und dem Gebot des Dekalogs, das am Anfang des Films hinzugefügt wird.

In diesem Sinne hat Kieslowski trotz seiner minuziösen Beschreibung der Gewaltakte nicht vor, die Einsetzung der Gewalt als *modus vivendi* vorzuschlagen. Die existentialistische Apologie der Gewalt, die z.B. Sartre macht ist ihm fremd. Wenn bei Sartre die Gewalt eine schöpferische Dimension im Sinne der Befreiung des Menschen aus der zur Trägheit entarteten Praxis, nämlich aus der „Hölle des Alltagslebens“⁸¹⁶ hat, bedeutet die Gewalt für Kieslowski das absolute Scheitern des in Ritualen abspielenden Alltags. Das Töten findet nicht wegen der „Rarität“ statt, die die Welt regiere. Dafür gibt es beim polnischen Regisseur überhaupt kein „Wegen“, keine Logik. Die Paradoxie, daß der Mensch, der gegen den Gegen-Menschen kämpft, selbst zum Gegen-Menschen wird⁸¹⁷, kann Kieslowski im Namen keiner Dialektik akzeptieren. Seine Absicht besteht nicht darin, die Gewalt auf eine dialektische Weise harmlos zu machen, sondern sie unter allen Umständen als das zu betrachten, was sie eigentlich immer ist: Sackgasse.

Unter diesem Gesichtspunkt nähert sich die Kieslowskis Problematisierung der Gewalt der von Paul Ricoeur vorgeschlagenen Ethik der Gewaltlosigkeit an. Die Alternative an der Aporie der Gewalt, in der das Böse mit dem Bösen bestraft wird, kann nach dem französischen Philosophen nicht einfach die Moral des Bruders und der Liebe sein, denn diese wie auch die in Aporie mündende Moral des Beamten nur der Sonderfall einer ‘Ethik der Hoffnungslosigkeit’ sei. Der einzig mögliche Ausweg aus diesen traditionellen (extremen) Formen der Moral könnte nur unter besonderen „günstigen Bedingungen“ imaginiert werden. Ein solcher Fall ist nach Ricoeur der gewaltlose Widerstand Mahatma Gandhis, der aber selbst ein Sonderfall ist.

⁸¹⁵ Emmanuel LÉVINAS: *Éthique et infini*. Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard et Radio-France 1982, 15.

⁸¹⁶ Raymond ARON: *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris 1973, 65.

⁸¹⁷ J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, S. 689.

Im Unterschied zu der Untersuchung des französischen Philosophen, der auf der Suche nach dem ethischen ‘Dritten’ auf diese Weise scheitert, gibt sich Kieslowski keine Mühe, Auswegsmöglichkeiten aus der Aporie der Gewalt zu imaginieren. In der längeren Kinofassung von Dekalog 5 stellt aber der polnische Regisseur die ganze Problematik in ein neues Licht. Hier lernen die Zuschauer die Frau des Rechtsanwalts Piotr kennen, die gerade ein Kind geboren hat. Und Jacek selbst spricht nach seinem grausamen Mord mit seiner Freundin über die Möglichkeit, in die Bergen zu fahren. Die beiden „Lebensalternativen“⁸¹⁸ haben etwas Gemeinsames. Sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall geht es um den Anfang eines neuen Leben.

Der Ausweg aus der Aporie der Gewalt hat nicht bloß mit der Gewaltlosigkeit zu tun, sondern mit der Kraft eines neuen Anfangs, mit dem Erleben unserer Natalität. Diese „Gebürtlichkeit“, auf die Kieslowski hinweist, ist aber das Paradigma des Politischen, wie Hannah Arendt in ihrem genialen Buch „Vita activa oder Vom tätigen Leben“ zeigt. Die Reflexion an die Gebote Jahwes im Horizont unserer Natalität, d.h. die neue Entdeckung des Politischen und seine Rekonstruktion in den einfachen Augenblicken des Lebens – all das könnte nach Kieslowski unsere Chance sein.

