

# MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,  
ARHIEPISCOPIEI RÂMNICULUI,  
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,  
EPISCOPIEI SLATINEI ȘI ROMANAȚILOR  
ȘI  
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXII (733-736), NR. 1-4, IANUARIE-APRILIE, 2010

---

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI  
CRAIOVA  
ISSN 1013-4239

## **COLEGIUL DE REDACȚIE**

### **PREȘEDINTE**

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,  
Arhiepiscopul Craiovei, Mitropolitul Olteniei și Decanul Facultății de Teologie a  
Universității din Craiova

### **MEMBRI**

Î.P.S. GHERASIM, Arhiepiscopul Râmnicului  
P.S. NICODIM, Episcopul Severinului și Strehaiei  
P.S. SEBASTIAN, Episcopul Slatinei și Romanaților  
P.S. Lect. Univ. Dr. EMILIAN LOVIȘTEANUL,  
Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului  
Acad. Pr. Prof. Univ. Dr. MIRCEA PĂCURARIU  
Acad. Prof. Univ. Dr. ION DOGARU  
Pr. Prof. Univ. Dr. JOHN BRECK (Franța)  
Pr. Prof. Univ. Dr. PAUL NADIM TARAZI (USA)  
Prof. Univ. Dr. NICOLAE RODDY (USA)  
Prof. Univ. Dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU (USA)  
Pr. Prof. Univ. Dr. VIOREL IONIȚĂ (Elveția)  
Prof. Univ. Dr. PAVEL CHIRILĂ  
Pr. Prof. Univ. Dr. CONSTANTIN PĂTULEANU  
Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU  
Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

### **REDACTOR ȘEF**

Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN

**Coordonator revistă/Tehnoredactare/Corectură/ Secretariat  
redacție/Machetare și pregătire pentru tipar:**  
Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN

# CUPRINS

## STUDII

|                                                                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,<br>Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei<br><i>Învățătura hristologică a Sfintei Biserici Ortodoxe<br/>după Sinodul V Ecumenic</i> .....                                | 7   |
| Pr. Prof. Univ. Dr. NICU DUMITRAȘCU<br><i>Monahismul de obște în preocupările patristice ale Mitropolitului<br/>Nestor al Olteniei (cu referire directă la Sfântul Vasile cel Mare)</i> .....                         | 28  |
| Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA<br><i>Duhul „de viață Făcătorul” și Sfințitorul creației</i> .....                                                                                                                    | 44  |
| Pr. Prof. Univ. Dr. ȘTEFAN RESCEANU<br><i>Mitul potopului în istoria religiilor</i> .....                                                                                                                             | 52  |
| Diac. Lect. Univ. Dr. GABRIEL VALERIU BASA<br><i>Străvechi publicații românești din teritoriile intercarpatice,<br/>punți de legătură între românii din Ardeal și cei din actuala<br/>Mitropolie a Olteniei</i> ..... | 63  |
| Lect. Univ. Dr. GELU CĂLINA<br><i>Despre individ, toleranță și religie</i> .....                                                                                                                                      | 71  |
| Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU<br><i>Știința academică a Dreptului Canonic Ortodox:<br/>Contribuțiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman</i> .....                                         | 85  |
| Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN<br><i>Relația dintre doctrină și spiritualitate<br/>în gândirea Părintelui Stăniloae</i> .....                                                                               | 106 |
| Asist. Univ. Dr. SVETOSLAV S. RIBOLOV<br><i>A note on the economical basis of the rise of the<br/>Christian asceticism. Or does the transformation of<br/>the ancient family permits the asceticism?</i> .....        | 128 |

Asist. Univ. Drd. CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN  
*Omul contemporan între Iisus Hristos și celelalte idealuri* ..... 136

Diac. Prep. Univ. Drd. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ  
*Logosul creator și mântuitor în viziunea Sfântului Atanasie cel Mare* ..... 150

Pr. Drd. DUMITRU RUSU  
*Interpretarea tipologică a Vechiului Testament la Origen* ..... 173

Pr. Drd. NICUȘOR POPESCU  
*Coordonate sociale în Mitropolia Olteniei în timpul celui de-al doilea război mondial* ..... 192

## LEGISLAȚIE

*Statutul Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N.* ..... 205

## CRONICA

*Bilanțul Facultății de Teologie din Craiova pe anul 2009*  
(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU,  
Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,  
Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN) ..... 220

## RECENZII

Pr. Conf. Univ. Dr. NICOLAE MORAR,  
*Religia de la „homo habilis” la „homo adorans”.*  
*Studii de teologie religioasă*, Ed. Marineasa,  
Timișoara, 2010, 227p. (Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA) ..... 229

Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA,  
*HOMO ECONOMICUS – Iisus Hristos,*  
*sensul creației și insuficiențele purului biologism,*  
Ed. Marineasa, 2010, Timișoara, 335p.  
(Prof. PAUL KRIZNER) ..... 231

Pr. Dr. LUCIAN FARCAȘIU, *Teologia imnografiei*  
*praznicelor împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric,*  
Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010, 370p.  
(Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA) ..... 235

# CONTENTS

## STUDIES

|                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| His Eminence PhD Prof. IRINEU POPA,<br>Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia<br><i>The Christological Teaching of the Holy Orthodox Church<br/>After the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council</i> .....                       | 7   |
| Fr. PhD Prof. NICU DUMITRAȘCU<br><i>The Coenobitical Monasticism in the Patristic<br/>Preoccupations of the Metropolitan Nestor of Oltenia<br/>(With Direct Reference to Saint Basil the Great)</i> .....                              | 28  |
| Fr. PhD Prof. SORIN COSMA<br><i>The Spirit „the Life Giver” and Sanctifier of Creation</i> .....                                                                                                                                       | 44  |
| Fr. PhD ȘTEFAN REȘCEANU<br><i>The Myth of the Flood in the History of Religions</i> .....                                                                                                                                              | 52  |
| Deac. PhD Lect. GABRIEL VALERIU BASA<br><i>Very Old Romanian Publications from the Inter-Carpathian territories,<br/>Bridges between the Romanians in Transylvania and those from the<br/>Current Metropolitanate of Oltenia</i> ..... | 63  |
| PhD Lect. GELU CĂLINA<br><i>Considerations on the Individual, Tolerance and Religion</i> .....                                                                                                                                         | 71  |
| PhD Lect. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU<br><i>The Academic Science of Orthodox Canon Law: The Contributions<br/>of the Canonists Nicodim Milaș and Joseph Zhishman</i> .....                                                          | 85  |
| Fr. PhD Assist. NICOLAE RĂZVAN STAN<br><i>The Relation Between Doctrine and Spirituality<br/>in Father Dumitru Stăniloae’s Thinking</i> .....                                                                                          | 106 |
| PhD Assist. SVETOSLAV S. RIBOLOV<br><i>A Note on the Economical Basis of the Rise of the<br/>Christian Asceticism. Or Does the Transformation of<br/>the Ancient Family Permits the Asceticism?</i> .....                              | 128 |

Assist. CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN  
*Modern Man between Jesus Christ and the others Ideals* ..... 136

Deac. Assist. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ  
*The Creator and Saviour Logos in Saint Athanasius the Great* ..... 150

Fr. DUMITRU RUSU  
*Typological Interpretation of the Old Testament in Origen* ..... 173

Fr. NICUȘOR POPESCU  
*Social Coordinates in the Metropolitanate of Oltenia during the Second World War* ..... 192

## LEGISLATION

*The Statute of the Mutual Aid Society of Clerics and Laics from the Holy Archbishopric of Craiova – Metropolitanate of Oltenia N.F.I.* ..... 205

## CHRONICLE

*The Report of Activity of Faculty of Theology from Craiova in the Year 2009*  
 (Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU,  
 PhD Senior Lecturer MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU  
 Fr. PhD Assist. NICOLAE RĂZVAN STAN) ..... 220

## BOOK REVIEWS

Fr. PhD Senior Lect. NICOLAE MORAR  
*Religion from „homo habilis” to „homo adorans”.*  
*Religious Theology Studies*, Marineasa Publishing House,  
 Timișoara, 2010, 227p. (Fr. PhD Prof. Sorin Cosma) ..... 229

PhD Senior Lect. CRISTINEL IOJA,  
*HOMO ECONOMICUS – Jesus Christ, the Sense of Creation and the Insufficiencies of Pure Biologism*, Marineasa Publishing House,  
 2010, Timișoara, 335p. (Prof. PAUL KRIZNER) ..... 231

Fr. PhD LUCIAN FARCAȘIU, *The Theology of the Hymnography of the Kingly Feasts from the Pascal Cycle. Liturgical-Historical Study*,  
 „Aurel Vlaicu” University Publishing House, Arad, 2010, 370p.  
 (PhD Senior Lect. CRISTINEL IOJA) ..... 235

# STUDII

## ÎNVĂȚĂTURA HRISTOLOGICĂ A SFINTEI BISERICI ORTODOXE DUPĂ SINODUL V ECUMENIC

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

*Cuvinte cheie:* Întrupare, economie, mântuire, sinergie, îndumnezeire, hristologie  
*Keywords:* Incarnation, economy, salvation, synergy, theosis, Christology

### 1. Introducere

Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, este unul dintre apropiații Sfântului Maxim Mărturisitorul și un mare apărător al învățăturii despre cele două voințe în Mântuitorul Iisus Hristos. Sfântul Maxim îl numea „binecuvântatul meu stăpân, părintele și învățătorul meu”.<sup>1</sup> Sofronie, împreună cu alți Părinți refugiați în Africa, era foarte angajat în apărarea ortodoxiei credinței în fața ereticilor monofiziți. În el, Sf. Maxim a aflat nu numai un părinte duhovnicesc, ci și un dascăl priceput și încercat în luptele pentru adevărata credință. Venerabilul Patriarh era un „părinte și învățător cu adevărat chibzuit și înțelept, susținător al adevărului și nebiruit apărător al dumnezeieștilor dogme, în stare să lupte cu fapta și cu cuvântul împotriva a toată erezia, îmbogățit în toate celelalte virtuți și în mulțime de cărți, gata să îmbogățească pe cei ce voiesc să învețe cele dumnezeiești”.<sup>2</sup> Fericitul Sofronie cunoștea foarte bine meandrele ereziei hristologice ale vremii sale, cu care se confruntase de multă vreme. Întâlnirea cu el îl va marca profund pe Sfântul Maxim, atât datorită cuvintelor sale explicite, cât și prin dezvoltarea considerabilă pe care o cuprindea reflecția sa teologică.

Față de adevăr, Sfântul Sofronie s-a arătat inflexibil, chiar dacă pentru unii, cum ar fi Patriarhul Serghie și Cyrus, învățătura de credință putea fi negociată. Fidelitatea față de hotărârile Părinților era mai realistă decât ingeniozitatea monofiziților și a artizanilor unirii cu ei. Uneori, înțelegerile politice puneau înaintea oamenilor propuneri imprecise, cum este cazul *Henotikonului*, și dedesubturi tendențioase, fără ca să mulțumească pe cineva. Nici ortodocșii și nici monofiziții nu se regăseau în aceste învățături. Pe aceștia, Sfântul Sofronie s-a străduit să-i lămurească să renunțe la demersul

<sup>1</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, PG. 91, 533A.

<sup>2</sup> IDEM, *Către Petru Ilustrul*, PG. 91, 532-533A.

lor eretic. Întru-toate Sfântul Ierarh s-a străduit să propovăduiască și să apere învățătura cea adevărată. Astfel, toate operele sale sunt dogmatice și mărturisesc taina lui Hristos. Semnificativă este, în acest context, *Scrisoarea sinodală*, fiind prima reacție ortodoxă la erezia răspândită de patriarhul Serghie al Constantinopolului. În această lucrare, Sfântul Sofronie expune mai întâi teologia trinitară, apoi Întruparea și, ca urmare a unirii celor două firi ale Mântuitorului Hristos într-un singur ipostas, el expune lucrarea lor proprie și conlucrarea lor în interiorul Ipostasului unic al Cuvântului.<sup>3</sup>

Fără îndoială, după Sfântul Sofronie, teologia creștină este mai mult decât o doctrină, este o bună-vestire din care purcede mântuirea lumii. Din ea se aprinde lumina libertății și se naște înfierea omului de către Dumnezeu. Numai datorită iconomiei mântuirii începe chemarea tuturor la Dumnezeu. Ca atare „*Unul din Treime, Cuvântul, a îndeplinit actul iconomiei pentru oameni și a mântuit tot neamul omenesc*”.<sup>4</sup> El, Logosul Divin, prin venirea Sa la noi, ne-a revelat taina Sfintei Treimi și ne-a ridicat la slava vieții Sale dumnezeiești. Astfel, prin condescendența Uneia dintre Persoanele dumnezeiești, neamul omenesc a primit mântuirea. În acest context, Sfântul face o deosebire netă între teologie și iconomie. Reacția sa este justificată de apariția unei formule a patriarhului monofizit, Petru Fulo, care adăugase la cântarea trisaghionului cuvintele: „*care Te-ai răstignit pentru noi*”. Pentru ortodocși, Trisaghionul este adresat Preasfintei Treimi, deci fraza monofizitului pune în discuție pătimirea lui Dumnezeu, introducând astfel teologia în sfera iconomiei. Justificarea monofiziților forța învățătura tradițională, considerând că trisaghionul se referă la Fiul, ceea ce ducea la o și mai mare eroare, aceea de a despărți pe Fiul de Tatăl și de Duhul, cum făcuse Arie.<sup>5</sup> Este adevărat că în aceeași perioadă circula formula călugărilor sciți „*Unul din Treime a suferit pentru noi*”, formulă pe care o folosește și Sfântul Sofronie, dar această frază nu avea conotații teologice triadologice. Or, pentru Sofronie, formula teopasită aducea știrbire distincției fundamentale dintre viața treimică și iconomia împlinită de Fiul lui Dumnezeu.<sup>6</sup> Din alt punct de vedere, concepția Sfântului sublinia legătura dintre teologia sa trinitară și

---

<sup>3</sup> Sinodiconul publicat în *Nea Sion* 17 (1922), pp. 178-186.

<sup>4</sup> Sf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt la Bunavestire*, Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG) ed. a 3-a, de F. Halkin, I-III, Bruxelles, 1957, 807, 3221B.

<sup>5</sup> „*Aceștia, zice Sfântul Sofronie, rostind de trei ori Sfânt, Sfânt, Sfânt, suprapun, în chip lipsit de orice evlavie, Crucea și Treimea cea Întreit Sfântă. Într-adevăr, dacă Trisaghionul este imnul propriu Treimii, cum pot ei să alătore Crucea, într-o necunoaștere grosolană a înțelepciunii dumnezeiești?*” (*Cuvânt la Bunavestire*, 3224A).

<sup>6</sup> Unii dintre monofiziți, cum este cazul lui Iulian de Halicarnas, se străduiau să evite să vorbească despre „*pătimirea lui Dumnezeu*”, căzând astfel în aftarodochetism. Aceștia ajungeau să afirme că nu numai firea divină a lui Hristos este nepătimitoare, ci și trupul Său.

iconomie, întemeind-o pe aceasta din urmă pe taina Dumnezeului Treimic.<sup>7</sup> Deci, în aceeași taină a lui Dumnezeu sunt ancorate teologia și iconomia, care depășesc orice necesitate. Din această cauză, teopasismul, poticnit în chestiunea imutabilității lui Dumnezeu, uita că, pentru teologia creștină, neschimbabilitatea dumnezeiască era o noțiune secundară, față de viața treimică revelată. Sfântul Sofronie depășește acest unghi restrâns și, fără să teoretizeze prea mult, arată că singura cale de a ieși din acest impas este iconomia dumnezeiască.<sup>8</sup> Prin urmare, toată lucrarea iconomiei, pornind de la creație la Întropare își are originea în Sfânta Treime, în sfatul Său comun, însușit în mod liber de fiecare Persoană, în funcție de proprietatea Sa ipostatică.

Este adevărat că Sfântul respinge teopatia, deși spune că „*Dumnezeu a murit pentru noi*”, că „*Dumnezeu a cunoscut o naștere după trup*” și că „*Dumnezeu a fost alăptat la sânul unei femei*”.<sup>9</sup> Prin aceste afirmații, Sofronie dă o articulare de ansamblu teologiei și iconomiei, arătându-i locul care i se potrivește, felul și timpul fiecăreia. În această direcție, iconomia este marcată de locuri, de timpuri, de moduri proprii, care n-au niciun fel de raport de necesitate cu proprietățile infinite ale Treimii. Din acest punct de vedere, Fiul este brațul și puterea Tatălui, pentru că prin El toate au fost făcute și toate prin El sunt așezate.<sup>10</sup>

## 2. Hristologia Sfântului Sofronie al Ierusalimului

După Sfântul Sofronie, Fiul este de o ființă cu Tatăl și cu Duhul. El „*nu S-a născut pornind de la o altă substanță sau fire sau ieșind dintr-un alt Ipostas,*

---

<sup>7</sup> Confuzia dintre teologie și iconomie data încă de la cele dintâi erezii „teologice” și hristologice. Sabelienii și arienii „*amestecaseră învățăturile despre iconomia mântuirii cu învățăturile teologice*”. Eutihie, asemenea acestora, comprimă cele două firi ale lui Hristos într-una singură, făcându-L pe Dumnezeu pătimitor.

<sup>8</sup> „*Pe toate, zice Sfântul Sofronie, nu numai pe cele văzute, ci și pe cele nevăzute, le-a creat Unul Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, firea cea veșnică și fără de început, aducându-le din neștiință la ființă; pe cele ce nu erau le-a inventat și a dat la iveală cu înțelepciune nenumăratele forme deosebitoare ale acestora. Căci pe toate le-a făcut Tatăl prin Fiul Unul-Născut, în Duhul Sfânt, și pe toate le păstrează și le cârmuiește împreună, prin pronia Sa înțeleaptă, ca Dumnezeu, fiind conducătorul lucrărilor Sale proprii și hotărându-le tuturor începutul în timp*” (Synodica, 3180CD).

<sup>9</sup> Cuvânt la Bunavestire, 3269D.

<sup>10</sup> Sfântul Sofronie arată că mai mult decât creația, mântuirea este planul Tatălui, împlinită prin „*Brațul cel sfânt al Lui*”. Ca atare, subliniază Sfântul, „*noi suntem cu adevărat făpturi mântuite, în mod paradoxal, de dreapta lui Dumnezeu și reînnoite prin brațul Său preaputernic. Despre aceasta cânta David: «Mântuindu-l-a pe el dreapta lui și brațul cel sfânt al lui»; adică El îi mântuiește pe cei care au nevoie de mântuire și de răscumpărare, după căderea cea de demult; cei care au nevoie și de venirea mântuitoare a lui Hristos, adică de dreapta Tatălui și de brațul Său, pentru slăvita reînnoire și întărire*” (SF. SOFRONIE, Cuv. la Întâmpinarea Domnului, p. 14b).

ci S-a născut din Tatăl și poartă o identitate de ființă cu EP”.<sup>11</sup> În această relație, Tatăl este izvorul firii dumnezeiești (αρχή) și al Ipostasurilor. În acest caz, superioritatea sa constă în comuniunea aceleiași firi dumnezeiești, datorite deplin de către Tatăl Fiului și Duhului, fără ca prin aceasta Ei să fie inferiori Tatălui.<sup>12</sup> Astfel, fiecare Persoană posedă neclintit însușirea de a fi Dumnezeu și însușirea care o caracterizează, însușire proprie numai Uneia și Aceleiași Persoane, Care o deosebește de Cealaltă Persoană și care păstrează neamestecată Treimea de aceeași natură, de aceeași cinstire și de aceeași ființă.<sup>13</sup> Fără îndoială, nu este vorba despre o reducere filozofică paradoxală, ci de taina dumnezeirii „fără o treaptă superioară sau inferioară, care să înalțe sau care să coboare”,<sup>14</sup> după cuvântul dumnezeiescului Grigorie Teologul. Înțelegerea acestor realități soluționează corect problema raportului dintre cele două firi în Persoana Mântuitorului Hristos. Acest aspect arată că numai un Dumnezeu care este o fire în Trei Persoane, fără grad superior sau inferior, este și un Dumnezeu capabil să coboare până la propria Sa făptură, fără să fie diminuat în dumnezeirea Sa. Astfel, pe libertatea ipostatică, care nu contravine comuniunii de fire și de voință, se întemeiază posibilitatea lui Dumnezeu de a ieși din Sine în mișcarea creației și, mai mult, în cea a mântuirii. Ca atare, coborârea de bunăvoie a Fiului dezvăluie depășirea firii prin modul ipostatic de a lua de bunăvoie asupra Sa îndeplinirea planului Tatălui, cu încuviințarea Sfântului Duh.<sup>15</sup>

Privită din perspectiva voinței divine care este comună celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi, Fiul, fiind „strălucirea slavei și chipul ființei Tatălui”,<sup>16</sup> este mesagerul economiei divine. Astfel, voința Tatălui și a Fiului sunt o unică voință asumată de fiecare Ipostas, potrivit modului Său personal. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că: „Nu există nicio deosebire intermediară între Fiul și Tatăl în ceea ce privește voința, dar, potrivit arhetipului bunătății, imaginea bunătății este și ea frumoasă. Și este tot așa

<sup>11</sup> IDEM, *Botezul Domnului*, pp. 159, 29 – 160, 1.

<sup>12</sup> „Căci Tatăl este Dumnezeu, zice Sfântul Sofronie, Fiul este Dumnezeu și Sfântul Duh este Dumnezeu, pentru că cele trei Persoane, în mod nedespărțit și neconținut, sunt pline de o singură Dumnezeire, iar în fiecare dintre ele există Dumnezeirea în mod desăvârșit și total. Dumnezeirea nu admite împărțire, căci ea există în Cele Trei Persoane, în mod deplin și desăvârșit, fără vreo distribuție în părți, rezidind în fiecare în modul cel mai deplin și rămânând totodată Una, deși se arată în Trei Persoane. Ea nu se răspândește nici în trei dumnezeiri, chiar dacă este în Trei Persoane, astfel încât nu suferă nicio împărțire, Ea care este cu adevărat nepătimitoare și netrupească; Ea nu cunoaște pătimirea, căci cele ale pătimirii sunt proprii făpturii” (Synodica, 3157C) .

<sup>13</sup> Synodica, 3160A.

<sup>14</sup> SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Or. XLI*, PG. 36, 417B.

<sup>15</sup> Synodica, 3160C; *Cuv. la Botezul Domnului*, p. 156, 22.

<sup>16</sup> Evrei 1, 3.

cum, dacă cineva s-ar privi într-o oglindă (căci nimic nu ne împiedică să înfățișăm obiectul gândirii prin exemple trupești), și imaginea ar lua chip în raport cu prototipul în toate privințele, astfel încât cauza formei din oglindă este forma care se oglindește, iar imaginea nici nu se mișcă, nici nu se înclină de la sine dacă prototipul nu începe înclinarea și mișcarea. Dar dacă ceea ce este principal s-ar mișca, atunci s-ar mișca împreună și ceea ce se arată în oglindă. De asemenea, noi spunem că Domnul, «chipul lui Dumnezeu celui nevăzut», se așează împreună cu Tatăl, fără mijlocitor și fără interval, în raport cu orice mișcare a voinței. Dacă Tatăl va fi voit ceva, atunci Fiul, fiind în Tatăl, va fi avut și El voia Tatălui, ba mai mult, El însuși devine voia Tatălui”.<sup>17</sup> Nu încapă îndoială că în această perihoreză, Tatăl, dându-Se în întregime Fiului, rămâne Tată și principiu fără început (αρχε αναρχος). La rândul Său, Fiul, fiind Chipul desăvârșit al ființei Tatălui, rămâne Fiu și asumă voia Tatălui fără constrângere. Rezultă de aici că Fiul împlinește hotărârea din veac a Tatălui, cea iubitoare de oameni, pe care El a plănuț-o dintru început, ca un iubitor de oameni. Astfel, Fiul, potrivit perihorezei voii divine, Își însușește voia Tatălui și îndeplinește planul mântuirii neamului omenesc. Din acest punct de vedere, Logosul este pe drept cuvânt „mielul înjunghiat de la întemeierea lumii”.<sup>18</sup> Deci, iconomia Fiului înomenit revelează omului Taina Treimii, Mântuitorul Hristos fiind El Însuși revelația Tatălui. În acest sens, putem spune că modul ipostatic al Tatălui în lucrarea iconomiei este misiunea Fiului. Libertatea ipostatică a celor Trei Persoane dumnezeiești duce la angajarea totală a Unuia din Treime, Logosul, până la a deveni om, fără ca înomenirea să afecteze nepătimirea firii divine. În Sine, Logosul face loc unei firii omenești depline și reale, fără amestecare și fără schimbare, lucru care arată că Dumnezeu nu este prizonierul atotputerniciei Sale, El exercitându-Și atotputernicia Sa după voia Sa, bunăvoință comună Sfintei Treimi. Întrucât este Creator Atotputernic, El poate realiza acest plan, ieșind din Sine și devenind propria Sa creatură. Acest paradox este arătat de Sfântul Sofronie în cuvintele spuse de Sfântul Ioan Botezătorul lui Hristos: „Puterea Ta se supune voii Tale”,<sup>19</sup> sau Cel care are puterea în aceeași măsură cu voința. „Deci, puterea Sa este îndreptată în aceeași direcție cu voia Sa și își pune puterea în slujba voii Sale”.<sup>20</sup>

Cuvântul, prin venirea Sa la noi, arată că El nu este prizonierul propriei Sale puteri, ci o aduce la întâmpinarea voii Sale, a sfatului Său iubitor de oameni. De asemenea, Întruparea arată că Dumnezeu Își posedă

<sup>17</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomiu* II, 215-216, Jaeger, ed. I, p. 275.

<sup>18</sup> Apocalipsa 13, 8.

<sup>19</sup> SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Sfântul Ioan Botezătorul* 3344B (συνδρομον γαρ εξει τη βουλη και την δυναμιν).

<sup>20</sup> IDEM, *Cuvânt la Botezul Domnului*, p. 154, 6.

firea în mod liber, fără să fie constrâns de nemărginirea Sa. Potrivit acestei voi libere, El Se „materializează” pentru a Se face om, rămânând totodată Dumnezeu și Cuvânt al lui Dumnezeu.<sup>21</sup> Prin aceasta, Dumnezeu arată puterea îndreptată în aceeași direcție cu voia Sa, iar voia dă în mod liber firii Sale direcția dorită, întipăririi-i felul Său de a fi, acela de Fiul. Sfântul Sofronie pune accent atât pe voia divină a Logosului, care S-a îmbrăcat în trup, cât și pe participarea firii umane la actul îndumnezeirii.<sup>22</sup>

Deci, prin înomenire, Logosul readuce pe om în bunăvoirea Tatălui, din care omul se îndepărtase prin păcat. Astfel, „*Cuvântul a coborât dintre cele înalte către noi, cei smeriți, pentru a ne înălța, voind să ne facă mai mult cerești decât pământești... pentru a ne împăca cu Însuși Părintele Său. El a înfăptuit în sine «pacea noastră» care, plăcută fiind Tatălui, ne împacă cu Dumnezeu. Ne-a învrednicit să bineplăcem lui Dumnezeu pe când eram departe de la fața lui Dumnezeu, și ne-a făcut să privim prin ochii iubirii de oamenii ai lui Dumnezeu*”.<sup>23</sup> Apoi, în Fiul, se întâlnesc cele două bunăvoințe ale Tatălui, față de Fiul Său, „*Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit*”<sup>24</sup> și pentru înfierea noastră.<sup>25</sup> Aceasta arată că în planul mântuirii se află atât teologia cât și iconomia, ambele fiind legate de bunăvoirea lui Dumnezeu.<sup>26</sup> De asemenea, Dumnezeu Tatăl a voit ca Fiul Său să fie Cel care să împlinească planul voinței Sale, adică al iubirii Sale de oameni, subliniind prin aceasta că chemarea noastră este o înfiere după chipul Celui ce S-a făcut „*Întâi-născut între mulți frați*”.<sup>27</sup> Venirea pe lume a Fiului lui Dumnezeu nu-și are rădăcina în voia proprie a omului, nici în voia proprie a trupului, ci izvorăște din voia lui Dumnezeu, înomenirea situându-se în planul iconomiei sale iubitoare de oameni. Acest act vindecă rădăcina firii omenești, întrucât nașterea Sa nu mai poartă pecetea neascultării care se perpetua prin nașterea după trup. Tocmai ceea ce uimește pe Fecioara Maria, în nașterea vestită de înger, nu este natura acestei nașteri reale, ci felul său de îndeplinire. Prin înomenirea Logosului, Dumnezeu arată pe de o parte că El este Creatorul și

---

<sup>21</sup> Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Omilia* 38, 2, PG 36, 313B.

<sup>22</sup> A se vedea aceeași gândire în cugetarea Sfântului Efreem Sirul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului* III, 5.

<sup>23</sup> Sf. SOFRONIE, *Imn la Naștere*, p. 503, 31- 504, 8 (3203C).

<sup>24</sup> Matei 3, 17.

<sup>25</sup> Efeseni 1, 5-6: „*Mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos, după buna socotință a voii Sale, spre lauda slavei harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi prin Fiul Său cel iubit*”.

<sup>26</sup> La slujba de Crăciun, într-un tropar alcătuit de Sfântul Sofronie se spune: „*Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, Celui în Treime, prin care s-a arătat între oameni bunăvoirea (ευδοκία), mântuind pe Adam din blestemul cel dintâi, ca un iubitor de oameni*” (Ceasul 6, în *ajunul Crăciunului, Mineiul pe Decembrie*, Ed. IBMBOR, ed. a VI-a, București, 1991, p. 366).

<sup>27</sup> Romani 8, 29.

Stăpânul absolut al firii, iar pe de altă parte că El exercită atotputernicia Sa într-un mod absolut uimitor pentru om. Astfel, prin acest act, Dumnezeu arată iubirea Sa de oameni care depășește firea și, fără să o desființeze, îi dă o turnură nouă, cu totul deosebită. Modul prin care Fiul realizează refacerea firii noastre este deșertarea Sa de bunăvoie ca împlinire a bunăvoinței Tatălui. *„În acest fel a binevoit să mântuiască firea omenească, zice Sfântul Sofronie, S-a coborât pe Sine în această deșertare, El, care este de nedeșertat, pentru ca omenirea deșertată în pământul stricăciunii să fie ridicată iarăși de la pământ și să fie făcută părtașă la moștenirea bunurilor cerești, în locul desfătării din rai de mai înainte”*.<sup>28</sup> Ca atare, lucrarea mântuitoare a Cuvântului este importantă tocmai pentru faptul că a refăcut comuniunea de voință a omului cu Tatăl. În acest sens, *„Cuvântul S-a deșertat pe Sine, întreg, cu adevărat, prin voia Tatălui și prin voia Sa proprie, și a luat întreaga noastră frământătură omenească, adică un trup deoființă cu al nostru, un suflet rațional, de aceeași ființă cu sufletele noastre și o minte asemănătoare cu mintea noastră”*.<sup>29</sup> Deoființimea lui Hristos cu noi este tocmai condiția necesară mântuirii noastre. Prin ea, *„iconomia în trup”* conduce pe om la înviere, *„pentru a mântui chipul și a face nemuritor și trupul”*. Sfântul Maxim preciza că *„tainea întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Cel ce a cunoscut Taina Crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel care a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai-înainte”*.<sup>30</sup>

Fără îndoială, înainte de a analiza cum s-a întâmplat înomenirea Fiului, Sfântul Sofronie cântă nespusa Lui măreție. Pentru el, căutarea rațională sau iscodirea judecăților este un semn al căderii. Însuși răspunsul îngerului dat Sfântului Zaharia dirijează privirea spre acest mod de înțelegere a celor divine. Apoi, în crearea omului după Chipul lui Dumnezeu, care este Fiul, este schițată făgăduința înomenirii, drept calea de întoarcere la fericirea originară. Deci, promisiunea fericirii se împlinește în timpul stabilit de El ca plinătate a legii scrise.<sup>31</sup> Se înțelege de la sine că împlinirea nu este o finalitate a firii și niciun urcuș duhovnicesc al acesteia, ci subliniază bunăvoința lui Dumnezeu față de lumea căzută, în timp. Această convergență a împlinirii iconomiei nu este condiționată de necesitatea firii căzute și nu reprezintă nici o irumpere a puterii divine în creație. Numai Logosul înomenit în lucrarea Sa ipostatică a putut realiza

<sup>28</sup> *Cuvânt la Bunavestire*, 3273C.

<sup>29</sup> *Synodica*, 3161A.

<sup>30</sup> *Filocalia* II, p. 167; PG 90, 1108AB.

<sup>31</sup> Sf. SOFRONIE, *Cuvânt la Sfântul Ioan Botezătorul*, 3328C.

această lucrare liberă, potrivit sfatului treimic. „După lege, zice Sfântul, Dumnezeu L-a trimis pe Legiuitorul Însuși, pe Hristos, Cel născut din Fecioară, supunându-se Legii, El, care-și are izvorul, prin naștere, din ființa Tatălui și prin care Tatăl pe toate le-a făcut. În acest moment, Domnul Hristos a împlinit El însuși iconomia pentru noi și a atins scopul întrupării Sale mântuitoare. A mântuit oaia cea pierdută, a readus-o la Tatăl, purtându-o pe umerii Săi”.<sup>32</sup> Într-un fel, Logosul înomenit Se substituie omenirii decăzute din chemarea ei, El realizând această menire. Pentru ca să îplinească legea, El, Dătătorul legii, a venit pentru a împlini rostul propriei Sale legii.<sup>33</sup> Acest lucru arată că Hristos Însuși era scopul tainic al legii, luând totodată asupra Sa întreaga umanitate. În felul acesta, Domnul are prosopon-ul întregii omenirii,<sup>34</sup> pentru care fapt Se numește pe Sine Fiul Omului (των ανθρωπων το κοινον). El ia locul omului căzut pentru a-l îndrepta din interior, dar într-un fel nou, liber și lipsit de constrângere, refăcând în el ascultarea filială pe care omul trebuia s-o realizeze în Adam. Întrucât Dumnezeu l-a creat pe om liber, după chipul și asemănarea Sa, chemându-l la o ascultare liberă, nicio putere exterioară nu-l putea ridica spre adevărata libertate. Aceasta este rațiunea înomenirii Fiului lui Dumnezeu, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „căci de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților”.<sup>35</sup>

În condescendența Sa, Cuvântul Își însușește așadar smerenia noastră, pentru a ne renaște la o nouă viață. El, Fiul lui Dumnezeu, Se face om cu adevărat, omenitatea Sa fiind reală până în lucrările Sale firești. „Astfel, Lumina vine către sfeșnic, zice Sofronie, pentru a-și însuși luminarea mea și pentru a se face Ea însăși Sfeșnic, Ea, Care este mult mai luminoasă. Cuvântul vine să se alăture Botezătorului, dorind să mă facă rațional și înțelept pe mine, care am devenit irațional prin dorințele trupești și prin patimi. Domnul coboară către rob, vine să mă elibereze pe mine, robul. Împăratul se înclină către soldat, înălțându-l la rangul Împărăției, cea a Cerurilor, căci El însuși este Împăratul Cerurilor”.<sup>36</sup>

Venirea Fiului la noi are, deci, în vedere înnoirea firii căzute. Prin aceasta, El se face sfeșnic, fiind în același timp luminarea noastră, adică

---

<sup>32</sup> IDEM, *Cuvânt la Sfinții Chir și Ioan*, 3396D-3397A.

<sup>33</sup> *Cuvânt la Întâmpinarea Domnului*, 16B.

<sup>34</sup> Este necesar să subliniem faptul că Mântuitorul, substituindu-Se întregii omeniri, n-a luat firea comună a oamenilor, ci Și-a însușit prosopon-ul omenirii, fără ca acesta să fie o parte a firii, sau personalitatea Sa psihologică. Însușindu-Și prosopon-ul întregii omeniri, Domnul Își însușește vocația acesteia, primită dintru început ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, în libertatea ascultării filiale (CH. SCHONBORN, *Sofronie al Ierusalimului*, p. 207).

<sup>35</sup> I Corinteni 15, 21.

<sup>36</sup> SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Botezul Domnului*, p. 153, 21-24.

îmbrățișează în întregime condiția noastră umană, în afară de păcat și ceea ce dă naștere la păcat. Vindecarea noastră, El o realizează dinăuntru, făcându-Se El însuși om. Deci „*El a voit să se facă om pentru a curăța pe cel asemenea prin Cel asemenea, pentru a mântui rudenii prin Rudenie, pentru a lumina pe cel de aceeași fire prin Cel de aceeași fire*”.<sup>37</sup> Numai unul de aceeași fire putea să vindece pe om, iată de ce Sfântul era atât de preocupat pentru a apăra deplina omenitate a lui Hristos.

Dar Logosul înomenit acționează nu numai ca Dumnezeu, ci tot atât de bine ca om. Asupra acestui aspect s-a direcționat problematica secolului al VII-lea. După cum am văzut, Cuvântul S-a făcut om, adică a cuprins în ipostasul Său atât firea divină, cât și firea umană, El fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat. Pe de o parte, El a împlinit planul economiei iubitoare de oameni al lui Dumnezeu, iar pe de altă parte a curățit cele asemenea prin cele asemenea, pentru a deschide neamului omenesc calea spre Tatăl. Definiția de la Calcedon, care a scos în evidență dubla deoființime a lui Hristos, s-a adeverit a fi o necesitate pentru a înțelege rolul de mediator asumat de Mântuitorul Hristos. Sfântul Sofronie,<sup>38</sup> vorbind despre modul mijlocirii lui Hristos, a arătat mai întâi felul de acționare a Cuvântului în firea Sa omenească, liber și ascultător. Apoi, a arătat că Hristos este om deplin, dar fără de păcat, fără ca firea Sa umană să fie determinată pasiv de către firea divină. Faptul că El, Dumnezeu fiind, S-a născut din fecioară și S-a făcut conatural cu noi, arată deosebirea dintre cele două firi, dar și unirea lor reală în Ipostasul Cuvântului. Negrăită, în acest sens, este nașterea Sa din Tatăl, dar, în același timp, paradoxală este nașterea Lui în timp, dintr-o fecioară, prin puterea Duhului Sfânt. Noutatea Întropării Sale nu era de ordin natural, ci ținea de modul realizării sale, ceea ce se înțelege că firea umană a Logosului are un mod de a fi absolut nou. Sfântul Sofronie spune: „*Al doilea Adam, luându-și drept pământ Fecioara, S-a alcătuit pe Sine în chip omenesc; astfel, a așezat un al doilea început omenirii, înnoind vechimea celei dintâi și arătându-ne-o pe cea de a doua, care nu se va mai învechi. Aceasta din urmă se înrudește totuși și este de aceeași fire cu cea dintâi, fără a avea însă același mod de viață cu cea și nici cumpănă dreaptă în vrednicie și sfântă slavă*”.<sup>39</sup>

Deși Se naște ca om, totuși Logosul inaugurează o naștere nouă, care nu mai este supusă patimilor și se deosebește de cea dintâi osândită prin Adam cel dintâi. Evident, nașterea cea de a doua este promovată de Adam Cel de-al doilea. Cea dintâi a fost despuiată de strălucirile dumnezeiești, pe

---

<sup>37</sup> *Synodica*, 3161A.

<sup>38</sup> Sfântul Sofronie a combătut monoenergismul, în coerență cu ansamblul dreptei credințe.

<sup>39</sup> Sf. SOFRONIE, *Cuvânt la Bunavestire*, 3285BC.

când cea de a doua, făurită din nou, este încununată de strălucire cerească. Cea dintâi, din pricina primului Adam, fiind din pământ, cu simțăminte pământești, a suferit jugul robiei; cea de a doua, prin Cel de-al doilea Adam și Fiul Cel deoființă cu Tatăl, a dobândit vrednicia înfierii și a ajuns să spună cu glas mare către Dumnezeu: „Avva, Părinte”.<sup>40</sup>

### 3. Logosul înomenit dă lucrării Sale omenești o altă temporalitate

Logosul neschimbat ca Ipostas al firilor și troposul existențial înnoit se înscrie în hristologia Sfântului Sofronie pe linia unei vechi tradiții,<sup>41</sup> care corespunde celor două adverbe de la Calcedon, neîmpărțit și neschimbat. Datorită acestui fapt, în Logosul Divin firea umană există din momentul zămislirii într-un mod nou, fără ca ea să fie schimbată în esența sa. Se înțelege de la sine că această fire poartă în ea toate neputințele, pe care Domnul le-a luat odată cu firea umană reală, pătimitoare și stricăcioasă, supusă suferințelor firești și de neînălțurat.<sup>42</sup> Cuvântul luând un astfel de trup muritor și pătimitor, l-a mântuit pe om, cu toate că el încă se lasă stăpânit de acestea.<sup>43</sup> Firește, în Hristos nu se află nicio urmă de păcat, nu pentru că firea omenească este copleșită de puterea dumnezeiască, ci pentru că în aceasta este înnoită supunerea fiască față de Dumnezeu. Din acest motiv, „*renașterea n-a venit din voința trupească și n-a izvorât din voința omenească, ci își are izvorul în voia lui Dumnezeu. Acelea privesc nașterea de jos, aceasta însă nașterea de sus. Acea naștere este darul pe care întâiul Adam ni l-a făcut nouă, urmașii săi, făcându-se neascultător lui Dumnezeu și călcându-i porunca. Această naștere este darul celui de al doilea Adam dăruit nouă, ucenicilor Săi, prin faptul că S-a făcut ascultător lui Dumnezeu și Tatăl Său și a păzit porunca Acestuia, căci S-a făcut om asemenea mie și S-a arătat ascultător până la cruce și la moarte*”.<sup>44</sup> Deci, numai Hristos deschide calea nașterii celei noi, născându-Se după voia lui Dumnezeu ca om asemenea nouă, fără să poarte rădăcina păcatului, adică răzvrătirea voinței. Domnul singur ne-a arătat cel dintâi calea dreptății și El a aflat Cel dintâi calea de a se retrage deplin din patimile sufletului, spunându-ne ca un iubitor de oameni: „*Învățați de la Mine*”.<sup>45</sup>

Mântuitorul Hristos, deci, deși este fără de păcat, totuși ne poate

---

<sup>40</sup> IBIDEM, 3273D-3276A.