6. Dekalog, sechs⁸¹⁹

Produktion: TVP und Zespół Filmowy (Filmstudio) „Tor“; *Produzent:* Ryszard Chutkowski; *Regie:* Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Witold Adamek; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Nikodem Wolk-Laniewski; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Grazyna Szapolowska (Magda), Olaf Lubaszenko (Tomek), Stefania Iwinska (Großmutter), Artur Barcis (Junger Mann), Stanislaw Gawlik (Briefträger), Piotr Machalica (Roman), Rafal Imbro (Mann mit Bart), Jan Piechocinski (Blonder Mann), Malgorzata Rozniatowska, M. Chojnacka, T. Gradowski, K. Koperski, J. Michalewska, E. Ziolkowska.

35 mm, Farbe, 58'; Kinofassung (21.10.1988): 87'.

„Du sollst nicht ehebrechen!“

Wie *Dekalog, fünf* hat der sechste Film des Fernsehzyklus Kieslowskis eine längere Kinoversion (1988), die ihrerseits mehrere internationalen Preise erhielt (Spezialpreis der Jury und OICIC-Preis bei den Internationalen Filmfestspielen in San Sebastián 1988; mehrere Preise bei den internationalen Filmfestspielen in Genf, Sao Paulo und

⁸¹⁸ Günter GIESENFELD: *op. cit.*, 309.

⁸¹⁹ Kinofassung: Ein kurzer Film über die Liebe (Krótki film o miłości -; Kinofilm/Polen 1988).

Chicago). Der einstündige Film hat als Thema das Erwachsenwerden und die Pubertätskrise des neunzehnjährigen Postangestellten Tomek, der sich in Magda verliebt, eine junge Frau, die viele Männer hat und oft unter Einsamkeit leidet. Tomek beobachtet sie mit einem Fernrohr von seinem Zimmer aus. Er gestaltet sein Leben nach dem Programm der Magda, um sie immer schauen zu können. Wenn sie ißt, beginnt er auch zu essen und veranstaltet auf diese Weise einen fiktiven gemeinsamen und intimen Abend.

Tomek begrenzt sich aber nicht darauf, sie zu schauen, sondern beginnt, aktiv in ihr Leben zu greifen. Er klagt ihr die von einem Freund aus Australien geschickten Briefe, verhindert, daß sie mit einem Mann schläft und nimmt sich sogar einen neuen Job als Milch-Auflieferer, damit er sie jeden Morgen treffen kann.

Als Tomek eines Tages ihr von seiner ständigen Beobachtung erzählt, gelingt ihm, das Interesse der Magda zu erwecken. Mit dem Scheitern eines sexuellen Kontaktes geht aber auch eine mögliche Beziehung zwischen den beiden zugrunde. Der Junge versucht, Selbstmord zu begehen. Nach seiner Genesung lehnt er Magda ab mit den Worten: „Ich beobachte Sie nicht mehr“. Das Ende der Kinoversion endet im Unterschied zum Film im Rahmen des Fernsehzyklus weniger kategorisch mit einer Geste der Zärtlichkeit.

Kieslowski erzählt hier die Story des Strebens eines jungen Waisen nach seelischer Wärme. Seine Liebe für Magda ist mehr als eine einfache erotische Anziehung. Es handelt um eine Suche des elternlosen Jungen nach einer Mutter. Darauf weist auch das mütterliche Symbol der von ihm zur Tür Magdas getragenen Milchflaschen hin.

Die schöne Frau mißversteht die Absicht und das Interesse Tomeks an ihr. Seine Unschuld betrachtet sie auf eine vulgäre Weise. Das Scheitern ihrer Beziehung ist eigentlich nicht erotischer Art, sondern geschieht auf der Ebene der zwischenmenschlichen Kommunikation. In diesem Kontext ist auch das Verweigern Tomeks zu verstehen, die Beziehung zu Magda wiederaufzunehmen. Eine solche Beziehung kann für ihn nur eine Sackgasse sein. Um weiter leben zu können, muß man aber das sechste Gebot achten.