<sup>41</sup> Diadoh al Foticeii spune că Logosul a schimbat obișnuința, nu firea, pentru ca noi să lepădăm amintirea răului și să îmbrăcăm dragostea lui Dumnezeu (*Cuvânt la Înălțare*, ed. Des Places, p. 168).

<sup>42</sup> SF. SOFRONIE, *Synodica*, 3173C.

<sup>43</sup> IDEM, *Cuvânt la Sfântul Ioan Botezătorul*, 3328B.

<sup>44</sup> IDEM, *Cuvânt la Botezul Domnului*, p. 152, 11-22.

<sup>45</sup> IDEM, *Minunea* 16, 3472C.

salva de patimi și de robia morții.<sup>46</sup> Logosul Divin, coborându-Se la noi, S-a golit de slava Sa, S-a smerit, ceea ce înseamnă că impecabilitatea Lui s-a arătat nu numai în faptul că El este Dumnezeu, ci și pentru faptul că Și-a însușit întru-totul voia iubitoare de oameni a Tatălui, consimțind să bea paharul morții. Astfel, viața Sa a fost îndreptată numai spre a face voia Tatălui Său, cum arată Mântuitorul: „*mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul lui*”.<sup>47</sup> Diavolul, în pustia Carantaniei, Îl ispitea să renunțe la această mișcare liberă înspre smerenie și să se folosească de atotputernicia Sa nebiruită, dar Domnul, atât atunci cât și cu alte împrejurări, a rămas în mișcarea Sa de smerenie, alungând trufia.<sup>48</sup> De aici înțelegem că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om nu pentru ca să arate superioritatea firii Sale, ci coborându-Se la noi a dorit să ia în Ipostasul Său divin firea umană cu toate slăbiciunile ei. Fiind în același timp Unul și doi, unul după Ipostas, și doi după firi și după proprietățile naturale ale acestora, Hristos, în cele două firi, este Unul și Același care săvârșește în mod natural lucrările celor două firi, potrivit calității inerente fiecăreia, sau însușirilor care îi sunt esențiale. Dacă ar fi numai o singură fire, El n-ar fi putut să săvârșească în chip desăvârșit lucrările fiecărei firi. Deci, El este Dumnezeu și om, îndeplinind cu adevărat lucrările celor două firi, dar săvârșindu-le diferit. Astfel că Unul și același Hristos și Fiu a săvârșit și cele dumnezeiești și cele omenești, în mod deosebit, în fiecare dintre cele două firi, El având o putere proprie în mod neamestecat și nedespărțit. În felul acesta, în Hristos, așa cum fiecare fire își păstrează mereu propriile însușiri, tot așa fiecare formă lucrează în comuniune cu cealaltă ceea ce îi este propriu. Cuvântul lucrează în comuniune cu trupul cele ale Cuvântului, iar trupul lucrează în comuniune cu Cuvântul cele ale trupului, și acestea într-un singur Ipostas și fără nicio despărțire.<sup>49</sup> Evident, fiecare fire are parte de cooperare, în același timp, nedespărțită și neamestecată a celeilalte firi, deși dumnezeirea și omenitatea nu sunt identice. Din alt punct de vedere, cei doi: trupul și Cuvântul, n-au aceeași lucrare în mod diferențiat unul față de celălalt după unirea naturală și neamestecată, adică după unirea adevărată după Ipostas. De asemenea, nu se poate susține nici o singură și aceeași lucrare a celor două firi, esențială, naturală și nediferențiată, pentru a nu se ajunge la o singură esență și la o singură fire, cum învață acefalii, care susțin o fire compusă.

Există, deci, o lucrare naturală proprie fiecărei firi, care arată pe de o parte unitatea de nedespărțit în Hristos, iar pe de altă parte firile, făcându-se

<sup>46</sup> Monoenergismul, invocând faptul că Hristos n-a avut acele afecte reproșabile, nu putea să înțeleagă cum El a vindecat firea noastră, fiind om într-un fel nou.

<sup>47</sup> Sf. SOFRONIE, *Minunea* 11, 3453D.

<sup>48</sup> *Symbolica*, 3173C.

<sup>49</sup> *Scrisoare sinodală*, 3169A.

cunoscute numai prin lucrări și deosebirea esențelor fiind înțeleasă prin deosebirea lucrărilor. Deci, orice lucrare a lui Hristos, dumnezeiască și omenească, purcede de la Unul și Același Hristos și Fiu, dintr-unul și același Ipostas compus, dar unic, care este Dumnezeu Cuvântul întrupat. Cele omenești ale Sale erau mai presus de om, nu pentru că fire Sa n-ar fi fost omenească, ci pentru că, făcându-Se om de bună-voie, acestea erau primite de bunăvoie și nu din constrângere și necesitate și fără de voie. Lucrările Sale dumnezeiești cele mai strălucite, cele mai slăvite întrec vădit mărginirea noastră, și anume minunile, semnele și faptele uimitoare. Toate acestea El le-a săvârșit mai presus de rațiunea și de firea omenească. Ele sunt mărturii neîndoielnice ale ființei și firii dumnezeiești ale lui Dumnezeu Cuvântul, chiar dacă n-au fost săvârșite fără trupul înzestrat cu suflet rațional.<sup>50</sup> De aici rezultă că Logosul Divin S-a întrupat cu adevărat și, întrupat fiind, a luat un trup, fiind totdeauna recunoscut ca unicul Fiu, care săvârșește de la Sine orice lucrare dumnezeiască și omenească, smerită și înaltă, pământească și cerească, trupească și netrupească, văzută și nevăzută, corespunzând celor două firii ale lui Hristos, care mărturisesc și vestesc prin ele însele această dualitate.

Din această expunere rezultă că Fiul, Unul și Același, după Ipostas, are două firii, care potrivit uneia lucra cele dumnezeiești și potrivit celeilalte, binevoia să primească cele smerite. Potrivit acestui adevăr, un singur Emanuel le săvârșește pe toate și pe cele preînalte și pe cele umile, fără nicio deosebire. Evident, tocmai prin aceste lucrări se fac cunoscute cele două firii ale Lui neamestecate, fără ca El să se împartă în două ipostasuri sau în două persoane, ci este unul și Același Fiu și Hristos, neîmpărțit, Care S-a făcut cunoscut în două firii nedespărțite.<sup>51</sup> Categorie, dintre aceste lucrări, unele sunt proprii dumnezeirii, altele omenității, iar unele din ele ocupă un loc de mijloc, fiind în același timp și dumnezeiești și omenești; acestea din urmă țin de ceea ce numim noi lucrarea divino-umană. Aceasta din urmă nu este o singură lucrare, ci există potrivit unor genuri diferite.

Prin urmare, lucrarea proprie fiecărei firii este cunoscută prin rațiunea naturală a fiecăreia și fiecare lucrare exprimă firesc propria sa fire, de la care provine în chip firesc și esențial și de care nu este despărțită. Sfântul Sofronie, în această cugetare, aplică învățătura treimică care făcea distincția între fire și lucrări, care sunt deosebite, dar niciodată despărțite. Între cele două firii nu există o comunicare directă, deci firea umană nu este un instrument pasiv, cum susțineau apolinariștii, sau un trup îndumnezeit încă de la zămislire, cum susțineau monofiziții. Făptuirea se realizează numai în planul Ipostasului Unic al Fiului. El, Singurul și Același Hristos, Fiul Unul-Născut,

---

<sup>50</sup> IBIDEM, 3176C.

<sup>51</sup> IBIDEM, 3177B.

săvârșește în mod natural lucrările celor două firi.<sup>52</sup> Felul în care lucrările își au comuniunea în Persoana Cuvântului arată faptul că ele purced din fiecare fire „*potrivit calității naturale și esențiale a fiecăreia*”. În aceste circumstanțe, comuniunea nu constă într-o participare după fire, întrucât „*Dumnezeirea nu poate să săvârșească în mod natural lucrările trupului, de vreme ce nu este părtaș la trup. La fel, continuă Sfântul Sofronie, cum ar fi putut un trup să săvârșească lucrări care țin în mod esențial de Dumnezeu, de vreme ce el este nepărtaș la Dumnezeu?*”<sup>53</sup>

Prin aceste precizări, Sfântul Sofronie exclude orice tendință de monoenergism pasiv, promovată de Leonțiu al Ierusalimului. După acesta, „*omenitatea asumată de Logos, ipostaziată în El și îndumnezeită prin energiile Sale, devine ea însăși izvor de viață dumnezeiască, întrucât a fost îndumnezeită nu prin har, ci prin faptul de a fi propriul trup al Cuvântului*”.<sup>54</sup> Dar ambele firi au intrat în comuniune reciprocă în Ipostasul Logosului, nu printr-o pătrundere a firii în fire, ci focul lucrării dumnezeiești a devenit compatibil cu lucrarea firii omenești.<sup>55</sup> Deci, formularea Sfântul Sofronie pune în evidență perspectiva iconomiei divine sau a Tainei iconomiei lui Hristos, unde Fiul lucrează trupește nașterea Sa, creșterea, botezul etc., lucrări (ταπεινά) pentru care a venit să mântuiască lumea. Categorie, dat fiind faptul că Logosul S-a întrupat cu adevărat și ne-a mântuit prin patimile Sale de viață dătătoare, este exclusă simpla îndumnezeire a firii umane, ca rezultat al unei simple uniri a celor două firi. Ca atare, Hristos, împlinind planul iconomiei Sale, a luat firea umană reală și lucrătoare, fără ca aceasta să fie absorbită de lucrarea Sa dumnezeiască. Mai mult, după Sfântul Sofronie, modul de comunicare al celor două firi în Ipostasul Fiului este *sinergetic*, „*fiecare fire, nedespărțită și neamestecată, are parte de conlucrarea celeilalte firi*”.

Din cele prezentate, ne reține atenția termenul *sinergie*<sup>56</sup> ca lucrare nedespărțită și neamestecată, care apare pentru prima oară la Sfântul Sofronie într-un sens hristologic.<sup>57</sup> Pentru Sfântul Sofronie, sinergia depășește realitatea

---

<sup>52</sup> IBIDEM, 3168B.

<sup>53</sup> IBIDEM, 3168B.

<sup>54</sup> Leonțiu al Ierusalimului, 86, 1468BC, citat de J. MEYENDORF, *Le Christ dans la theologie byzantine*, p. 105.

<sup>55</sup> SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Botezul Domnului*, p. 158, 4-29.

<sup>56</sup> Cuvântul *sinergie* este folosit adesea în literatura monastică. El exprima realitatea conlucrării lui Dumnezeu cu monahul care, curățit de patimi, devenea făptură nouă. Potrivit acestei sinergii, monahul conlucra cu Dumnezeu la iconomia divină (Vezi *Omiliile duhovnicești* ale Sfântului Macarie: *Omilia* 21, 5 PG. 34, 660A; *Omilia* 24, 5, PG. 34, 665B, *Liber de custodia cordis*, 8, 12, PG 34, 825D, 833A).

<sup>57</sup> Conlucrarea sinergetică a celor două firi nu este nici simetrică, nici asimetrică. Dat fiind faptul că firile din Ipostasul Logosului se deosebesc ființial, ar fi greșit să înțelegem sinergia

firilor și se referă la Ipostasul Cuvântului înomenit, care din iubire negrăită împlinește planul mântuitor al Tatălui. Astfel, în Ipostasul Fiului înomenit, firea umană este capabilă de o reală sinergie cu firea divină, ceea ce înseamnă că, în Hristos, tot neamul omenesc are posibilitatea să se îndumnezeiască. Acest lucru arată că Logosul înomenit a stabilit în sine *sinergia* dintre firea divină și firea umană, prin ascultarea Sa până la moarte față de voia Tatălui. În felul acesta, Tatăl ne privește pe toți în Fiul Său ca pe fii ai Săi, întrucât Fiul, prin chenoza Sa, a săvârșit lucrările firii omenești în mod filial.

Un alt aspect aprofundat de Sfântul Sofronie împotriva monoenergismului îl reprezintă pătimirea Unuia din Sfânta Treime. „*Când a voit Hristos, zice Cuviosul, a dat prilej firii trupesti să lucreze și să sufere cele ce sunt proprii trupului omenesc, ca nu cumva Întruparea Lui cea mai presus de fire să fie socotită ca o închipuire oarecare și ca o devenire deșartă*”.<sup>58</sup> Din acest motiv, Hristos făptuia omenește, „*potrivit firii Sale omenești*”, dar numai atunci când voia și când hotăra acest lucru, fără necesitate și fără constrângere. Prin aceasta, El a dovedit că săvârșește cele umile și cele omenești în mod firesc și de bunăvoie, fiind om deplin dar și pe deplin liber. Libertatea Sa consta în faptul că de bună voie a acceptat constrângerile firii noastre umane căzute, mergând până a-Și da viața pentru noi. Deșertându-Se în mod liber, pentru noi, tot în mod liber S-a coborât până la moarte, pentru noi. Deci, Fiul, potrivit planului de iubire a Tatălui, se face om pentru noi și, om fiind, Se supune acestui plan până la moarte. Numai în sensul acesta Logosul înomenit a „*dat posibilitate firii umane să lucreze și să sufere cele ce sunt proprii trupului omenesc*”,<sup>59</sup> dar numai „*atunci când voia (εβουλεῖτο)*”<sup>60</sup> aceasta avea prilejul (καιρον)<sup>61</sup> să-Și săvârșească lucrarea.<sup>62</sup> Astfel, El în ascultare liberă și filială față de Tatăl, dă firii Sale umane prilejul de a lucra ceea ce-i este propriu. În acest sens, firea umană în Hristos este mișcată liber din voia filială a Cuvântului, nu în virtutea unirii sale cu firea divină, cum considerau monoenergistii. Deci, „*Hristos a consimțit să sufere și să lucreze cu trupul Său, în mod*

---

drept un fel de simetrie între ele. Tot greșit ar fi să considerăm conlucrarea firilor asimetrică, având în vedere că noțiunea ar presupune o comparație între cele două firi, ca de la inferior la superior, al uneia și aceleiași realități.

<sup>58</sup> Sf. SOFRONIE, *Synodica*, 3173BC.

<sup>59</sup> IBIDEM, 3173B.

<sup>60</sup> Există o deosebire între *θελημα*, după fire, și *βουλη*, ipostatică. *Βουλη* are mai mult o conotație de voință deliberativă, sfat, plan. Astfel, Dumnezeu voiește (*βουλομενος*), iar voința sa devine lucrare (*θελημα*) în aceeași clipă.

<sup>61</sup> *Καιρον* arată realizarea voii iubitoare de oameni a Tatălui în economia mântuirii, fiind cuprins în adâncul planului divin, pe care Logosul îl asumă în mod deplin și liber. Logosul înomenit acționează potrivit *καιρος*-ului, planului iubitor de oameni al Preasfintei Treimi.

<sup>62</sup> Sf. MAXIM, *Ad Marinum*, PG 91, 77B.

corespunzător firii Sale proprii”.<sup>63</sup> Mai mult, Mântuitorul „când voia și în ce măsură voia, El însuși consimțea să îngăduie celor ce-L făceau să pătimească și îngăduia desfășurarea acestor pătimiri,<sup>64</sup> lucrând potrivit firii”.<sup>65</sup> Chiar „atunci când uneltitorii săi fără Dumnezeu ardeau de dorința de ași împlini urzelile, cu o îndrăzneală în stare de orice”, El n-a urmat pornirile firești și trupești, care se împotrivesc suferințelor nedrepte, ci Și-a păstrat modul liber de a exercita lucrarea omenească. Astfel, biruind patimile, a înnoit firea omenească prin chenoza Sa, mântuindu-ne prin propriile Sale suferințe și dăruindu-ne prin ele nepățimirea.<sup>66</sup> Fără îndoială, numai datorită suferințelor de bunăvoie, Hristos Domnul este „stăpân al suferințelor și al faptelor omenești, și nu numai stăpân, ci și căpetenie peste ele, deși avea o fire pătimitoare, cu care se întrupase în mod natural”.<sup>67</sup> Astfel, Domnul pecetluiește lucrarea Sa după fire cu pecetea voinței Sale filiale și a consimțământului Său filial de Fiu al Tatălui. „De aceea, zice Sfântul Sofronie, cele omenești ale Sale erau mai presus de om, nu pentru că firea Sa n-ar fi fost omenească, ci pentru că, făcându-Se om de bunăvoie, acestea erau primite de bunăvoie”.<sup>68</sup> De acum modul de a fi al omului este pe deplin filial, adică este modul de a fi în deplină comuniune cu voia Tatălui. Deci, Hristos „pune un al doilea început omenirii, înnoind vechimea cea dintâi și arătându-ne-o pe cea de a doua, care nu se învechește”.<sup>69</sup>

Din cele prezentate, rezultă că gândirea hristologică a Sfântul Sofronie păstrează calea de mijloc între excesele nestoriene și monofizite, respingând atât împărțirea pe care Nestorie o introducea în Hristos, cât și amestecarea pe care o săvârșea Eutihie. Ca să folosim cuvintele Scripturii, el nu se îndepărta de această cale „nici la dreapta, nici la stânga”.<sup>70</sup> Atitudinea sa, fidelă tradiției palestinienilor, este descrisă în *Scrisoarea Sinodală*, când zice: „Noi, mergând pe calea împărătească și de mijloc, respingem cu groază amestecarea firilor, dar avem oroare

<sup>63</sup> SF. SOFRONIE, *Synodica*, 3173C.

<sup>64</sup> A accepta pătimirea ține de factorul uman, dar a se lăsa cu totul în seama celor ce-L răstigneau este un fapt uimitor care depășește firea umană. Omul se revoltă spontan împotriva suferinței, cu atât mai mult dacă aceasta este nedreaptă. Numai în Mântuitorul Hristos suferința dobândește un caracter absolut nou și paradoxal. Limita acestei asumări a suferinței, „în ce măsură voia”, este absolută; Hristos a suferit până la moarte, adică până într-acolo El și-a păstrat măsura deșertării Sale de bunăvoie.

<sup>65</sup> SF. SOFRONIE, *Synodica*, 3173D-3176A.

<sup>66</sup> Nepățimirea (σπαθεία) vine, așadar, din înnoirea lucrării omenești în Hristos, ea realizându-se în timp, nu printr-o pătrundere directă a firii omenești de către lucrarea dumnezeiască.

<sup>67</sup> SF. SOFRONIE, *Synodica*, 3173D.

<sup>68</sup> IBIDEM, *Synodica*, 3173D.

<sup>69</sup> IBIDEM, *Cuvânt la Bunavestire*, 3285C.

<sup>70</sup> Deuteronom 5, 32.

și de separarea lor. Noi cinștim din tot sufletul unirea în același timp neîmpărțită și neamestecată a Dumnezeuirii și a umanității”.<sup>71</sup> Din acest punct de vedere, Sfântul Sofronie este ferm pe poziție, lucru consemnat de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spunea despre el că „este în măsură să combată orice erezie prin fapte și cuvinte”.<sup>72</sup> Este știut faptul că Sfântul, de fiecare dată când i se oferea prilejul, mărturisea Taina lui Hristos în fața ereziilor diametral opuse ale nestorianismului și eutihianismului, care încercau să acomodeze înomenirea Logosului la cugetarea strict omenească. Fără îndoială, înomenirea respinge ambele tendințe. Astfel, „cei care voiesc să-L împartă pe Unul și Același Fiu și Hristos în doi fii și în doi Hristoși nu mai rămâne niciun argument și niciun pretext pentru a pretinde că trupul nu s-ar fi înfățișat niciodată prin el însuși și nu ar fi avut persoană proprie și că, abia după aceea, s-ar fi unit, într-o unire naturală, cu Cuvântul lui Dumnezeu. Căci cele ce există fiecare în parte și sunt privite ca separate unele de altele nu-și primesc niciodată unirea cea naturală sau cea după ipostas. Dar acolo unde nu apare o unire naturală și nici nu se face vreo unire după ipostas, acolo nici nu este unul și același ipostas, nici nu se arată una și aceeași persoană neîmpărțită și nedespărțită, refuzându-se, așadar, orice împărțire”.<sup>73</sup>

Nestorianismul se arată incapabil să înțeleagă unirea celor două firi în Hristos. Nestorienii înțeleg Întruparea ca o alcătuire din două părți existente în sine, firea umană și firea divină, rămânând numai în planul firilor. Faptul că ei sunt preocupați de realitatea exagerată a firii umane îi determină să atribuie acesteia propriul său ipostas, adică o subzistență proprie încă dinainte de unirea cu firea dumnezeiască. Chiar dacă Sfântul subliniază deosebirea absolută dintre cele două firi, ele fiind fiecare de un alt gen, el arată totuși că firea omenească a Cuvântului nu are un ipostas propriu decât în Logosul Divin și înainte de această unire ea n-a avut o existență (συστασις).<sup>74</sup> Categorie, deviația nestoriană este împotriva deplinei realități a omenității lui Hristos, întrucât numai „unirea naturală”, „după ipostras”,<sup>75</sup> între firi nu duce la amestecarea de care se temeau nestorienii. Este adevărat că Ipostasul Cuvântului lasă loc alcătuirii după ipostas, nu după fire, adică a unirii firii dumnezeiești cu firea omenească, în chip neamestecat și neîmpărțit.

<sup>71</sup> *Synodica*, 3165AB.

<sup>72</sup> PG 91, 533A.

<sup>73</sup> *Bunavestire*, 3277D-3280A.

<sup>74</sup> *IBIDEM*, 3277C.

<sup>75</sup> Expresiile „unirea naturală” și „după ipostas” sunt specifice Sfântului Chiril al Alexandriei, care considera că „unirea naturală” înseamnă același lucru cu „unirea după ipostas”. Acest fapt nu-l arată pe Sfântul Sofronie că ar fi „chirilian”, limbajul folosit este în consens cu definiția dogmatică de la Sinodul V Ecumenic.

În ceea ce privește împărțirea, de care se temeau monofiziții, Ipostasul Logosului constituie certitudinea unirii celor două firi, fără să se întrevadă vreo latură extremă a amestecării celor două firi, așa cum o vedea Eutihie. Extremismul nestorian se întâlnea în concluziile sale cu rățacirea monofizită: „*Ca atare, cum arată Sfântul Sofronie, Întruparea neîmpărțită și nedespărțită a Cuvântului se ferește de astfel de oameni fără minte ca Nestorie, Pavel de Samosata, Teodor de Mopsuestia și de tovarășii lor de luptă nelegiuită. De asemenea, ea alungă afară din obștea dreptcredincioșilor și pe cei ce voiesc să amestece firile și se străduiesc să facă din cele două o singură fire. Cuvântul, când S-a întrupat, nu Și-a schimbat firea Sa proprie în trup, cum pretind aceștia, în nebunia lor, nici nu Și-a schimbat trupul cel insufletit și cu rațiunea, pe care și l-a luat din Fecioara de Dumnezeu Născătoare, în firea Sa cea dumnezeiască și nici nu Și-a preschimbat esența firii Sale dumnezeiești. El a rămas categoric neschimbat și mai presus de orice schimbare și ferit de orice amestecare și, întrupându-Se, luând trup de aceeași ființă cu noi, S-a făcut om cu adevărat, pentru noi. Dar și trupul a rămas neschimbat și în afara oricărei schimbări și amestecări. El a venit împreună cu Cuvântul, într-o alcătuire, și s-a unit cu El după ipostas, fără împărțire, ținând, pe de o parte, neschimbat ceea ce este de aceeași ființă cu noi și păstrând fără de nicio deosebire asemănarea cu noi în ceea ce privește firea, esența și existența, iar pe de altă parte, nesuportând nicio despărțire de Cuvântul, nici vreo tăiere sau împărțire. El este trupul propriu și particular al Cuvântului, unindu-se cu El într-un ipostas și având o unitate însăși, după ipostas, dar se arată totuși stând și rămânând în limitele proprii ale firii sale. Pe de o parte, trupul lui Hristos arată deosebirea după fire față de Cuvântul, pe de altă parte, nu cunoaște nici o deosebire după persoană față de El. El se unește cu Cuvântul într-un singur ipostas, și acesta unic și compus, nu simplu și necompus, dar nu se unește într-o singură fire compusă, ceea ce ar fi principiul amestecării și temelia schimbării nestatornice*”.<sup>76</sup>

Preocuparea hristologică se concretizează în unitatea Cuvântului întrupat, fără ca firile să se absoarbă între ele. Sfântul Sofronie insistă asupra faptului că Hristos Și-a unit una cu alta firile, după Ipostas. Monofizitismul radical al lui Eutihie și al lui Iulian de Halicarnas pornea tocmai din incapacitatea înțelegerii unității dintre trup și Logos, raportul dintre cele două firi fiind înțeles numai în categoriile de superior și inferior. Nu încapă îndoială că monotelismul va continua să considere trupul Domnului ca un instrument pasiv, întocmai ca în gândirea lui Apolinarie. Cum am arătat mai sus, acesta considera că Logosul Divin este motorul, puterea și energia, iar

---

<sup>76</sup> Sf. SOFRONIE, *Cuvânt la Bunavestire*, 3281A-C.

omenitatea este numai mobilul sau organul,<sup>77</sup> adică elementul pasiv.

Evident, realitatea tainei Întrupării este demonstrată de însăși viața Mântuitorului Hristos. Astfel, Fiul lui Dumnezeu înomenit „*merge dintr-un loc în altul*”, cu toate că El este Dumnezeu necuprins de mintea omenească. Pentru filozofia greacă, mișcarea lui Dumnezeu este de neconceput și scandalos. Și ereziile hristologice, consideră Sfântul Sofronie, au același punct de plecare: neputința rațiunii de a recunoaște rațiunea crucificată a Logosului. „*Nestorie îl sfâșie pe Hristos, zice Sofronie, atunci când spune că unul este cel ce merge și altul cel infinit, introducând o dualitate de fii și de hristoși, cutezând să despice taina lui Hristos. El voiește ca doar Cel ce S-a născut din Fecioară să fie Cel ce merge, iar nu Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui. Or, drept și neîndoielnic lucru este că Dumnezeu a înaintat pas cu pas, S-a făcut trup cu adevărat și S-a hotărnicit înscriindu-Se (γρᾶφε) în trup*”.

Asemenea lui Nestorie este și Eutihie care-și „*iese din fire, când tăgăduiește firea trupului Cuvântului întrupat și visează că mergerea sa a fost o simplă nălucire. Căci, dacă firea Cuvântului întrupat ar fi rămas una singură, atunci arătarea Sa ar fi fost doar o nălucire și tot nălucire Taina lui Hristos, iar întruparea Cuvântului n-ar fi fost cu adevărat. Cum s-ar fi făcut Cuvântul trup fără schimbare dacă nu și-ar fi luat firea trupească? Dar Cuvântul S-a făcut trup cu adevărat, fără a cunoaște vreo schimbare în trup*”.<sup>78</sup>

Față de această realitate, unii ereticii „*micșorează și resping dumnezeirea nevăzută și desăvârșită a lui Hristos, din pricina trupescului și văzutului din El*”, iar alții, „*în virtutea dumnezeirii nevăzute a lui Hristos, au voit să scape și de trupul Lui, luându-l drept născocire*”.<sup>79</sup> Într-adevăr, adaugă Sfântul Sofronie, Botezul Domnului ca Epifanie îl face de rușine pe Eutihie. „*Cum s-ar fi botezat Hristos, dacă era netrupesc? Sau cum și-ar fi aplecat capul sub mâna Botezătorului, dacă n-ar fi avut un trup deoființă cu noi?*”<sup>80</sup> Același botez al Mântuitorului Hristos contrazice învățătura lui Nestorie, dând la iveală deșertăciunea acestuia. „*Unde este acum Nestorie, exclamă Sfântul, care se luptă cu Dumnezeu, care nu voia să mărturisească că Hristos este*

---

<sup>77</sup> Termenul de organ (ὄργανον), referitor la trupul Logosului, vine de la Apolinarie. Folosirea lui de către Nestorie și de urmașii acestuia a determinat pe Sfântul Sofronie să vadă în învățătura lor o reînviere a ereziei lui Apolinarie, refuzând astfel formula monenergistă a unirii din Alexandria din 633 (PG 91, 143CD). Pentru mai multe precizări în legătură cu ideea de organon (ὄργανον), a se vedea: W. METZGER, *Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Munsterschwarzach, 1968.

<sup>78</sup> SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Întâmpinarea Domnului*, 10AB.

<sup>79</sup> IBIDEM, 13B.

<sup>80</sup> IBIDEM, *Botezul Domnului*, p. 162, 26-28.

*Unul din Preasfânta Treime, ci spunea că este un simplu om*”.<sup>81</sup>

Recursul la tema iconomiei este o preocupare permanentă a Sfântului, ajutându-l să depășească nu numai rătăcirile ereziilor, ci și impasul gândirii scolastice bizantine. Numai în iconomia Cuvântului lui Dumnezeu este revelat modul neașteptat de existență a firilor și al înnoirii lor.<sup>82</sup> Fără îndoială că această refacere a firii s-a produs prin cheneză, aspect pe care ereticii îl ocolesc, fie atribuind firii umane lucruri smerite, fie făcând din omenitatea lui Hristos un instrument pasiv al dumnezeirii. Pentru Sfântul Sofronie, adevărul paradoxului este „*leacul cel mare*”, adică deșertarea de slavă a lui Dumnezeu. Din nefericire, greșeala lui Adam nu consta doar din întoarcerea în pământ și în stricăciune, ci și în faptul că se amestecase în firea umană cele contrare lui Dumnezeu. „*Aceasta era infirmitatea firii umane, zice Sfântul, care, neputând fi mai mare, avea nevoie de cel mai mare leac. Or acest leac era ca Ziditorul să se facă asemenea nouă, făpturilor, ca Dumnezeu să devină om ca noi*”.<sup>83</sup>

Este adevărat că Sfântul Sofronie are și unele texte dificil de interpretat. În predica de la *Întâmpinarea Domnului*, Sfântul spune că „*Unul și Același Hristos S-a arătat cu două firi (διπλως), unit din (εκ) două firi și cunoscut în (εν) două firi, fără vreo împărțire sau amestecare a celor dumnezeiești și a celei omenești din care este alcătuit. Și noi înșine suntem dublu constituiți (διπλοι), alcătuiți din (εκ) suflet și trup, și apărem în (εν) suflet și trup, pentru a săvârși binele cu amândouă părțile*”.<sup>84</sup> Textul are o interpretare tradițională în sensul celor două firi în Hristos, conformă cu gândirea Sfântului Chiril al Alexandriei.<sup>85</sup> Unirea firilor în Hristos este asemuită cu unirea dintre trup și suflet, comparație adesea întâlnită la Sfinții Părinți, cu toate riscurile care le incumbă. Deși sufletul și trupul sunt create și predispuse unirii, totuși între firea divină și cea omenească nu există nicio sinteză naturală. Sfântul salvează sensul hristologic prin această comparația a omului alcătuit din trup și suflet, pe care o glisează în planul făptuirii. Pentru ca noi să împlinim „*frumoasa alergare*” a virtuților, zice el, trebuie ca sufletul și trupul să meargă în această întrecere deopotrivă, fără ca unul să alerge șchiopătând în urma celuilalt. Tot așa și Hristos a împlinit cel dintâi această alergare, acest *συνδρομος* în care firea omenească n-a rămas în urma firii divine, evident nu pe plan ființial, ea rămânând mărginită, ci pe planul lucrării (ενεργειν). Prin această comparație, Sfântul Sofronie vorbește despre sinergia lucrării dumnezeiești și omenești, care, realizată în Hristos, trebuie să se realizeze și în noi.<sup>86</sup> Deci, Dumnezeu Cel

<sup>81</sup> IBIDEM, p. 161, 13-15.

<sup>82</sup> CHRISTOPH SCHONBORN, *Sofronie al Ierusalimului*, p. 203.

<sup>83</sup> SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Sfântul Ioan Botezătorul*, 3328AB.

<sup>84</sup> IDEM, *La Întâmpinarea Domnului*, p. 18.

<sup>85</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, PG 69, 560C.

<sup>86</sup> Tema alergării într-un sens sinergetic este dezvoltată de Sfântul Sofronie în comentariul la

nepătruns S-a pus în mișcare în chip negrăit, făcându-Se om, și, odată om, vine în întâmpinarea noastră.<sup>87</sup> Dumnezeu pornește la drum, pentru ca omul să-L poată întâmpina. Dumnezeu S-a coborât, în iconomia Sa, pentru a trezi voia liberă a omului de a-I ieși în întâmpinare. Dacă omul a căzut din voința sa, tot prin voința sa, Dumnezeu vrea să-l cheme la Sine.

#### 4. Concluzii

În concluzie, atât nestorianismul cât și monofizitismul erau erezii primejdioase pentru Biserică, întrucât reduceau hristologia la un sistem speculativ inacceptabil pentru teologie. A-L considera pe Dumnezeu imutabil, Căruia i se subordonează toată creația, sau a vedea firea umană a Logosului nepătimitoare înseamnă a supune taina înomenirii reprezentărilor conceptuale omenеști. Tocmai pentru aceasta Sfântul Sofronie, deși folosește un limbaj tehnic, totuși se ferește de orice discuție scolastică imprecisă. Vocabularul său este același cu cel de la Sinodul V Ecumenic, chiar dacă uneori folosește cu ușurință termeni compromiși de nestorienii sau de monofiziți. Astfel, el respinge expresia *μία φύσις*, deși admite sensul dat acesteia de Sfântul Chiril al Alexandriei, și refuză să vorbească despre *φύσις συνθετος*.

Tendințele speculative asupra unirii celor două firi, pornind de la noțiuni preconcepute, duc la neînțelegerea unirii firilor în Hristos. La aceste preocupări se adaugă politica imperială care implica Biserica în planurile sociale, obligându-o să găsească instrumente pentru alcătuirea compromisurilor terminologice. Această perioadă se caracterizează ca fiind neo-calcedoniană, în care, ce-i drept, s-a dezvoltat și s-a conceptualizat dogma Sinodului IV Ecumenic. Este adevărat că numai datorită unor oameni sfinți, cum au fost Sfântul Sofronie și Sfântul Maxim Mărturisitorul, momentele de criză au fost depășite cu succes. Realitatea este că progresul în hristologie se datorează numai inspirației Sfântului Duh, nu discursului filosofic sau scolastic. Sfinții pe care i-am amintit, căliți în focul Duhului, erau următori ai Tradiției Bisericii. Sinodul VI

---

Luca 1, 63. La cuvintele „*Ioan este numele tău*”, el vorbește despre sindromos-ul limbii și mâinii lui Zaharia. Iată ce spune el: „*Și nu numai că a scris aceasta în ceară, ci ceea ce a scris cu litere, striga și cu cuvinte, arătând că mișcării mâinii i se alătură mișcarea limbii și că, odată cu condeul, aleargă și cuvântul... În același timp și scria, și vorbea, arătând că cele două lucrări se făceau în același timp (την εκατερον μερους γλωττις και χειρος ενεργειαν). Căci el nu a scris mai întâi și nici n-a vorbit mai întâi, ci a scris și a vorbit deodată: mâna alerga dedesubt, iar cuvântul în sus. Și niciunul dintre cei doi nu era victorios împotriva celuilalt... și au primit amândoi cununile izbânzii, nevoind să încuviințeze înfrângerea celuilalt*”. Fără îndoială cuvintele „*την εκατερον μερους ενεργειαν*” sunt o aluzie la rățacirea monoenergistă.

<sup>87</sup> Întâmpinarea Domnului este sărbătoarea care celebrează această minune a „*mergerii lui Dumnezeu dintr-un loc în altul*” (SF. SOFRONIE, *Cuvânt la Întâmpinarea Domnului*, 10b).

Ecumenic l-a recunoscut în mod solemn pe Sfântul Sofronie ca martor al Tradiției Bisericii. Participanții la această întrunire au subliniat faptul că „am cercetat Synodica lui Sofronie de fericită pomenire, odinioară patriarh al Ierusalimului, și am văzut că se află în concordanță cu adevărata credință și că este asemenea învățăturilor Apostolilor și Părinților Sfinți și acceptați. Am considerat-o, așadar, ortodoxă și am primit-o ca folositoare Sfintei Biserici universale și apostolice”.<sup>88</sup>

Apoi, Sfântul Sofronie este nu numai mărturisitorul adevărului credinței, ci și Sfântul cinstit în sens teologic, iar opera lui se bucură de o recunoaștere eclezială unanimă. Scrierile sale, alături de cele ale Sfântului Chiril al Alexandriei, citate la Sinodul III Ecumenic, ale papei Damasus, Tomosul către Flavian, citat la Sinodul IV Ecumenic, sunt universale și recunoscute de întreaga Biserică, fiind considerate drept *regula fidei*.

**SUMMARY: *The Christological Teaching of the Holy Orthodox Church after the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council***

Saint Sophronius, the Patriarch of Jerusalem, is one of the closest persons of Saint Maximus the Confessor and a great defender of the teaching about the two wills in Saviour Jesus Christ. Saint Sophronius himself showed inflexible about the truth, even though for some people, like Patriarch Sergius and Cyrus, the teaching of faith could be negotiated.

For Saint Sophronius, Christian theology is more than a mere doctrine; it is an annunciation from which the salvation of the world proceeds. The light of freedom ignites from it and the adoption of man by God is born of it. Only because of the economy of salvation the calling of all people to God begins. Son of God made Himself man not for showing the superiority of His nature, but descending to us, he wished to adopt in His hypostasis the human nature, with all its weaknesses. Being in the same time One and two, one after the hypostasis and two according to natures and the natural properties of this natures, Christ, in the two natures, is One and the Same who makes naturally all the works of the two natures, according to the inherent qualities of each of them, or according to the essential characteristics of the two natures.

For Saint Sophronius, synergy overcomes the reality of natures and it refers to the Hypostasis of the Incarnated Word, who, because of His unspoken love, fulfills Father's salvation plan. Thus, in the hypostasis of the Incarnated Son, the human nature is capable of a real synergy with the divine nature; this means that in Christ, the entire human kind has the possibility to be deified.

The Christological thinking of Saint Sophronius keeps the middle way between the nestorian and monophysite excesses, rejecting both the separation introduced in Christ by Nestorius, and the mixing up made by Eutyches.

---

<sup>88</sup> MANSI XI, 556CD.

# MONAHISMUL DE OBȘTE ÎN PREOCUPĂRILE PATRISTICE ALE MITROPOLITULUI NESTOR AL OLTENIEI (cu referire directă la Sfântul Vasile cel Mare)

Pr. Prof. Univ. Dr. NICU DUMITRAȘCU

*Cuvinte cheie:* Nestor Vornicescu, mitropolit, monahism, istorie, preocupări patristice

*Keywords:* Nestor Vornicescu, metropolitan, monasticism, hystory, Patristic preoccupations

## 1. Introducere

Personalitate plurivalentă, interesat deopotrivă de literatura patristică și de dezvoltarea relațiilor ecumenice între Biserici, mitropolitul Nestor al Olteniei a fost preocupat în mod special de istorie, de istoria patriei pe care o vedea într-o legătură indisolubilă cu cea a Bisericii neamului, Biserica Ortodoxă Română. Prin urmare, vom găsi în bibliografia sa<sup>1</sup> un număr important de studii și articole despre viața bisericească a celor două Mitropolii cărora le aparținea, a Moldovei prin naștere, și a Olteniei prin slujire, despre marii ierarhi ai vremurilor trecute, ca de pildă: Dosoftei și Veniamin ai Moldovei, sau Ilarion al Argeșului, despre obștile mănăstirești din Bucovina și de pe valea Oltului, dar și despre contribuția patriotică adusă de slujitorii bisericești la înfăptuirea unirii principatelor Române, sau dobândirea independenței de stat a României, din 1877-1878.

În ceea ce privește cercetarea Sfinților Părinți, membrii clerului ortodox român și-au manifestat întotdeauna interesul atât pentru traducerea operelor lor în limba slavonă sau română, cât și pentru comentarea sau interpretarea acestora. Mitropolitul Nestor a fost unul dintre reprezentanții de marcă ai Bisericii noastre cu preocupări majore în acest domeniu.

Traseul său biografic ne arată însă afinitatea sa specială pentru lumea monahală, pentru fondatorii monahismului de obște, în special pentru Sfântul Vasile cel Mare. A alcătuit mai multe studii despre viața monahală vasiliană, pe care o vedea drept normativă pentru comunitățile noastre mănăstirești.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vezi: Pr. Prof. Univ. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, București, 1996, pp. 483-485; Pr. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN, „Repere bibliografice”, în vol. *Vlădica Nestor – Păstorul oltenilor*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, pp. 59-71.

<sup>2</sup> În elaborarea acestui studiu vom avea în vedere următoarele lucrări: *Munca manuală în monahism după Sfântul Vasile cel Mare (329-379)*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9/1955, pp. 501-521 (va fi citată ca *Munca manuală*), *Începutul vieții de obște în*

## 2. Începuturile vieții de obște în monahism

Mitropolitul Nestor, pe vremea când era doar ierodiacon, publică un studiu cu acest titlu,<sup>3</sup> în care prezintă viziunea sa cu privire la monahismul de obște. Interesul său nu era doar unul pur teoretic, ci și unul direct, personal; o descoperire permanentă a unei lumi pe care o cunoștea, căreia îi aparținea, dar care continua să-l surprindă prin profunzimea ei spirituală.<sup>4</sup>

După o scurtă introducere, obligatorie probabil pentru apariția studiului respectiv, care are menirea de a „armoniza” într-un fel două moduri diametral opuse de înțelegere a organizării societății, aducând în prim plan o așa-zisă suprapunere de imagini, a muncii în comun (gen cooperativă) și a vieții (și a muncii, desigur) în comunitățile călugărești ortodoxe, amintind apoi câteva din prevederile regulamentului pentru organizarea vieții monahale, din 1953, intră în subiect cu analiza cauzelor care au dat naștere acestui tip de comunitate monahală.

Autorul nostru subliniază în acest sens faptul că există trei cauze principale (în afară de cea ontologică, care presupune o dorință innăscută a omului de a se raporta la celălalt, sau economică, care ușurează traiul oamenilor în comun), și anume: *iubirea creștină, unitatea membrilor din Trupul tainic al lui Iisus Hristos și dorința de a câștiga mântuirea.*

*Iubirea creștină* este principalul motiv pentru care monahii locuiesc împreună, încercând să imite aici pe pământ comuniunea iubirii absolute din

---

*monahism*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 5/6/7/1957 (va fi citată ca Începutul vieții), *Învățăături duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2/1965 (va fi citată ca Învățăături duhovnicești), *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3/1979 (va fi citată ca Învățătura despre muncă), *Despre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare. La 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979, 162 p.+XVI pl (va fi citată ca Despre viața).

<sup>3</sup> Vezi supra-nota 2, a doua lucrare.

<sup>4</sup> Apariția unei lucrări de acest gen într-o vreme în care filosofia societății își contura caracterul materialist și în care mentalitatea populară suferea un fel de amnezie a identității religioase, în care sufletul acestui popor era traumatizat de existența unei doctrine social-politice străine, ne arată faptul că Biserica Ortodoxă, în toate compartimentele ei, rămânea o instituție solidă, cu o „voce” puternică, al cărei unic scop era menținerea tradiției istorice a neamului nostru. Indiferent de comentariile care s-au făcut de-a lungul timpului în legătură cu poziția Bisericii Ortodoxe Române față de politica aberantă a comuniștilor de a suprima libertățile religioase ale românilor, faptul că n-a existat aproape nicio comunitate fără biserică și preot slujitor, că, în ciuda decretului de reducere a personalului monahal și, prin urmare, de închidere a unui număr însemnat de mănăstiri și schituri, monahii și monahiile și-au continuat viața în post și rugăciune, după rânduilele lor specifice, dovedește atașamentul deplin al românilor față de Biserica lor, dar și puterea acesteia de a-i conduce pe calea mântuirii în vremuri tulburi, extrem de periculoase pentru cei care doreau să rămână demni în fața istoriei.

sânul Sfintei Treimi, reflectată în procesul omului de trecere de la chipul lui Dumnezeu la asemănarea cu El. Pentru autorul nostru, un observator atent al vieții și activității Sfântului Vasile cel Mare, viața cenobitică monahală reprezintă cea mai înaltă formă de împlinire a iubirii față de aproapele.<sup>5</sup>

*Unitatea membrilor Bisericii* rezidă în viața de obște pe care o duceau primii creștini, urmându-L pe Mântuitorul și, apoi, pe Apostolii și ucenicii Săi, pornind de la modelul suprem de comuniune oferit de Sfânta Treime: „pentru ca toți să fie una; așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel și ei să fie una întru Noi” (In. 17:21).

Autorul nostru, folosindu-se de ostenele altor doi mari cunoscători ai lumii monahale,<sup>6</sup> spune că existența acestui mod de viață se fundamentează pe un raționament teologic foarte clar, și anume: Biserica este Hristosul continuat în istorie, este expresia unității desăvârșite a lui Dumnezeu și a omului în cadrul vieții pământești; unitatea între Dumnezeu și oameni, și unitatea între oameni, între creștini. Ca să se realizeze această unitate, monahii vor trăi în unire deplină, având același cuget și aceeași inimă. Prin acest fel de viață ei vor împlini voia Domnului *ca toți una să fie*.

*Dorința de a câștiga mântuirea* stă la temelia apariției traiului în comun al monahilor. Prefigurarea întemeierii vieții de obște monahală se regăsește în demersurile sfântului Pahomie cel Mare de a constitui o comunitate monastică care să trăiască după reguli asumate consensual. Sfântul Părinte mărturisește că Duhul lui Dumnezeu este cel care îl călăuzește și dă putere și stabilitate tuturor acelor care intră de bună voie într-o astfel de viață, acolo unde este cu adevărat „casa Domnului și răsadnița sfinților”.<sup>7</sup>

Mitropolitul Nestor scoate în evidență faptul că, după dărâmarea Ierusalimului și apariția persecuțiilor, dezvoltarea acestui mod de viață a fost întreruptă, ea supraviețuind doar în cadrul comunităților monahale care deveneau, astfel, idealul suprem de conviețuire umană. Monahii îndeplinesc pe deplin porunca evanghelică: *iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși*, într-un mod firesc, natural. Lucru acesta este remarcat, mai târziu, de cel care va prelua întreaga moștenire pahomiană<sup>8</sup> și îi va da un contur teologic

---

<sup>5</sup> El îl și citează, în acest context, pe episcopul cetății Cezareea Capadociei, care spune că acest mod de viață socială este dorit de Dumnezeu, dându-i astfel un fundament imperativ divin: „Ce legătură și unire este mai desăvârșită? ... un singur suflet în multe trupuri... trupurile cele multe apar ca unelte ale unei singure voințe. Așa a voit Dumnezeu de la început să fim și spre aceasta ne-a făcut” (*Începutul vieții*, p. 418, n 7).

<sup>6</sup> Pr. Prof. IOAN GH. COMAN și Diac. Prof. NICOLAE I. NICOLAESCU (IBIDEM, n 11 și 12).

<sup>7</sup> *Începutul vieții*, p. 420.

<sup>8</sup> Este organizatorul și legislatorul vieții de obște în monahism. Înființează prima mănăstire chinovială de călugări la Tabennisi (pe care o mărește de mai multe ori), a doua la Tebôu,

și canonic exact, Sfântul Vasile cel Mare. El spune – după cum îl citează autorul nostru – că „omul are nevoie de altul ca să-și poată vedea în oglindă chipul și faptele sale. Căci stadionul luptei și buna mireasmă a înaintării și nevoinei duhovnicești se află în locuirea fraților împreună, care au drept scop slava lui Dumnezeu”.<sup>9</sup> Sfântul Vasile întemeiază și recomandă viața monahală de obște, în ținuturile Capadociei, după modelul celor din Egipt, însă cu un număr mult mai mic de viețuitori,<sup>10</sup> și cu o fundamentare biblică solidă a regulilor de conviețuire. La fel se întâmplă în Palestina cu Fericitul Ieronim, iar în apus cu Sfântul Ioan Casian.

Mitropolitul Nestor spune că, deși apărut destul de curând în spiritualitatea creștină, monahismul cenobitic purta semnul inspirației și al sfințeniei. Pentru că mulți anahoreți devin acum conducători de obști și aduc cu ei în mijlocul comunităților o experiență solitară, care va căpăta o formă nouă de exprimare, mai profundă și mai potrivită noilor realități și aspirații duhovnicești, un îndreptar pe care trebuiau să-l urmeze toți frații în drumul lor spre dobândirea sfințeniei.<sup>11</sup>

Putem spune că Sfântul Vasile cel Mare împlinește toate aspirațiile marilor părinți ai Bisericii veacului al patrulea, întrucât cuprinde în regulile sale atât legislația monahală a Sfântului Pahomie, cât și experiența trăirii anahoretice a Sfântului Antonie, deopotrivă cu fermitatea apărării credinței de către Sfântul Atanasie cel Mare. Este extrem de interesantă o astfel de abordare a dezvoltării monahismului răsăritean, de la viața idioritmică la cea chinovială, văzute sub „patronajul” spiritual al celui care era considerat conducătorul de drept al întregii Biserici creștine de Răsărit, Sfântul Atanasie al Egiptului.<sup>12</sup>

---

apoi alte trei așezări cu viață de sine (Schenesit, Temuşenos și Thebân), au intrat în aceeași rânduială de bună voie; întemeiază alte trei mănăstiri, la 100 de km nord de Tebôu (la Akmin, Tsâ și Tesmine) și ultima la Fenoum, la sud de Teba, lângă orașul Esneh. Înființează și două mănăstiri chinoviale de călugărițe, prima în apropiere de Tabennisi, iar a doua la Tesmine. După moartea sa, activitatea îi va continuată de ucenicii: Petroniu, Orsirie și Teodor (IBIDEM, pp. 420-421).

<sup>9</sup> IBIDEM, p. 419, n 17.

<sup>10</sup> În Egipt comunitățile monahale cu viață chinovială erau extrem de numeroase, ajungând, în anumite cazuri, la peste o mie de călugări, ceea ce ar fi putut conduce la tulburări interne (IBIDEM, p. 423).

<sup>11</sup> IBIDEM, p. 423.

<sup>12</sup> Sfântul Antonie vorbea cu admirație despre Sfântul Pahomie, declarându-l adevăratul întemeietor al monahismului chinovial, pe când cel din urmă vedea doar trei lucruri plăcute lui Dumnezeu, și anume: „Atanasie, neînfricatul apărător al credinței, Antonie, modelul desăvârșit al anahoreților și... institutul chinovit, care este o normă pentru toți aceia care voiesc să adune oamenii pentru grăbirea desăvârșirii” (IBIDEM, p. 422). Sfântul Vasile este continuatorul celor trei. I-a prețuit pe toți deopotrivă și a învățat de la fiecare ceea ce îi era necesar pentru a reuși să alcătuiască cea mai completă operă duhovnicească, lăsată moștenire peste veacuri întregii omeniri.

### 3. Munca și rolul ei în monahismul vasilian

Tema muncii, deși una extrem de importantă pentru orice societate și orice tip de instituție socială, avea și rostul de a garanta importanța și necesitatea vieții monahale de obște în timpul unui regim opresiv de tip comunist. De aceea, nu este o surpriză apariția unui număr semnificativ de lucrări de acest gen (chiar și o teză de doctorat<sup>13</sup>) într-o perioadă istorică deloc prietenoasă pentru Biserica Ortodoxă Română. Este remarcabil modul în care teologii români au reușit să alcătuiască atunci studii importante, cu o tematică extrem de diversă, deși limitele libertății lor de exprimare ședeau sub semnul cenzurii. Ele arată pe deplin valoarea școlii teologice românești postbelice și a personalităților sale excepționale, între care se situează și mitropolitul Nestor, ale cărui scrieri se încadrează perfect în acest „peisaj” religios.

Autorul nostru dezvoltă conceptul despre muncă în monahism, plecând de la faptul că ea reprezintă „una dintre rânduielele fundamentale ale vieții creștine”, „treapta cea mai înaltă de manifestare a creștinismului, de trăire cu năzuința spre desăvârșire”. Modelul pe care îl are în vedere în redactarea unui asemenea studiu este Sfântul Vasile cel Mare, cel care reușește să elaboreze nu numai un concept teoretic, ci și unul practic, în legătura cu rostul și necesitatea muncii (în special cea manuală) în lumea călugărească pentru dobândirea vieții celei veșnice.<sup>14</sup>

Înainte de a intra propriu-zis în subiect, autorul nostru face o serie de considerații generale asupra muncii, cu privire la esența și complexitatea ei pentru om și societate.<sup>15</sup> Există un fel de interdependență între acțiunea omului prin muncă asupra tainelor naturii și experiența descoperirii acestora asupra societății și ființei lui însuși, indiferent că avem în vedere munca fizică sau cea intelectuală. Sfântul Vasile, atunci când vorbește despre rolul muncii în dobândirea mântuirii se referă deopotrivă la activitatea fizică și cea intelectuală. Munca manuală, fizică, nu antrenează doar forța mușchilor, ci îmbracă permanent și un caracter spiritual, întrucât implică automat rațiunea și voința; iar în monahism această stare este cu atât mai evidentă, cu cât ea este produsul unei asumării libere a condițiilor în care se manifestă,

---

<sup>13</sup> CONSTANTIN VOICU, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-5/1975, pp. 195-326.

<sup>14</sup> Dacă există astăzi voci (din rândul tinerilor teologi) care pun la îndoială valoarea unor astfel de teme, din considerente mai degrabă personale, sau datorită avântului ecumenico-european, ar fi bine să reflecteze la faptul că munca în societatea contemporană a devenit una dintre cele mai importante teme de dezbatere religioasă.

<sup>15</sup> Normele morale despre muncă au luat de-a lungul timpului forme diferite, în funcție de progresul, interesele și năzuințele comunităților umane, de mentalitatea popoarelor și, desigur, de idealurile morale ale societății în speță.

aducând cu sine nu numai prosperitate și solidaritate socială, dar, mai ales, o susținere duhovnicească reciprocă în lupta cu ispitele acestei lumi.<sup>16</sup>

Munca reglementează raporturile sociale și este prezentă în toate religiile lumii. Mitropolitul Nestor face o analiză laborioasă a modului în care era privită morala religioasă și socială în lumea iudaică, precreștină și greco-romană. Pentru a arăta obligativitatea și rostul muncii în Legea Vechiului Testament, autorul nostru se folosește de exemplul înfăptuirii *Cortului Adunării*, în care este precizat fiecare detaliu pe care trebuie să-l urmeze Moise ca să poată răspunde așa cum se cuvine poruncii lui Dumnezeu. Efortul colosal pe care trebuie să-l facă Moise după un plan arhitectural divin, cu o minuțiozitate aproape chirurgicală, arată nu numai valoarea muncii în sine, ci și gradul ei calitativ. Nimic nu este lăsat la întâmplare, totul trebuie să funcționeze perfect, însă pentru aceasta este nevoie și de o anumită gradație de efort care presupune și o zi de odihnă, *shabathul*, după chipul și activitatea Marelui Arhitect al Universului. *Shabathul* nu era doar un simplu act de cult, o formalitate, ci chiar dovada respectului pe care trebuie să-l aibă omul față de muncă și față de Dumnezeu, „Creatorul-a-toate, care, săvârșind în șase zile lucrarea de creare, a rezervat cea de-a șaptea zi contemplării creației”.<sup>17</sup>

Dacă la vechii iudei exista un document programatic cu privire la muncă și la valoarea ei spirituală și materială (de care se bucurau toți oamenii, inclusiv sclavii), la greco-romani ea nu avea caracter sacru, ci depindea în mare măsură de raporturile oamenilor cu diversele zeități la care se închinau. Religia politeistă a grecilor, ca și cea a romanilor, impunea o reglementare diferită a muncii în funcție atât de obiceiuri și tradiții, cât și de legiurile de stat, care reprezenta preocuparea principală a filosofilor și oamenilor politici. Prin urmare, munca era fie elogiată și respectată, fie disprețuită și discreditată, în legătură directă cu regimul politic al societății în cauză, aristocratic sau democratic. În general, munca manuală era considerată degradantă, fie că este vorba despre greci, fie despre romani; și unii și alții o considerau înjositoare și, de aceea, potrivită doar sclavilor.

În antichitate chiar și îndeletnicirea scrisului – ceea ce astăzi pare o curiozitate, sau un paradox! – era plasată în aceeași categorie inferioară, deși aici putem face o distincție între activitatea fizică, *de caligrafie*, care impunea un efort fizic teribil întrucât „anticii nu scriau la masă, ci pe genunchi, sau pe brațul stâng, stând de obicei așezați cu picioarele încrucișate”, ceea ce, după ore întregi de trudă devenea un calvar și, deci, nedemnă pentru stăpâni, și cea spirituală, *de concepție*, singura onorabilă și

---

<sup>16</sup> *Învățătura despre muncă*, pp. 24-25.

<sup>17</sup> *IBIDEM*, p. 16.

acceptabilă pentru stăpâni și aristocrați.

Marii gânditori ai lumii antice au avut o atitudine diferită față de munca manuală. În timp ce Hesiod, în poemul *Munci și zile*, sau Xenofon, în *Economicul* său, fac un adevărat elogiu muncii agricole, pe care o consideră un izvor al virtuților, atât pentru suflet, cât și pentru trup, Solon, ca și Socrate, Platon, Aristotel, Seneca sau Cicero, au o atitudine disprețuitoare față de munca manuală, pe care o văd mult mai puțin importantă decât politica sau exercițiile filosofice.<sup>18</sup>

Odată cu apariția și răspândirea creștinismului în provinciile romane are loc o schimbare a raporturilor dintre oameni, la început mai vizibilă în clasa de „jos” a societății. Odată cu asumarea unui cod moral, care reglementa relații dintre creștini în primele veacuri, apar și primele semne ale schimbării de atitudine față de orice fel de muncă depusă de oricine. În creștinism munca nu numai că arată superioritatea omului față de întreaga creație a lui Dumnezeu, dar îl și ajută să se desăvârșească. Ea creează bunăstare materială și spirituală, contribuie la coeziunea, comuniunea și soliditatea unei comunități creștine și, prin toate acestea, la dobândirea mântuirii, care nu este un act solitar, ci unul comunitar. Normalitatea unei asemenea situații se regăsește în doctrina teologico-socială a Sfântului Apostol Pavel, în *Constituțiile Apostolice*, în *Didahia*, în învățătura Sfântului Clement Romanul sau Clement Alexandrinul, în *Apologeticum* lui Tertulian, la Sfântul Grigorie de Nazianz sau Ambrozie al Mediolanului, pentru a se concretiza într-un proiect de mare anvergură, cu semnificații planetare, la Sfântul Vasile cel Mare. Mai târziu și Sfântul Ioan Gură de Aur, prin viața sa, prin toată activitatea sa, va aduce un elogiu de neegalat muncii și rosturile ei spirituale.

După această privire de ansamblu asupra rolului muncii în societatea antică și a primelor veacuri creștine, mitropolitul Nestor analizează cu multă atenție și minuțiozitate doctrina socială a muncii în comunitățile monahale, aflate sub îndrumarea Sfântului Vasile cel Mare, sub mai multe aspecte.<sup>19</sup>

În primul rând sub *aspect economico-practic*, întrucât episcopul de Cezareea Capadociei a înțeles perfect „rolul deosebit pe care îl are munca pentru asigurarea condițiilor de trai și propășirea așezămintelor monastice – locașuri ale evlaviei și propovăduirii Sfintei Scripturi, dar și exemplu de organizare și disciplină”.<sup>20</sup> Un om cu o pregătire teoretică și practică inegalabilă, cu o voință și forță de muncă ieșite din comun și, mai ales, cu o

---

<sup>18</sup> Pentru informații cu privire la concepția despre muncă în lumea veche iudaică, precreștină și greco-romană (IBIDEM, pp. 14-20).

<sup>19</sup> Profesorul Șerban Ionescu – pe care autorul nostru îl citează în lucrarea sa – spune, pe bună dreptate, că prin oameni inspirați de talia Sfântului Vasile cel Mare, Biserica creștină „reabilitează munca disprețuită în antichitate și o ridică la rangul de virtute (IBIDEM, p. 25, n 28).

<sup>20</sup> IBIDEM, p. 25.

credință atât de solidă încât nimeni, niciodată, nu a reușit să-i pună la îndoiala autoritatea aproape patriarhală a episcopatului, a reușit să creeze un concept despre muncă, despre organizarea vieții creștine, într-un sistem pragmatic și coerent, iradiat din morala evanghelică, ca expresie desăvârșită a învățăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Sfântul Vasile a alcătuit *Regulile monahale* pentru comunitățile mănăstirești, însă mesajul respectării lor, se transformă într-un cod moral pentru întreaga societate. Rânduielile care legiferează relațiile dintre monahi își pot găsi corespondentul într-un regim social extern, nu prin asumare de bună voie, ci prin asumarea unui sistem legislativ care să stipuleze nu numai obligațiile, ci și drepturile celor ce sunt angajați într-o anume activitate, indiferent dacă este fizică sau intelectuală.

În al doilea rând autorul nostru arată că Sfântul Vasile privește munca monahilor mai ales sub aspectul ei *spiritual* și *analogic* în raport, sau prin comparație, cu oricare alta depusă de un membru al societății, indiferent că este agricultor, medic, arhitect etc. Dumnezeu a dat fiecăruia un dar, iar acest dar trebuie pus în slujba celorlalți pentru a-și arăta propria valoare. Sfântul Vasile vede comunitatea monahală ca pe o societate mai mică și, de aceea, munca trebuie făcută cu dragoste, cu pasiune, așa cum spune Apostolul Pavel (I Cor. 13:3) pentru ca omul să devină capabil să-l urmeze pe Dumnezeu, ținta sa finală.

Fiecare trebuie să muncească după propria putere, munca fiind „o lege naturală morală și obligatorie pentru toți oamenii”,<sup>21</sup> însă să nu se ascundă în spatele evlaviei care, chiar dacă este bună și înălțătoare, ar putea să se transforme în prilej de lenevire. Cu alte cuvinte, munca în societatea creștină, ca și în comunitatea fraților monahi, trebuie împletită cu rugăciunea, toți să lucreze „în ritmul psalmodiilor”.<sup>22</sup> Omul nu trebuie să fie stăpânit de bunurile dobândite prin muncă, ci el trebuie să le stăpânească, și să și le facă mijloace de comunicare și comuniune cu semenii și cu Dumnezeu. Pentru că îndeplinirea unei activități, fie în societatea creștină din afara mănăstirii, fie în lăuntrul comunității monahale, reprezintă un principiu fundamental al moralei creștine și, deci, al întregului program evanghelic pe care ni l-a lăsat Mântuitorul Iisus Hristos.

Autorul nostru, extrapolând îndemnul Sfântului Vasile la îndeplinirea muncii ca poruncă dumnezeiască, spune: „*Viața creștină fiind comunitate și toți creștinii alcătuind tainic Trupul Mântuitorului Hristos, trebuie înțeles că fiecare mădular are de îndeplinit după cuviință funcția sa, ceea ce îi condiționează și îi asigură propria existență, dar reprezintă și o*

---

<sup>21</sup> IBIDEM, p. 26.

<sup>22</sup> IBIDEM, p. 27, n 37.

*contribuție implicită la asigurarea existenței celorlalți. Astfel, munca slujește comunității, slujește iubirii”*.<sup>23</sup>

În al treilea rând mitropolitul Nestor amintește de *aspectele morale* ale muncii în concepția Sfântului Vasile cel Mare, pe care le consideră drept un răspuns al omului în fața lui Dumnezeu pentru modul în care „și-a întrebuințat viața, puterea brațelor sale, inteligența și voința”.<sup>24</sup>

Desigur, episcopul de Cezareea are în vedere, atunci când vorbește despre muncă, beneficiile sale economice, spirituale și morale pentru îndeplinirea idealului de viață duhovnicească din mănăstiri, însă ele se pot aplica fără prea mare greutate în întreaga societate din vremea sa, întrucât el cuprinde în învățăturile sale și concepte ale marilor gânditori laici, așa cum s-a amintit mai înainte. Obligația morală a fiecărui om de a duce o viață activă, sancționarea celor care neglijează munca și nu-i înțeleg rostul, sunt principii generale care transcend preceptele creștine; ele fac parte din filosofia umanității, indiferent de cultură și tradiție, pentru că – așa cum se stipula în tratatul etic al împăratului Marc Aureliu, *Către sine* – în muncă putem descoperi „însăși justificarea existenței umane, considerând-o un însemn al demnității și superiorității omului față de viețuitoarele necuvântătoare”.<sup>25</sup>

Mitropolitul Nestor arată că Sfântul Vasile *aprofundează aspectul moral al muncii* din punct de vedere creștin. Concret, datorită faptului că munca înseamnă ascultarea poruncilor lui Dumnezeu, ea trebuie îndeplinită în toate privințele și din toate puterile. În obștea mănăstirească munca este un mijloc de reprimare a patimilor, puterea de dominație asupra oricăror înclinații negative și disciplinarea sufletului creștin pentru dobândirea virtuților. Ea este cea care aduce monahului echilibrul între suflet și trup, pacea cu sine și cu cei dimprejurul său și bucuria întâlnirii cu Tatăl cel ceresc.

Prin ea omul se redescoperă pe sine însuși, își înfrânge toate pornirile rele, (reversul muncii, lenevia, este un păcat) și dobândește demnitate și prestigiu; devine un slujitor și un colaborator al lui Dumnezeu. Potrivit Sfântului Vasile, munca reprezintă una dintre virtuțile capitale prin care moștenim viața de veci; cea mai umilă dintre munci poartă în sine stigmatul smereniei și scânteia divinității.

Autorul nostru nu reduce analiza concepției vasiliene cu privire la muncă doar la nivelul unor speculații teologico-filosofice, ci o dezvoltă pe palierele ei practice. Amintește de mărturiile prietenului său, Grigorie de Nazianz, cu privire la munca fizică pe care au desfășurat-o amândoi în Pont, de marea operă caritativă pe care a început-o cu proprii săi bani, în momente

---

<sup>23</sup> IBIDEM, p. 27.

<sup>24</sup> IBIDEM, p. 28.

<sup>25</sup> IBIDEM, p. 29, n 44.

grele de foamete, de triumful reconsiderării muncii manuale într-o societate prea puțin permisivă la schimbarea priorităților sociale, la crearea unor condiții pentru „fondarea unui statut moral al muncii și la consolidarea prestigiului acesteia ca valoare spirituală și morală”.<sup>26</sup>

Dar cea mai mare realizare a episcopului de Cezareea (în acest domeniu) a fost, fără îndoială, alcătuirea normelor de organizare, ordine și disciplină a muncii în viața monahală, norme care au devenit model pentru întreaga viață mănăstirească din Răsărit și Apus,<sup>27</sup> iar la noi – lucru extrem de important și, probabil, motivul principal al interesului mitropolitului Nestor în alcătuirea unor studii pe această temă – reprezintă însăși esența monahismului românesc.

Intenția noastră nu este de a intra în detaliile unei tematicii atât de generoase, ca dezvoltarea monahismului de tip vasilian în spațiul monahal românesc, ci doar de a semnală această prezență care, astăzi, definește spiritualitatea monahală ortodoxă română.

Mitropolitul Nestor, bun cunoscător nu doar al vieții mănăstirești căreia îi aparține prin vocație, ci și al realităților istorice care o compun, face o scurtă incursiune în lumea neprețuită a celor ce și-a dedicat întreaga existență slujirii lui Dumnezeu, în Oltenia și Moldova. Tradiția îl „obligă” să înceapă cu Sfântul Nicodim de la Tismana, cel care poate fi considerat adevăratul întemeietor al vieții monahale de obște în Țara Românească, printr-o activitate multiplă care va fi continuată și dezvoltată peste aproape patru veacuri de Sfântul Paisie Velicicovski la mănăstirile din Moldova. Monah atonit, Sfântul Nicodim își însușește cu multă râvnă rânduielile monahale de tip vasilian pe care le introduce mai târziu în comunitățile mănăstirești pe care le întemeiază la Vodița și Tismana, unde se dovedește nu doar inițiatorul și conducătorul acestora ci, mai ales, *primul lor ostentor*, fie că este vorba despre cele duhovnicești, fie că este vorba despre cele practice, în special munca cea grea a brațelor.<sup>28</sup> Exemplul personal este de multe ori mai important decât orice fel de instruire teologică, elocință sau înțelepciune, pentru că ea transmite o stare, o relație, o comunicare, un semn al prezenței divine în om. Sfântul Nicodim era pătruns de o „smerenie

---

<sup>26</sup> IBIDEM, p. 32.

<sup>27</sup> Regulile sale monahale au reprezentat sursa principală de informație pentru Sfinții Ioan Cassian și Benedict de Nursia; vezi, de exemplu: Protos IOASAF POPA, *Sfinții Pahomie, Vasile cel Mare și Ioan Casian*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3/1987, pp. 16-21; IOAN MIRCEA IELCIU, *Har și Libertate în viziunea teologică a Sfântului Ioan Cassian*, Ed. Paralela 45, București, 2002, pp. 200-260; Diac. VASILE AXINIA, *Înfluența regulilor monahale ale Sfântului Vasile cel Mare asupra regulilor Sfântului Benedict de Nursia*, în „Glasul Bisericii”, nr. 2/1979, pp. 498-510.

<sup>28</sup> IBIDEM, p. 38.

pilduitoare, în strădanii duhovnicești și grele osteneli”, fermentul care dă coeziune comunităților călugărești pe care Dumnezeu i le dă în grijă.<sup>29</sup>

Mitropolitul Nestor, care va fi petrecut multă vreme chiar la Tismana, preocupat nu numai de moștenirea spirituală a sfântului Nicodim, ci și de persoana sa, notează mărturiile elogioase care i s-au adus înțeleptului organizator al vieții monahale de obște de către doi mari domni ai vremurilor trecute: Vlaicu Vodă și Constantin Șerban. Sfântul Nicodim „a avut știința și harul de a statornici rânduilele monahale într-o armonioasă îmbinare a tuturor cerințelor de viață creștină. Ctitoriile sale au reprezentat primele centre de activitate culturală și de artă religioasă ortodoxă la noi”.<sup>30</sup> Toate acestea vor fi continuate și dezvoltate în chip strălucit de cuviosul Paisie la Dragomirna, Secu și Neamț. Vrednicul de pomenire monah malorosian,<sup>31</sup> revendicat astăzi atât de spiritualitatea slavă, cât și de cea românească, cu o experiență duhovnicească îndelungată la muntele Athos, odată revenit pe pământ românesc purcede la o reînnoire din temelii a vieții mănăstirești de obște. Autorul nostru notează continuitatea între vechea tradiție de evlavie ortodoxă încetățenită în așezămintele călugărești de Sfântul Nicodim și vetrele de spiritualitate isihastă de tip paisian. Acesta din urmă reorganizează din temelii viața obștilor călugărești, aflate acum sub domniile fanariote, după vechile pravile, îmbinând munca manuală cu cea intelectuală și cea specifică artei religioase. Monahismul cunoaște un reviriment nemaiîntâlnit până atunci, atât sub aspect practic, cât și spiritual: se reorganizează munca în ateliere de icoane, de vase liturgice și odoare, și se înființează altele pentru croitorie și broderie bisericească, se inițiază numeroase traduceri din lucrările Sfinților Părinți, din limba greacă în limba română și slavă (și comentarii la aceste texte), odată cu înflorirea vieții și trăirii duhovnicești a comunităților respective. Toate acestea ne arată – așa cum menționează mitropolitul Nestor – că paisianismul a reprezentat „nu numai un curent de autentică învățătură a Sfintei Evanghelii, făclie a ortodoxiei românești... a fost și o exemplară școală a hărniciei”.<sup>32</sup>

Regulile Sfântului Vasile cel Mare cu privire la muncă, preluate și adaptate, la vremea rânduită de Dumnezeu, de întemeietorii monahismului de obște pe pământ românesc, au reprezentat principala sursă de inspirație

---

<sup>29</sup> IBIDEM, pp. 38-39.

<sup>30</sup> IBIDEM, p. 39.

<sup>31</sup> Asupra originii Sfântului Paisie Velickovski și recepției moștenirii sale spirituale vezi: VIRGIL CÂNDEA (editor), *Românii în reînnoirea isihastă: studii închinare Cuviosului Paisie de la Neamț la bicentenarul săvârșirii sale*, Ed. Trinitas, Iași, 1994; NICU DUMITRAȘCU, *The Mission of the Romanian Orthodox Church and its Challenges*, Ed. Napoca-Star, Cluj-Napoca, pp. 114-123.

<sup>32</sup> IBIDEM, p. 42.

pentru normele vieții călugărești stipulate în mai multe documente oficiale ale Bisericii noastre, începând cu *Regulamentul pentru disciplina monahală* (7 iunie 1873), cap. VI, art. 81 și 84, până la regulamentul actual.<sup>33</sup>

Autorul nostru face o incursiune, deosebit de rodnică pentru toți cei interesați, în istoria dreptului, obligativității și valorii muncii în lumea călugărească, având ca bază de discuție și model conceptele și rânduielile ilustrului ierarh capadocian, tocmai pentru a arăta continuitatea peste timp a tradiției și spiritualității patristice în spațiul monahal românesc.

#### **4. Reguli de organizare a monahismului de obște și învățăturile vasilene despre modul lor de aplicare**

Mitropolitul Nestor comentează în studiile sale modul de organizare a vieții monahilor din comunitățile mănăstirești înființate de Sfântul Pahomie cel Mare și, de asemenea, conținutul regulilor monahale, mari și mici, ale Sfântului Vasile cel Mare. Este remarcabilă unitatea de gândire și acțiune dintre cei doi mari creatori de viață duhovnicească de obște, deși istoria i-a consemnat într-un interval de timp în care viețile lor s-au suprapus foarte puțin, poate doar atât cât să existe o continuitate spirituală. Deși noi ne-am fi dorit ca marile personalități ale lumii creștine dintr-o anumită perioadă, care au marcat lumea bisericească universală prin credința și smerenia lor, demnitatea și sacrificiul, puterea de luptă, dăruirea, înțelepciunea și atitudinea neînfrică în fața prigonirilor de tot felul, înțelepciunea și, mai ales, iubirea de Dumnezeu și de oameni, să se fi întâlnit personal – ce mare bucurie ar fi fost pentru fiecare dintre ei! – spiritul lor a fost liantul peste timp și spațiu între generațiile contemporane lor și cele care vor veni în mod firesc, în cursul istoriei creștinismului.

Sfântul Antonie vorbea cu respect și prețuire despre Sfântul Pahomie (pe care-l considera de drept întemeietorul vieții monahale de obște, chiar dacă primele grupuri de trăitori se strânseseră în jurul său), atunci când li se adresează ucenicilor acestuia din urmă, la plecarea sa (a sfântului Pahomie) la Domnul: „*Cât de bucuros aș fi fost eu să-l văd în viață; n-am fost însă vrednic de aceasta. El a strâns în jurul lui suflete, ca să le înfățișeze sfințite Domnului și pe mine m-a întrecut prin întemeierea vieții de obște care este într-adevăr apostolică*”.<sup>34</sup>

Sfântul Pahomie a fost un vizionar, unul inspirat de Dumnezeu, care a știut când, cum și în ce fel să organizeze viața în comun a monahilor. Sigur că ideea apariției unor astfel de comunități s-a născut din dorința monahilor de a se mântui, pornind de la unitatea Bisericii prin iubire reciprocă a membrilor ei, însă ea rezidă și în înclinația omului de a se asocia și a trăi împreună pentru a

---

<sup>33</sup> IBIDEM, p. 43.

<sup>34</sup> *Începutul vieții*, p. 422.

dobândi cele necesare cu mai mare ușurință. Iată cum se întâlnesc aici, într-un chip fericit, necesitățile spirituale cu cele materiale ale omului. De aceea, era nevoie și de niște reguli precise, deplin asumate de cei care voiau să trăiască în acest fel, bazate pe dorința lor de a se mântui unul prin celălalt.

Autorul nostru descrie cu multe amănunte modul în care era organizată viața de obște a monahilor în timpul Sfântului Pahomie cel Mare, ca un bun cunoscător al acestor realități perpetuate de-a lungul secolelor și în mănăstirile românești, desigur, cu deosebirile date de tipul societății noastre (într-o continuă schimbare de mentalitate, impuse sau auto-impuse), relațiilor inter-umane, condițiilor geografice și climaterice particulare.

Sfântul Pahomie este extrem de riguros în tot ceea ce a imaginează pentru buna desfășurare a vieții monahilor săi, de la cum trebuie să arate o mănăstire, înconjurată de ziduri, între care se găseau: biserica mare cu un paraclis, bolnița, trapeza cu bucătăria și cămara, biblioteca, atelierelor și, desigur, chiliile călugărilor, rânduiți după „breslele” din care făceau parte (croitorii, cizmarii, zugravii etc.), până la elementele de detaliu ale unei astfel de conviețuiri, ca de pildă: orarul rugăciunilor, diversificarea muncilor și perioada de odihnă. Între acestea există detaliile care conturează o organizare ireproșabilă sub toate aspectele.<sup>35</sup>

Concret,<sup>36</sup> și, desigur, foarte pe scurt, notăm: la intrarea într-o mănăstire se găsea casa portarului cu ucenicii săi și arhondăria, unde se cazau oaspeții. Fiecare mănăstire era condusă de un avă sau stareț local, iar toate la un loc de marele avă, care era Pahomie, iar după trecerea sa la Domnul, de cei cărora le-a revenit această misiune.

Intrarea în monahism nu era tocmai ușoară, doritorii fiind obligați să treacă printr-o serie de etape: după petrecerea câtorva zile la poarta mănăstirii, pentru a-și arăta râvna, urma instruirea și chestionarea de către cei în drept la arhondărie în legătură cu motivele venirii lor, apoi lepădarea hainelor mirenești și îmbrăcarea celor călugărești, atunci când li se și fixa locul și canonul de rugăciune. Sărăcia de bună voie le impunea renunțarea la orice fel de averi (dacă veneau cu ele, acestea intrau în patrimoniul mănăstirii), ajungând până acolo, în cazurile mai stricte, încât „nu avea propriu nici măcar un ac pentru scos spinii din picioare, ci pentru aceasta fiecare casă avea un ac înfipt în geamul dulapului cu cărțile”.<sup>37</sup>

Locuiau câte trei în fiecare casă (chilie), care nu avea niciun fel de încuietoare, pentru a permite intrarea starețului sau a duhovnicului la orice

---

<sup>35</sup> IBIDEM, p. 424.

<sup>36</sup> Pentru toate detaliile legate de organizarea vieții monahale de obște pahomiene, vezi IBIDEM, pp. 424-428.

<sup>37</sup> IBIDEM, p. 425.

oră din zi sau din noapte. Îmbrăcămintea monahilor, aceeași pentru toți, fără niciun fel de deosebire, era compusă din: o haină fără mâneci, una pentru dormit și lucru, o mantie pentru biserică, o cingătoare, un cojoc, o pereche de sandale, două comanace și un toiag. Programul lor era, de asemenea, extrem de precis și îmbina *munca* cu *rugăciunea* și *studiul*.

În ceea ce privește munca, monahii erau rânduiți fie la aratul pământului, fie la săpat grădinile, la bucătărie sau la orice altă îndeletnicire folositoare comunității. Rugăciunea urma un anume tipic, și anume: dimineța se făcea rugăciunea comună, după care fiecare mergea la lucrul care-i fusese repartizat cu rugăciunea pe buze (practic, în timpul lucrului, ei trebuia să se roage, să mediteze, sau să rostească psalmi); noaptea, în cadrul unor șezători, în care împlteau rogojini, cel mai mare rostea un cuvânt de învățătură.

Mitropolitul Nestor spune că, practic, „aveau rugăciuni comune seara, la mijlocul zilei, în zorii zilei și la amiază. Sâmbăta și duminica se împărtășeau toți cu Sfintele Taine”.<sup>38</sup>

Sfântul Pahomie puna mare preț pe îmbunătățirea vieții lor duhovnicești, așa încât monahii posteau miercurea și vinerea până seara (în celelalte zile puteau să mănânce la amiază), dar și citeau cărți de la biblioteca mănăstirii și participau la conferințele și catehezele ținute de cei mai învățați acolo.