Nach seinem gescheiterten Selbstmordversuch ist Tomek entschieden zu leben.

7. Dekalog, sieben

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Dariusz Kuc; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Nikodem Wolk-Laniewski; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Anna Polony (Ewa), Maja Berelkowska (Majka), Wladislaw Kowalski (Stefan), Boguslaw Linda (Wojtek), Bozena Dykiel (Schaffnerin), Katarzyna Piwowarczyk (Ania), Stefania Blonska, Dariusz Jablonski, Jan Mayzel, Mirosława Maludzinska, Ewa Radzikowska, Wanda Wroblewska.

35mm, Farbe, 55’.

„Du sollst nicht stehlen!”

Anja, die Tochter der Majka, lebt bei ihren Großeltern, die sie für ihre Eltern hält. Majka, in der die Mutterliebe erwacht, entführt ihre eigene Tochter von ihren Eltern und will zusammen mit ihr nach Kanada auswandern. Ihre Mutter, Ewa, akzeptiert aber nicht diesen Sachverhalt. Sie wünschte sich immer mehrere Kinder, die sie aber nicht mehr haben konnte, nachdem sie Majka gebar. Es entsteht eine zynische Situation, in der die beiden Frauen, Mutter und Tochter, um die kleine Anja kämpfen. Das Problem, das Ewa und Majka beschäftigt, ist die Frage danach, wem eigentlich das Kind *gehört*. Sowohl die Mutter als auch die Tochter betrachten Anja als ein Objekt, das zu besitzen ist. Es handelt sich in den beiden Fällen um eine pathologische Mutterschaft.

Kieslowski erzählt auf diese Weise in *Dekalog*, *sieben* mehr als die Geschichte eines Generationenkonfliktes. Er kommt auf ein seiner beliebtesten Themen wieder, die Mutterlosigkeit und das Streben nach der Mutterschaft, um das Problem des Eigentumsschutzes zugespitzt als Frage nach der Logik des Besitzes zu stellen.

Das Durchdeklinieren des Habens setzt eine Etappe der Entfremdung und der Unmenschlichkeit voraus. Dagegen sind Mutterschaft und Gebürtlichkeit die menschlichsten aller Gefühle. Zwischen den beiden Polen – des Besitzes und der Natalität – liegen Welten. Kieslowski sagt uns nicht was geschieht, wenn das Haben im Horizont der Mutterschaft und der Gebürtlichkeit rekonstruiert wird. Die Maternität als Besitzform ist aber gewiß eine triste Malaise.

8. Dekalog, acht

Regie: Krzysztof Kieslowski; *Buch:* Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; *Kamera:* Andrzej Jaroszewicz; *Schnitt:* Eva Smal; *Musik:* Zbigniew Preisner; *Ton:* Wiesława Dembinska; *Ausstattung:* Halina Dobrowolska.

Darsteller: Maria Koscalkowska (Zofia), Teresa Marczevska (Elzbieta), Artur Barcis (Junger Mann), Tadeusz Lomnicki (Schneider), Marian Opania, Bronislaw Pawlik, Wojciech Asinski, Marek Kepinski, Janusz Mond, Krzysztof Rojek, Wiktor Sanejko, Ewa Skibinska, Hanna Szerkowska, Anna Zagorska; 35mm, Farbe, 55’.

„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen gegen deinen Nächsten!”