Masa, care consta din „pâine cu fiertură de zarzavat, legume verzi sau ierburi pregătite cu sare și oțet”<sup>39</sup> o luau împreună în trapeza mănăstirii, după orarul stabilit, cu excepția celor bolnavi care erau hrăniți de către frați în chiliile lor. În programul Sfântului Pahomie sunt, desigur, multe alte reglementări cu privire la: conducerea mănăstirilor (inclusiv cele de călugărițe), relația monahilor cu cei din afara mănăstirii, vizitele fraților de către rude, ieșirea monahilor din mănăstiri pentru diferite trebuințe, boala sau moartea lor etc. Toate alcătuiesc un program coerent de organizare a vieții de obște mănăstirești, care va fi preluat, dezvoltat și completat, atât în ceea ce privește componenta practică, aplicativă, cât mai ales în cea de fundamentare teologică, de Sfântul Vasile cel Mare în regulile sale.<sup>40</sup>

Felul în care sunt concepute rânduielile monahale de către marele iererah capadocian – spune autorul nostru – arată o cunoaștere profundă a psihologiei omului.<sup>41</sup> Ele sunt alcătuite cu scopul declarat de a găsi cele mai potrivite mijloace prin care însușirile superioare ale omului să fie cultivate încât, pe de o parte, să răspundă nevoilor firești ale firii umane, iar pe de altă

---

<sup>38</sup> IBIDEM, p. 426.

<sup>39</sup> IBIDEM, p. 425.

<sup>40</sup> Regulile sale au apărut într-un moment de mare înflorire a vieții creștine și vor influența, prin concretețea și coerența lor, dublate de o profunzime spirituală de neegalat, nu numai pe contemporanii săi, ci pe toți creștinii veacurilor următoare (*Învățăături duhovnicești*, p. 49).

<sup>41</sup> *Despre viața*, p. 32.

parte să ducă la desăvârșirea sufletului omenesc în totală concordanță cu voia divină. Mitropolitul Nestor consideră că Sfântul Vasile a urmărit valorificarea potențialului extraordinar pe care l-a primit omul de la Dumnezeu, în trei teme principale: *puterea omului de a gândi, puterea cuvântului și faptele omului*.<sup>42</sup>

Sfinții Părinți, în marea lor majoritate, au dat atenție capacității omului de a gândi, de a răspunde așa cum se cuvine în fața fraților săi și a lui Dumnezeu prin fapte concrete, care să-l ducă la desăvârșire, însă la Sfântul Vasile cel Mare ele își găsesc o armonizare deplină.

Prima temă are în centrul ei „stăpânirea împrăstierii gândurilor”, prin puterea rugăciunii.<sup>43</sup> Omul nu poate să-l contemple pe Dumnezeu dacă nu-și stăpânește mintea prin smerenie, care duce la blândețe și răbdare, iar toate împreună la rugăciune plină de căință pentru greșelile știute și neștiute.

Astfel, creștinul dobândește o pace interioară, o judecată limpede și cumpănită, stare care îi permite să se îndrepte cu toată ființa lui spre cunoașterea și vederea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, când mintea nu se rătăcește în mirajul lucrurilor din afară și nu se lasă ademenită de deșertăciune „se adâncește în sine, iar de la sine se ridică apoi la cugetarea despre Dumnezeu”.<sup>44</sup>

A doua temă are în vedere rolul cuvântului în procesul desăvârșirii omului, pentru că el poate acționa ca o sabie cu două tăișuri, depinzând de înțelepciunea celui care o mânuiește. Mitropolitul Nestor spune că Sfântul Vasile îndeamnă la cumpătare, la alegerea cuvintelor cu măsură și luare aminte, în special atunci când este vorba despre monahi. Omul credincios nu trebuie să asculte „pe cel care clevește și pe cel care rostește lucruri neadevărate”.<sup>45</sup> Mai mult, nu trebuie să-i răspundă celui care îl vorbește de rău în aceleași fel, ci să se împlinească porunca iubirii necondiționate.<sup>46</sup> Totul se poate reduce într-o sentință pe cât de scurtă pe atât de edificatoare: „Tăcerea este începutul curăției”.<sup>47</sup>

Tema a treia este, probabil, cea mai importantă a întregii teologii vasiliene întrucât reprezintă însăși rațiunea pentru care el a trăit: *iubirea față de semenii săi*. Toată viața Sfântului Vasile a fost închinată slujirii aproapelui.<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> IBIDEM, p. 33.

<sup>43</sup> *Învățăături duhovnicești*, p. 51.

<sup>44</sup> *Despre viața*, p. 34, nota 37.

<sup>45</sup> IBIDEM, p. 35.

<sup>46</sup> Iubirea vrăjmașilor dezarmează. Sfântul Vasile cel Mare a aplicat acest „tratament” tuturor celor care au încercat, într-un fel sau altul, să-i facă rău. Majoritatea erau atât de surprinși de răspunsurile pe care le primeau din partea sa, încât nu numai că își schimbau atitudinea, dar, uneori, din adversari îi deveneau chiar prieteni.

<sup>47</sup> *Despre viața*, p. 35.

<sup>48</sup> Vezi: SAMIR GHOLAM, *Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8/1973, pp. 735-748; Diac. Prof. TEODOR DAMȘA, *Iubirea și mila creștină. Preliminarii la analiza unei concepții creștine despre asistența socială la*

El a împlinit – așa cum arată mitropolitul Nestor în studiile sale – ca nimeni altul învățătura potrivit căreia „creștinul adevărat știe că nu trăiește pentru sine, ci pentru Hristos, care S-a jertfit pentru noi primind răstignirea și ne-a dăruit viața veșnică”.<sup>49</sup> Dragostea sa nemărginită față de oameni a fost dublată, printr-un dar divin, de o putere de muncă aproape neomenească și un sacrificiu de sine greu de descris. Evanghelia sa a fost mărturisirea iubirii față de Dumnezeu prin iubirea oamenilor, prin fapte concrete. Vasiliada este exemplul cel mai elocvent al modului în care și-a înțeles el misiunea în această lume. A fost nu numai un monah care a știut cum trebuie organizată această viață, ci mai degrabă un model al creștinului adevărat de pretutindeni și dintotdeauna.

## 5. Concluzii

Mitropolitul Nestor se dovedește un teolog inspirat și implicat atunci când analizează moștenirea spirituală monastică de tip chinovial pachomian și, apoi, vasilian, cu care era familiar din adolescență. Regăsește în cercetările sale rațiunile care l-au făcut să îmbrățișeze această viață și înțelege, în resorturile ei cele mai intime, importanța unei astfel de decizii.

A trăit într-o vreme în care monahismul a fost nevoit să caute permanent noi resurse interioare pentru a supraviețui. Sacrificiul multor călugări, multor ierarhi ne este încă necunoscut, însă el se regăsește în înflorirea fără egal a vieții monastice românești, un dar al lui Dumnezeu făcut acestui popor care, deși așezat la întretărirea marilor imperii ale vremurilor, a știut să-și păstreze tradiția, limba și sufletul creștin.

**SUMMARY:** *The Coenobitical Monasticism in the Patristic Preoccupations of the Metropolitan Nestor of Oltenia (With Direct Reference to Saint Basil the Great)*

Metropolitan Nestor proves to be an inspired and involved theologian when he analyzes the monastic spiritual legacy, of pachomian coenobitical style – and, then, basilian – familiar to him from his adolescence. He finds in his research the reasons that made him to embrace this life and understands, in its most intimate aspects, the importance of such a decision. He lived in a period in which the monasticism was forced to permanently look for inner resources, in order to survive. The sacrifice of lots of monks and hierarchs is still unknown to us, but it is found in the unmatched flourish of the Romanian monastic life, a gift of God made to this people that, although placed at the crossroad of the great empires of the times, knew to keep its tradition, language and Christian soul.

---

*Sfântul Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1980, pp. 440-445; Pr. ION VICOVAN, *Filantropia practică la Sfântul Vasile cel Mare*, în volumul „Dați-le voi să mănânce! Filantropia creștină – istorie și spiritualitate”, Ed. Trinitas, Iași, 2002, pp. 82-84.

<sup>49</sup> *Despre viața*, p. 35.

## DUHUL „DE VIAȚĂ FĂCĂTORUL” ȘI SFINȚITORUL CREAȚIEI

Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA

**Cuvinte cheie:** *Duhul Sfânt, secularizare, ecologie, creație, sfințenie, lucrare*

**Keywords:** *Holy Spirit, secularization, ecology, creation, holiness, work*

Când spunem că Dumnezeu Tatăl este Creatorul „tuturor celor văzute și nevăzute”, înțelegem că „toate le lucrează Tatăl, în Fiul, prin Duhul Sfânt”. Aceasta înseamnă că Sfânta Treime prin unitatea de ființă asigură și unitatea de acțiune. Deși distincte, Persoanele Treimice nu se despart în acțiune. Gândind în felul acesta, ne putem explica fără prea mare greutate că Duhul se purta deasupra a ceea ce era „netocmit și gol” (Facerea 1, 2), nu pentru a completa crearea vieții și a lumii din nimic, prin cuvânt, ci pentru că viața era comună deopotrivă Tatălui și Fiului și Duhului. De aceea, putem spune că Dumnezeu Tatăl este Creatorul. În același timp și Duhul este Creatorul, precum și Fiul-Cuvântul este Creatorul, după cum mărturisește Scriptura despre El, arătând că „toate prin Dânsul s-au făcut, și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3).

În același timp, Duhul este de „viață făcătorul” și pentru faptul că numai prin El se ajunge la plenitudinea vieții. Iar plenitudinea vieții înseamnă sfințenia vieții, fiindcă adevărata viață își are originea și izvorul în perfecțiunea Sfintei Treimi. Noi nu putem ajunge la ea decât prin lucrarea de continuă înduhovnicire pe care ne-o împărtășește Duhul de viață făcătorul și sfințitorul ei. De aceea, când îl numim „Duh Sfânt”, recunoaștem lucrarea Lui de sfințire a vieții noastre spre desăvârșirea și plenitudinea ei. Reversul acestei realități rezidă în faptul că despărțindu-ne de viața sfințitoare a Duhului, ne sustragem de la împlinirea vieții proprii, rămânând doar cu iluzia înșelătoare a egoismului care proclamă viața ca o posesie personală, cu care fiecare poate face ceea ce vrea... Tocmai de aici rezultă înșelarea și paradoxul existențial... Și anume că omul, vrând să dea vieții sale demnitatea plenară, detașând-o de viața și sfințenia Duhului, nu numai că nu o împlinește, ci o destramă, epuizând-o de autentic, prin risipirea ei în tot felul de combinații sterile...

Epoca postmodernă, prin secularismul pe care îl promovează ca detașare de viața și lucrarea Duhului, experimentează tragic atentatul omului la adresa propriei vieți, precum și asupra pământului peste care Dumnezeu l-a așezat stăpân, spre a-l chivernisi după înțelepciunea Duhului „de viață făcătorul”.

Aceasta este criza ecologică despre care se vorbește atât de mult,

fiindcă o resimțim cu toții. Și dacă o simțim tragic, înseamnă că acțiunea de promovare a vieții omului și a vieții planetare este greșită și trebuie revizuită.

Asumându-și responsabilitatea asupra vieții omului, pe care Dumnezeu i-a încredințat-o, Biserica nu poate rămâne indiferentă în fața crizei care devine din ce în ce mai acută și distructivă, ci oferă soluția reîntoarcerii la autenticul vieții. Astfel, Consiliul Ecumenic al Bisericilor centrează tema Adunării Generale de la Canberră (1991) pe lucrarea Duhului Sfânt în lume și declară că „cu cât devenim mai conștienți de darul vieții ca dar prețios ce ne vine de la Duhul Sfânt, cu atât mai mult constatăm pericolul care ne amenință astăzi. Pentru prima dată, sistemele care asigură viața planetei și viața însăși sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile. Niciodată oamenii n-au amenințat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare... Suntem amenințați de efectul cumulativ al factorilor care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea, exploatarea comercială a resurselor, militarizarea și războaiele, poluarea apelor, degradarea aerului, dispariția speciilor și încă multe altele. Întreaga creație este rănită mortal... Această criză își are rădăcinile ei înfipite adânc în poftele nestăpânite ale omului, în exploatarea resurselor naturale pentru profit și îmbogățire... Economia și era industrială tratează natura ca și cum n-ar fi decât «o resursă naturală»”,<sup>1</sup> de care profită abuziv.

În cadrul responsabilității umane față de criza ecologică trebuie încă dintru început să recunoaștem faptul că omul nu se află în afara „mediului înconjurător”, ci este integrat în acesta. Concepția potrivit căreia omul poate acționa „din afară” asupra mediului subordonându-l intereselor sale, este greșită. Omul trebuie să cunoască componentele mediului, pe care le poate folosi într-o anumită măsură, cu anumite condiții. El trebuie să cunoască limitele intervenției sale în mediu, precum și măsura în care acesta „suportă” efectul negativ al multora din acțiunile sale.

La situația de criză s-a ajuns datorită desacralizării creației prin secularismul vieții umane, datorită antropocentrismului, care „excelează” prin duritatea egoismului său.

Motivul determinant se consideră a fi neșansa împlinirii eshatologice, a parusiei Domnului, pe care lumea a așteptat-o cu ardoare la sfârșitul primului mileniu și care a produs o dezamăgire cumplită în sufletele oamenilor. Iată un comentariu de netăgăduită valoare documentară privind mult așteptata parusie a Domnului, „care contaminase toată lumea occidentală... Aproximarea înfricoșatei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia. Duceți-vă cu închipuirea, mai

---

<sup>1</sup> Septième Assemblée de Canberră, Rapport Section 1, „Ésprit, source de vie, garde Ta creation”, p. 2.

departe, la desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii, Hristos n-a venit!... Să asemănăm clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care le-a suferit scoarța pământului. Ceva s-a surpat atunci în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crezuse, întorcându-se de la ea și întorcându-și privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost deșertăciunea deșertăciunilor... O nouă lume a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri... Omul s-a hotărât să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisiului ceresc, pentru a căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții și științei, cele din viața aceasta”.<sup>2</sup> Dar omul occidental a devenit o pradă ușoară neîmplinirilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu și datorită faptului că fiind sub influența platonice (și chiar maniheică) declară lumea materială rea, atât de pervertită în păcat, încât nu se mai putea salva decât numai printr-o minune. Iar această minune ar fi putut fi mult așteptata parusie a Domnului. De aici și promovarea predestinației de către Fericitul Augustin în lupta cu pelagianismul; și tot de aici și ascetismul mortificator al trupului, promovat de Biserica Apuseană, înclinată mai mult spre patimile și moartea Domnului, decât spre învierea Lui din morți. Neîmplinita așteptare a parusiei a provocat în teologia apuseană o adevărată răsturnare valorică, concretizată prin trecerea de la platonismul care susținea evadarea din legăturile naturii carnale în lumea perfecțiunilor divine, la aristotelism, unde atenția era atrasă de cercetarea lumii materiale. Și astfel a luat naștere scolastica, cu pretenția că poate interpreta toate fenomenele naturii și că poate cunoaște totul. Iar când, ca „știință sacră”, a declarat celelalte științe drept „ancilla theologiae”, s-a produs ruptura și chiar conflictul cu acestea.<sup>3</sup> Și astfel, din această confruntare se instaurează antropocentrismul promovat de pe poziții diferite și antagoniste, atât de către teologie, cât și de știință. Apoi, din cauza inchiziției, începând mai ales cu secolul luminilor, știința a declanșat revolta împotriva lui Dumnezeu, așezând în locul rațiunii divine, legea hazardului și necesității, iar evoluționismul, opunând ordinea naturală celei supranaturale, proclamă că lumea poate funcționa autonomă față de Dumnezeu.

Dacă teologia și știința nu-l consideră pe om membru al creației, ci stăpân și proprietar al ei, acestuia nu-i rămâne decât să aplice asupra naturii dreptul său de proprietate, redat atât de categoric de dreptul roman prin cuvintele: „jus utendi, fruendi et abutendi”. Și abuzul s-a transformat în criză ecologică cu consecințe nefaste chiar asupra omului și a planetei.

---

<sup>2</sup> ALEXANDRU MIRONESCU, *Certitudine și adevăr*, București, 1992, pp. 27-28.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. DUMITRU GH. POPESCU, *Teologie și cultură*, București, 1993, pp. 98-101.

Teologia apuseană recunoaște că la transcendența absolută a lui Dumnezeu, detașată oarecum de creație, s-a ajuns datorită faptului că nu s-a adâncit interpretarea revelației divine, care îl prezintă pe Dumnezeu Creatorul în Treime, cu participarea deopotrivă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt la crearea lumii. În felul acesta, lucrarea Treimică rămâne permanent activă în creație, spre a o conduce la sfințenia ei deplină. Iată în acest sens și cuvintele unei voci autorizate ale teologiei apusene. Teologul Jürgen Moltmann critică tradiția apuseană, care accentuând transcendența absolută a lui Dumnezeu, a separat pe Creator de creația Sa. Răpind astfel naturii „misterul ei divin”, a desacralizat-o prin secularizare. „Astăzi – spune el – s-a ajuns la faptul de a redescoperi imanența Creatorului în creația Sa, pentru a recepta creația întreagă spre cinstirea Creatorului. Pentru aceasta ajută cel mai bine noțiunea de creație prin Logosul lui Dumnezeu și înțelegerea pnevmatologică a creației prin Duhul Divin”.<sup>4</sup>

În acest cadru ne apare oportun ca în **noua considerare a păcatelor capitale din era globalizării** (2008), Biserica romano-catolică să așeze în fruntea acestora „**poluarea mediului înconjurător**”, vizând prin aceasta interesul deosebit pe care morala creștină se cuvine să îl acorde orientării sociale și ecologice a persoanei umane.

În locul concepției despre **transcendența absolută a lui Dumnezeu și a omului ca stăpân și proprietar al lumii**, care a dus la criza ecologică actuală, se statornicește tot mai mult antidotul crizei, „leacul” salvator, care proclamă **fraternitatea omului cu creația**. Aceasta este de altfel și o cerință a firii, care, împărtășind o dată cu omul și alături de el stricăciunea, aspiră și ea la eliberarea fiilor lui Dumnezeu de sub robia corupției prin împărtășirea din viața lui Hristos cel înviat, care pe toate le restabilește (Romani 8, 20-22), iar omul din „despot” să devină „împreună lucrător cu Dumnezeu” (I Corinteni 3, 9) la desăvârșirea creației.<sup>5</sup> În felul acesta, sacralizând creația, abandonăm **antropocentrismul despot** în favoarea **teocentrismului, conform căruia, Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii nu numai că veghează asupra creației Sale, ci o sfințește și o îndumnezeiește prin energiile necreate ale Sfintei Treimi care, pătrunzând materia, o spiritualizează și o transfigurează**. După cum bine s-a arătat, „taina creștinismului în viziunea ortodoxă” este taina materiei transfigurate în Hristos”.<sup>6</sup> Astfel se depășește pentru totdeauna deismul, care izola pe Dumnezeu de lume, negând pronia divină. Se afirmă **panenteismul, prin care recunoaștem prezența lui**

---

<sup>4</sup> „... Iar Tu înnoiești fața pământului”. *Despre ecologia Duhului creator*, în vol. „Cosmosul, între frumos și apocaliptic”, Alba Iulia, 2007, p. 42.

<sup>5</sup> Mitropolit NICOLAE CORNEANU, „Teologie și ecologie”, în vol. *Quo vadis*, Timișoara, 1990, p. 190.

<sup>6</sup> D. POPESCU, *op. cit.*, p. 110.

**Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, că atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh.**<sup>7</sup> Încă de la creație, Duhul Sfânt „de viață făcătorul”, aduce ordinea și viața în lume; iar în ziua Cincizecimii sfințește creația prin puterea harului Său.

Depășind astfel dualismul cartezian dintre materie și spirit, panenteismul depășește la rândul său și dualismul dintre Dumnezeu și creație. Și acest lucru este afirmat astăzi mai mult ca oricând de mulți din savanții lumii. Astfel, Claude Bernard spune că „marea greșală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la un pozitivism negator al oricărei metafizici, atunci când omul nu se mai poate lipsi nici de metafizică, nici de religie”.<sup>8</sup> Pe de altă parte, oamenii de știință găsesc acum tot mai mult ordinea rațională care se află la baza cosmosului. Ei afirmă că „universul întreg este plin de inteligență și de intenție: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și ceea ce este extraordinar în ambele cazuri, este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență... Sub forța vizibilă a realului, există ceea ce grecii numesc «**logos**», **un element rațional, inteligent, care veghează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat**”.<sup>9</sup> Celebrul fizician american Heinz Pagels, în comun acord cu alți savanți, spune: „Eu cred ca universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod”.<sup>10</sup>

Dacă patimile omenеști constituie cauza distructivă a vieții planetare, la fraternitatea cu creația se ajunge prin procesul de hristoformizare a vieții. Iar aceasta începe cu gândul și inima la Hristos.

„Dacă vrea cineva să se gândească la aproapele său, spune cuviosul Paisie Aghioritul, trebuie mai întâi ca mintea lui să fie la Hristos. Atunci se gândește și la aproapele, și după aceea se gândește și la animale și la toată făptura... Iar dacă mintea lui nu este la Hristos, inima lui nu lucrează, și de aceea nu iubește nici pe Hristos, nici pe semenul său, cu atât mai puțin natura, animalele, copacii, plantele”.<sup>11</sup> Dar gândul și inima omului spre Hristos constituie lucrarea Sfântului Duh. Sfântul Apostol Pavel ne încredințează că nimeni nu poate promova viața în Hristos decât la inițiativa și prin lucrarea sfințitoare a Duhului (II Corinteni 12, 3). Sfântul Siluan Athonitul arată că Duhul crează acea dispoziție duhovnicească de înfrățire cu creația, și de participare la viața acesteia. Harul Duhului Sfânt este străin

---

<sup>7</sup> IBIDEM, p. 104.

<sup>8</sup> AL. MIRONESCU, *op. cit.*, p. 32.

<sup>9</sup> JEAN GUITTON (membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu și știința*, trad. Pr. Ioan Buga, București, 1992, pp. 65-66.

<sup>10</sup> IBIDEM, pp. 113-114.

<sup>11</sup> *Trezvie duhovnicească*, trad. Ieroschim. Ștefan Lacoschitiotul, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2000, p. 30.

oricărei vătămări aduse vreunei fapturi. Alungând cruzimea din sufletul omului, îi aduce o duioasă și gingașă sensibilizare a inimii, determinând-o să iubească deopotrivă oamenii, animalele, plantele, precum și întreaga creație: „Ai văzut în pom o frunză verde și ai smuls-o fără să fie nevoie. Chiar dacă aceasta nu e păcat, totuși mi-e milă și pentru frunză; inimii care a învățat să iubească îi este milă pentru orice faptură”.<sup>12</sup>

Un alt om înduhovnicit dă mărturie inimii sale ca o „ardere pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau o întristare cât de mică, ivită în vreo faptură. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multă milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu”.<sup>13</sup>

**Sfântul Francisc de Assisi** atât de mult se simțea înfrățit cu firea înconjurătoare, încât obișnuia să spună: „**fratele meu, soarele; sora mea luna; fratele meu vântul...**”. Pentru frumusețea lor, redăm câteva versuri din „Cântecul soarelui”: „Lăudat fii, Domnul meu, cu toate ale Tale făpturi, / și mai presus de toate pentru fratele soare, / Cel ce face ziua și ne luminează... / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele; Făuritu-le-ai în cer luminoase / și sclipitoare și frumoase. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt / pentru aer și nor, senin și orice vreme, / prin care tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, / ce-i prea de trebuință și umilă / și neprețuită și fără de prihană. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc, / prin care tu noaptea ne luminezi; / și care-i frumos și voios și puternic și tare. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, / care ne hrănește și ne poartă de grijă / și ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarba. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru acei ce iartă din dragoste pentru Fiul, / și boala și chinuri răbdă; / ...Lăudat fii, Domnul meu / pentru sora noastră a trupului moarte, de care nici un viețuitor să scape nu poate; / vai, de-acei ce-n păcat de moarte muri-vor; / ferice de-acei pe care-i va găsi împlinind a Ta prea sfântă voie, / Căci moartea cea de a doua lor rău nu le va face...”.<sup>14</sup>

Sunt vrednice de reținut și cuvintele starețului **Zosima** din romanul

<sup>12</sup> *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești* (trad. rom.), Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 132.

<sup>13</sup> SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvântul XXXI*, Filocalia, vol. X, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1981, pp. 393-394.

<sup>14</sup> trad. Alexandrina Mititelu, în rev. „Floarea Darurilor”, nr. 6/1934, p. 156-157.

„**Frații Karamazov**” de **F. M. Dostoievski**. El arată că iubirea sfințitoare a lui Dumnezeu trece prin sufletul nostru și se revarsă asupra întregii creații: „Taina lui Dumnezeu este întreg universul... Toate mărturisesc despre taina lui Dumnezeu...”. De aici și îndemnul: „Iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru... dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul e limpede, aerul curat. Ce gingașă este iarba! Ce frumoasă și curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis și ne-am îmbrățișa unul pe altul și-am plânge de bucurie...”.

Pe de altă parte, învățătura creștină, promovând sfințenia, face o adevărată pledoarie în favorul actelor de sacralizare a creației de către om, în calitatea sa de împreună-lucrător cu Dumnezeu, precum și a sfințirii omului prin intermediul creației.

Rugăciunea Bisericii se referă la îmbelșugarea roadelor pământului, la vremuri pașnice, la ferirea naturii de dușmanii ei vătămători, precum și la oferirea condițiilor de rodire; ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător... Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar „în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună și de toată creația”.<sup>15</sup> După cum arată un teolog, „prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul e pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui”.<sup>16</sup>

În același timp, creația „sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune” (I Timotei 4, 5) devine ea însăși un mijloc de sfințire a vieții duhovnicești. Astfel, prin apa sfințită la Taina Sfântului Botez ne curățim de păcat și renaștem la o viață duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul untdelemnului sfințit în cadrul Tainei Sfântului Maslu și prin „rugăciunea credinței”, primim iertarea păcatelor și tămăduirea bolilor trupești. Dar și mai mult, Pâinea și Vinul euharistic se prefac în însuși Trupul și Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

După cum s-a arătat la cea de a șaptea Adunare Generală a CEB de la Canberra, „faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. **Noi nu o contemplăm**

---

<sup>15</sup> SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, V, 6, trad. D. Fecioru, București, 2003, p. 361.

<sup>16</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Présence de l'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1977, p. 109.

din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plină de atenție. Noțiunea ortodoxă de «theosis» – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație”...<sup>17</sup> „Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întregul cosmos”.<sup>18</sup> Iată ce spune un teolog în acest sens: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sămânța de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apară hrana necesară pentru viață, este pentru ca, în sfârșit, omul să facă din trupul pământului un potir oferit lui Dumnezeu... Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în «carne» și «oase». Învierea Sa a desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie”.<sup>19</sup>

Din cele până aici tratate vedem că **din iubire Dumnezeu îi oferă omului creația Sa, iar omul credincios, primind-o, o chivernisește, ca „împreună-lucrător cu Dumnezeu”, și o prezintă Lui sub forma unei iubiri – răspuns de laudă, de mulțumire și de recunoștință: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate...”**.

#### **SUMMARY: *The Spirit „the Life Giver” and Sanctifier of Creation***

The Spirit is „the Life Giver” also because only through Him you can reach the plenitude of life. And the plenitude of life means its holiness, because the true life has its origin and spring in the perfection of the Holy Trinity. We are able to reach it only through the continuous work of spiritualization shared to us by the Holy Spirit, the giver and sanctifier of life.

The Christian teaching, promoting holiness, makes a real pleading in the favor of the acts of sanctification of creation made by man, in his quality of worker together with God, and also in the favor of the sanctification of man, through the creation.

God offers His creation to man because of His love, and the faithful man, receiving it, administrates it, a “worker together with God”, and presents it to Him as a love – answer of praise, thankfulness and gratitude.

<sup>17</sup> *Rapport du Secrétaire general*, p. 3.

<sup>18</sup> *Rapport Section*, I, p. 3.

<sup>19</sup> OLIVIER CLÉMENT, *Questions sur l’homme*, Paris, 1972, pp. 159-163.

# MITUL POTOPULUI ÎN ISTORIA RELIGIILOR

Pr. Prof. Univ. Dr. ȘTEFAN RESCEANU

**Cuvinte cheie:** mit, potop, simboluri, istoria religiilor, distrugere, renaștere

**Keywords:** myth, flood, symbols, history of religions, destruction, rebirth

## 1. Introducere

Imaginarul și gândirea simbolică au fost exprimate de ființa umană prin mituri și simboluri. Acestea au permis oamenilor din cele mai vechi timpuri ale umanității să înfrunte problemele cheie cum ar fi: Viața, Moartea, Viitorul, dar și sacrul, profanul, legalul și ilegalul. De foarte multe ori, apa se constituie în vectorul și interpretul acestei gândiri. Generații după generații au fost marcate de ideea că viața omului curge asemenea cursului unei ape.<sup>1</sup>

Pentru a înțelege evenimentul potopului, trebuie să aducem în discuție câteva dintre simbolurile apei. Chiar de la începuturile umanității, oamenii au sesizat proprietățile ei. Dintre acestea ne vom aminti doar două: prima se referă la faptul că din combinația apei cu pământul rezultă lutul pe care oamenii îl amestecă și îl fasonează pentru a-i da un scop, adică o viață; iar a doua se referă la faptul că apa se comportă ca o oglindă în care primii oameni și-au văzut chipurile. În felul acesta, apa a condus omul către conștiința de sine și către rațiune. Să amintim doar mitul lui Narcis care se privea și se admira în apele calme ale unui lac.<sup>2</sup> Or, lumea care se reflectă în apele limpezi este aceea a frumuseții și a echilibrului. Alteori, apa este zgomotoasă, cântul apelor fiind asociat cu neliniștea tinereții, proaspătă și gălăgioasă. În foarte rare cazuri, atunci când cataclismele se manifestă pe pământ, apa este învolburată, murdară, distrugătoare. Ce realitate groaznică

---

<sup>1</sup> Psihanaliza jungiană face din apă o oglindă a sufletului, amestec de ape, valuri devastatoare, tunete, ape majestuoase, ale căror cursuri nu au fost explorate, și mări nesfârșite. Marea este de asemenea simbolul seminției masculine. În multe tradiții, apa este percepută ca un mijloc de transformare, de transmutare a materiei inerte în viață și conducere a spiritului către lumină și conștiința de sine. Să nu uităm apa Botezului. În Ps. 51 se spune: „Spală-mă și voi fi mai alb decât zăpada”. Din creștinism, simbolică apei a fost preluată de musulmani. În *Coran*, apa este binecuvântată și înzestrată cu puteri purificatoare. Fântânile și puțurile cu apă curată, limpede, cerească și transparentă reprezintă sufletul în relație cu sine însuși.

<sup>2</sup> La egipteni exista credința că, la începuturile lumii, soarele a ieșit din apele inițiale. Prin urmare, fiecare templu își avea lacul său propriu din care, în fiecare dimineață, creația trebuia să iasă din nou. În apele acestor lacuri, în zorii zilei, slujitorii templului se purificau înainte de începerea serviciului religios. Ceremoniile de mistere aveau loc pe malurile acestor lacuri, în timpul nopții, așa cum erau misterele legate de învierea lui Osiris la Sais. A se vedea: GEORGES POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959.

reflectă această apă?!

Toate popoarele vechi din Orient, cum ar fi caldeenii, sirienii, hindușii sau perșii au păstrat tradiția unui potop, în care umanitatea a pierit, în afară de o singură familie care a fost salvată pe o corabie. Același fond tradițional se găsește la populațiile din Oceania și la mexicanii din continentul american. Astfel, în scrierile sfinte ale populației maya din America Centrală, un om cu frică de Dumnezeu, pe nume Tapi, joacă rolul lui Noe. Incașii din Peru și indienii nord-americani au și ei legende legate de potop. Și în mitologia chineză se vorbește despre potop, acesta producându-se în alte regiuni decât cele locuite de chinezi. În cele ce urmează vom discuta despre cele mai cunoscute tradiții legate de potop.

## 2. Religia asiro-babiloniană

„Religia Mesopotamiei are o bogată mitologie, mitul fiind o componentă importantă în cultura acestui ținut”.<sup>3</sup> Cel mai cunoscut dintre toate miturile Mesopotamiei este *Enuma Eliș* – *Mitul creației*. Conform acestuia, înainte de creație nu exista nimic, nici pământ, nici univers și nici zei. Existau doar apele primordiale, uniforme. În masa lor se diferențiau și se dezvoltau două principii elementare, din joncțiunea cărora se vor naște elementele lumii și creaturile: unul, apa mării, sărată; altul, apa oceanică, dulce. Aceste două principii cosmice și divine sunt, în akkadiană, *tiamat* și *apsu*. Tiamat este pur și simplu numele mării. Ea este masa lichidă sărată din care se vor forma toate mările Pământului, apele în care iau naștere furtunile și în care se găsesc monștrii. Apsu este imensul fluviu de apă dulce care înconjura universul; este oceanul pe care se află pământul, din care apar fluviile, râurile și izvoarele; el cuprinde și cerul; din acesta cad ploile cu apă dulce. El însuși își are izvorul în Răsărit, în munți, acolo de unde, dimineța, se ridică soarele. Către izvorul lui Apsu, la capătul lumii, eroul *Epopeii lui Ghilgameș* se va îndrepta pentru a culege din această apă, cea mai pură dintre toate, planta vieții veșnice.<sup>4</sup> Apa lui Apsu era folosită în ceremoniile magice. Era localizată la confluența Tigrului cu Eufratul și era scoasă prin aspersie. Această apă rituală, care se numea tot *apsu*, este într-un oarecare raport cu marea din templul lui Solomon (III Regi 7, 23-26). Cele două principii cosmice reprezintă divinitățile primordiale ale lumii. Ele sunt umanizate în *Poemul creației*: Apsu este bărbat și Tiamat este femeie, „fără însă a se detașa în totalitate de noțiunea de Forțe haotice care erau în esență”.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU STAN și Prof. Dr. REMUS RUS, *Istoria Religiiilor*, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 87.

<sup>4</sup> Cf. E. DHORME, *Les Traditions babyloniennes sur les origines*, în: „Revue Biblique”, XIV, (1919), nr. 2, p. 235.

<sup>5</sup> RENE LABAT, *Le Poeme babylonien de la Creation*, Librairie d’Amerique et d’Orient, Paris, 1935, p. 27.

Al doilea mit important pentru gândirea mesopotamiană este *Epopaea lui Ghilgameș*. Originea epopeii este sumeriană și se leagă de *Epopaea lui Atrahasis* sau *Poemul Preaînțeleptului*. În *Epopaea lui Ghilgameș* apare, cu mai multe detalii decât în alte versiuni, episodul unui om pe nume Utnapiștim (în sumeriană este numit Ziusudra), după izvoarele sumeriene, Atrahasis, supranumit Preaînțeleptul sau Utnapiștim, la Babilon sau la Ninive. Acesta îi povestește lui Ghilgameș despre mânia ce a cuprins pe zeii cei puternici care au vrut să depopuleze pământul înecând oamenii. Motivul acțiunii distructive a zeilor era următorul: devenind tot mai numeroși, oamenii făceau o gălăgie îngrozitoare, iar zeii nu se mai puteau odihni. Instigatorii erau Anu, Ninurta, Ennugi și Enlil, zeul suprem. Cu toate acestea, Ea, zeul apelor subpământene, protectorul oamenilor, i-a trădat pe zei: într-un vis, el i-a apărut prietenului său Utnapiștim și i-a spus să construiască o corabie etanșată cu bitum, dându-i chiar dimensiunile exacte ale acesteia și multe alte instrucțiuni; după aceea, i-a spus că trebuia să îmbarce specimene din toate ființele vii și, desigur, persoanele din familia sa: „Dărmă-ți casa, construiește o corabie, renunță la bunuri, caută-ți rudele ca să le salvezi, pune-ți în corabie toate semințele a ceea ce trăiește...”<sup>6</sup>.

Utnapiștim a ascultat și a făcut corabia, a îmbarcat pe toată lumea și a mai luat și aur și argint. Abia dacă a fost închisă ușa de pe punte că Nergal a și smuls otgoanele stăvilarelor cerești și Niurta s-a zorit să distrugă barajele din înalturi. Adad a întins pe deasupra cerului tăcerea-de-moarte, reducând la întuneric tot ce mai înainte fusese luminos. Zeii Anunnaki au aprins tot pământul. Valurile au acoperit până și vârfurile munților. Timp de șase zile și șapte nopți vijeliile, ploile, tunetele și uraganele au bătut întregul pământ. Chiar și zeii s-au speriat de amploarea lucrării lor. De aceea, au luat-o la fugă și unii au urcat până în cerul lui Anu. Un imn-incantație închinat lui Anu îl numește pe acesta „stăpânul cerurilor”, cel care are control asupra a tot ce se petrece acolo.<sup>7</sup>

Descrierea marelui potop, în sumeriană, este splendidă: „Vânturile deosebit de puternice s-au dezlănțuit./ În același timp, apele s-au prăvălit peste lăcașurile de cult./ Corabia s-a zbuciumat pe valuri șapte zile și șapte nopți...”<sup>8</sup>. În ziua a șaptea, marea s-a calmat și corabia a acostat pe muntele Nișir. Atunci, Utnapiștim a luat un porumbel și i-a dat drumul; porumbelul a plecat, dar s-a întors. Mai târziu, a luat o rândunică și i-a dat drumul să zboare; și aceasta s-a întors nu după multă vreme. Pe urmă a luat un corb și

---

<sup>6</sup> *Epopaea lui Ghilgameș*, traducere de Prof. Ioan Mihălcescu, București, f.a., p. 19.

<sup>7</sup> Cf. P-D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'Histoire des religions*, Librairie Armand Colin, Paris, 1921, p. 134.

<sup>8</sup> Apud JAN KNAPPERT, *Enciclopedia. Mitologia și religia Orientului Mijlociu*, trad. Gherasim Țic, Ed. Nemira, București, 2003, p. 212.

i-a dat drumul. Corbul a găsit apele retrase, s-a așezat pe pământ și nu s-a mai întors. Atunci, Utnapiștim a împrăștiat în cele patru vânturi toate speciile ce se aflau pe arcă și a adus jertfă zeilor: făcând o masă pe coama muntelui, el a pus pe fiecare parte câte șapte vase rituale de băut și a pus în unul cidru și mirt. Ajungând parfumurile până la zei și îmbățați de mirosuri, aceștia s-au strâns grămadă în jurul mesei de jertfă.

După trecerea cataclismului, Enlil a realizat că planurile sale au fost dejucate. Cu toate acestea, nu s-a înfuriat, ci și-a regăsit calmul, înțelegând că dispariția oamenilor ar fi dus la situația de dinainte de creația acestora. I-a dat nemurirea lui Uta-Napiștir, chiar dacă singurii nemuritori erau zeii, ei păstrând taina nemuririi cu strictețe. „Oamenii nu au acces la nemurire, excepție făcând Utnapiștim, care a primit nemurirea ca o favoare a zeilor”.<sup>9</sup> Pe de altă parte, Enlil a vrut să se asigure că nu va mai fi deranjat de oameni, astfel încât ei să nu-i mai tulbure liniștea; atunci a decis să le scurteze viața și să iște tot felul de boli pentru ei. Dar și Enlil va fi pedepsit mai târziu, pentru că a adus potopul „fără să gândească”.

### 3. Religia greco-romană

*Mitul lui Deucalion.* În mitologia greacă, potopul provocat de Zeus lasă doi supraviețuitori: Deucalion și Pyrrha, care au repopulat pământul. Acest mit apare în câteva lucrări importante ale antichității grecești.

Odele *Olimpice* ale lui Pindar. „Cântă mai bine cetatea Protogeniei, unde, la porunca lui Jupiter-Tunetul, Deucalion și Pyrrha coborând din cer, și-au găsit primul adăpost, în care, fără a urma legile naturii, ei au propagat rasa lor și au făcut să nască din pietre un popor a cărui nume amintește de Începuturi. Consacră-le cânturi armonioase, dar noi, căci dacă bătrânețea este lăudabilă în licoarea lui Bahus, noutatea va fi mereu încântătoare în accentele poeziei. Spuneam că la vremea aceea, un potop a înghițit pământul în adâncurile valurilor lui; dar că nu peste multă vreme, valurile, retrase departe, intrară în prăpăstiile săpate de puternica mână a lui Jupiter. Acest cuplu ilustru, o, Epharreste! A fost izvorul măreților tăi strămoși”.<sup>10</sup>

Alte referiri la acest mit se găsesc în *Meteorologica* lui Aristotel<sup>11</sup> și

---

<sup>9</sup> Pr. Prof. AL. STAN și Prof. Dr. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 89.

<sup>10</sup> PINDARE, *Olympiques*, IX, 157-158.

<sup>11</sup> Aristotel, în lucrarea *Meteorologia*, amintește de evenimentele petrecute cu Deucalion. După Thales din Milet, preocupările filosofilor de explicare a fenomenelor naturale trecute și prezente s-au accentuat. După Aristotel, fenomenele meteorologice rezultă din acțiunea celor patru elemente, unele asupra celorlalte. Aceste interacțiuni se supun unor legi naturale mai mult sau mai puțin riguroase. Aristotel explică, plecând de la acest principiu, norii, vântul, formarea mărilor, raporturile uscatului cu apele mărilor, cutremurele de pământ, formarea curcubeului. Între acestea, amintește de mitul lui Deucalion, pe care însă nu-l

în *Biblioteca* lui Apollodore.<sup>12</sup> Prometeu avea un fiu, Deucalion, rege al pământurilor Phthiei și soț al Pyrrhei, ea însăși fiica lui Epimethei și a Pandorei, prima femeie. Când Zeus a hotărât să facă să dispară rasa oamenilor, Deucalion, la sfatul lui Prometeu, a construit o corabie, a îmbarcat pe ea toate cele necesare, apoi au urcat el și cu Pyrrha. Din cer, Zeus a deversat o ploaie ce părea nu se va mai termina și a înecat aproape tot pământul Greciei; toți oamenii au fost nimiciți, cu excepția câtorva, care s-au refugiat pe crestele munților din apropiere. Munții Tesaliei au rămas izolați și toate regiunile, în afară de istm și de Pelopenez, au fost înecate de ape. Corabia lui Deucalion a navigat, aruncată în toate părțile de valuri, timp de nouă zile și nouă nopți; în cele din urmă s-a înțepenit pe muntele Parnas. Când a încetat ploaia, Deucalion a ieșit din corabie și a jertfit lui Zeus, protectorul fugărilor. Atunci, zeul l-a trimis pe Hermes, care a primit sarcina de a-i duce următorul mesaj: orice ar vrea Deucalion, îi va fi îngăduit de Zeus. Deucalion a cerut putere să aibă oameni și Zeus a fost de acord. Drept urmare, Deucalion a început să adune pietre și să le arunce în spatele lui: pietrele aruncate de Deucalion au devenit bărbați, și cele aruncate de Pyrrha au devenit femei. De atunci, metaforic, popoarele au căpătat nume (*laos*) din cuvântul care înseamnă piatră (*Laas*).

*Metamorfozele* lui Ovidiu. În urma potopului pornit la porunca lui Zeus, pe pământ au rămas doar Deucalion și soția sa, care au poposit, spune Ovidiu, pe Muntele Parnas și „la zei din munte se-nchină”. Deucalion era un bărbat fără asemănare de bun și de cinstitor față de zei. La fel și soția sa. De aceea, Zeus a hotărât să oprească norii cei vijelioși, să ridice ceața cea groasă, viforul să se oprească, la fel și zbuciumul mării. Poebus a atins mai întâi barba lui Zeus, care era stropită de apele potopului ce tocmai se produsese, apoi „...de retragere tare sună, valurile toate-auziră/ De pe pământ și din mări, și-orice val, auzindu-l, se-ntoarse”. În urma retragerii apelor, viața o ia de la început: „Marea de-acum are țărni; curg în matcă umflatele râuri;/ apele scad tot mai mult și muncile ies la iveală;/ Glia răsare crescând pe măsură ce valul descrește/ și, după zile în șir, se-arată ale codrilor vârfuri”. Lumea era din nou la loc, lipsită însă de umanitatea care o populase înainte. De aceea, peisajul ce se desfășura înaintea ochilor celor doi a stârnit lacrimile lui Deucalion, care i s-a adresat soției sale cu aceste cuvinte: „O, soră și soață,/ Singura care-ai rămas din atâtea femei; ne legase/ Sângele taților noștri, apoi legătura de nuntă,/ iar acuma ne unesc ale noastre primejdii, aceleași;/ ... Numai noi păstrăm fețe de oameni!”

Cei doi au hotărât să ceară ajutor zeilor și de aceea pornesc către templu. Ajunși aici au sărutat piatra rece și apoi s-au rugat astfel: „Dacă-a dreptilor rugi au putință/ Ca să-mblânzească pe zei și să-ntoarcă mânia

---

analizează (Cartea I, 14).

<sup>12</sup> Cartea I, 7 1-2, apud <http://ugo.bratelli.free/Apolodore/Livre I, 7, 1-2.htm>.

divină,/ Themis, ne spune-n ce fel se-implinesc ale neamului pierderi/ Și scufundatelor lumi, milostivo, trimite-al tău sprijin!/. Mișcată, zeița le-a răspuns: „Depărtați-vă de-acuma de templu;/ Capul să vi-l înveliți, dezlegați cingătorile voastre/ Și pe la spate-aruncați înapoi a bunicii oseminte”. Pyrrha a refuzat să împrăștie oasele bunicii, căci avea cel mare respect pentru familia sa. Numai că de îndată au înțeles că zeița nu i-ar fi învățat de rău și că „oasele bunicii” nu trebuie înțelese literal. „Glia bunică ne e, al ei trup are pietre numite/ Oase, eu cred, și-napoi pe acestea-a zvârli e porunca”. Încrezători în spusele zeiței, cei doi au făcut așa cum aceasta le-a spus: și-au desfăcut tunicile și au aruncat peste umăr, înapoia lor, cu pietre. Încet, încet, aceste pietre prind viață și se preschimbă în oameni: bărbați și femei. Concluzia lui Ovidiu este următoarea: „De aceea noi suntem neam aspru/ Și încercat în nevoi, dând dovezi de obârșia veche”.<sup>13</sup>

*Mitul lui Philemon și Baucis* este din aceeași familie: doi oameni drepti, un bătrân și soția sa, sunt salvați din ape de zei. Cei doi trăiau în coliba lor săracăcioasă, căci „ei și-au ușurat sărăcia-mpreună/ Mărturisind-o și fără amărăciune-ndurând-o”. Zeii, care fuseseră în vizită în casa lor săracăcioasă, se bucuraseră de ospitalitatea celor doi. De aceea, ei le-au prevăzut că vor fi salvați de nenorocirea care avea să cuprindă pământul. Era nevoie doar să părăsească acoperișul casei lor și să urce cu ei în vârful muntelui. Bătrânii au ascultat cuvintele zeilor și cu mare greutate au pornit să urce muntele. În urma lor, au văzut cum mlaștina acoperise tot pământul. Atunci, sufletele le-au fost cuprinse de durere gândindu-se la vecini care au fost înghițiți de ape. Acolo unde era casa lor au văzut înălțându-se o minunăție de templu. Atunci, unul dintre zei le-a cerut să-și spună dorințele pentru a fi împlinite. Iată răspunsul lui Philemon: „Preoții voștri să fim, să păzim templul vostru vă cerem;/ Și fiindcă noi am trăit anii noștri în unire deplină,/ Fie-ne dat să murim odată-amândoi, al soției/ Rug eu nicicând să nu-l văd și nici ea să nu mă-ngroape pe mine!” Dorința le-a fost îndeplinită. La sfârșitul zilelor lor, cei doi au fost înveșmântați în frunze, transformându-se în doi copaci, care străjuiesc intrarea în templu.<sup>14</sup>

Ar fi poate bine să adăugăm și mitul Atlantiei, care este evocat în două din scrierile lui Platon, *Timeos* și *Critias*, unde se povestește despre înecarea brutală a unei insule în mare.

#### 4. Evenimentul Potopului în Islam

*Coranul*, cartea sfântă a islamului, vorbește despre potop astfel: „Și s-a

---

<sup>13</sup> Citatele sunt preluate din: OVIDIU, *Metamorfozele*, trad. Maria Valeria Petrescu, ESPLA, București, 1957, pp. 37-44.

<sup>14</sup> IBIDEM, pp. 139-143.

descoperit lui Noe: «Nimeni nu va crede din poporul tău, decât numai cel ce s-a făcut credincios. Nu te scârbi pentru faptele lor. Și fă-ți corabia înaintea ochilor Noștri și după descoperirea Noastră și nu-mi mai vorbi despre cei nelegiuți! Ei se vor îneca». Și el făcu corabia și, de câte ori treceau pe lângă el, fruntașii poporului său râdeau de el; el zise: «Dacă râdeți de noi, vom râde și noi de voi. Și apoi veți ști la cine vine pedeapsa ca să-i rușineze și la cine vine pedeapsa pentru totdeauna». Așa a fost până a venit porunca Noastră și s-a înfierbântat cuptorul.<sup>15</sup> Noi am spus: «Du în ea din toate câte o pereche și gloata ta, afară de cel asupra cărui a fost cuvântul și de cei necredincioși». Însă cu el crezură numai puțini. Și el a zis: «Suiți-vă în ea! În numele lui Dumnezeu să fie pornirea și oprirea ei! Domnul meu este iertător, îndurat!». Și ea purcese cu ei între valuri ca munții. Și Noe îl chemă pe fiul său care era deoparte: «Fiul meu, suie-te cu noi și nu fi necredincios!» El zise: «Mă voi duce la un munte înalt, care mă va scuti de apă». El zise: «Nu e nimeni astăzi scutit de porunca lui Dumnezeu, afară de cel de care e îndurat El». Atunci se repezi între ei un val și el se înecă.

Versiunea aceasta a potopului este legată de *Vechiul Testament*, dar există câteva diferențe importante. Nu se spune că potopul cuprinsese întreg pământul, că era global, doar oamenii fiind vizați. Se poate să fi fost local sau mondial, dar nu până într-atât încât să acopere munții. Și apoi, în *Coran*, Noe este un profet și doar numai cei buni din familia sa, cei care credeau în Dumnezeu, au urcat în arcă.

## 5. Zoroastrismul

*Avesta*, textul sacru al zoroastrismului, constituie transcrierea unor povestiri orale foarte vechi, de origine medică. Textul acesta nu descrie precis un potop, ci un episod „din niște ierni când zăpada cădea pe pământ cu fulgi mari” și era „un frig îngrozitor, aducător de moarte”. Textul din *Avesta* are în comun cu cel al potopului viziunea unui om drept, eroul Yima, prevenit de zeul Ahura Mazda de iminența unei catastrofe climatice care a salvat de la moarte o mână de oameni, alături de care mai erau și diferite specii de animale și vegetale. Totuși, în text nu se vorbește despre o corabie, ci despre o grotă imensă care a fost amenajată de Yima pentru ca cei ce vor viețui aici să poată rezista, după sfatul lui Ahura Mazda. Tribul mezilor se afla inițial în partea de nord-vest a actualului Iran, la marginile Armeniei și Caucazului.

## 6. Hinduism

În hinduism, primul om, Manu, este salvat de Vișnu, care este capabil să se

---

<sup>15</sup> Există o tradiție după care apa potopului a fost fierbinte.

„scoboare” (*avatara*)<sup>16</sup> pe pământ. Pentru a scăpa de la potop, Manu, replica lui Noe din tradiția iudaică, construiește o arcă. Valurile uriașe purtau arca în toate părțile și Manu pierdea controlul asupra ei. Atunci, el îl invocă pe Vișnu, care îi va veni în ajutor: luând înfățișarea unui pește, Vișnu va remorca arca prin furtună și o va salva. În cele din urmă, Manu va deveni unul dintre cei mai înfocați credincioși ai lui Vișnu.

## 7. Potopul biblic

Văzând că răutatea oamenilor era tot mai mare, „când n-a mai fost nădejde de desăvârșire”,<sup>17</sup> când toate gândurile oamenilor erau îndreptate spre rău, Dumnezeu a hotărât să distrugă oamenii, dar și celelalte vietăți, care erau antrenate spre cădere prin raporturile pe care le aveau cu aceștia.<sup>18</sup> Când a luat decizia, Dumnezeu era foarte supărat: „I-a părut rău și S-a căit Dumnezeu că a făcut pe om pe pământ” (Fac. 6, 6). Fericitul Augustin, vorbind despre această supărare a lui Dumnezeu, spune: „Mânia lui Dumnezeu nu este o perturbare a duhului Său, ci o judecată prin care El pronunță pedepsirea păcatului... Dumnezeu nu se căiește absolut deloc de faptele Sale, așa cum face omul; dar urmând genul de povestire populară, Sfânta Scriptură împrumută lui Dumnezeu atitudini, cuvinte și sentimente umane (antropomorfism), pentru a putea să se înțeleagă cât de mare este ingratitudea și perversiunea oamenilor față de Dumnezeu și ce pedeapsă se cuvine acestora”.<sup>19</sup>

Nu era pentru prima dată când Dumnezeu se supăraseră pe creația Sa. Sfântul Ioan Gură de Aur spune în *Omiliile sale la Facere*: „Pe timpul celui întâi-zidit, Dumnezeu blestemase pământul, zicând: «Spini și ciulini vor răsări» (Fac. 3, 18); iar pe timpul lui Cain, la fel. Acum, pe timpul lui Noe, adusese prăpădul acela grozav”.<sup>20</sup> Deci, acum, pentru a treia oară, Dumnezeu se supăraseră foarte tare și hotărâse să distrugă creația care decăzuse, care trăia numai după trup, duhul nemaiaflându-se în ea. „Din această pericopă reiese că Divinitatea a așteptat ca omenirea pe care a creat-o să fie perfectă, să se conducă după legile dreptății și ale modestiei, să fie milostivă și plină de bunătate. Dar, văzând că omul nu dovedește aceste calități și continuă să păcătuiască, Divinitatea a hotărât să nimicească lumea,

---

<sup>16</sup> Cf. MAURICE COCAGNAC, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 55.

<sup>17</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii și Cuvântări*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, PSB 12, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 349.

<sup>18</sup> Să nu uităm că Adam este acela care a pus nume animalelor (Fac. 2, 19-20).

<sup>19</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *La Cite de Dieu*, I, XV, ch.17 citat de CHANOINE A BOIS, *Les plus belles pages de la Bible*, Editions Spes, Paris, 1936, p. 26.

<sup>20</sup> SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, vol. I, PSB 21, p. 338.

pentru a crea o alta, mai bună”, spun înțelepții Torei.<sup>21</sup>

Cum trăiau oamenii în vremea aceea? „Mâncau, beau, se însurau, se măritau, până în ziua când a intrat Noe în corabie și a venit potopul și i-a nimicit pe toți” (Luca 17, 27). Între acești oameni pervertiți trăia și Noe, „un om drept și neprihănit între oamenii timpului său și mergea pe calea Domnului” (Fac. 6, 9). El avea trei fii: Sem, Ham și Iafet.

Luând hotărârea să pedepsească oamenii, Dumnezeu a găsit de cuviință că Noe trebuie să fi salvat. De aceea i-a spus cum să-și construiască o corabie de lemn pe care să se salveze el și familia lui, precum și „din toate animalele, din toate târâtoarele, din toate fiarele și din tot trupul, câte două, parte bărbătească și parte femeiască” (Fac. 6, 19), pentru ca toate acestea să rămână vii alături de toți cei din familia lui Noe. „Intră în corabie, tu și toată casa ta, căci în neamul acesta numai pe tine te-am văzut drept înaintea Mea” (Fac. 7, 1). Dumnezeu îi anunță lui Noe cum se va desfășura prăpădul hotărât de El: „Căci peste șapte zile, Eu voi vărsa ploaie pe pământ, patruzeci de zile și patruzeci de nopți, și am să pierd de pe fața pământului toate făpturile câte am făcut” (Fac. 7, 4).

În al 600-lea an al vieții lui Noe, luna a doua, ziua a douăzeci și șaptea, s-a produs potopul. Noe intrase în corabie cu toți ai săi și cu toate viețuitoarele, așa cum îi poruncise Dumnezeu. Atunci „s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare și s-au deschis jgheaburile cerului” (Fac. 7, 11). Apa era tot mai mare și corabia lui Noe naviga purtată de valuri deasupra pământului. Toți munții au fost acoperiți de apele dezlănțuite ale potopului. „Și a murit tot trupul ce se mișca pe pământ: păsările, animalele, fiarele, toate vietățile ce mișunau pe pământ și toți oamenii” (Fac. 7, 21).

Când și-a adus aminte Dumnezeu de Noe, „s-au încuiat izvoarele adâncului și jgheaburile cerului și a încetat ploaia din cer” (Fac. 8, 2). Corabia s-a oprit pe Munții Ararat.<sup>22</sup> După patruzeci de zile, Noe a deschis fereastra. A dat drumul corbului, care nu s-a mai întors. A trimis apoi un porumbel să vadă dacă apa s-a retras. Porumbelul s-a întors, pentru că nu a găsit un loc uscat unde să poposească, apa acoperind încă pământul. După șapte zile, Noe a dat din nou drumul porumbelului; acesta s-a întors cu o ramură de măslin în cioc. Noe a înțeles că apele s-au retras. După alte șapte zile, el a dat din nou drumul porumbelului, care a plecat în zbor și nu s-a mai întors. Atunci Noe a ridicat acoperișul corăbiei și a privit în jur și a constatat că pământul se zbârcise (Fac. 8, 13).

Dumnezeu a poruncit lui Noe să dea drumul la viețuitoarele ce se aflau

---

<sup>21</sup> BARUCH TERCATIN, *Din înțelepciunea Torei și a hasidismului*, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 31.

<sup>22</sup> În Munții Armeniei, există un masiv pe care persanii îl numesc Koh-i-Nouh, „muntele lui Noe”.

pe corabie „ca să se împrăştie pe pământ, să se prăsească şi să se înmulţească pe pământ” (Fac. 8, 17).<sup>23</sup> Noe a făcut aşa cum îi poruncise Dumnezeu. A făcut şi un altar şi a jertfit Domnului din toate păsările curate, pe care „le-a adus ardere de tot pe jertfelnic” (Fac. 8, 20). Când Domnul a mirosit mireasma bună ce urca până la El, a hotărât: „Am socotit să nu mai blestem pământul pentru faptele omului, pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinereţile lui şi nu voi mai pierde toate vietăţile, cum am făcut. De acum, cât va trăi pământul, semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea nu vor mai înceta!” (Fac. 8, 21-22). „Vezi că prin tot ce spune dăruieşte dreptului Noe nespus de mare mângâiere; dar mai bine spus, nu dreptului Noe, ci, din pricina bunătăţii sale, întregului neam omenesc ce se va naşte”.<sup>24</sup>

Dumnezeu a binecuvântat pe Noe şi familia lui, apoi l-a pus din nou stăpân peste toate vieţuitoarele pământului. Ca şi lui Adam, şi lui Noe îi pune o interdicţie: „Numai carne cu sângele ei, în care e viaţa ei, să nu mâncaţi” (Fac. 9, 4). Dumnezeu face legământ cu Noe, cu urmaşii acestuia şi cu toate vietăţile câte au fost salvate, să nu mai fie potop care să nimicească pământul. Semn al acestui legământ dintre Dumnezeu şi pământ este curcubeul Său în nori. Încheierea acestui legământ pune în evidenţă relaţia pe care Dumnezeu o stabileşte cu oamenii, iubirea şi purtarea de grijă a Creatorului pentru lucrul Mâinilor Sale.

## 8. Ca o concluzie

Mitul potopului cuprinde întotdeauna distrugerea şi renaşterea. Sfârşitul lumii în urma potopului nu este definitiv: de fiecare dată, în toate variantele mitului, rămâne o pereche de oameni din care viaţa va cuprinde din nou tot pământul. Apele potopului au spălat pământul de toată murdăria ce-l acoperea când era populat de o umanitate decăzută, drept pentru care trebuie să se bucure din nou de viaţă.

În fiecare dintre formele povestirilor despre potop, eroul este avertizat de pericolul care urmează să se abată asupra oamenilor. Noe şi Yima află chiar de la Creator – Dumnezeu, pentru primul şi Ahura-Mazda pentru al doilea; ceilalţi sunt avertizaţi de unul dintre zeii lor: Ea îi dezvăluie lui Utnapiştim taina aceasta, pentru a fi sigur că omenirea va fi salvată prin el; Prometeu îl avertizează pe fiul său, Deucalion, iar Vişnu pe Manu.

Cei mai mulţi dintre aceşti eroi se salvează îmbarcându-se pe corăbii împreună cu familiile lor şi o selecţie de plante şi animale. Am văzut că există şi alte forme de salvare, cum ar fi retragerea în vârful de munte sau în grote bine garnisite cu provizii.

---

<sup>23</sup> Să ne amintim că Dumnezeu mai făcuse o binecuvântare asemănătoare lui Adam (Fac. 1, 28).

<sup>24</sup> SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, p. 339.

După oprirea cataclismului, supraviețuitorilor li se cere să repopuleze pământul: Deucalion și Pyrrha vor da viață pietrelor aruncate peste umăr înapoia lor; Manu, singurul supraviețuitor, va primi o tovarășă. Noe va primi de la Dumnezeu un schit pentru toată familia sa.

Spre deosebire de celelalte variante ale acestui eveniment, în potopul biblic umanitatea coruptă este pedepsită, așa cum a fost pedepsit și Adam după ce a păcătuit. Dar Dumnezeu nu este nicio clipă lipsit de bunătate sau de iubire. Cu dreptul Noe, care i-a salvat pe ai săi – strămoș și figură îndepărtată a lui Mesia, Mântuitorul care va face cu poporul Său veșnicul legământ de iubire – Dumnezeu face un legământ al mult-milostivirii Sale. De acum înainte, curcubeul cu cele șapte culori ale sale, reflectare a splendorii divine care strălucește pe cer după furtună pentru a vesti revenirea seninului, va fi semnul și aducerea aminte a iertării lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, referirea la viața agrară înseamnă că relația omului cu pământul a început să se schimbe. Primind îngăduința lui Dumnezeu de a mânca și carne, omul nu mai este în totalitate dependent de capriciile naturii. De asemenea, el primește din partea lui Dumnezeu promisiunea că vor exista anotimpurile cu lucrările lor specifice. Prin urmare, omul este asigurat de recolte regulate. Din această preocupare va decurge viața sedentară, punctul de plecare al dezvoltării unei vieți economice și culturale complexe.<sup>25</sup>

Am putea spune că momentul potopului biblic a marcat dezvoltarea ulterioară a umanității. Căci, dacă în cazul lui Adam, păcatul său l-a dus la cădere, schimbându-și starea din grădinar al grădinilor raiului în pălmaș truditor pe pământul tare și nedeșelenit, Noe primește statutul de agricultor, bucurându-se de dărnicia solului. Mai mult, legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu el l-a făcut să caute mereu, în vremuri de furtună, cu ochii spre cer, pentru a distinge semnele splendorii divine în curcubeul vestitor al liniștirii furtunii.

### **SUMMARY: *The Myth of the Flood in the History of Religions***

The narration of the flood is present in the whole history of religions, always connected to the destruction and rebirth of the world. But the end is not final, every time, in all the myth's variants a couple of people remains from the life that will spread all over the Earth again. We can assert that the moment of the biblical flood marked the subsequent development of humanity, because the vow that God made with Adam, made him always look up to the sky in order to distinguish the signs of the divine splendor in the rainbow that foresees the cease of the storm.

---

<sup>25</sup> Apud MAURICE COCAGNAC, *op. cit.*, p. 89.

# STRĂVECHI PUBLICAȚII ROMÂNEȘTI DIN TERITORIILE INTERCARPATICE, PUNȚI DE LEGĂTURĂ ÎNTRE ROMÂNII DIN ARDEAL ȘI CEI DIN ACTUALA MITROPOLIE A OLTENIEI

Diac. Lect. Univ. Dr. GABRIEL VALERIU BASA

*Cuvinte cheie: Publicații românești, punți de legătură, Ardeal, Oltenia*

*Keywords: Romanian Publications, Bridges, Transylvania, Oltenia*

Apariția presei românești, în contextul redeșteptării popoarelor din răsăritul Europei la o viață națională și spirituală proprie – sub influența iluminismului apusean, se datorează intelectualilor transilvăneni.<sup>1</sup> Conștiinți de datoria pe care o aveau față de neamul căruia îi aparțineau ființial, aceștia au început demersurile pentru editarea unor publicații cu scop educativ, care urmau să cultive respectul față de valorile neamului și interesul ardelenilor pentru frații lor care trăiau în Țara Românească și Moldova, ori în diverse părți ale lumii.

Prima gazetă în limba română din Transilvania, „Foaia Duminicii”, a reușit să apară abia la 2 ianuarie 1837, în Brașov, precizând chiar din titlu că avea ca scop „înmulțirea ceii de obște folositoare cunoștințe”.<sup>2</sup> Ea a fost urmată de „Foaia literară”, redactată de George Barițiu (1812-1813),<sup>3</sup> a cărui dorință nestăvilă de a ridica și pe această cale propria națiune a determinat apariția, la 12 martie 1838, a unui nou periodic, „Gazeta Transilvaniei”. Ulterior, la 2 iulie 1838, „Foaia literară” a fost înlocuită cu „Foaia pentru minte, inimă și literatură”, o adevărată promotoare a culturii și limbii românești. Urmărind să informeze și în același timp să formeze publicul pentru a-i trezii conștiința de sine, G. Barițiu avea să își atragă colaboratori din toate provinciile românești. Astfel, facilitând cunoașterea reciprocă, cele două gazete au militat pentru valorificarea, păstrarea și unificarea patrimoniului cultural și spiritual al neamului.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea au început să apară alte periodice cu caracter politic, economic, literar, cultural sau poporal, care au contribuit din plin la redeșteptarea conștiinței unității naționale a românilor de pretutindeni. Primul a fost „Telegraful Român”,

<sup>1</sup> MIRCEA POPA, VALENTIN TAȘCU, *Istoria presei literare românești din Transilvania*, Cluj Napoca, 1980, pp. 11-13.

<sup>2</sup> NICOLAE IORGA, *Istoria presei românești de la primele începuturi până la 1916*, București, 1922, p. 63.

<sup>3</sup> MIRCEA POPA, VALENTIN TAȘCU, *op. cit.*, p. 56.

„gazetă politică, industrială, comercială și literară”, inițiată de Andrei Șaguna la 3 ianuarie 1853. Începând cu anul 1863, publicația a apărut cu litere latine, având ca redactori o serie de iluștri cărturari care au știut să aducă în sufletele românilor oprimați și împilați interesul față de toate evenimentele noastre naționale de dincoace sau de dincolo de Carpați. De altfel, înlăturarea de către autoritățile timpului a unor redactori ca Nicolae Cristea și mai ales Teodor Păcățian, autorul „Cărții de aur”, vorbea despre caracterul național al acestuia. Ulterior „Telegrafului Român” i s-au alăturat, la 30 ianuarie 1877, noul organ al eparhiei Aradului, „Biserica și Școala”, iar la 5/17 ianuarie 1886, publicația „Foaie Diecezană”, a eparhiei Caransebeșului, care la rândul lor au avut un vădit caracter cultural-național.

A treia perioadă de dezvoltare a ziaristicii din Transilvania avea să înceapă, după cum consemnează lucrările de specialitate, în penultimul deceniu al secolului al XIX-lea, respectiv odată cu înființarea „Tribunei” de la Sibiu în 1884.<sup>4</sup> În aceste împrejurări s-a profilat și rostul unui alt centru românesc, situat în ținutul Hunedoarei – Orăștia. Acolo au apărut o serie de ziare și reviste românești, între care: „Revista Orăștiei” în 1895 și „Libertatea” în 1902, care a avut ca supliment, din 1905, un adaos ilustrat cu titlul „Foaia Interesantă” și ulterior un adaos economic, „Tovărășia”, iar din 1909 și unul umoristic, „Bobârnaci”. Toate lucrau însă în mod direct sau indirect, în funcție de specificul lor, la realizarea unității românești. Menirea publicațiilor românești era de altfel subliniată în chiar unele din articolele apărute de-a lungul timpului. Spre exemplu, presa era considerată ca fiind un mijloc important pentru „a lumina poporul”, ceea ce în fond constituia cel mai sfânt ideal.<sup>5</sup>

În privința strădaniilor depuse pentru crearea conștiinței legăturii indestructibile între românii de pretutindeni, considerăm că este edificator articolul „Limba română și unitatea culturală”,<sup>6</sup> care sublinia necesitatea păstrării apropierii dintre cărturari și poporul de rând, într-o limbă vorbită în toate teritoriile locuite de români. De altfel, câțiva ani mai târziu, atunci când situația „Libertății” era îngrijorătoare, întemeietorul acesteia, părintele Ioan Moța, a căutat noi posibilități pentru salvarea ei. În astfel de condiții foaia a suferit o serie de transformări, fiind scrisă într-o limbă ușoară, pricepută de orice om din popor care îndrumă spre naționalismul cel mai curat și neînduplecat sufletele cititorilor săi, și avea să apară împreună cu „Foaia Interesantă”, în care „cititoriul găsește lucruri felurite și interesante,

---

<sup>4</sup> IOAN LUPAȘ, *Contribuții la istoria ziaristicii românești ardelene*, Sibiu, 1926, pp. 25-26.

<sup>5</sup> „Revista Orăștiei”, nr. 12 din 2 martie/1 aprilie 1899.

<sup>6</sup> „Libertatea”, nr. 7 din 14/27 februarie 1904.

din toată lumea, chipuri din viața noastră românească”.<sup>7</sup>

Mai mult, pentru a trezi sentimentul mândriei și demnității apartenenței la neamul românesc în „Libertatea” apărea și articolul „Sunt mândru că-s român”,<sup>8</sup> în care erau prezentate vrednicia, curajul și biruințele românilor aflați sub vitregia vremurilor. Însă, toate aceste realizări nu erau posibile fără existența unei împreună lucrări a tuturor fiilor unui neam. Pornind de la exemplul unor „bravi români”, gazetarul sublinia câte lucruri ar putea obține românii dacă ar avea tăria de a fi toți unul lângă altul.<sup>9</sup>

Sentimentul conștiinței apartenenței la același neam, spre a căruia unitate trebuiau să tindă toți, era întreținut în mod constant în paginile „Foi Interesante”, prin date istorice concrete, publicate în cele aproape 200 de articole care apăreau sub titlul general „Pagini alese – Din trecutul neamului”. De altfel, încă de la început, rubrica își propunea ca răsfoind prin faptele mari înscrise în trecutul neamului să facă din ele „o salbă scumpă de mărgele, cari strălucitoare, cari umbrite, cari ruginite, ducând povestea lor până în casa celor mai mici frați ai noștri...”.<sup>10</sup> În fapt se încerca și prezentarea legitimității luptei purtate de poporul român, îngemănându-se cuvântul cu nenumărate ilustrații și împlinindu-se o lucrare de o complexitate cu adevărat interesantă.

Ne vom opri asupra unui exemplu elocvent și care privește în special tema propusă de acest studiu. Astfel, în paginile „Foi Interesante” găsim descrise, am putea spune cu multe amănunte, lupta susținută de Tudor Vladimirescu, pe seama țărănimii române pentru a obține „slobozenie” și dobândirea de drepturi. Articolele: „Zilele premergătoare revoluției”, „Răscoala lui Tudor”, „Tudor în București”, „Jalnicul sfârșit al lui Tudor” și „După moartea lui Tudor”,<sup>11</sup> scot în evidență atât curajul și vitejia de care dădeau dovadă adevărații eroi ai neamului dar, și urmările domniilor fanariote, care prin nemulțumirea boierilor au dus la încercări de anihilare a eforturilor națiunii române.

Încercarea redactorilor „Foi Interesante” din Orăștie de a menține mereu trează conștiința unității neamului avea să fie conturată peste veacuri de către singura publicație românească, care sub oblăduirea Bisericii a reușit să apară neîntrerupt până astăzi, „Telegraful Român”. Astfel, în anul 1980, când se împlineau 200 de ani de la nașterea lui Tudor Vladimirescu, gazeta șaguniană prezenta legătura strânsă cu valorile credinței strămoșești, care au

---

<sup>7</sup> IBIDEM, nr. 1/1908.

<sup>8</sup> IBIDEM, nr. 45 din 27 octombrie/9 noiembrie 1911.

<sup>9</sup> IBIDEM, nr. 29 din 7/20 iulie.

<sup>10</sup> „Foia Interesantă”, nr. 43 din 27 octombrie 1907.

<sup>11</sup> „Foia Interesantă”, nr. 14 din 24 martie/6 aprilie 1911, nr. 15 din 31 martie/13 aprilie 1911, nr. 18 din 21 aprilie/4 mai 1911, nr. 19 din 28 aprilie/11 mai 1911 și nr. 21 din 12/25 mai 1911.

contribuit la formarea caracterului acestuia. În acest context erau puse în lumină aspecte relevante pentru personalitatea sa. De pildă, în anul 1808, la vârsta de doar 28 de ani, Tudor Vladimirescu ridică, în localitatea Prejna – jud. Mehedinți, o biserică de lemn. Biserica păstrează până astăzi singurul tablou al său, realizat de către un contemporan,<sup>12</sup> redat într-un număr special al „Telegrafului Român” dedicat împlinirii a 160 de ani de la Revoluția sa.<sup>13</sup> De altfel, în toate momentele cruciale ale vieții, Tudor Vladimirescu, dispunând asupra întrebuintării viitoare a bunurilor și banilor pe care i-a agonisit, prevedea ca jumătate din acestea să fie împărțite la biserici și mănăstiri, din țară și de pe la locurile sfinte, pentru a i se face pomenire și a se împărții celor lipsiți de cele necesare traiului, în special tinerilor care erau împiedicați de sărăcie să pună bazele unei vieți normale.

Toate scoteau în evidență spiritul de „onestitate și dreptate”,<sup>14</sup> care i-au călăuzit viața, hrănit din credința insuflată de cei din mijlocul cărora provenea și pe care îi purta mereu în suflet, după cum reiese din însemnările făcute pe anumite cărți de cult donate unor biserici sau mănăstiri. În astfel de împrejurări, ținea să sublinieze articolul, apărea drept firească apropierea care s-a stabilit între acesta și slujitori de seamă ai Bisericii și ai neamului, indiferent că era vorba de protopopul Nicolae Stoica de Hațeg sau de preoții și călugării de la diferite mănăstiri din Oltenia. Și cu atât mai firească apare atitudinea acestora de a acorda adăpost și cu multă grijă a-l feri de persecuțiile acelor care căutau să-l prindă, în contextul în care domnul Tudor aprovizionase mănăstirile cu toate celor necesare spre a-i fi puncte de rezistență în caz de nevoie. Exemplul cel mai elocvent pare a fi momentul în care egumenul mănăstirii Lainici l-a îmbrăcat în veșminte călugărești și dându-i un pașaport cu nume străin l-a adăpostit în mănăstirea sa până când Tudor Vladimirescu a reușit să treacă în Transilvania, pentru a scăpa de autoritățile otomane care îl urmăreau.

Se contura astfel legătura indestructibilă existentă între fiii aceleiași națiuni, indiferent unde trăiau, pe tărâmul Transilvaniei, al Banatului, în Oltenia sau în orice colț al Țării Românești.

Afinitățile și caracterul său au fost acelea care au determinat apropierea sa de un alt slujitor ai Bisericii și neamului, arhimandritul Ilarion, de la mănăstirea Dealu, devenit episcop în străvechiul scaun al Argeșului. Între cei doi s-a stabilit o strânsă conlucrare, mai ales datorită faptului că încă din perioada anterioară Revoluției, episcopul Ilarion a depus eforturi

---

<sup>12</sup> „Telegraful Român”, nr. 23-24 din 1980.

<sup>13</sup> „Telegraful Român”, nr. 19-20 din 1981.

<sup>14</sup> Preot I. M. STOIAN, *200 de ani de la nașterea lui Tudor Vladimirescu*, în „Telegraful Român”, nr. 23-24 din 1980.

statornice în acest sens. De altfel, în studiul intitulat „Episcopul Ilarion, sfetnic al lui Tudor Vladimirescu”,<sup>15</sup> fostul mitropolit al Olteniei, Nestor Vornicescu, sublinia și următorul aspect: „Faptul că spiritele mari se întâlnesc prin substanța nobilă a personalității lor și se apropie prin țeluri comune este adesea confirmat și pentru momentele cruciale ale unui anumit context...”. Iată o altă încercare de a scoate în evidență faptul conlucrării dintre fiii neamului românesc de dincoace și dincolo de Carpați, mai ales în contextul prezentării fructuoasei colaborări pe care Tudor Vladimirescu a avut-o, se pare prin mijlocirea însăși a episcopului Ilarion, cu marele cărturar transilvănean, obligat de vremuri să trăiască în capitala Țării Românești, profesorul Gheorghe Lazăr. Deplina intercomuniune cu acesta era evidentă mai ales datorită conlucrării în domeniul activității diplomatice externe, iar cu episcopul Ilarion, prin intervențiile pe care acesta le făcea asupra modului în care unele dintre deciziile lui Tudor Vladimirescu trebuiau îndeplinite. Articolul nu se încheia aici, ci sublinia și modul în care crezul episcopului Ilarion, acela ce evident i-a însoțit, a fost inscripționat în mod simbolic la căpătâiul fostului episcop Iosif I pe o coloană de piatră a mănăstirii Antim din București, îndată după ce acesta a ajuns episcop. Ulterior acest poem s-a răspândit sub o formă cântată, având un mesaj edificator pentru unitatea întregului neam românesc, mai ales în momentele cruciale ale Revoluției din 1821. Considerăm suficiente în această privință următoarele versuri: „... că și pietrele unite / pentru folos potrivite / cât de mare greutate / lesne poate să o poarte”.<sup>16</sup>

Aceeași unitate de conlucrare reiese cu evidență din celelalte relatări ale articolului despre întocmirea documentelor necesare declanșării și desfășurării Revoluției (Proclamația de la Padeș – Tismana, Arzul către Poartă, Cererile norodului), dar și din atitudinea episcopului Ilarion, care l-a întâmpinat pe Tudor Vladimirescu la marginea Bucureștiului și a rămas împreună cu el până la final.

În același număr publicația șaguniană publica și articolul intitulat „Ecoul Revoluției din 1821 în Transilvania”. Acesta prezenta atât modul în care românii ardeleni au perceput mișcarea revoluționară desfășurată pe pământul Olteniei și speranțele pe care și le făcuseră, dar și măsurile pe care autoritățile locale și Curtea de la Viena încercau să le ia pentru a împiedica colaborarea românilor ardeleni și tendințele de răzvrătire și extindere a acestora în Transilvania. Nici acesta nu se încheia, însă, fără a prezenta și faptul că, după înfrângerea mișcării, mulți panduri au trecut munții, cu toate că și acolo erau urmăriți, iar în Brașov se aflau refugiați intelectuali de

---

<sup>15</sup> „Telegraful Român”, nr. 19-20 din 15 ianuarie 1981.

<sup>16</sup> IBIDEM, p. 2.

renume ai neamului românesc.<sup>17</sup>

Unitatea spirituală și națională care exista între românii ardeleni și cei din actuala Mitropolie a Olteniei transpare însă nu doar din articolele străvechilor publicații românești din Transilvania care prezentau aspecte edificatoare asupra trecutului glorios care a făcut ca inimile fraților să bată deopotrivă, cu tărie, ci și din articole care prezentau aspecte referitoare la istoricul și activitatea desfășurată într-o serie de biserici și mănăstiri în care limba și cultura neamului au fost deopotrivă promovate. Ne vom mărgini la enumerarea acestora, având în vedere faptul că un studiu anterior le amintea pe fiecare în parte: „Sfântul Nifon – patriarhul Constantinopolului”,<sup>18</sup> „Mănăstiri românești în secolul al XIV-lea” și „Cuviosul Nicodim cel sfințit la 600 de ani de la moarte”,<sup>19</sup> „Nicolae Iorga despre Călimănești și Cozia”,<sup>20</sup> „Sfânta mănăstire Arnota – locul de veci al lui Matei Basarab”,<sup>21</sup> „Schitul Iezerul – Vâlcea” și „Sfântul Antonie de la Iezerul – Vâlcea”,<sup>22</sup> „Mănăstirea Govora la 500 de ani”,<sup>23</sup> „Sfântul Grigorie Decapolitul de la mănăstirea Bistrița-Vâlcea” și „Ieromonahul Macarie – primul stareț de la Bistrița-Vâlcea”,<sup>24</sup> „Sfânta mănăstire Turnu”,<sup>25</sup> „Arhimandritul Paisie Bistrițeanul – primul egumen al mănăstirii Hurezi”.<sup>26</sup>

O mențiune aparte considerăm că e necesar să o facem asupra ctitoriei lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș, căreia în paginile „Telegrafului Român” i-au fost dedicate mai multe studii. Menționăm studiul profesorului Alexandru Moisiu, „Biserica lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș”,<sup>27</sup> articolul părintelui profesor Mircea Păcurariu, „450 de ani de la sfințirea mănăstirii Argeș”,<sup>28</sup> și pe cel al lui Chesarie Georgescu, „Ctitoria voievodală de la Argeș”.<sup>29</sup> Și aceasta nu doar datorită faptului că acolo s-a aflat prima reședință a Mitropoliei Țării Românești, ci mai ales pentru faptul că acolo, a fost canonizat Sfântul Nifon patriarhul Constantinopolului, care la urcarea pe tron a domnitorului Radu cel Mare

---

<sup>17</sup> MIHAI SOFRONIE, *Ecoul Revoluției din 1821 în Transilvania*, în „Telegraful Român”, nr. 19-20 din 1981.

<sup>18</sup> „Telegraful Român”, nr. 33-36 din 2008.

<sup>19</sup> „Telegraful Român”, nr. 43-44 din 1968 și nr. 37-40 din 2006.

<sup>20</sup> „Telegraful Român”, nr. 25-28 din 1996.

<sup>21</sup> „Telegraful Român”, nr. 21-24 din 2004.

<sup>22</sup> „Telegraful Român”, nr. 23-24 din 1998 și nr. 41-42 din 2002.