Im achten Film seines Fernsehzyklus thematisiert Kieslowski ähnlich wie im *Dekalog*, *fünf*, eine ethische Aporie. Der Rahmen der Handlung ist hier nicht mehr das juristische System, sondern das Seminar

für philosophische Ethik der Universität Warschau, wo die sechzigjährige Professorin Zofia Ethik lehrt. Eines Tages schlägt eine fremde Frau (Elzbieta) im Rahmen eines Seminars vor, einen konkreten ethischen Fall zu diskutieren. Es handelt sich um ein jüdisches Kind, das im Jahre 1943 zu einer polnischen Familie gebracht wird, um pro forma getauft zu werden, damit es vor der NS-Vernichtung gerettet werden kann. Die polnische Familie verweigert aber, das Kind unterzubringen, denn sie meint, auf diese Weise falsches Zeugnis abzulegen. Zwischen der Rettung des Kindes und die Erfüllung des Gesetzes wählt man den zweiten Weg.

Zofia erkennt in diesem Beispiel ein Ereignis aus ihrem eigenen Leben. Sie gehörte in den 40-er Jahren zu der polnischen Familie, die das jüdische Kind als Patentochter nicht akzeptierte. Dieses Kind ist aber Elzbieta, die Erzählerin des Falls. Die Ethik, die bisher für Zofia ein abstrakter Forschungsbereich war, wird mit dieser Erzählung zu einer Lebensform (Wittgenstein).

In Leben der Professorin geschieht mit der Wiederbegegnung der Elzbieta ein Paradigmenwechsel. Die Professorin für Ethik befindet sich nicht mehr in der Situation, kasuistische Analysen über verschiedene moralische Fälle durchzuführen. Ihr eigenes Leben wird in die Ethik absorbiert und als Fall problematisiert.

Aus den Diskussionen zwischen Elzbieta und Zofia, die nach der Lehrveranstaltung geführt werden, geht aber hervor, daß auch Zofia unschuldig ist. Die Leute, bei denen das jüdische Kind versteckt werden sollte, galten als Spitzel. Nur später wird Zofia erfahren, daß das nicht der Wirklichkeit entsprach. Im Lichte dieser neuen Einzelheiten ist das ethische Problem anders zu formulieren: es geht nicht um die Alternative Leben/Gebot, sondern darum, zwischen der Rettung des Lebens eines jüdischen Kindes oder der des eigenen Lebens. Die Aporie wird zu einem Entscheidungsproblem.

Wie im *Dekalog*, *zwei*⁸²⁰ geht es hier darum, mit dem Leben umzugehen. Die (ethische) Wahrheit betrifft keine abstrakte Prinzipien, die zu respektieren sind, sondern das Leben selbst.

Vielleicht wegen seiner Komplexität bietet Kieslowski dem *Dekalog*, *acht* einen besonderen Platz in der Ökonomie seines Fernsehzyklus⁸²¹. Er ist der Ort, in dem die Themen mehrerer Filme des Zyklus wiederholt werden. Auf diese Weise diskutiert Zofia im Rahmen

⁸²⁰Johannes HORSTMANN (1992:55).

⁸²¹Günter GIESENFELD (1998:314).

eines Seminars den Fall, der in *Dekalog*, zwei vorgestellt wird. Sie kennt unmittelbar die Personen dieser Story, denn sie wohnen in demselben Blockhaus wie sie. Zofia erwähnt auch den Fall des Briefmarkensammlers von *Dekalog*, zehn. Darüber hinaus tritt hier der junge Mann (Artur Barcis) wieder auf, der in fast allen diesen Filmen die Handlung beobachtet hat.

Der achte Film des Zyklus Kieslowskis spielt also eine noahitische Rolle. Das ist ein Thema, für das der polnische Regisseur eine besondere Sensibilität hat. Auch im Rahmen seiner Drei Farben-Trilogie weist Kieslowski auf das Symbol der Arche Noahs hin. Am Ende von *Rot*, stellt er die Rettung aller Hauptpersonen der Trilogie auf demselben Schiff vor, das eine symbolische Funktion hat. Wenn in der Ethik primär um das Leben geht, ist der Dekalog als ethisches Paradigma die Lebensform, wo die Rettung und das Pflegen des Lebens möglich ist.