<sup>23</sup> „Telegraful Român”, nr. 17-18 din 1993.

<sup>24</sup> „Telegraful Român”, nr. 43-44 din 1991 și nr. 5-6 din 1992.

<sup>25</sup> „Telegraful Român”, nr. 1-4 din 2002.

<sup>26</sup> „Telegraful Român”, nr. 5-6 din 1998.

<sup>27</sup> „Telegraful Român”, nr. 11-12 din 1967.

<sup>28</sup> „Telegraful Român”, nr. 31-32 din 1967.

<sup>29</sup> „Telegraful Român”, nr. 15-18 din 1981.

s-a ostenit pentru organizarea Bisericii românești, înființând episcopiile de la Râmnic și Buzău. Domnitorul Neagoe Basarab, aducând în țară moaștele Sfântului Nifon, avea să obțină, în semn de mulțumire din partea călugărilor de la mănăstirea Cutlumuș, capul și o mână a acestuia pe care le-a așezat spre păstrare tot în biserica mănăstirii Curtea de Argeș. Acolo au rămas vreme îndelungată, adică peste 400 de ani, până când a luat ființă actuala Mitropolie a Olteniei.<sup>30</sup>

Este evident acum modul în care în paginile uneia din cele mai vechi publicații transilvănene se contura legătura stabilită peste veacuri între prima reședință a Mitropoliei Țării Românești, în care ierarhi destoinici au știut să poarte de grija tuturor românilor din aceste teritorii, și scaunul mitropolitan al Olteniei. Acestora trebuie să le adăugăm și articolele în care era menționat rolul celui care mai târziu a devenit Sfântul Nicodim de la Tismana, care s-a străduit pentru reorganizarea vieții monahale de la noi. Iar faptul că mănăstirea Tismana și-a păstrat de-a lungul timpului rostul pentru care a fost întemeiată și deopotrivă că acest fapt era o evidență pentru românii ardeleni, se poate vedea din prezentarea sa în paginile „Foi Interestante”.<sup>31</sup>

Interesant de amintit considerăm și faptul că gazetele transilvănene nu uitau să prezinte portul popular al românilor din Oltenia.<sup>32</sup> Articolul publicat de gazeta șaguniană pe această temă îndrăznește chiar mai mult. Menționând că se poate vorbi atât de un port gorjenesc, cât și de unul vâlcean; aducea și precizarea că în costumele oltenesc, catrința era un element comun nu numai pentru zona olteană și munteană, dar și pentru Banat și Transilvania, existând totuși și trăsături proprii acelei zone.<sup>33</sup>

Prin urmare, marea varietate de aspecte prezentate în paginile publicațiilor din Sibiu și Orăștie, ne dau cu siguranță dreptul de a le numi punți de legătură între românii din Ardeal și cei din actuala Mitropolie a Olteniei, chiar dacă, creată fiind într-o vreme în care controlul autorităților comuniste începuse să se extindă peste tot, întemeierea acesteia a fost doar fugitiv menționată în paginile „Telegrafului Român”. Ulterior, atunci când a fost posibil, „Telegraful Român” aducea informații despre ierarhii aleși în scaunul de la Craiova și despre diferite manifestări desfășurate acolo.<sup>34</sup> Toate aceste punți stabilite peste veacuri au reușit să deschidă izvorul culturii neamului, să păstreze aprinsă făclia spiritualității românești și în

<sup>30</sup> „Telegraful Român”, nr. 33-36 din 2008.

<sup>31</sup> „Foaia Interesantă”, nr. 22/1909 din Orăștie, cât și în paginile unuia din articolele enumerate și publicate în paginile Telegrafului Român.

<sup>32</sup> „Foaia Interesantă”, nr. 22/1907.

<sup>33</sup> „Telegraful Român”, nr. 41-42 din 1980.

<sup>34</sup> „Telegraful Român”, nr. 29-32 din 1980, nr. 19-20 din 2000, nr. 37-40 din 2000 ș.a.

același timp să fie asemenea unei oglinzi în care să poți urmări faptele înscrise în cartea neamului. Ele au continuat să întărească nădejdea realizării unui cadru favorabil afirmării propriei identități, indiferent de obstacolele stăpânirilor și regimurilor politice prin care au trecut.

**SUMMARY:** *Very Old Romanian Publications from the Inter-Carpathian territories, Bridges between the Romanians in Transylvania and those from the Current Metropolitanate of Oltenia*

The great variety of aspects presented in the pages of the publications from Sibiu and Orăștie gives us the right to call them bridges between the Romanians in Transylvania and the ones in the current Metropolitanate of Oltenia, although, being created in a period of time when the control of communist authorities had started to extend everywhere, its establishment has only fugitively mentioned in the pages of “Telegraful Român”. Subsequently, when it was possible, “Telegraful Român” brought information about the hierarchs elected in the seat of Craiova and about different manifestations carried on there. All these bridges established through the centuries managed to open the spring of the national culture, to keep lighted the torch of Romanian spirituality and, in the same time, to be like a mirror in which you are able to follow the facts written in the nation’s book. They continued to strengthen the hope of creating a favorable setting for the affirmation of an own identity, no matter the obstacles represented by lordships and political regimes.

# DESPRE INDIVID, TOLERANȚĂ ȘI RELIGIE

Lect. Univ. Dr. GELU CĂLINA

*Cuvinte cheie: individ, toleranță, religie*

*Keywords: individual, tolerance, religion*

Individul medieval poartă cu sine multe aparențe însă peste toate el este definit după un model intelectual și social care astăzi ni se pare că nu mai este adecvat. În Evul Mediu teoriile politice despre individ și despre stat porneau din teologie, din capitolele unde teologia trata despre natura guvernământului, despre autoritate, despre lege, despre relația dintre Biserică și membrii ei. Ideile prin care era definit atunci individul au fost: teocratice, feudale și corporative. Într-o privire de ansamblu, constatăm două limbaje care rivalizau: unul care ținea de teoria teocratică, și celălalt de monarhia feudală, cu alte cuvinte unele din dreptul canonic și celelalte din dreptul roman care abordau din perspective diferite individul, așa cum vom vedea în continuare. O altă remarcă ce trebuie făcută pentru această perioadă este aceea că ambele limbaje amintite îl prezentau pe individ ca fiind *inserat*.<sup>1</sup>

Teologii carolingieni și apoi cei gregorienii au încorporat creștinul într-un statut de subiect supus unei autorități superioare. Teza teocratică a guvernământului, prin termenii *subditus/subitus/sublimitas*, definea o relație între omul fizic și omul renăscut spiritual prin botez care este încorporat unei autorități superioare, autoritate pe care omul nu a creat-o și căreia evident că nu-i putea rezista. Așadar, individul era zugrăvit ca un subiect încorporat, deci inferior, iar suveranii sunt investiți de autorități.<sup>2</sup>

La începutul Evului Mediu, teoria care susținea că statul nu este în el însuși natural circula cu putere. De exemplu, Augustin, în lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu*, afirmă că organizația (*ordo*) este naturală, însă toate manifestările particulare ale acestei organizații de guvernare (adică statul) nu sunt naturale, ci raționale, stabilite de om și sancționate în final de Dumnezeu. În Occidentul latin s-au stabilizat mai multe regate (state) înainte de întemeierea Bisericii, așa cum este cazul Imperiului Roman, însă după anul 313 romanii botezați în Hristos au preluat ierarhia administrativă imperială, dar păstrând pentru mult timp teza romană ce afirma că oamenii

---

<sup>1</sup> JANET COLEMAN, *L'individu dans l'Etat medieval*, p. 2, în vol. *L'individu dans la theorie politique et dans la pratique*, sous la direction de Janet Coleman, PUF, 1996.

<sup>2</sup> IBIDEM, p. 3.

nu sunt egali prin naștere.<sup>3</sup>

După secolul XI existența socială a individului se rezuma la datoria de a asculta fără să aibă vreun drept. Printr-o consecință a teoriei teocratice a puterii, suveranul era prezentat ca însăși Legea încarnată în persoana lui (*lex animata*). În spatele noțiunii teocratice de guvernare s-au aflat teologi, canoniști, dar și partizani ai puterii imperiale, care prin intermediul dreptului roman restaurat voiau să autonomizeze puterea suveranului față de Biserica apuseană.<sup>4</sup> Aici s-au confruntat cei care susțineau puterea papei prin succesiune de la Sf. Ap. Petru, iar de cealaltă parte erau aceia care afirmau că puterea a fost divizată de Dumnezeu, adică o parte a fost dată de Dumnezeu lui Petru (*spiritualia*) și cealaltă a fost dată tot de El monarhilor (*temporalia*). În amândouă se afirmă coborârea puterii absolute de la conducător către membri. Multe aspecte din teoria teocratică au fost preluate și de adepții monarhiei absolute.

Canoniștii spun că în secolul XIII contractul social a fost promovat ca venind din legea naturală care le dă indivizilor dreptul de a se apăra, iar statul pare să fie cel mai bun mijloc de a te apăra. După dreptul roman, statul era constituit ca o persoană morală, ca un corp ce avea jurisdicție doar în interiorul granițelor sale și doar peste indivizii care-l constituiau. Drepturile și interesele acestui corp-stat se rezumau la obținerea binelui comun, după cum se știe dreptul roman preferând binele public față de binele privat. În această situație, canoniștii au spus totdeauna că a acorda prioritate interesului public înseamnă să pui în pericol mântuirea personală și au cerut mereu ca dreptul privat să fie echilibrat cu dreptul public.<sup>5</sup>

Textele din secolul XII conțin o schimbare a accentului de la interesul public la valoarea morală a acțiunii umane, astfel Petru Abelardul<sup>6</sup> afirma că individul moral poate contribui mai bine la asocierea sa într-o colectivitate (fie o corporație, universități sau ordine religioase), dacă la baza asocierii lui stă voința și consimțământul individului. Taina Cununii a fost dată ca cel mai bun exemplu de consimțământ a doi indivizi pentru a se lega într-o relație conștientă, de aceea Biserica nu recunoaște nicio căsătorie care nu se face printr-un consimțământ explicit al celor doi, iar canonistul Huguccio afirma în epocă faptul că dreptul natural este o forță subiectivă ce se află în suflet. El susținea că termenul „*Jus*” are un sens secundar care

---

<sup>3</sup> De exemplu, Grigorie cel Mare, în secolul VII d. Hr., scrie într-o omilie: „Natura a făcut oamenii egali, dar printr-o hotărâre misterioasă unii au fost așezați deasupra altora, în baza diversității meritelor și prin rânduirea judecății divine”, cf. *Morales sur Job*, Gregoire le Grand, Partie 3/1, Livres XI-XVI, trad. par Aristide Bocognano, Paris, Cerf, 1974, p. 20.

<sup>4</sup> JANET COLEMAN, *op. cit.*, p. 7.

<sup>5</sup> IBIDEM, p. 20.

<sup>6</sup> PIERRE ABELARD, *Etica*, p. 45.

desemnează legile morale pe care rațiunea ni le dă și mai ales Evanghelia. Credea și el că preceptele morale derivă sau sunt efectele unui drept natural preexistent, deci drepturile subiective dau naștere la drepturi obiective.<sup>7</sup>

În secolul XIII, la Paris, dominicanul Toma d'Aquino, redescoperindu-l pe Aristotel, ne prezintă o concepție despre individ care s-a prelungit în Apusul Europei până în secolul XVII. El a privit comunitatea ca pe un sistem de relații între indivizi și grupe de indivizi și a insistat pe autonomia ordinii naturale într-un Univers de cauze secunde care tot la Dumnezeu conduce. Toma nu a scris direct despre stat (regat), dar s-a ocupat de binele comun și de mijloacele necesare pentru a realiza interesul comun.<sup>8</sup> Afirmând libertatea individului în mod aristotelian, adică altfel decât aplica epoca feudală acest principiu, Toma crede că suveranul are drepturi limitate peste supușii săi. El vede patru tipuri de lege (eternă, divină, naturală și pozitivă) care guvernează atât oamenii cât și creația, și remarcă faptul că oamenii împart cu toată creația o înclinație naturală pentru a face binele, precum și instinctul de conservare. Înclinația naturală a oamenilor pentru virtuți se poate transforma într-un comportament continuu prin educație și disciplină și, în consecință, un prinț, un stat, trebuie să se supună de bună voie rațiunii și legii naturale ca orice om.<sup>9</sup> Pentru a concluziona, putem spune că Toma nu a vrut să elaboreze o doctrină a drepturilor individuale așa cum ele sunt prezentate sistematic astăzi.

După anii 1300, când statele-națiuni au început să prindă rădăcini prin unii împărați, așa cum de exemplu s-a întâmplat în Germania<sup>10</sup> și în Italia,<sup>11</sup> pentru ca acestea să-și impună dreptul roman al imperiului a trebuit să lupte cu prinții feudali, cu marii seniori și cu unele mari comune mai bine organizate care nu voiau să renunțe la drepturile lor, și nu în ultimul rând cu papalitatea.<sup>12</sup> Nu se poate afirma că dominarea statului nu funcționa în epocă pentru că state precum Franța, Anglia sau Spania aveau totuși puterea de a face să lucreze dreptul cutumiar, or, sub diverse forme, dreptul roman, pentru ca să poată impune ceva în numele binelui comun.

Înainte de secolul XVI – al Renașterii – statul va deveni o evidență și prin consecință *individul* a căpătat prin forța dreptului civil roman reactivat un nou contur, fiind numit *cetățean*. În această epocă, discursul juridic era impregnat de teologie. Câțiva teologi renumiți vor scrie în această perioadă despre relația dintre stat și individ, iar cel mai important autor este Jean de

---

<sup>7</sup> Apud JANET COLEMAN, *op. cit.*, p. 20.

<sup>8</sup> cf. *Summa Theologiae*, I, II, Q 90, art. 3.

<sup>9</sup> JANET COLEMAN, *op. cit.*, p. 26.

<sup>10</sup> Germania va construi ceea ce se numește „Standestaat”.

<sup>11</sup> În această epocă se dezvoltă regatele italiene.

<sup>12</sup> JANET COLEMAN, *op. cit.*, p. 28.

Paris.<sup>13</sup> Un alt autor afirma că „prin legea naturală (*iure naturae*) fiecare are o putere (*dominium*) și un anume drept (*jus*) peste bunurile materiale și comune ale acestei lumi, drept la care noi nu putem renunța”.<sup>14</sup> Însă nu toți marii teologi ai epocii acesteia au ajuns la un acord cu tezele lui Toma, spre exemplu franciscanii au fost adversari declarați ai dominicanilor. În tratatul *De potestate regia et papali*,<sup>15</sup> dominicanul Jean de Paris le dă un răspuns franciscanilor. Aplecându-se asupra analizei naturii oamenilor guvernați, el a dezvoltat cel mai bine unul din principiile enunțate de Toma. Este vorba despre teoria lui Toma despre individualitatea corporală, care a fost extinsă de Jean de Paris. Astfel, el a ajuns la concluzia că munca și eforturile oamenilor sunt supuse destinației pe care fiecare om le-o dă, iar proprietatea este inalienabilă. Numai în vremuri de necesitate un rege poate dispune de bunurile private ale indivizilor, dar numai pentru a servi binelui comun. Peste toate aceste teze, Jean de Paris afirmă că oamenii au primit un instinct natural de la Dumnezeu care le spune că viața comunitară este cea mai bună dintre toate. În acest sens este bine pentru proprietari (oameni) să aibă un suveran<sup>16</sup> care să le fie un arbitru imparțial în stare să facă dreptate. Pentru Jean de Paris, individul este unit cu o organizație ce guvernează în scopul de a răspunde la nevoile lor individuale, iar puterea prințului emană de la popor. Corpurile administrative din acest timp nu erau creditate cu o putere proprie, ci doar ca intermediare între popor și suveran, erau jurisdicții administrative care acționau pentru indivizi și pentru binele comun.

Bula *Ausculat fidei*,<sup>17</sup> scrisă de papa Bonifaciu VIII, în 5 decembrie 1301, conține axiomele teologico-politice de bază pentru acea dată prin care papa își clama autoritatea peste regele francez Filip IV cel Frumos,<sup>18</sup> sub forma unei predici paternale, cu scopul de a-i aduce aminte regelui francez de creștinismul său înăscut. În istoria medievală această scrisoare papală a rămas ca o acuzație pe care „vicarul” lui Hristos i-o adresa supusului său, regele Franței. În scrisoare accentul cade (invocând textul de la Ieremia 1, 10) pe *jurisdicția coercitivă* pe care papa trebuie să o aplice la nevoie. Iată un pasaj din scrisoare: „Teme-te de Dumnezeu și păstrează poruncile Lui.

---

<sup>13</sup> cf. JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, ed. The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1971, p. 87.

<sup>14</sup> Godefroid de Fontaines, apud JANET COLEMAN, *op. cit.*, p. 29.

<sup>15</sup> Această lucrare a fost folosită de regele Filip cel Frumos contra papei care voia să restrângă suveranitatea Franței.

<sup>16</sup> Suveranii nu sunt considerați decât administratori ai posesiunilor care nu sunt de drept ale lor.

<sup>17</sup> Aceasta a fost urmată de bula *Unam Sanctam*, care a proclamat și mai evident supremația Bisericii peste Stat.

<sup>18</sup> J. A. WATT, *Introduction*, în vol. JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, p. 20.

Noi vrem ca tu să știi că ești pentru noi subiect atât în problemele spirituale cât și în cele materiale”.<sup>19</sup>

În 1231 Inchiziția a aprobat pedepsirea fizică a ereticilor. De acum inchizitorii erau delegați direct de papă și depindeau doar de el. Pedepsele impuse erau diverse: pelerinaje, flagelare, amenzi, confiscarea parțială sau totală a averii, erau obligați să poarte insigne infamante, închisoare și arderea pe rug. Studiile recente estimează că între cinci și zece procente din victimele Inchiziției au pierit prin foc.<sup>20</sup> Dar nu Biserica se ocupa de execuție, ci puterea temporală, care se supunea voinței ecleziastice. În secolul XIII chiar Toma de Aquino spunea că „erezia este un păcat pentru care noi merităm nu doar să fim separați de Biserică prin excomunicare, ci mai mult, să fim excluși din lume prin intermediul morții...”.<sup>21</sup>

În secolul XVI se pune cu adevărat problema toleranței religioase, când credința medievală a fost tulburată de Reformă. Trebuie spus că și conducătorii Reformei au fost la fel de intoleranți ca și catolicismul medieval. Calvin, într-o primă ediție a *Instituțiilor creștine*, a scris că „este o crimă să-i omori pe eretici”,<sup>22</sup> iar mai târziu și-a retras această propoziție din cartea sa capitală. Prin contrast, Luther a predicat de la început o doctrină foarte largă și foarte dezvoltată în ceea ce privește toleranța religioasă. De exemplu, în a doua predică pronunțată la Wittenberg, în 10 martie 1522, el a pus accentul pe evitarea violențelor fizice care începuseră: „Constrângerea și obligația nu produc decât aparențe, o atitudine exterioară... O lucrare care nu vine din inimă poate fi de asemenea dreaptă și bună precum o vrem, dar eu nu dau un asemenea sfat ... credința trebuie să fie acceptată benevol fără obligații și constrângeri” (*Sermon de Wittenberg*, 10 Mars, 1522). După 1525, Luther va face din ce în ce mai mult apel la puterea prinților atrași la Reformă, în ceea ce privește libertatea de cult. În această evoluție, Luther va admite libertatea religioasă doar pentru prinți, după cum știm prin Pacea de la Augsburg (1555). În fapt au fost trei mari curente în perioada Reformei care vedeau diferit problema toleranței, dar aveau și câte ceva în comun.

Primul curent a fost al umaniștilor creștini, care păstrau mare parte din ideile lui Erasmus. Ei doreau oprirea violențelor și mai ales a persecuțiilor violente în scopul instaurării unei toleranțe provizorii, dar legale. Ideea de bază era aceea a organizării unor colocvii unde să se discute restabilirea unității religioase. Astfel umaniștii creștini (supranumiți *ireniști*)

---

<sup>19</sup> BRIAN TIERNEY, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, 1964; CHARLES T. WOOD, *Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy*, 1967.

<sup>20</sup> ROBERT JOLY, *Origines et evolution de l'intolerance catholique*, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1986, p. 60.

<sup>21</sup> *Summa Theologiae*, IX, 3, 4 (<http://www.intratext.com/x/eng0023.htm>).

<sup>22</sup> JEAN CALVIN, *Institutiones...*, ch. XVI, *De gouvernement civil*.

considerau toleranța ca pe o necesitate provizorie. Deși în 1524 Erasmus admitea arderea pe rug a unor eretici notorii, el și-a schimbat poziția și a scris o lucrare contra Inchiziției (*Colloque l'Inquisition de la Foi*). În același curent al ireniștilor se înscrie și Thomas More cu lucrarea „Utopia”. Utopienii erau foarte toleranți (admițând orice religie) și nu găseau drept reprobabile decât acea religie sau mai exact acea persoana care nu credea în nemurirea sufletului și în Providența Divină.<sup>23</sup> În schimb, în aceeași perioadă, englezii n-au ezitat să-i persecute și ardă pe eretici.<sup>24</sup> Umanismul lui Th. More n-a fost nici gratuit nici inocent. Nefiind un filozof veritabil, el nu a construit un sistem filozofic, nici o teorie sistematică a naturii umane, ci s-a ocupat de distorsiunile pe care le-a văzut în epocă.<sup>25</sup>

Al doilea curent se poate descrie ca o preluare a irenismului erasmian de către oamenii de stat și de partidul „Politicienilor” (în Franța, de exemplu). Acest curent a apărut toleranța religioasă în numele interesului de stat, ei nu erau interesați de dezbaterile teologice, ci de realizarea unei existențe pașnice în numele păcii civile. Partidul Politicienilor era format din catolici și din protestanți, iar ei se opuneau cu putere catolicismului tradițional care făceau parte din Liga Catolică (Sfântă). Transformarea discursului irenic în doctrină politică se poate vedea foarte clar în cuvintele: „Iar noi putem trăi în pace cu aceia care sunt de diverse opinii, așa cum vedem și într-o familie...”<sup>26</sup> În același curent se încadrează și Jean Bodin (*Colloquium Heptaplomeres*), care a luptat la început pentru reunificarea religioasă, dar a abandonat ulterior această idee. Din *Heptaplomeres* putem trage concluzia că el doar pe ateu nu-l putea tolera!

Al treilea curent s-a conturat în jurul individualismului radical care refuză orice dogmă, orice instituție religioasă și, desigur, orice cult exterior. Ei sunt de fapt precursorii raționalismului.<sup>27</sup> Între aceștia se găsesc și anabapțiștii care, printre altele, doreau o separare absolută a Bisericii de stat. De aceeași părere au fost și Menno Simons și Socinus. Ulterior Jacob Bohme a „redus credința doar la iubire și la viața în Dumnezeu”,<sup>28</sup> fiind partizanul unei toleranțe universale. Trebuie spus că Sebastian Franck, Schwenckfeld și Bohme au fost considerați de Luther eretici. Castellion – un

---

<sup>23</sup> *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, în vol. „Thomas More”, p. 105 sq; cf. *Utopia*, ed. Flammarion, Paris, 1987.

<sup>24</sup> ROBERT JOLY, *op. cit.*, p. 70.

<sup>25</sup> cf. SIMONE GOYARD-FABRE, *Thomas More et l'Utopie*, în vol. „Thomas More. L'Utopie”, Flammarion, Paris, 1987, p. 51. Vezi și volumul omagial „Sir Thomas More”, edited by David Harris Sacks, Bedford, USA, 1999.

<sup>26</sup> Michel de l'Hôpital, în JOSEPH LECLER, *Histoire de la tolérance*, vol. II, p. 60.

<sup>27</sup> ROBERT JOLY, *op. cit.*, p. 71.

<sup>28</sup> JOSEPH LECLER, *op. cit.*, vol. I, p. 199.

alt reformator – a scris la câteva luni după execuția lui Servet, aprobată de Calvin, o carte,<sup>29</sup> în care, deși era de acord cu decizia luată de Calvin față de Servet, totuși miza pe faptul că toleranța trebuie să se bazeze pe faptul de a nu forța conștiințele și că sabia în materie religioasă este pur și simplu de ordin spiritual! Partidul Politicienilor a triumfat prin Edictul de la Nantes, iar Richelieu a fost nevoit să pareze tot secolul XVI cererile de abrogare ale catolicilor față de acest edict.

Pe lângă funcțiunea ecleziastică de cardinal, Paris Richelieu<sup>30</sup> a fost și un mare om de stat francez care a contribuit la creșterea autorității<sup>31</sup> regale franceze. În cei peste 28 de ani de ministeriat, el a urmărit două obiective majore: a) restaurarea autorității regale și b) afirmarea forței statului francez pe întreg spațiul european. El credea că puterea monarhică constituia condiția esențială a puterii unei țări. A fost supranumit „omul roșu”, datorită costumului de cardinal. A luptat contra protestanților francezi, pe care-i considera „stat în stat”, dar și contra acelor nobili care complotau contra statului. Richelieu a organizat asediul asupra cetății La Rochelle, unde protestanții<sup>32</sup> se organizaseră cu ajutor englez. Un an mai târziu, în 1629, va semna un acord de pace (La paix d'Ales), prin care confirma *libertatea de cult* și *egalitatea civilă* acordate protestanților prin edictul de la Nantes, dar acum protestanții au pierdut privilegiile militare și pozițiile în stat.

În ceea ce privește politica religioasă, în discuții accepta *libertățile galicane*, dar în practică deloc. Prin arestarea lui Saint-Cyran, a combătut și *curentul jansenist* care se afla la început, iar prin *introducerea unui impozit funciar peste clerul francez* a intrat în conflict cu Sfântul-Scaun.<sup>33</sup> Sunt dovezi sigure că pentru a-și finanța campaniile militare a crescut presiunea

---

<sup>29</sup> CASTELLION, *Traite des Heretiques*, 1554.

<sup>30</sup> Numele complet este Richelieu Armand Jean du Plessis, cardinal de Paris între 1622-1642. S-a născut în 1585, și după studii militare și de teologie, la vârsta de 22 de ani, a fost la Roma pentru a obține de la papa Paul VI dispensa de vârstă în vederea hirotonirii ca episcop de Luçon în locul fratelui său. După ce a fost hirotonit (1607), s-a ocupat cu destul zel de diocesa sa, creând un Seminar. Încă de la primele sale contacte cu lumea politică pariziană, a reușit să câștige favorurile reginei mamă Maria de Medici, declarând că regele trebuie să aibă în sfatul său persoane ale Bisericii, datorită virtuților acestora și prudenței la care-i obligă profesia. După ce a fost numit preot (*aumônier*) al reginei mamă, în această calitate a intrat în Consiliul de stat, în 1616, ca secretar de stat pentru Interior, dar și pentru Război. În 1617 a căzut în dizgrație și a plecat cu regina mamă, timp în care a scris „Apărarea principalelor articole ale credinței catolice” și „Instrucțiuni pentru creștini”. După ce regina mamă s-a împăcat cu regele, și el a fost reabilitat și numit cardinal, în 1622, iar din 1642 a devenit principalul ministru al lui Ludovic al XIII-lea.

<sup>31</sup> A încurajat absolutismul francez și a restaurat autoritatea regală în Franța.

<sup>32</sup> După acest asediu, calvinii au încetat să mai fie un stat armat în interiorul regatului.

<sup>33</sup> Fiindcă a voit să fie numit Patriarh de Franța, a tensionat relațiile cu papa.

fiscală,<sup>34</sup> rezultând nemulțumirea din ce în ce mai mare a poporului care era oricum greu încercat de către nobilime. A intervenit militar contra multor revolte ale țăranilor, iar pentru a bloca agitația nobilimii a interzis duelul și a dărâmat zidurile acelor castele private ce constituiau o amenințare contra statului. În ciuda suportului regelui față de Richelieu, nobilimea a continuat să întrețină un spirit de răzvrătire, care reducea succesul eforturilor cardinalului. Pentru a restaura autoritatea regală, Richelieu a fost prin reorganizare artizanul centralizării puterii; astfel că el a reorganizat Consiliul regal precum și o mare parte a legislației franceze. De asemenea, parlamentul de provincie a fost limitat doar la înregistrarea și promulgarea edictelor regale fără ca acesta să mai poată uza de dreptul de mustrare (avertisment) caracteristic lui. A luat o parte din puterile guvernatorilor<sup>35</sup> de provincie și apoi a creat instituția intendenților<sup>36</sup> regali, care au devenit un puternic instrument al absolutismului monarhic francez.

Conștient de importanța culturii pentru Coroana franceză, a stimulat artele frumoase și chiar a înființat Academia franceză, în 1634, dar a favorizat mereu dezvoltarea economică, pentru că în viziunea sa aceasta era condiția de bază a puterii unui stat. Astfel, el a creat multe companii comerciale în afara țării, dar mai ales în Țările de Jos, și a pus bazele unui imperiu colonial francez în Senegal, Guyana, Martinica, Madagascar și Canada. În *politica externă*, mâna lui a lăsat o amprentă durabilă. A fost permanent preocupat de a-i slăbi pe Habsburgi, fie și prin alianțe cu puterile protestante. „Politica porților”, dezvoltată de Richelieu, a avut ca scop să asigure libertatea de trecere la frontiere în special pe direcția Alpilor. A fost și un mare tactician, practicând mereu un „război indirect” contra Habsburgilor, susținând pe dușmanii acestora. Faptul că la scurt timp după moartea sa (1642) Franța a devenit o mare putere militară europeană nu face decât să confirme politica dusă de cardinal. Prin politica sa de alianțe, a asigurat o bună apărare Franței, blocând tentativele de invazie care n-au lipsit.

*Rațiune de stat* – acest termen a căpătat prin medierea sa noi dimensiuni, dar în comparație cu Machiavelli nu putem spune că episcopul Richelieu a pledat pentru o separare a religiei catolice de statul francez, ba mai mult, el a luptat contra protestanților cu îndârjire până ce s-a convins că o pace religioasă este profitabilă pentru statul francez și nu se mai poate reveni la situația unei singure Biserici în Franța, ca dealtfel în toată Europa

---

<sup>34</sup> De exemplu: a introdus diverse taxe pe consum.

<sup>35</sup> Ei au rămas doar cu comanda trupelor.

<sup>36</sup> Aceștia puteau fi revocați după dorința Ministrului de Interne și erau însărcinați în teritoriu cu gestiunea afacerilor judiciare, civile și financiare; fiind de fapt o lovitură mortală dată feudalității.

occidentală. În realizarea proiectelor lui ambițioase, a folosit deseori mijloace care nu sunt în mod normal compatibile cu situația unui episcop romano-catolic, de aceea el a rămas în istorie mai mult ca un slujitor al Coroanei franceze din poziția de cardinal și mai puțin ca un ierarh al Bisericii Romane. Prins în acest joc de interese dintre popor și nobilime, unde nicio parte nu voia să renunțe la interesele lor particulare în favoarea celor ale statului pe care el le-a slujit foarte bine, totuși, el a consolidat aparatul statului angajând Franța într-un proces de modernizarea administrativă, care se va finaliza mai târziu și în statele din jur, însă ei vor beneficia de acest avantaj impus de Richelieu pe drumul construirii unui stat modern. El l-a slujit pe Ludovic al XIII-lea, dar urmașul său Ludovic al XIV-lea a fost adevăratul beneficiar al reformelor politice aplicate de Richelieu.

Bossuet declară într-o lucrare<sup>37</sup> că prințul trebuie să facă uz de toată autoritatea sa pentru a distruge falsele religii, el vizează aici idolatria, mahomedanismul, iudaismul, blasfemia, ateismul, adăugând că durerea e preferabilă și trebuie folosită cu rigoare. Pierre Bayle,<sup>38</sup> deși protestant, a fost prea puțin sensibil la irenismul umaniștilor creștini și a apărut toleranța religioasă pe baze mai puțin dogmatice.

În secolul XVIII Biserica romano-catolică își va apăra dogmele medievale mult mai puternic decât în secolul precedent și va cunoaște noi adversari în persoana filozofilor raționaliști, între care unii nici nu mai erau creștini. În secolul XIX liberalismul va strânge în jurul său și pe necredincioși și pe francmasoni, obligându-i pe mulți papi să ia poziții ferme. În 1885, Leon al XIII-lea scrie<sup>39</sup> că „libertatea de gândire și de a publica gândurile care nu mai țin de regulă, nu este în sine un bine pentru care societatea are a se felicita... nu este deci permis de a pune în lumină și de a expune ochilor oamenilor ceea ce este contrar virtuții și adevărului, și bineînțeles și mai rău de a plasa aceste licențe sub tutela și protecția legilor”. Zwingli a scris aceste două texte<sup>40</sup> ca rezultat al disputei de la Berna din 1528. El a combătut pe două fronturi, pe unul contra catolicilor, iar pe celălalt contra anabapțiștilor. Propunerile lui John Locke în ceea ce privește toleranța intrastatală sunt legate de funcția magistratului de a promova securitatea, ordinea și armonia oamenilor. Singura condiție pe care magistratul trebuie să o respecte în această obligație era aceea ca să nu

---

<sup>37</sup> JACQUES-BENIGNE BOSSUET, *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, Cambridge University Press, 1990.

<sup>38</sup> cf. E. LABROUSSE, PIERRE BAYLE, t. II, *Heterodoxie et rigorisme*, ed. Le Haye, 1964, p. 542.

<sup>39</sup> *Immortale Dei*.

<sup>40</sup> HULDRICH ZWINGLI, *Deux traites sur le Credo*, trad. Jaques Courvoisier, ed. Beauchesne, Paris, 1986, după *Corpus Reformatorum*, ediția Schuler/Schulthess, Zurich, 1841.

influențeze credințele oamenilor și nici măcar să nu încerce să le organizeze/regularizeze.

Așa cum a prezentat-o Marx, societatea lui încearcă să rezolve prin mijloace exterioare și printr-o organizare mecanică<sup>41</sup> impusă de *societate* toate problemele omului. Această pretenție religioasă îi face pe marxiști atât „atractivi”, pentru cei ce refuză creștinismul tradițional, dar și duplicitari, în situația celor ce luptă fățiș contra Bisericii, contra standardului impus de creștinism de-a lungul secolelor în filozofia politică.

În această construcție (societatea socialistă și cea comunistă ca derivate „practice” ale marxismului) pe care și-au propus-o, omul și imaginea lui va fi ștearsă, urmărindu-se dezumanizarea noastră și „pierderea” calităților celor mai profunde ale omului, cum sunt iubirea și bunătatea, și înlocuirea cu tipul „omului nou și a viitorului lui luminos”! O notă caracteristică tonului marxist și a derivatelor lui este *dogmatismul* politic „mărturisitor”. Nebunia a venit din suspendarea libertății spirituale creștine, prin impunerea și „reglementarea” gândirii *omului nou* pe care credeau că îl pot construi. La „edificarea” omului lui Marx au contribuit din plin ateii, al căror crez convenea tipului de societate pe care marxiștii voiau s-o construiască, anume una fără Dumnezeu și care diviniza clasa muncitoare. Noua „religie” propunea bunăstarea economică și progresul aferent ei. Bazele filozofice ale marxismului sunt contrariante și merită o trecere în revistă. Din ideologia marxistă s-au inspirat multe sisteme politice, fiecare având „posibilitatea” să interpreteze „după puterea proprie” ideile lui Marx. Lucrul important pentru noi îl găsim în ideea „mesianismului proletar”. Muncitorimea, clasa socială de care s-a folosit Marx pentru a-și prezenta ideile, a fost „ridicăată” la rangul de mântuitoare a umanității. Înnobilându-i pe muncitori cu multe daruri, printre altele făcându-i depozitarii adevărului și binelui, le conferă *misiunea* de salvatori ai omenirii, înzestrați cu puteri nelimitate; și pentru că în realitate n-aveau nici capacitatea nici mijloacele – pe care li le atribuia Marx cu atâta generozitate – el recurge la violență ca să-și atingă scopul, adică la revoluție și ură între clasele sociale.<sup>42</sup> Nimic creștin în acest program politic!

În ceea ce privește natura și valorile statului contemporan, se poate spune că în Occident statul a fost secularizat, iar importanța acordată de politicieni religiei este mult diminuată față de secolul XIX. Tipul statului contemporan este și el mult schimbat față de ceea ce însemna statul în secolul XVIII. O schimbare majoră în structura statului modern este

---

<sup>41</sup> VASILE BOARI, *Studiu introductiv* la N. BERDIAEV, *Originile și sensul comunismului rus*, Ed. Dacia, Cluj, 1994, p. 22.

<sup>42</sup> IBIDEM, p. 23.

reliefată de faptul că acesta a inclus în atribuțiile sale aproape toate activitățile umane pe care le gestionează pe principii economice<sup>43</sup> și nu *iconomice*, mai exact pe principiul utilității și pe cel al drepturilor omului. Statul contemporan folosește în discursul său trei factori cheie: libertatea, democrația și piața liberă.

De aceea putem constata de multe ori diverse tensiuni între stat și criteriile de funcționare a unei piețe libere, pe de o parte, și cererile (uneori îndreptățite) comunităților locale sau regionale (pentru că principiul naționalităților este considerat periculos și depășit de statul contemporan!), pe de altă parte. Aceste comunități trebuie, pentru a-și urmări scopurile, să trateze cu agențiile statului și dacă aplicăm teoriile clasice ale liberalismului în această dilemă înseamnă că statul nu trebuie să impună nicio concepție particulară în tratamentul pe care-l aplică corpului politic și social atunci când spune că urmează înfăptuirii binelui comun. Și aici intervine problema aplicării de către stat a principiului toleranței într-o diversitate de puncte de vedere. Teoria clasică liberală spune dacă statul trebuie să se străduiască să rămână neutru între diferitele concepții despre binele comun și să promoveze libertatea și autonomia indivizilor în procesul lor de a-și urma scopurile și hotărârile proprii.

Spiritul științific conduce în forma actuală la distrugerea religiilor seculare și „locul religiei și al Bisericii din viața societății îl iau știința și statul”;<sup>44</sup> iar creștinismul nu e compatibil cu civilizația tehnologică pentru că aceasta din urmă se bazează pe desacralizare în progresul ei. Științistii acționează asupra materiei, o manipulează prin eliminarea elementului contemplativ din acțiunea și concepția lor și pasează primatul spiritului asupra materiei, la nivelul preferințelor subiective, căci pericolul – după unii dintre ei – vine din curajul de a vorbi despre valorile absolute, eventual obligatorii pentru toți!

Suntem de acord cu diverși autori acri afirmă că statul contemporan, în stadiul în care se află, nu este și nu poate fi neutru.<sup>45</sup> Toleranța nu este în ea însăși o virtute, ci un exercițiu care servește într-o dezbatere rațională bazată pe căutarea binelui comun. De asemenea, toleranța face parte din încercarea rațională de a lua o decizie în mod autonom față de Biserică! Cel mai adesea relația dintre religie și politică se pune pe planul raporturilor dintre Biserică, văzută ca instituție eclezială, și societate. Relația este

---

<sup>43</sup> ALASDAIR MACINTYRE, *Toleration and the goods of conflict*, în vol. *The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*, SUSAN MENDUS (eds.), Edinburg, University Press, 1999, p. 139.

<sup>44</sup> Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 70.

<sup>45</sup> A. MACINTYRE, *op. cit.*, p. 143.

interpretată în cele mai multe cazuri într-o manieră macro-sociologică, luându-se act de modul în care credinciosul se raportează la Biserică, de modul cum el își întreține relația cu Biserica.<sup>46</sup> Continuând acest traseu constatăm două modele:

În primul model comportamental, religia comandă toate aspectele vieții, înțelegând aici toate sistemele de atitudini și comportament umane. Cei care acționează de așa manieră își subordonează întreaga lor personalitate factorului religios. În al doilea model comportamental, religia constituie un sistem separat, înțelegând aici că atitudinea religioasă este marginală. Psihologia religioasă modernă ne arată că miezul dezbaterii dintre atitudine apolitică și cea religioasă la subiecții moderni depinde de acceptarea sau neacceptarea dintre religie și întregul ansamblu (politica) al vieții individului în societate. Spre exemplu, ceea ce s-a descris mai sus este miezul dezbaterii dintre catolicismul integrant și liberalism, începând cu secolul XVIII.

Liberalismul a inventat separația dintre sfera publică și cea privată, lăsându-i libertății individuale alegerea în ceea ce privește credința religioasă. Liberalismul însă a pus o condiție care nu mai funcționează astăzi – aceea ca religia să nu interfereze în niciun fel cu domeniul public, adică cu societatea. Fiind mai mult decât clar că între religie și politică sunt multiple relații, unele inteligibile, altele indecelabile, putem statua că există o pluralitate de moduri de apartenență eclezială. Mai putem adăuga că valorile religioase și alegerile politice ale unui individ variază în cursul vieții sale mai ales din cauza apartenenței sale la un grup social. Trebuie precizat că datorită faptului că credințele religioase se revendică din transcendent, adică dintr-o ordine universală, ele apar ca ceva integral și comprehensiv, și prin această funcție ele dau un fundament stabil personalității noastre religioase. Vatican II a repus în cauză identitatea catolică, aceasta fiind redefinită mai ales în acele puncte unde a fost atacată de Revoluția franceză. Catolicismul contemporan este marcat de o pluralitate de moduri de expresie religioasă pe care multe studii recente le atestă.<sup>47</sup>

Papa Paul VI a observat mai bine diversitatea<sup>48</sup> în care se găseau fideli catolici în lume și a fost primul papă care a afirmat legitimitatea pluralismului politic al credincioșilor catolici care până la el a fost doar

---

<sup>46</sup> În acest proces se pleacă de la declararea apartenenței sale la Biserică (sau de la declararea ruperii legăturilor lui cu Biserica) și se urmărește dacă credinciosul împlinește poruncile sau restricțiile. Ideea centrală este aceea a *alegerii*, care conduce la asumarea individuală a stării de creștin.

<sup>47</sup> J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, 1995, p. 24.

<sup>48</sup> GUY LESCANNÉ, *Catholicismes de France*, Paris, Desclée-Bayard Presse, 1986.

tolerat.<sup>49</sup> El a reluat principiile enunțate de papa Jean XXIII,<sup>50</sup> dar pe care acesta nu le-a dezvoltat, dar a denunțat filozofia politică marxistă și pe cea liberală. Principiul sub care Jean XXIII și Paul VI pun libertatea fidelului catolic de a se angaja într-un demers politic este respectul pentru integralitatea credinței catolice. Autoritatea romană, exprimată în aceste două enciclice, ia notă de mutațiile socio-politice intervenite odată cu creșterea pluralismului politic, dar pornește de la vechiul principiu teologic catolic al societății ecleziiale, adică unde societatea civilă este integrată (parte) Bisericii romane.<sup>51</sup>

În Evul Mediu Biserica apuseană a făcut din puterea lumească un instrument al Bisericii, folosind statul ca pe brațul ei secular. Reforma prin coborârea credinței la nivelul individului a dat statului o putere de reprezentare egală sau mai bine spus, mai mare decât cea a Bisericii în concepție reformată. Statul în concepția protestantă, poate vorbi în numele Bisericii, o poate supune intereselor sale, și o ține la distanță printr-o separație proclamată de acesta, dar care nu a funcționat de fapt decât în pierderea Bisericii. Reforma aduce separarea dintre stat și Biserică, și teoretizează existența a două puteri date de Dumnezeu care nu se mai concentrează în voința papei, ci în drepturile statului care recunoaște ca un superior „și” religia, dar o va supune trecând-o din dreptul divin în cel privat. *Umanismul secular*<sup>52</sup> este modul de viață și de gândire care nu se mai referă la Dumnezeu sau la religie, el pretinde, cu alte cuvinte, că ține exclusiv de lumea aceasta. În acest sens „secularism”<sup>53</sup> înseamnă tot ceea ce se raportează la immanent, la ceea ce se vede, excluzând altă realitate. Din punct de vedere teologic este vorba de un proces de înlocuire a autorității religioase bisericesti cu autoritatea ne-eleziială a omului.

Separația<sup>54</sup> valori-credință, în sensul că acestea nu se mai suprapun după Iluminism (Spinoza, Dietrich Bonhoeffer: „creștinismul fără religie”),

---

<sup>49</sup> IBIDEM, p. 73.

<sup>50</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Ed. Spes, Paris, 1963, p. 159. E vorba de teoriile filozofice despre natura, originea și finalitatea lumii și a omului, precum și despre mișcările istorice fundamentate pe un scop economic, social, cultural sau politic.

<sup>51</sup> Cf. JACQUES LAGROYE, *L'episcopat et la societate francaise*, în vol. *Religion, societate et politique. Melanges en honneur de Jacques Ellul*, PUF, Paris, 1983, pp. 81-92.

<sup>52</sup> Vine din *saeculum* (lat.) care stă și la baza conceptului sociologic de *secularizare*. La început (sec. XVI), acest termen a definit transferul de proprietate de sub jurisdicția ecleziastică în proprietatea statului sau sub altă autoritate nebisericască, deci termenul definea atunci anumite proprietăți care treceau de sub jurisdicția Bisericii în alta și a fost repede asimilată ca un proces de reducere a autorității religioase a Bisericii.

<sup>53</sup> Foarte mulți cercetători preferă termenul de *laicare* celui de *secularizare*, care li se pare mai aproape de o descriere instituțională a stării societății actuale.

<sup>54</sup> + ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biserica slujitoare*, în: *Studii Teologice*, nr. 5-8/1972, p. 467.

a putut conduce la despărțirea practicii religioase de credință. În societățile moderne, separarea statului de Biserică face parte dintr-un sistem de domenii autonomizate de om, conform cu viziunea modernă asupra lumii.<sup>55</sup>

1. emanciparea educației de sub autoritatea ecleziastică (laicizarea educației);

2. separarea statului de Biserică: autoritatea politică devine rațională;

3. respingerea învățaturii bisericești despre naștere și avort;

4. declinul conținutului religios din literatură și arte;

5. dezvoltarea științelor naturale ca o perspectivă autonomă seculară.

O singură națiune – o singură religie (un singur Dumnezeu): bizantinii au dezvoltat acest principiu în diplomația lor. Participarea religiei la viața publică a fiecărei religii – în funcție de doctrina ei – este un indiciu despre respectiva religie. Dacă în trecut aproape oricine dorea să intre în Biserică, după ce vedea credința noastră, după ce cunoștea ceva din doctrina Bisericii, după ce vedea aportul creștinismului la civilizația aceea, astăzi ne confruntăm cu o fugă de Biserică, și cel mai regretabil este faptul că Biserica este zugrăvită ca o instituție care restrânge libertatea oamenilor prin ceea ce ne cere. În concluzie, este vorba de o idee demonică prin care se urmărește consolidarea tezei care spune că Biserica este perimată și trebuie înlocuită cu ceva mai bun, pe placul omului.

#### **ABSTRACT: *Considerations on the Individual, Tolerance and Religion***

The Medieval individual carries with him many appearances but over all it, he is defined according to an intellectual and social model which seems that today is no longer adequate. During the Middle Ages, the political theories about the individual and the state started out from theology, from the chapters where theology was speaking about the nature of government, about authority, about law, about the relationship between the Church and its members. The ideas through which the individual was defined at that moment were theoretical, feudal and corporative.

---

<sup>55</sup> cf. KAREL DOBBELAERE, art., *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, în rev. *Sociology of Religion*, Fall, 1999, pp. 1-2.

# ȘTIINȚA ACADEMICĂ A DREPTULUI CANONIC ORTODOX: CONTRIBUȚIILE CANONIȘTILOR NICODIM MILAȘ ȘI JOSEPH ZHISHMAN

Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU

*Cuvinte cheie: Drept, principiu, metodă, știință, disciplină, manuale*

*Mots-clefs: Droit, principe, methode, science, discipline, manuels*

## 1. Aspecte introductive

Autoritatea Sinoadelor ecumenice, opera lor legislativă generală în întreaga Biserică, au făcut ca *Dreptul scris* să se impună în timp în viața Bisericii, în fiecare Biserică locală existând conștiința unei tradiții disciplinare permanente. De la aplicarea cutumei locale s-a trecut la perioada reglementării bisericești în chip pozitiv de către organele competente, iar din epoca împăratului Teodosie I legile bisericești au primit forța legii de stat, implicând necesitatea unui corp de Drept canonic.<sup>1</sup> Mai târziu, în secolul al VI-lea, împăratul Justinian avea să confirme validitatea juridică a Sfintelor Canoane emise de autoritățile colegiale superioare în Biserică, Sinoadele ecumenice, dar și Sinoadele locale confirmate prin opera canonică a Sinoadelor ecumenice (*Novela 131*). Așadar, Dreptul scris a luat amploare în Biserică, fără a putea ignora și importanța cutumelor,<sup>2</sup> aceasta reieșind și din Nomocanonul în XIV Titluri, precum și din comentariile canoniștilor clasici orientali ai secolului al XII-lea, cu precădere ale lui Teodor Balsamon asupra acestui nomocanon. Din a doua jumătate a secolului al IX-lea, adică după epoca Nomocanonului în XIV Titluri din timpul patriarhului Fotie al Constantinopolului, devenit *Colecție oficială de canoane în Biserica Ortodoxă*, creativitatea canonică s-a limitat numai la anumite domenii, cum ar fi dreptul matrimonial sau legea monahală, fără a aduce schimbări privind organizarea și conducerea unităților bisericești locale. În timp, după confirmarea Nomocanonului în XIV Titluri ca general în Biserică prin Sinodul endemic de la Constantinopol din 920, după cum afirmă regretatul canonist ortodox, arhiepiscopul Pierre (Peter) L'Huillier în teza sa de doctorat în Drept canonic, „multe canoane au creat probleme în privința sensului și a aplicabilității lor”,<sup>3</sup> însă din respect față de tradiție, având aici

<sup>1</sup> A se vedea detalii la E. SCHWARTZ, *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, Gesammelte Schriften IV*, Berlin, 1960, pp. 155-275.

<sup>2</sup> Vezi aici JEAN GAUDEMET, *La formation du droit seculier et du droit de l'Eglise au IV-e et V-e siecles*, ed. IIe, Paris, 1979, pp. 187-188.

<sup>3</sup> Arhiepiscop PETER L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad.

în vedere și formalismul lor legal, bizantinii au evitat să susțină ideea de „legi perimate”. Așa s-a născut în Biserica Orientului, în primele secole al celui de-al doilea mileniu creștin, nevoia unor comentarii autorizate ale canoanelor, abia din secolul al XII-lea putând vorbi de intensificarea studiilor de Drept canonic și a exegezei textelor canonice<sup>4</sup> prin opera comentatorilor clasici ai secolului de aur al Dreptului canonic (atât pentru Orient, cât și pentru Occident<sup>5</sup>). Așa putem vorbi în această perioadă de scurtele comentarii ale diaconului Alexis Aristenos (prin anii 1118-1143) la *Synopsis* a lui Ștefan Efeseanul (sec. VI sau VII, completată în sec. X de magistrul Simeon), de comentariul (*Εξήγησις*) lui Ioan Zonaras care a fost preocupat de sensul exact al textelor canoanelor, precum și de comentariile lui Teodor Balsamon, care, deși a dovedit puțină originalitate în comentarea canoanelor, totuși s-a impus prin referirile sale la cazuistica de drept a vremii sale<sup>6</sup> și prin corelarea canoanelor cu textele legilor civile în conformitate cu scopul operei sale.<sup>7</sup>

Este important să menționăm aceste aspecte istoric-canonice în prezenta lucrare întrucât după epoca celor 7 Sinoade ecumenice (325-787) și până la căderea Constantinopolului sub turci în 1453 (adică a doua perioadă de legisferare a Bisericii) în viața Bisericii de Răsărit se conturează o vastă operă legislativă prin întocmirea colecțiilor de legi pentru a întări, pe temelie de drept, instituțiile bisericești și crearea unei jurisprudențe. Toate aceste colecții au constituit din secolul al XIX-lea surse importante pentru primele manuale de Drept canonic ortodox. Astfel, cele mai importante colecții, precum colecțiile lui Ioan Scolasticul (†577), contribuțiile lui Dionisie Exiguul (†545), considerați *Părinții Dreptului canonic*,<sup>8</sup> Sintagma patriarhului Fotie (883), comentariile canoniștilor bizantini ai secolului al XII-lea și ale lui Matei Vlastares (1335) au contribuit la *întemeierea științei*

---

rom. din limba engleză de Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000, p. 21.

<sup>4</sup> Eforturile depuse în secolul al XI-lea pentru interpretarea corectă și aplicarea normelor canonice în viața practică bisericească în spiritul întregii doctrine canonice a Bisericii s-au intensificat cu rezultate notabile în secolul al XII-lea, secolul de aur al comentatorilor clasici bizantini. Vezi și W. WOLSKA-CONUS, „L'Ecole de Droit et l'enseignement du Droit à Byzance au XI-e siècle: Xiphilin et Psellos”, in: *Travaux et Memoires*, 7, Paris, 1979.

<sup>5</sup> A se vedea comentariile numeroase din literatura de specialitate în Biserica Romano-Catolică privind epoca lui Gratian de la Bologna: JEAN WERCKMEISTER, „L'apparition de la doctrine du mariage contrat dans le droit canonique du 12e siècle”, in: *Revue de Droit Canonique*, 53/1 (2003); ALAIN SERIAUX, *Droit canonique*, PUF, Paris, 1996 ș.a.

<sup>6</sup> Arhiepiscop PETER L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, p. 22.

<sup>7</sup> G. P. STAVROS, *De Theodore Balsamone, Analysis operum ac mentis iuridicae*, Rome, 1969.

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. LIVIU STAN, „Jus Ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii”, in: *Studii Teologice*, 7-8 (1960), p. 470.

*Dreptului canonic*<sup>9</sup> și la exprimarea sa academică în secolul al XIX-lea.

Deși astăzi, în Biserica Ortodoxă, facem adesea referire la opera canoniștilor clasici bizantini ai secolului al XII-lea, operă care a făcut obiectul monumentalei colecții a profesorilor greci G. Rallis și M. Potlis, numită *Συντάγματος τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*<sup>10</sup> (*Sintagma ateniană*) în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (în 6 volume, Atena, 1852-1859; volumele 2, 3 și 4 sunt cele mai importante întrucât cuprind canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice și locale, ale Sfinților Părinți și comentariile canoniștilor bizantini din sec. al XII-lea ), totuși nu putem vorbi în secolul al XII-lea în Ortodoxie de nașterea științei Dreptului canonic, așa cum vorbesc canoniștii romano-catolici despre știința Dreptului canonic în Biserica Occidentului în această perioadă. Aceasta pentru că, în Biserica Occidentului, „în secolul al XII-lea, un călugăr din Camaldoli, profesor la Bologna, învățatul Gratian, va stabili sinteza unui mileniu juridic compilând toate sursele juridice în a sa *Concordia Discordantium Canonum*, mai cunoscută sub numele de *Decretum Gratiani* (Decretul lui Gratian), ceea ce va face din el părintele științei dreptului canonic... Cu această lucrare a lui Gratian, dreptul canonic va deveni, ca și teologia și filosofia, o știință în sensul clasic al termenului”<sup>11</sup>.

Însă, în Orient, interpretările comentatorilor bizantini au dobândit mare greutate, ocupând un loc *cvasi-oficial*, după cum preciza un canonist rus,<sup>12</sup> influențând *praxis-ul canonic al Bisericii Ortodoxe*. Cu două secole mai târziu (secolul al XIV-lea, Tesalonic, 1335), *Συνταγμα κατα στοιχειον* a lui Matei Vlastares s-a impus nu numai la greci, dar și la popoarele slave<sup>13</sup> și

<sup>9</sup> Pr. C. DRON, *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928, pp. 22-23.

<sup>10</sup> „Pentru că noi ne referim aici la textele juridice, nu trebuie lăsat fără comentariu atitudinea juriștilor greci ai secolului al XIX-lea, care nu au dorit să se ocupe de ediția surselor. Știm că până la publicarea celor șase volume *Συντάγματος τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* de la 1852 până la 1859, de către G. A. Rallis și M. Potlis (1852-1859) cu sursele dreptului canonic oriental ortodox, singura ediție a surselor juridice, de drept profan de această dată, a fost lucrată de G. Rallis, care în 1836 a publicat *Instituțiile de Teofil*”, cf. SPYROS N. TROIANOS, „L’attitude de la science et de la pratique juridique envers le droit byzantin dans la Grèce du XIX<sup>e</sup> s.”, in: *Études balkaniques* [En ligne], 10/2003, mis en ligne le 07 avril 2009, Consulté le 13 décembre 2009. URL: <http://etudesbalkaniques.revues.org/index343.html>.

<sup>11</sup> Prof. Pier VIRGINIO AIMONE, *Scriptum du cours de droit canonique* (text dactilografiat), Fribourg, 2004, p. 35; Vezi și ALAIN SERIAUX, *Droit canonique*, PUF, Paris, 1996 ș.a.

<sup>12</sup> M. KRASNOJEN, *Tolkovateli kanoniceskago kodeksa vostocinoi Tserkvi, Aristin, Zonara i Valsamon*, Moscova, 1892, p. 198.

<sup>13</sup> „*Syntagma* lui Vlastares juca un rol important pe plan juridic și canonic, dar a avut, de asemenea, o influență asupra ideilor în lumea medievală balcanică. Date fiind bunele relații între țarul Dușan și țarul Ioan Alexandru, traducerea slavă putea fi acceptată în Bulgaria. Savantul rus Benešević, în 1901, avea să găsească în Biblioteca Sinodală din Moscova un

la români,<sup>14</sup> aceștia din urmă fiind singurul popor ortodox de origine latină, cu un creștinism de origine apostolică. Într-un studiu bine documentat, Profesorul Spyros Troianos a subliniat interesul manifestat în Grecia<sup>15</sup> față de legislația bizantină, mai ales în secolul al XIX-lea, prin eforturile profesorilor juriști de la Facultatea de Drept din Atena, *Syntagma alfabetică* a lui Matei Vlastares fiind utilizată în colecțiile de legiuri ulterioare ale Bisericii Greciei. *Syntagma alfabetică* s-a folosit și în colecțiilor nomocanonice ale altor Biserici Ortodoxe locale, precum a Bulgariei, unde Profesorul Ștefan Tankov a alcătuit *Pravilata* în două volume (Sofia, 1912, 1915) în care a folosit și Kormciaia Sfântului Sava din Biserica Serbiei, care va deveni colecția nomocanonică oficială a Bisericii Bulgariei, dar și în pravilele din Biserica Ortodoxă a românilor, începând din secolul al XVI-lea și până la importantele pravile ale secolului al XVII-lea (ca de ex. Pravila Mare de la Târgoviște, 1652), prin pravile punându-se bazele Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română.<sup>16</sup>

De asemenea, marele judecător Constantin Harmenopoulos (sec. al XIV-lea) a elaborat *Hexabiblos*, care, după cum spune prof. Vlassios Phidas, „exercită o influență frapantă asupra tuturor popoarelor ortodoxe până în

---

manuscris (nr. 302) al Syntagmei datând de la jumătatea sau din a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Descrie ca fiind bulgar, acest manuscris ignoră regulile de ortografie atribuite patriarhului Eutimie. Gândim că ar putea fi vorba de o traducere slavă făcută începând cu redactarea greacă din Ohrida, undeva în Macedonia”, cf. JIVKO PANEV, „La réception du *Syntagma* de Matthieu Blastarès en Serbie”, in: *Études balkaniques* [En ligne], 10/2003, mis en ligne le 08 avril 2009, Consulté le 13 décembre 2009. URL: <http://etudesbalkaniques.revues.org/index309.html>.

14 „*Syntagma* va începe să circule în Țările Române spre mijlocul secolului al XV-lea. Cel mai vechi manuscris este opera grămaticului Dragomir care o va redacta la Târgoviște, capitala Valahiei, în 1451, din ordinul domnitorului Ioan Vladislav al II-lea. Două alte copii vor apărea în Moldova: una făcută de un călugăr, în 1474, la mănăstirea Neamț, alta la Iași, în 1495, operă a grămaticului Damian. *Syntagma* era așa de răspândită în Moldova încât chiar Ivan cel Groaznic (1533-1584) va cere în 1554 domnitorului moldovean Alexandru Lăpușneanu să-i comande o copie slavă. Amintim aici un fapt important: textul Syntagmei lui Vlastares a fost folosit ca argument de Ioan Cuza, când a proclamat autocefalia Bisericii românilor”, cf. JIVKO PANEV, „La réception du *Syntagma* de Matthieu Blastarès en Serbie”, in: *Études balkaniques* [En ligne], 10/2003, mis en ligne le 08 avril 2009, Consulté le 13 décembre 2009. URL: <http://etudesbalkaniques.revues.org/index309.html>.

15 „În Grecia secolului al XX-lea mai întâi legislativul s-a preocupat de dreptul bizantin și, apoi, știința juridică”, cf. SPYROS N. TROIANOS, „L’attitude de la science et de la pratique juridique envers le droit byzantin dans la Grèce du XIX<sup>e</sup> s.”, in: *Études balkaniques* [En ligne], 10/2003, mis en ligne le 07 avril 2009, Consulté le 13 décembre 2009. URL: <http://etudesbalkaniques.revues.org/index343.html>.

16 Vezi detalii în teza de doctorat în Științe juridice a regretatului Părinte Profesor Arhid. Univ. Dr. IOAN N. FLOCA, *Din istoria dreptului românesc*, I, Dreptul scris, Sibiu, 1993.

secolul al XIX-lea”.<sup>17</sup> După *Nomocanonul* lui Manuel Malaxos (sec. al XVI-lea), „pentru tradiția canonică a perioadei post-bizantine, *Pidalionul*, operă celebră a călugărilor Nicodim și Agapie, este... opera cea mai importantă (sec. al XVIII-lea)”.<sup>18</sup>

## 2. Începuturile științei academice a Dreptului canonic în spațiul ortodox

Dreptul canonic al Bisericii face parte prin conținutul său din ramura de discipline practice, fără a ignora și principiile dreptului în general de care se folosește. Pentru fixarea cu precizie a obiectului dreptului trebuie definită noțiunea de *drept* și noțiunea de *Biserică* din perspectivă juridică. Când vorbim de *știința Dreptului canonic* în spațiul ortodox și despre studierea sa este important să se precizeze *definiția* Dreptului canonic, *obiectul* și *metoda* sa de cercetare, *locul* ocupat în sistemul general al științelor, precum și *relația* cu alte științe și diferențierile existente. Obiectul de preocupare și de studiu, precum și metoda de cercetare sunt cu adevărat condiții *sine qua non* pentru a vorbi de o știință. Astfel, prin știință (lat. *scientia*, -ae, *doctrina*, -ae, *cognitio*, -onis), în general, se înțelege acel ansamblu sistematic de cunoștințe teoretice veridice despre cele două realități, obiectivă și subiectivă, format în cursul istoriei și care se dezvoltă în timp pe baza practicii sociale.<sup>19</sup> Dreptul Bisericii constituie totalitatea normelor date de Mântuitorul Hristos și de organele competente bisericești pentru a reglementa viața socială în sânul Bisericii. Ca disciplină *teologic-juridică* expune principiile și normele de drept după care se conduce și se organizează Biserica, în schimb, ca *știință teologic-juridică*, Dreptul canonic se ocupă cu „cercetarea, studierea și analizarea metodică și cu expunerea sistematică, adică cu încheierea într-un sistem logic a rânduielilor, principiilor și normelor de drept după care se conduce Biserica Ortodoxă”,<sup>20</sup> obiectul Dreptului Bisericii vizând reglementarea raporturile dintre membrii Bisericii, precum și dintre membri și autoritate, fiind așa-zisul *drept intern*. Însă, raporturile Bisericii cu cei din afară sau cu Statul, adică așa-zisul *drept extern*, nefiind reglementate în mod unilateral de către Biserică, ci prin înțelegere cu organisme din afară, nu pot face parte din Dreptul canonic al Bisericii, așa cum consideră canonistul Nicodim Milaș

---

<sup>17</sup> VLASSIOS PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Analecta Chambesiana 1, Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1998, p. 37.

<sup>18</sup> IBIDEM.

<sup>19</sup> GHEORGHE BOBOȘ, *Teoria generală a Statului și Dreptului*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 7; \*\*\**Dicționar Enciclopedic Român*, vol. IV, Ed. Politică, București, 1966, pp. 590-593.

<sup>20</sup> Arhid. Prof. Univ. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 55.

sau chiar și alți canoniști, ele intrând în domeniul politicii bisericești.

În secolul al XIX-lea, în Ortodoxie, avându-se în vedere lipsa manualelor sistematice și deci necunoașterea legislației canonice a Bisericii, precum și importanța instituției la care se referă Dreptul canonic, s-a simțit nevoia tot mai acut să se sistematizeze întreaga materie a Dreptului canonic, să fie prelucrată științific și expusă în așa fel încât să se cunoască pornirea dintr-un principiu fundamental și direcția spre un scop bine precizat, tocmai această expunere sistematică a Dreptului canonic formând știința lui.<sup>21</sup> Știința Dreptului Bisericii are un caracter pozitiv care exclude argumentările subiective, neputându-se accepta metoda raționalistă promovată în Occident în secolul al XVIII-lea, respinsă chiar de canoniștii romano-catolici și protestanți. Scopul științei Dreptului Bisericii fiind expunerea originii și dezvoltării dreptului canonic, menționarea fundamentului său, stabilirea criteriului, cu ajutorul logicii juridice și a legii istorice, cum susține Milaș,<sup>22</sup> după care sunt analizate schimbările survenite la nivelul instituțiilor locale în anumite împrejurări și măsura în care acestea corespund prescripțiilor fundamentale ale vieții Bisericii. Sistemul de tratare a Dreptului canonic promovat de Nicodim Milaș avea în vedere faptul că Biserica este comunitatea credincioșilor, cu scop precis, care se dezvoltă după norme stabilite, numai această direcție formând obiectul științei Dreptului Bisericii, delimitându-se de obiectul științelor teologice. Știința Dreptului Bisericii pentru a fi și o știință de drept trebuie să delimiteze instituțiile juridice de cele nejuridice din Biserică. Însă, nu toți canoniștii vremii erau de acord cu promovarea diferitelor sisteme, întrucât principiile Dreptului Bisericii sunt aplicabile în general, independent de voința persoanelor, fiind un drept public în Biserică: „deci nu poate fi vorba de o diviziune a dreptului bisericesc, după cum fac unii, fără temei, și numai pentru plăcerea de a se zice că dau la lumină sisteme de tratare a dreptului bisericesc”,<sup>23</sup> cum afirma profesorul român Dimitrie Boroianu.

Prin urmare, o problemă mare a canoniștilor secolului al XIX-lea, care au inițiat sistematizarea Dreptului canonic în Biserica Ortodoxă, a fost *lipsa unei metode de studiu și de cercetare științifică unanim acceptată*. Așa se poate explica folosirea masivă a bibliografiei occidentale, romano-catolică și protestantă, față de care primii noștri canoniști, care au alcătuit manuale și tratate sistematice, au avut un respect deosebit, într-o epocă în care în Orientul ortodox cunoașterea legislației canonice nu era la îndemâna oricui.

---

<sup>21</sup> NICODIM MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. rom. după a doua ediție germană de D. I. Cornilescu și V. S. Radu, revăzută de Prof. I. Mihălcescu, București, 1915, p. 11.

<sup>22</sup> IBIDEM, p. 12.

<sup>23</sup> Dr. D. G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899, p. 18.

De fapt, nu se poate vorbi de cercetare științifică, respectiv de o știință bine determinată în cadrul unui sistem mai larg de științe, dacă nu se bazează pe folosirea unei metodologii, adică a unui ansamblu de metode care să ajute studierea Dreptului canonic în complexitatea sa. Așa cum precizează juriștii, *metoda* se referă la un complex de operații intelectuale care se folosesc în scopul atingerii obiectivelor privind cunoașterea unui fenomen.<sup>24</sup> Din perspectiva cercetării juridice, principalele metode de cercetare sunt: *metoda logică* și *metoda istorică*. Astfel, în timp, atât metoda logică s-a dezvoltat și aplicat în cercetarea fenomenului juridic, impunându-se chiar logica juridică, cât și metoda istorică, cea care studiază dreptul în perspectiva și evoluția sa istorică. O altă metodă importantă fiind cea a *comparatismului*, care vizează studierea comparativă a instituțiilor și a diferitelor sisteme juridice. Tocmai această situație, a dificultății de a găsi o metodă în care să fie rânduie materia Dreptului canonic, a constituit o mare problemă care a dat naștere în timp la numeroase discuții privind promovarea diferitelor sisteme de drept, dar și privind originalitatea lucrărilor din această perioadă a nașterii științei Dreptului canonic ortodox. Într-adevăr era dificil pentru că, pe de o parte trebuia să se respecte cerințele științei în general, iar pe de altă parte trebuia să corespundă scopului științei Dreptului Bisericii în special. Pentru că nu exista un sistem bine precizat și unanim acceptat, fiecare își rânduia materialul cum dorea, după propria concepție și după știința sa,<sup>25</sup> canonistul român Dimitrie Boroianu afirmând în tratatul său sistematic *Dreptul bisericesc*, la sfârșitul secolului al XIX-lea: „În general se obișnuise a se studia această disciplină teologică într-un mod practic, adică se expuneau regulile după care să se conducă membrii Bisericii în activitatea lor, așa după cum se reglementează prin măsurile luate de sinoade. În felul acesta Dreptul bisericesc apare steril și nesusceptibil de progres”.<sup>26</sup> Pentru a se ieși din acest mod practic de expunere a Dreptului Bisericii, canonistul român propune întemeierea expunerii pe datele istorice și pe noțiunile de filosofie, luându-se ca punct de plecare starea actuală a dreptului și mergând până la originea lui, promovând metoda istorico-genetică împotriva tendinței de divizare a dreptului în numeroase sisteme de tratare a Dreptului canonic după placul fiecăruia. Față de metoda istorico-filosofică, Milaș era rezervat întrucât aceasta prezintă riscul, în viziunea sa, de a se aduce atingere însăși doctrinei dreptului.

Însă, în această perioadă de care ne ocupăm, enciclopediile de drept arătau mai multe metode de tratare: empirică, istorică, filosofică,

<sup>24</sup> IOAN CETERCHI, ION CRAIOVAN, *Introducere în Teoria generală a Dreptului*, Ed. All, București, 1993, p. 28; Vezi și I. DOGARU, D. C. DĂNIȘOR, GH. DĂNIȘOR, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Themis, Craiova, 2000.

<sup>25</sup> NICODIM MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 18.

<sup>26</sup> Dr. D. G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 16.

istorico-filosofică și istorico-dogmatică, iar expunerea științifică a Dreptului canonic era diferită. Evaluând toate aceste metode, canonistul Nicodim Milaș constată că metoda dogmatico-istorică este cea mai sigură,<sup>27</sup> întrucât corespunde scopului științei Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe. Aceeași poziție este împărtășită și de canonistul rus Ioan Sokolov în lucrarea sa „Despre metoda sau forma tratării legislației bisericești” (Curs). Până a se ajunge la o oarecare unitate privind tratarea materiei Dreptului canonic în Orient, încercări de sistematizare au avut loc în Occident încă din secolul al XII-lea, începând cu Bernard de Pavia al cărui sistem s-a impus pentru o vreme în Apus (el împărțise colecția sa *Breviarium extravagantium* în 5 părți: judex, iudicium, clerus, sponsalia, crimen). Pe lângă acest sistem, în Apus s-a mai impus și sistemul împrumutat din Instituțiile lui Justinian, după care Dreptul canonic al Bisericii era împărțit în 3 părți: *περὶ πρόσωπα*, *περὶ πράγματα*, *περὶ ἀγωγὰς*, sistem preluat de Paul Lancelottus (sec. XVI) în lucrarea sa (Pauli Lancelotti, *Institutiones juris canonici*, 1562), iar mai târziu de E. Joannovich în lucrarea *Principia juris canonici*... și de Mitropolitul Andrei Șaguna în primul său manual de Drept canonic (*Elementele Dreptului canonic*), fără a putea afirma că Șaguna a preluat acest sistem de la Joannovich. Astfel, după cum spuneam, în secolul al XIX-lea nu era precizat un sistem autoritar, ci fiecare autor promova un anumit sistem în funcție de modul în care concepea obiectul acestei științe. Canonistul Milaș a promovat în lucrarea sa sistematică *Dreptul bisericesc oriental*, un sistem nou, după ce a studiat toate sistemele existente în Orient și în Occident, cum însuși afirma,<sup>28</sup> prin urmare împărțind știința Dreptului Bisericii în cinci părți: 1. Izvoarele Dreptului bisericesc și colecțiile în care se cuprind ele; 2. Organizația Bisericii; 3. Administrația Bisericii; 4. Viața Bisericii; 5. Raportul dintre Biserică-Stat și eterodocși. Față de Milaș, predecesorul său Mitropolitul Andrei Șaguna în Compendiul său de Drept canonic, prin care a reușit prima mare lucrare sistematică de Drept canonic la români, dar cu relevanță și în celelalte Biserici Ortodoxe prin traducerea sa în germană, a împărțit materia acestei științe după următorul sistem: Introducere în Dreptul canonic; Prima parte: Dreptul canonic intern; Partea a doua: Dreptul canonic extern; Partea a treia: Despre legislațiunea, administrațiunea și ocârmuirea bisericească.

Din cele menționate se constată că Dreptul canonic al Bisericii se naște dintr-o necesitate dată de organizarea independentă a Bisericii, care nu este condiționată de diferitele împrejurări legate de loc și timp. Privind forma

---

<sup>27</sup> NICODIM MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 13.

<sup>28</sup> IBIDEM, p. 19.

dreptului, pe care o regăsim și în Dreptul de stat,<sup>29</sup> în secolul al XIX-lea se putea vorbi și în Ortodoxie de cele două sensuri ale Dreptului canonic. În sensul său *subiectiv*, Dreptul canonic cuprinde drepturile membrilor săi, ca organism social, fie ca persoane fizice, fie ca persoane juridice, neputându-se susține teza conform căreia Biserica este subiect al Dreptului, întrucât ea nu este nici persoană juridică în sensul filozofiei dreptului, nici corporație în care să fie uniți indivizii într-un anumit scop.<sup>30</sup> Din punct de vedere *obiectiv*, Dreptul Bisericii cuprinde toate formele de drept care reglementează viața externă a Bisericii, ca organism social.

Episcopul Nicodim Milaș, cu adevărat o autoritate competentă în domeniu, care s-a impus prin vasta sa operă și prin acrivia sa științifică la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în spațiul ortodox sârbesc, afirma în 1890, cu prilejul publicării tratatului său *Dreptul bisericesc oriental* (tradus ca cea mai importantă lucrare sistematică de Drept canonic ortodox în toate Bisericile Ortodoxe locale) pe când era profesor la Școala bisericească din Zadar, că, în ciuda eforturilor canoniștilor anteriori de a pune bazele primelor manuale de Drept canonic, nu se impusese nici o lucrare completă care să abordeze întreaga problematică a Dreptului Bisericii greco-orientale,<sup>31</sup> încercările de până atunci fuseseră, fie incomplete, fie abordaseră numai dreptul Bisericilor locale. Dacă lucrările din această perioadă, care au abordat părți izolate ale Dreptului canonic, adică lucrările speciale, au fost apreciate de renumitul ierarh sârb, acestea contribuind la expunerea sistematică a științei Dreptului canonic, lucrările sistematice nu cunoscuseră o dezvoltare suficientă, „de aceea, putem spune că Știința dreptului Bisericii greco-orientale, actualmente (sec. XIX, n.n.), nu e terminată, ci se află în stadiul primei sale dezvoltări”.<sup>32</sup> Dintre lucrările speciale care au apărut în unele cărți sau reviste academice bisericești ale vremii, Nicodim Milaș, ca și mai târziu arhiepiscopul Pierre L'Huillier,<sup>33</sup> menționează lucrările canoniștilor ruși ca cele mai importante, numindu-l pe arhimandritul Ioan Sokolov (1818-1869), care va deveni episcop de Smolensk și ale cărui lucrări sunt foarte apreciate, ca „părintele dreptului bisericesc greco-oriental”, apoi menționând și lucrările profesorului de la Universitatea din Moscova, Alexius S. Pavlov. Deși Milaș a încercat să pună în lumină numai contribuțiile canoniștilor

---

<sup>29</sup> EUGENIU SPERANȚIA, *Introducere în filosofia dreptului*, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1946, p. 173.

<sup>30</sup> În lucrarea *Dreptul bisericesc oriental*, pp. 6-7.

<sup>31</sup> NICODIM MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 20.

<sup>32</sup> IBIDEM.

<sup>33</sup> Arhiepiscop PETER L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. rom. de Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000, p. 25.

slavi, de prim rang în viziunea sa, îl menționează și pe Mitropolitul Andrei Șaguna al reînființatei Mitropolii a Transilvaniei și Ungariei ca unul dintre primii canoniști care au întocmit lucrări sistematice de Drept canonic, precum și o vastă operă canonică, considerând noi că mitropolitul românilor a fost cel dintâi canonist ortodox care a reușit prin opera sa canonică sistematizarea științei Dreptului canonic ortodox, alături de Euthymius Joannovich (*Principia juris ecclesiastici veteris orthodoxae orientalis ecclesiae secundum comune Directorium*, 2 volume, 1841, 1847) și de Arhimandritul Ioan Sokolov (*Opyt kiursa țerkovnago zakonobodnykh liudenii*, Incercare de legislație bisericească, curs, vol. I, S. Petersburg, 1851, două cărți).<sup>34</sup> Precizăm aici că Ioan Sokolov, cronologic vorbind, cel mai mare canonist rus din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, s-a impus prin formarea sa academică, studiind la Academia din Moscova și fiind profesor și rector la Kazan, prin natura sa morală și prin capacitatea sa intelectuală, în schimb fiind controversat prin atitudinea sa curajoasă, calificată chiar violentă de către profesorul Georges Florovski (Universitatea Harvard), în timpul Marilor Reforme ale țarului Alexandru al II-lea.<sup>35</sup> El s-a pronunțat deschis despre recursul la justiția creștină, reînnoirea vieții și lipsa de justiție socială zilnică. Lucrarea sa, menționată mai sus (*Opyt kiursa... Eseu pentru un curs de jurisprudență bisericească*), este cea mai importantă lucrare a sa, academică și sistematică, fiind un înalt studiu al surselor, însă fără a reuși să construiască un „sistem” de drept. Se pare, după cum precizează profesorul Georges Florovski, că cele două manuscrise ale lucrării sale au fost chiar cenzurate. Ioan Sokolov a dezvoltat în lucrările sale metoda istorică, specifică lumii academice din Rusia în această perioadă, reușind să expună canoanele, pentru prima dată în rusă, într-o manieră istorică, astfel: „pentru prima oară, vechile canoane fundamentale ale Bisericii s-au prezentat în limba rusă într-o manieră mai mult istorică decât doctrinară”.<sup>36</sup> A publicat și alte multe studii în revistele vremii și a prezentat numeroase conferințe, o lucrare a sa importantă fiind *Despre monahismul episcopilor*, publicată în revista *Pravoslavnii sobesdnik* (Interlocutorul creștin), în 1863. Această lucrare a creat multe discuții, deși fiind o lucrare pătrunzătoare, a fost catalogată ca o lucrare neconvingătoare,

<sup>34</sup> Această lucrare, apreciată de canonistul sârb Nicodim Milaș, pe lângă introducere, cuprinde trei secțiuni: I. Despre originea și diferitele forme ale canoanelor; II. Explicarea legilor canonice fundamentale ale Bisericii; III. Privire generală asupra hotărârilor care întregesc canoanele mai vechi.

<sup>35</sup> GEORGES FLOROVSKI, *Căile teologiei ruse*, p. I, vol. 5, ed. Richard S. Haugh, trad. Robert L. Nichols, New York, 1979, p. 231.

<sup>36</sup> IBIDEM; Vezi și Arhiepiscop PETER L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, p. 25.

chiar neîntemeiată de către Filaret al Moscovei.

### **3. O mare personalitate și un erudit canonist al Bisericii Ortodoxe: Episcopul sârb Nicodim Milaș și știința Dreptului canonic**

Despre episcopul sârb Nicodim Milaș am făcut referiri și mai înainte, privind poziția sa în problemele de început ale științei Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, aici menționând câteva aspecte privind evoluția sa profesională și două dintre cele mai importante opere ale sale.

#### *3.1. Câteva date biografice*

Canonistul Nicodim (născut Nicolae) Milaș s-a născut la Sibenik în Dalmația în anul 1845, într-o familie săracă, dar ajutată de unchiul după tată Nicolae, de origine greacă. Mama sa, italiancă romano-catolică, a trecut la Ortodoxie înainte de căsătoria cu Trifon, contribuind la educația micului Nicolae, care a învățat italiană și greacă în familie.<sup>37</sup> A urmat școala în Sibenik, chiar într-o mănăstire romano-catolică a dominicanilor, fiind cel mai bun elev, continuând apoi școala la Zadar, fiind o perioadă dificilă din viața sa, din cauza luptelor dintre slavi și italieni,<sup>38</sup> apoi la Carloviț. Dorind să studieze la un nivel mai înalt, va pleca la Viena, unde va studia filosofia (1866), iar apoi teologia la Kiev. A terminat Academia Teologică de la Kiev ca cel mai bun student (cu lucrarea: *Nomocanonul lui Fotie cel Mare*, iulie 1871), urmând tot aici și studii de doctorat. După călătoria la Lvov, unde a cunoscut uniația, și Viena s-a întors la Zadar ca profesor. În 1873 a intrat în monahism (cu numele Nicodim), fiind și profesor la Academia din Zadar unde a arătat capacitate pentru cercetare, impunându-se în întreaga Ortodoxie prin operele sale științifice diverse, prin care a căutat un răspuns fundamentat canonic la problemele canonice ale vremii.<sup>39</sup> A scris articole de cuprins canonic și politic, apărându-i pe sârbi, fiind apologet al lor față de croații catolici și cu acest prilej scriind lucrarea: *Drepturile ortodocșilor în Imperiul austriac*. Implicându-se în cercetarea științifică, s-a evidențiat ca cel mai vestit canonist din țările slave, fiindu-i de mare folos studiile sale la cele mai prestigioase școli de teologie, la Kiev și la Cernăuți.