9. Dekalog, neun und Dekalog, zehn

Dekalog, neun: Regie: Krzysztof Kieslowski; Buch: Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; Kamera: Piotr Sobocinski; Schnitt: Eva Smal; Musik: Zbigniew Preisner; Ton: Nikodem Wolk-Laniewski; Ausstattung: Halina Dobrowolska.

Darsteller: Ewa Blaszczyk (Hanka), Piotr Machalica (Roman), Artur Barcis (Junger Mann), Jan Jankowski (Mariusz), Jolanta Pietek-Gorecka (Ola), Katarzyna Piwowarczyk (Ania), Jerzy Trela (Mikolaj), Malgorzata Boratinska, Renata Berger, Janusz Ciwinski, Joanna Cichon, Slawomir Kwiatkowski, Dariusz Przychoda; 35mm, Farbe, 58'.

„Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib!”

Dekalog, zehn: Regie: Krzysztof Kieslowski; Buch: Krzysztof Kieslowski, Krzysztof Pisiewicz; Kamera: Jacek Blawut; Schnitt: Eva Smal; Musik: Zbigniew Preisner; Ton: Nikodem Wolk-Laniewski; Ausstattung: Halina Dobrowolska.

Darsteller: Jerzy Stuhr (Jerzy), Zbigniew Zamachowski (Artur), Henryk Bista (Ladenbesitzer), Olaf Lubaszenko (Tomek), Maciej Stuhr (Piotrek), Jerzy Turek, Anna Gronostaj, Henryk Majcherek, Elzbieta Panas, Dariusz Kozakiewicz, Grzegorz Warchol, Cezary Harasimowicz; 35mm, Farbe, 57'.

„Du sollst nicht begehren deines Nächsten Hab und Gut!”

Die letzten zwei Filmen des *Dekalog* sind im Unterschied zu *Dekalog*, acht und den anderen Teilen des Zyklus keine philosophischen Meditationen mehr. Sie erzählen eher burlesken Geschichten, die aber vielleicht deswegen ihren eigenen festen Platz im Werk Kieslowskis haben. Es scheint, daß der polnische Regisseur sagen möchte, das Leben ist nicht nur der Ort der Aporien und der Dilemmata. Es betrifft unter seiner alltäglichen Form vielmehr simplere Probleme wie z.B. das sexuelle Leben oder verschiedene banale Hobbies.

In *Dekalog*, neun wird ein Mann (Romek) impotent, der seine Frau jahrelang betrogen hat. Er erfährt aber, daß seine Frau (Hanka)

ihrerseits einen Geliebten hatte. Die Beziehung zu ihr wird plötzlich unter diesen Umständen zur Besessenheit und Romek versucht, Selbstmord zu begehen. Er scheitert aber und das Leben setzt ihren Kurs auch weiterhin fort.

In *Dekalog, zehn* geht es um eine andere Art von Besessenheit. Zwei ungleiche Brüder sammeln so leidenschaftlich Briefmarken, daß sie bereit sind, dafür ihre Gesundheit zu opfern. So spendet einer der beiden eine Niere, um eine seltene Briefmarke zu bekommen. Als er aber die Marke bekommt, wird ihnen die ganze Sammlung gestohlen. Die Brüder werden arm. Ihnen bleibt aber die Leidenschaft für die Briefmarkenkunde.

Hier handelt es sich also nicht um einen reinen Hobby. Dahinten steckt das Streben nach Vermögen, denn die zwei Brüder wollen die Sammlung zu Geld machen. Wie die sexuelle Obsession besteht die Besessenheit nach Geld in der Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Natur. Nicht die Liebe oder die Berufung sind die Formen dieser menschlichen Pathologie, sondern der Besitz um jeden Preis, der die Personen der letzten Filme des *Dekalog* dazu führt, das Leben selbst nicht mehr zu schätzen. Es sind banale Malaisen der Humanität, die Kieslowski leicht ironisch betrachtet. Wie Hannah Arendt in ihrem Buch „Eichmann in Jerusalem“ gezeigt hat, ist aber das Böse immer banal.