Pe 16 sept. 1890 a fost hirotonit episcop în Biserica greacă din Viena. În această demnitate, episcopul-canonist Nicodim Milaș a dat

---

<sup>37</sup> \*\*\**Autobiografia lui Nicodim Milaș*, Belgrad, 1983, pp. 13-23 (în sârbă), apud MILOS AZDEJKOVIC, *Τα μυστήρια κατά την κανονική και ερμηνευτική ανάλυση του Επισκόπου Δαλματίας Νικόδημου Μίλας*, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2007, p. 20.

<sup>38</sup> IBIDEM, pp. 25-30.

<sup>39</sup> MILOS AZDEJKOVIC, *Τα μυστήρια κατά την κανονική και ερμηνευτική ανάλυση του Επισκόπου Δαλματίας Νικόδημου Μίλας*, p. 26.

numeroase soluții canonice la problemele curente ale vremii, cum ar fi drepturile și demnitățile clericilor căsătoriți și necăsătoriți sau despre pericolul uniației, luptând, ca și Mitropolitul Andrei Șaguna în Transilvania în urmă cu câteva decenii, ca ortodocșii sârbi să aibă aceleași drepturi ca și romano-catolicii și protestanții. De fapt, din 1895 a luptat insistent cu uniții care se infiltraseră în Dalmația, întărindu-i pe ortodocși în credință, scriind chiar o lucrare numită *Dalmația ortodoxă* (1901), ca o lovitură dată catolicilor.

Pentru atitudinea sa, Milaș a avut foarte mulți dușmani, fiind nevoit ca la 21 decembrie 1911 să trimită la Viena demisia ca ierarh, după ce în 1905 i se propusese scaunul de mitropolit al Belgradului pe care l-a refuzat. În 1912 s-a mutat la Dubrovnic unde a rămas până la sfârșitul vieții (decedat pe 20 martie 1915), cu un an înainte de decesul său autoritățile luându-i manuscrisele și textele și cele mai multe nefiind găsite.

Celebrul canonist Nicodim Milaș, după cum îl numește profesorul român Nicolae Popovici,<sup>40</sup> a scris mult, fie cu numele, fie anonim, fie cu pseudonim, multe lucrări fiind pierdute sau distruse. Dintre lucrările sale le menționăm pe următoarele: *Opinie istoroc-canonice referitoare la crearea Mitropoliei sârbilor și a românilor*, 1873 (Este prima sa operă canonică, mult apreciată, argumentând necanonicitatea unei mitropolii comune a sârbilor și românilor); *Opinie despre unirea Bisericii*, Belgrad, 1874, 20 p.; *Ierarhia bisericească în Biserica Ortodoxă după sursele canonice din primele 16 secole*, Zadar, 1879, 160 p.; *Codex canonum ecclesiae africanae*, Zara, 1881; *Pidalion al arhiepiscopului Sava*, Zadar, 1884, 30 p.; *Despre colecțiile canonice ale Bisericii Ortodoxe*, Zadar, 1886, 85 p.; *Problema Bisericii Răsăritene și obligația Austriei să găsească soluții pentru a rezolva problemele imperiului*, Zadar, 1899, 25 p. (Opinia lui Milaș la lucrarea canonistului Dr. Albert Ehrhard); *Dalmația ortodoxă*, Novi Sad, 1901, 1600 p.; *Tipikonul mănăstirii Hilandar*, Mostar, 1902, 76 p.; *Epistola patriarhului ecumenic Ioachim al III-lea*, Zadar, 1903, 2 p.; *Căsătoria între ortodocși și eterodocși*, Belgrad, 1906, 15 p.; *Dreptul greco-roman despre proprietatea bisericească*, Belgrad, 1907, 100 p.; *Hirotonia ca impediment la căsătorie*, Mostar, 1907, 113 p.; *Dreptul penal bisericesc*, Mostar, 1911, 550 p. (Milaș a sistematizat dreptul penal bisericesc, întrucât se simțea nevoia actualizării, armonizării și reformării dreptului penal bisericesc. Unele pedepse nu erau înțelese și nu aveau un caracter bisericesc, trebuind să li se dea un caracter legal și disciplinar).

---

<sup>40</sup> „Prefață”, in: Dr. NICODIM MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. rom. Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, vol. I, partea a II-a, Arad, 1930, p. V.

### 3.2. *Lucrarea sistematică a canonistului Milaș, un monument al Dreptului canonic ortodox: Dreptul bisericesc al Bisericii Ortodoxe*, Zadar, 1890

Înainte de apariția celui mai complet manual sistematic de Drept canonic ortodox (1890), în 1873, Nicodim Milaș a publicat o lucrare în două volume, *Canoanele Sfinților Apostoli, ale Sfinților și ale Sinoadelor ecumenice*, la Zadar, fiind una dintre primele traduceri din limba rusă. Lucrarea s-a impus în Biserica sârbilor, deși inițial a fost concepută pentru a oferi elevilor teologi o imagine de ansamblu asupra canoanelor. La numai câțiva ani, Milaș a completat prima ediție a acestei lucrări, fiind conștient de importanța ei, folosind comentariile canoniștilor bizantini ai secolului al XII-lea, lucrările arhimandritului Ioan (Sokolov), dar și lucrările canoniștilor apuseni. Chiar în Prologul lucrării, Milaș precizează că aceste comentarii ale canoniștilor bizantini sunt utile peste secole și de folos pentru a le lua în considerație, trebuind să fie recercetate. Faptul că Nicodim Milaș s-a gândit la editarea Sfintelor Canoane arată spiritul de muncă al lui, lucrând cu zel la comentarea canoanelor pentru a le folosi ca temelie pentru răspunsurile fundamentate la problemele vremii sale, fiind publicate cu ajutorul Mitropoliei de la Carloviț.

Însă, în 1890, episcopul sârb publică la Zadar cea mai valoroasă lucrare a sa privind sistematizarea materiei Dreptului canonic ortodox, numită *Dreptul bisericesc al Bisericii Ortodoxe* (655 p.). El a scris această lucrare pe când era profesor la Liceul bisericesc din Zadar, atunci constatând că lipsea o astfel de lucrare sistematică, bine fundamentată canonic, în Biserica sârbilor, la final fiind mulțumit întrucât a fost o încercare foarte reușită. Episcopul a fost felicitat pentru lucrare, o dovadă a valorii sale fiind faptul că a fost tradusă în mai multe limbi, precum germană, rusă, greacă, română, dar și în alte limbi, precizând aici că, din păcate, unele traduceri nu au fost făcute după ediția îmbunătățită din anul 1902.

Această lucrare, care s-a aflat la temelia științei Dreptului canonic ortodox alături de opera Mitropolitului român Andrei Șaguna și a altor canoniști români, greci și ruși, este extrem de importantă în întreaga Ortodoxie, am putea spune că până astăzi puține tratate sistematice de Drept canonic ortodox se ridică la nivelul științific al lucrării lui Milaș. Manualul sistematic al lui Milaș are pe lângă *introducere, cinci părți cu capitolele respective*. Așadar, canonistul Nicodim Milaș folosește următorul sistem: Introducere (Baza generală a dreptului bisericesc); Partea I: Despre sursele și colecțiile dreptului bisericesc; Partea II: Organizația Bisericii; Partea III: Administrația bisericească; Partea IV: Viața Bisericii; Partea V: Raportul Bisericii cu statul și cu eterodocșii. Acest sistem de drept, ales de Milaș, este superior sistemelor folosite, atât în Occident, cât și în Ortodoxie, după cum însuși afirmă, întrucât ține

seama de întregul organism bisericesc (3 părți de care știința Dreptului canonic trebuie să țină seama: *organizarea, administrarea și viața Bisericii*).<sup>41</sup> Deși este discutabilă plasarea raporturilor Bisericii cu Statul în sistemul de Drept al Bisericii, întrucât acestea nu sunt reglementate unilateral de către Biserică, așa cum am menționat mai sus, totuși Milaș le tratează la final, întrucât au intrat adânc în viața dreptului Bisericii, numai atunci fiind înțelese după familiarizarea cu organismul Bisericii. Cu toate acestea, acest sistem este folosit și astăzi în tratatele de Drept canonic, valoarea acestei lucrări fiind incontestabilă, bine documentată, având în vedere o vastă bibliografie a vremii.

La începutul secolului al XX-lea a început vasta operă de traducere a acestei lucrări în limbile Ortodoxiei, recunoscându-se faptul că era o lucrare inegalabilă, iar puțini canoniști ai vremii se puteau ridica la valoarea canonistului sârb, fără a desconsidera eforturile canoniștilor de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Astfel, la români, lucrarea lui Milaș s-a tradus în 1915, după a doua ediție germană (Mostar, 1905), de către D. I. Cornilescu și V. S. Radu, textul fiind revăzut de Prof. I. Mihălcescu (viitor mitropolit al Moldovei, România). În Prefața traducerii românești, Prof. Mihălcescu afirma că un asemenea manual nu au nici rușii, nici grecii, popoare cu o vastă cultură religioasă.<sup>42</sup> Poate că împrejurările au fost mai prielnice pentru Milaș decât pentru canoniștii ortodocși ai altor Biserici locale, el fiind cetățean al Imperiului austriac, cunoștea multe limbi, a avut acces la biblioteci de valoare, având și posibilități de tipărire. Expunem aprecierea Profesorului I. Mihălcescu față de sistemul acestui manual, care este foarte elocventă pentru modul în care a fost receptată această lucrare în Ortodoxie: „Tratarea chestiunilor din punct de vedere istoric, atât în sânul Bisericii ecumenice cât și al Bisericilor particulare, de la început și până astăzi, expunerea și analiza legiurilor pur bisericești și politico-bisericești ale fiecărei Biserici ortodoxe, precum și indicarea canoanelor referitoare la fiecare chestiune în parte, fac din acest Drept Bisericesc nu numai cel mai de seamă manual ortodox, dar îl pun chiar mai presus de cele mai multe manuale de Drept Bisericesc romano-catolic și protestant”,<sup>43</sup> aceste manuale excepționale ale acestui manual recomandându-l în toate Bisericile Ortodoxe locale.

Așadar, ultimii ani ai secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au fost, cu adevărat, dominați de eruditul episcop sârb Nicodim Milaș, personalitate marcantă a Bisericii sârbilor, dar și a întregii

---

<sup>41</sup> N. MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 19.

<sup>42</sup> I. MIHĂLCESCU, „Prefață”, in: *Ibid.*, p. VI.

<sup>43</sup> IBIDEM.

Ortodoxii, opera sa fiind de prim rang în iconomia nașterii științei Dreptului canonic ortodox și un pas important înainte în domeniul cercetării și dezvoltării doctrinei canonice și a jurisprudenței canonice a Bisericii noastre, dacă ținem cont că toate lucrările ulterioare de Drept canonic s-au polarizat în jurul operei lui Milaș. Pe lângă tratatul său numit *Dreptul bisericesc oriental*, o lucrare de mare interes, a fost cea privind *Canoanele Bisericii Ortodoxe cu comentarii* (publicată prin anii 1895-1896), care, deși ar trebui revizuită pe baza ultimelor studii în domeniu, se utilizează și astăzi ca lucrare de referință de către canoniștii ortodocși. Pentru a sublinia importanta contribuție a canonistului sârb, facem precizarea că în anul 1928 canonistul român Constantin Dron (1883-1972) scria în teza sa de doctorat *Valoarea actuală a canoanelor* (București, 1928) că materialul informativ în Biserica Ortodoxă Română este foarte sărac,<sup>44</sup> neexistând lucrări de valoare sistematice și colecții de canoane comentate, cu câteva excepții: *Sintagma ateniană* a profesorilor Rallis și Potlis; lucrările Mitropolitului Andrei Șaguna; lucrarea profesorului Dimitrie Boroianu (1864-1951), în două volume (Iași, 1899), recunoscut ca deschizător de drumuri în eforturile vremii de a crea manuale de Drept canonic; *Pidalionul grec* tradus la mănăstirea Neamț (1844); publicațiile profesorului acad. Constantin Erbiceanu privind comentariile la canoane, însă incomplete; tratatul sistematic *Dreptul bisericesc oriental* de mare valoare al episcopului Nicodim Milaș (*Canoanele* cu comentarii fiind traduse în limba română abia în 1936); alte lucrări neortodoxe occidentale.<sup>45</sup>

În final, apreciem că Nicodim Milaș a fost un episcop luminat și cercetător desăvârșit, iar faptul că a studiat și a trăit în comunități diferite l-a ajutat pe Milaș să dobândească o cultură vastă și să cunoască mai multe limbi, precum slavă, germană, italiană, greacă, ajutându-l în cercetarea și sistematizarea științei Dreptului canonic ortodox. Bun cunoscător al Sfintelor Canoane, a comentariilor canoniștilor bizantini, a lucrărilor canoniștilor apuseni și a întregii Tradiții bisericești, episcopul Nicodim Milaș a fost recunoscut la nivel internațional ca unul dintre cei mai mari canoniști și teologi ortodocși, fiind studiat în Ortodoxie, cât și în Occident (ex. prof. Herbst, C.J. Hefele, J.B. Pitra), remarcându-se ca un stâlp neclintit al Ortodoxiei într-o perioadă dificilă din istoria Bisericii Răsăritului.

---

<sup>44</sup> Același lucru îl constatare cu câțiva ani înainte și I. MATEIU în lucrarea sa *Contribuțiuni la istoria Dreptului bisericesc*, București, 1922, p. 3.

<sup>45</sup> Pr. C. DRON, *Valoarea actuală a canoanelor*, teză de doctorat, București, 1928, pp. 12-16.

#### **4. Rolul prestigioasei Facultăți de Teologie Ortodoxă de la Cernăuți și contribuția profesorului catolic Joseph Zhishman la nașterea și dezvoltarea științei Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe**

##### **4.1. Câteva date biografice**

Joseph Zhishman (specialist în Drept)<sup>46</sup> s-a născut într-o familie romano-catolică în anul 1820 la Liubliana, în Slovenia de azi, urmând cursurile Facultății de Drept a Universității din Viena (1839-1843), dar a urmat și studii de istorie, filologie, filosofie, științele naturii, fiind atras, în același timp, de studiul mai multor limbi europene și orientale, cum ar fi limba greacă. Faptul că stăpânea bine limba greacă, având și studii de Drept, s-a ocupat în viitor de studiul Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, fiind ajutat în demersul său și de preocupările sale în domeniul filosofiei care s-au finalizat în 1848 prin dobândirea titlului de Doctor în filosofie. Deși a fost profesor de gimnaziu, la Trieste și la Viena, Joseph Zhishman a rămas atras de domeniul Dreptului și prin excelență de Dreptul canonic al Bisericii Răsăritene, aceste priorități în studiile și cercetările sale științifice fiind determinate de publicarea primei sale lucrări științifice impunătoare [*Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und römischen Kirche seit dem Anfange des XV. Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara*], cu privire la încercările de unire dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, în 1858 la Viena, funcționând în perioada 1854-1861 chiar ca expert în cadrul Ministerului Cultelor.

Avându-se în vedere cunoștințele sale juridice, dar și în domeniul Dreptului canonic al Bisericii Orientului, J. Zhishman a fost implicat de către Ministerul Cultelor, începând cu anul 1861, în diferitele expertize, statute și legi de funcționare cu privire la Bisericile Ortodoxe, aflate în granițele imperiului și la institutele lor de învățământ teologic. Așa s-a remarcat profesorul J. Zhishman în înființarea celei mai importante Facultăți de Teologie Ortodoxă a vremii, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Cernăuți, care avea să joace un rol științific<sup>47</sup> foarte important în perioada de care ne ocupăm, alături de Kiev și Atena. Astfel, în

---

<sup>46</sup> Vezi detalii la THOMAS MARK NÉMETH, „Joseph Ritter von Zhishman und die errichtung der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Czernowitz”, în: *Ostkirchliche Studien*, 54 (2005), pp. 279-291; Vezi aici și C. V. WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, Wien 1856-1882 (Nachdruck 1966-1973), 59, Teil, Wien, 1890, pp. 361-363; W. M. PLÖCHL, „Joseph Zhishman, der erste Ostkirchenrechtler an der Wiener Juristenfakultät”, în: A. Schermann, R. Weiler, G. Winkler, *Convivium utriusque iuris. Festschrift A. Dordett*, Wien, 1976, pp. 185-193.

<sup>47</sup> Acad. VLADIMIR TREBICI, „Facultatea de Teologie din Cernăuți (1875-1940) și importanța sa ecumenică”, în: *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă*, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 360-367.

1874 J. Zhishman a reușit să întocmească, la cererea Ministerului Cultelor, un raport privind transformarea Institutului Teologic ortodox de la Cernăuți în Facultate de Teologie în cadrul Universității din Cernăuți care urma să fie înființată (1875), la a cărei înființare a contribuit din plin și profesorul vienez, Zhishman. Deși contribuția juristului vienez este incontestabilă, astăzi, puțini teologi și canoniști ai Bisericii Ortodoxe mai fac referiri la implicarea activă a profesorului Zhishman la înființarea primei instituții de învățământ teologic ortodox de un înalt nivel didactic și științific, care corespundea standardelor universitare ale vremii și ale normelor existente în învățământul universitar din Imperiul Austro-Ungar.

În cadrul proiectului de cercetare de la Universitatea din Viena al profesorilor-juriști ai Facultății de Drept (moștenitorii direcți ai operei profesorului Joseph Zhishman), care vizează contribuția canonică la nașterea și dezvoltarea științei Dreptului canonic ortodox în Imperiul Austro-Ungar, tânărul jurist Thomas Mark Németh (Würzburg) a readus în lumină contribuția canonică a profesorului Zhishman, ca cel ce a sistematizat Dreptul matrimonial canonic prin lucrarea sa foarte des citată azi de specialiștii în Drept canonic [*Das Eherecht der orientalischen Kirche*], apărută la Viena în 1864, privind Dreptul căsătoriei în Biserica Orientală, juristul de la Viena reușind, după cum însuși afirmă,<sup>48</sup> să sistematizeze opera canonică a profesorului Zhishman și să pună în lumină implicarea sa pentru înființarea celei mai importante Facultăți de Teologie Ortodoxă din Imperiul Austro-Ungar și din lumea ortodoxă, Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Cernăuți, unde s-a predat și Dreptul canonic de emeriți profesori, specialiști în Drept canonic, unii chiar ucenici ai profesorului Zhishman. Aici, la Cernăuți, s-au format numeroși teologi și canoniști, unii de prim rang în Ortodoxie, menționând aici pe Părintele Prof. Dumitru Stăniloae (Teologie Dogmatică) și pe Părintele Prof. Liviu Stan (Drept canonic), Profesori la Institutul Teologic Ortodox din București, Părintele Dumitru Stăniloae fiind cel mai mare dogmatist ortodox al secolului al XX-lea, după cum au afirmat numeroși teologi, precum regretatul Prof. Olivier Clément,<sup>49</sup> iar Părintele Liviu Stan s-a impus ca cel mai mare canonist român, recunoscut în întreaga Ortodoxie ecumenică<sup>50</sup> (ex. a primit titlul de Doctor honoris causa la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Atena în 1968).

Astfel, pe lângă opera sa juridic-canonice, de reală importanță pentru

---

<sup>48</sup> THOMAS MARK NÉMETH, „Joseph Ritter von Zhishman und die errichtung der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Czernowitz”, p. 279.

<sup>49</sup> Vezi „In memoriam, Dumitru Stăniloae (1903-1993)”, in: *Contacts*, 164 (1993), pp. 293-302.

<sup>50</sup> Vezi detalii la SORIN JOANTĂ, *Contribuția Pr. Prof. Dr. Liviu Stan la dezvoltarea dreptului bisericesc*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002.

cercetarea nașterii științei academice a Dreptului canonic în spațiul ortodox este și activitatea profesorului Zhishman și eforturile sale pentru înființarea Facultății de Teologie Ortodoxă de la Cernăuți și respectiv o universitate de prestigiu la Cernăuți care să corespundă tuturor standardelor de calitate academică din care nici Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe nu a lipsit și nu putea să lipsească, conturându-se de atunci și până astăzi direcțiile științifice și principiile pentru studiul disciplinei Dreptului canonic ortodox.

Anul 1867 a constituit pentru J. Zhishman un moment foarte important, am putea spune de cotitură în viața sa, întrucât au avut loc două schimbări: a fost ales ca profesor al prințului coroanei Rudolf și a primit funcția de profesor extraordinar de Drept canonic oriental la Facultatea de Drept a Universității din Viena. Ca profesor de Drept canonic oriental și ca cercetător în Dreptul canonic al Bisericii de Răsărit, profesorul Joseph Zhishman a lăsat pentru doctrina canonică lucrări de mare importanță până azi, cum ar fi cele două lucrări privind *dreptul căsătoriei* și al *instituției sinodale* în Biserica Ortodoxă: [*Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien, 1864], [*Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche*, Wien, 1867]. În ceea ce privește contribuția profesorului Zhishman la înființarea Mitropoliei de la Cernăuți, prin rapoartele sale în calitate de expert în cadrul Ministerului Cultelor, precum și a episcopiei sufragane de Cattaro, alături de cea de Zara, unde va fi episcop și canonistul Nicodim Milaș, el semnând personal actele de înființare, cu toate acestea, rămânând în umbră, chiar necunoscută, lucrarea ilustrului expert ministerial, Joseph Zhishman, care pentru meritele sale în cercetarea Dreptului Bisericii Răsăritene a primit în 1873 și titlul de Doctor în Drept la Facultatea de Drept a Universității din Viena.<sup>51</sup>

Așadar, J. Zhishman, bun cunoscător al lucrărilor de Drept canonic ortodox din vremea sa, a reușit să se impună prin opera sa în literatura de specialitate, lucrările sale sistematice fiind de referință și astăzi, încheindu-și activitatea academică prin recunoașterea meritelor didactice și științifice, amintind aici și faptul că Zhishman a contribuit la dezvoltarea Bibliotecii din Viena vremii sale, în calitate de director, aceasta devenind peste timp baza Bibliotecii Naționale a Austriei de azi. În 1894 a trecut la cele veșnice, fiind recunoscut ca unul dintre personalitățile secolului al XIX-lea, în domeniul politic și teologic, impunându-și viziunea în ceea ce privește raporturile Bisericii cu Statul, Dreptul canonic ortodox, în care s-a implicat activ, fiind promovat în învățământul teologic ortodox ca o știință academică printre alte științe ale vremii, tratatele sale de Drept canonic folosind

---

<sup>51</sup> THOMAS MARK NÉMETH, „Joseph Ritter von Zhishman und die errichtung der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Czernowitz”, p. 281.

studentilor ortodocși și folosesc și astăzi specialiștilor în Drept canonic.

#### *4.2. Activitatea didactică a profesorului Joseph Zhishman și implicarea sa în înființarea Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Cernăuți*

Implicarea activă a profesorului Joseph Zhishman în activitatea didactică, de cercetare științifică în domeniul Dreptului canonic ortodox și în coordonarea învățământului teologic ortodox din Imperiul Habsburgic s-a intensificat din anul 1867, după ce a fost numit profesor extraordinar de Drept canonic oriental în cadrul Facultății de Drept a Universității din Viena, primind și competența de a ține prelegeri în Drept canonic, precum și sarcina din partea Ministerului Cultelor de a se ocupa de teologii ortodocși și de institutele lor de teologie. Și fiindcă teologii catolici erau suspectați de încercare de racolare a ortodocșilor în cadrul procesului educațional și pentru că J. Zhishman era un remarcabil profesor de Drept canonic oriental, care deja se remarcase prin opera sa citată de către toți canoniștii ortodocși ai vremii, Guvernul vienez l-a însărcinat cu îndrumarea teologilor bucovineni ai Institutului Teologic de la Cernăuți în cadrul studiilor lor de la Viena, cu sprijinul Fondului bucovinean pentru religii. Printre acești teologi s-au numărat și viitori profesori ai renumitei Facultăți de Teologie Ortodoxă a Universității din Cernăuți, la înființarea căreia s-a implicat însuși profesorul Zhishman. Teologii ortodocși de la Viena urmau planuri de învățământ alcătuite de J. Zhishman, el coordonându-le lucrările științifice, punându-le la dispoziție lucrările sale științifice, precum și altele care au intrat în fondul de carte al institutului bucovinean și, în același timp, înlesnindu-le stagii de cercetare în alte universități, precum Bonn, München și Zürich. Între ucenicii profesorului Zhishman îi menționăm pe *Alexiu Comorosan*, care din 1875 a funcționat ca profesor extraordinar de Teologie Dogmatică la Cernăuți, fiind un deschizător de drumuri în domeniul Teologiei Dogmatice prin tratatele sale, dar și studentul *Vasile Repta*, numit profesor pentru Studiul biblic și exegeza Noului Testament (1875), care va fi ales arhiepiscop de Cernăuți (1902-1924).

Însă, cel mai de seamă ucenic canonist al profesorului Zhishman, la Viena (1870-1872), a fost *Constantin Popovici*, ca monah Clementie (fiul profesorului de Istorie bisericească, Constantin Popovici), acesta devenind din 1875 profesor extraordinar de Drept canonic la Facultatea de Teologie din Cernăuți, dar și decan al facultății, rector al universității și chiar parlamentar la Viena, fiind autor a numeroase lucrări de Drept canonic, scrise în mai multe limbi, de referință și astăzi pentru disciplina Dreptului canonic.

Astfel, Joseph Zhishman s-a implicat activ în organizarea instituțională a facultății, neacceptând dependența instituțiilor universitare teologice de autoritățile bisericești, întrucât aceasta ar împiedica activitatea

științifică. Prin urmare, Zhishman a respins, pentru motive întemeiate canonic, corpul profesoral compus din preoți hirotoniți, arătând că au existat mulți laici teologi și canoniști în Biserică, dorind ca laicii să intre în învățământul teologic ca profesori, iar mai apoi dacă doresc se pot căsători și hirotoni. De asemenea, el nu a acceptat să fie profesori cei a căror ortodoxie era discutabilă, considerând că dacă relația Biserică-Stat este bine reglementată se pot evita astfel de probleme și în sânul instituțiilor de învățământ teologic. De fapt, este interesant a se studia viziunea lui Zhishman față de raporturile Bisericii cu Statul, întrucât el lega opinia etatistă a vremii de concepția bizantino-grecească, aceasta ajutându-l în special la apărarea drepturilor împăratului împotriva numeroaselor cereri de autonomie bisericească venite din partea Bisericilor Ortodoxe din imperiu, care accentuau latura națională pe baza principiului canonic etnic.

Meritul profesorului J. Zhishman a constat, așadar, pe lângă contribuția sa prin tratatele sale de mare valoare și de actualitate pentru cercetarea științifică în Dreptul canonic ortodox, în înființarea Mitropoliei de la Cernăuți și în implicarea sa la educarea și formarea primei generații de profesori de teologie de la Cernăuți, la istoria de succes a viitoarei facultăți, dar și la însăși înființarea acestei facultăți și a universității de aici, având în vedere faptul că, după cum susținea Lemayer, institutul eparhial de la Cernăuți era în această perioadă, la jumătatea secolului al XIX-lea, mai mult decât un simplu institut, existând toate premisele transformării lui în facultate de teologie, care și-a menținut după înființare un caracter supranațional.

\*\*\*

Așadar, secolul al XIX-lea a marcat un moment important în sistematizarea Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, conturându-se știința Dreptului canonic ortodox, simțindu-se totodată nevoia tot mai acut să se sistematizeze întreaga materie a Dreptului canonic, să fie prelucrată științific și expusă în așa fel încât să se cunoască pornirea dintr-un principiu fundamental și direcția spre un scop bine precizat, întrucât tocmai această expunere sistematică a Dreptului canonic formând știința lui. În această lucrare dificilă de debut s-au remarcat cele două personalități ale secolului al XIX-lea, episcopul sârb Nicodim Milaș și profesorul Joseph Zhishman.

**RESUME: La science académique du Droit canon orthodoxe. Les contributions des canonistes Nicodème Milasch et Joseph Zhishman**

L'évêque Nicodème Milasch, une vraie autorité compétente dans le domaine, qui s'est imposé par son œuvre vaste et par son acribie scientifique à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle dans l'espace orthodoxe serbe, en 1890, à l'occasion de la

publication de son traité *Droit ecclésiastique oriental* (traduit comme le plus important travail systématique de Droit canon orthodoxe dans toutes les Églises Orthodoxes locales) lorsqu'il était professeur à l'École religieuse de Zadar, affirmait que, malgré les efforts des canonistes antérieurs d'établir les bases des premiers manuels de Droit canon, il ne s'était imposé aucun travail complet qui aborde toute la problématique du Droit de l'Église grecque orientale, les essais précédents soit étant incomplets, soit ayant abordé uniquement le droit de l'Église locale. Si les travaux de cette période, qui ont abordé des parties isolées du Droit canon, c'est-à-dire des travaux spéciaux, ont été appréciés par le renommé prélat serbe, ceux-ci contribuant à l'exposition systématique de la science du Droit canon, les travaux systématiques n'avaient pas connu un développement suffisant, par conséquent, on peut dire que la Science du droit de l'Église grecque orientale, actuellement (au début du XX<sup>ème</sup> siècle, n. n.), n'est pas terminée, mais elle se trouve à l'étape de son premier développement.

Le mérite du professeur J. Zhishmann reste ainsi double: la recherche scientifique au champ du Droit canon orthodoxe est doublée par sa contribution à la fondation de la Métropole de Cernăuți et son implication dans l'éducation et la formation de la première génération des professeurs de théologie auprès de l'Université de Cernăuți, dans l'histoire éclatante de cette future Faculté. Lemayer nous informe sur le fait que l'Institut de Cernăuți était, à l'époque, la moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, plus qu'un simple institut, en gardant après sa fondation un caractère tout à fait supranational.

# RELAȚIA DINTRE DOCTRINĂ ȘI SPIRITUALITATE ÎN GÂNDIREA PĂRINTELUI STĂNILOAE\*

Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN

**Cuvinte cheie:** dogmă, spiritualitate, relație, doctrină, viață duhovnicească

**Keywords:** dogmas, spirituality, relation, doctrine, spiritual life

## I

Folosind o abordare multidisciplinară și transdisciplinară, Părintele Dumitru Stăniloae reușește în mod admirabil să prezinte un sistem teologic unic în care Teologia Dogmatică, Teologia Morală și Spiritualitatea Ortodoxă se găsesc în strânsă legătură și interdependență cu disciplinele biblice și cele istorice, precum și cu Teologia Liturgică.

Având ca specializare principală Istoria Bisericii Universale, Părintele Stăniloae va ocupa începând cu 1 iulie 1932, la Academia Teologică din Sibiu, funcția de profesor titular provizoriu al disciplinei Istoria universală a Bisericii, pentru ca la 1 iulie 1935 să fie declarat profesor titular definitiv la Catedra de Istorie și Teologie Pastorală, iar, în cele din urmă, la 1 octombrie 1936, este transferat la Catedra de Teologie Dogmatică și Apologetică. Începând cu anul 1947, Părintele Stăniloae va fi mutat la Facultatea de Teologie din București, unde va preda Teologia Ascetică și Mistică. Din anul 1948, când Facultatea va fi transformată în Institut teologic universitar, până la pensionarea sa din 1973, Părintele Stăniloae va preda la București Teologia Dogmatică și Simbolică.<sup>1</sup>

---

\* Referat susținut în limba engleză în cadrul Simpozionului Internațional: „Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?”, organizat de International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, Arad, 11-13 iunie 2009, prilej cu care autorul a fost acceptat ca membru al organizației internaționale „International Association of Orthodox Dogmatic Theologians”.

<sup>1</sup> MIRCEA PĂCURARIU, „Preotul Profesor și Academician Dumitru Stăniloae – Câteva coordonate biografice”, în vol. *Persoană și Comuniune: prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, pp. 1-13; GHEORGHE F. ANGHELESCU, „Bio-bibliografia Părintelui Dumitru Stăniloae. Repere semnificative în spiritualitatea românească a secolului XX”, în vol. *Dumitru Stăniloae (1903-1993): Teologie românească de dimensiune europeană = Rumänische Theologie von Europäischer Dimension*, editori: Î.P.S. Dr. LAURENȚIU STREZA, JÜRGEN HENKEL, GHEORGHE F. ANGHELESCU, Ed. Schiller Verlag, Sibiu, 2008, pp. 55-59; MIHAI SĂSĂUJAN, „Părintele Dumitru Stăniloae – Fragmente biografice sibiene”, în vol. *Dumitru Stăniloae (1903-1993): Teologie românească de dimensiune europeană = Rumänische Theologie von Europäischer Dimension*, pp. 112-123.

După cum se poate observa din activitatea sa profesorală desfășurată la Sibiu și București, Părintele Stăniloae a avut trei discipline teologice de care s-a legat prin însuși actul profesiei: *Istoria Bisericii Universale*, *Ascetica și Mistica Ortodoxă* și, cea de-a treia, *Teologia Dogmatică și Simbolică*.

Cercetările din domeniul istoric l-au făcut pe Părintele Stăniloae să descopere și să cunoască izvoarele patristice și sursele doctrinare ale Ortodoxiei. Astfel, el face cunoștință cu opera Sf. Grigorie Palama, de al cărei studiu se apropie cu foarte mare atenție și interes.<sup>2</sup> După cum mărturisește el însuși, Sf. Grigorie Palama l-a ajutat să depășească insuficiențele teologiei scolastice de școală și să descopere însemnătatea trăirii duhovnicești pentru teologia ortodoxă.<sup>3</sup>

În *Prefața* lucrării *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* – publicată pentru prima dată în anul 1938 – Părintele Stăniloae, după ce punctează deosebiri fundamentale dintre mistica răsăriteană și raționalismul scolastic apusean, deplânge faptul că multe idei din doctrina tomistă au fost inserate în dogmaticile ortodoxe. Acest lucru a dus la o deformare a relației personale cu Dumnezeu. Dumnezeu este prezentat ca

---

<sup>2</sup> „Sfântul Grigorie Palama îl preocupa permanent și fotocopiile manuscriselor aduse de la Paris și Atena se găseau totdeauna pe masa lui de lucru, împreună cu lupa cu care le descifra” (LIDIA STĂNILOAE IONESCU, „*Lumina faptei din lumina cuvântului*”: *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, ediția a II-a revăzută, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 50).

<sup>3</sup> „Ceea ce am învățat, astfel, de la Sfântul Grigorie Palama îmi confirmă insuficiența dogmaticii scolastice, învățată în timpul studiilor în Facultatea de Teologie, dogmatică redusă la definiții despre un Dumnezeu distant, care nu-mi dădea dovada iubirii Lui, coborând prin Fiul Lui la noi și rămas prin Taine în noi. E o teologie care nu mă ajută să simt iubirea Fiului lui Dumnezeu făcut ca om, frate cu noi pentru veci și rămas în noi și cu noi, de asemenea, în veci, dacă ne deschidem Lui cu credința și cu iubirea noastră. Acest Hristos, prezent în noi prin energiile Lui necreate, mi-a ajutat să înțeleg că de fapt Duhul cel Sfânt, care se odihnește nu numai peste Fiul neîntrupat, ci și peste Fiul făcut om, ni se transmite și nouă și astfel vorbirea despre o viață a noastră unită cu a lui Hristos în Duhul Sfânt mi-a devenit deplin înțeleasă. Prin aceasta am înțeles de ce în Ortodoxie se accentuează atât de mult trăirea duhovnicească în Hristos, ca ridicarea într-un plan ce se află deasupra planului strict natural și îngustat de egoism” (În vol. *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, editor Arhim. IOANICHIE BĂLAN, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 8). IBIDEM, pp. 64-66; CHARLES MILLER, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, T&T Clark Ltd, Edinburgh, 2000, p. 13; *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 27-28; ȘTEFAN BUCHIU, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Libra, București, 2002, p. 90; EMIL BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 25, 107-112; JÜRGEN HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în „Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica” părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 271-279; ȘTEFAN LUCIAN TOMA, *Tradiție și actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Ed. Agnos, Sibiu, 2008, pp. 46-61.

o ființă insensibilă și indiferentă față de încercările credinciosului de a realiza comuniunea cu El. De aceea, subliniază Părintele Stăniloae, pentru ca Teologia Dogmatică să devină capabilă de a-și împlini menirea de a-l pune pe om în relație de comuniune și iubire cu Dumnezeu, este nevoie ca să se renunțe la toate ideile scolasticismului filozofic.<sup>4</sup>

Atenția deosebită acordată de Părintele Stăniloae Teologiei Dogmatice debutează prin traducerea și publicarea în limba română, în anul 1930, a Dogmaticii lui H. Andrutsos. Aici, în *Cuvântul traducătorului*, el critică tendințele scolastice și metoda filozofică de prezentare a adevărului de credință, atrăgând atenția că acest fapt deformează sau chiar anulează conținutul duhovnicesc al dogmelor și micșorează importanța dogmaticii pentru teologie și viața creștină.<sup>5</sup>

La rândul lor, preocupările pentru Spiritualitatea Ortodoxă – deschise, în special, de Cursul de ascetică și mistică creștină din 1947<sup>6</sup> și de traducerea și apariția primelor patru volume ale Filocaliei între 1946-1948 – îl conduc pe Părintele Stăniloae la descoperirea dimensiunii și încărcăturii duhovnicești a dogmei, precum și la posibilitățile de interiorizare a acesteia în viața creștină. După cum mărturisește și fiica sa, Lidia Stăniloae, *Filocalia* a reprezentat pentru Părintele Stăniloae atât o reorientare a gândirii sale teologice, cât și o schimbare a modului său de viață.<sup>7</sup>

În *Cuvântul înainte* al primului volum al Filocaliei, Părintele Stăniloae atrage atenția că nu este suficient doar să cunoaștem dogmele sau să vorbim despre ele, ci este necesar să experiem și latura practică a acestora,<sup>8</sup> deoarece dogmele sunt cele care dau putere și însuflețesc întreaga viață duhovnicească.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 5-8.

<sup>5</sup> IDEM, „Cuvântul traducătorului”, la HRISTU ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. V.

<sup>6</sup> IDEM, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993.

<sup>7</sup> LIDIA STĂNILOAE IONESCU, „Lumina faptei din lumina cuvântului”: *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, p. 173.

<sup>8</sup> „Vorbim despre Dumnezeu cu multă simțire, cunoaștem destul de bine dogmele credinței noastre și spunem multe generalități interesante despre ortodoxia noastră. Dar cu toate acestea nu știm îndeajuns cum să le prefacem metodic în valori practice, în puteri care să ne transforme din zi în zi. Căci în domeniul sufletesc, ca și în cel fizic, nu poți face nimic cu formule generale... Dintr-o mulțime de motive trebuie să ne întregim îndeletnicirile spirituale cu această știință a prefacerii în valori practice a tezaurului credinței, umplându-ne sufletul cu substanța densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum nu este decât cea ortodoxă” (DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvânt înainte”, în *Filocalia*, vol. 1, ediția II, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, pp. VIII, XI).

<sup>9</sup> IDEM, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, p. 5.

Este importantă această expunere istorică, deoarece ne ajută să descoperim principalele tendințe teologice cu care Părintele Stăniloae s-a confruntat în decursul timpului și principiile ortodoxe prin care el și-a formulat răspunsul față de acestea. Astfel, observăm că Părintele Stăniloae a fost permanent preocupat să descopere sensurile profunde ale învățăturii de credință și să creeze acele conexiuni dintre nivelul doctrinar și cel practic al credinței. Acest lucru este mărturisit de el însuși, în anul 1978, în prefața primului volum al Dogmaticii sale: „Ne-am străduit în această sinteză, ca și în acele studii, să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului, care-și caută mântuirea și înaintea pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca supremă comuniune și ca izvor al puterii de comuniune. Am părăsit în felul acesta metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. Dacă o Teologie Dogmatică Ortodoxă înseamnă o interpretare a dogmelor – în sensul scoaterii la iveală a adâncului și nesfârșit de bogatului conținut mântuitor, adică viu și duhovnicesc, cuprins în scurtele lor formulări – noi credem că o autentică Teologie Dogmatică Ortodoxă e cea care se angajează pe acest drum. Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor și de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru”.<sup>10</sup>

Convingerea personală referitoare la necesitatea accentuării și valorificării de către teologie a simbiozei dintre Doctrină și Spiritualitate, după care Părintele Stăniloae și-a ghidat întreaga cercetare teologică, este punctată din nou în prefața pe care el o scrie la ediția în limba română a cărții lui Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, chiar în anul morții sale (1993): „Învățăturile Bisericii noastre, rămasă fidelă Evangheliei și scrierilor Sfinților Părinți, nu se pot separa de trăirea lor duhovnicească sau mistică, așa cum se separă în catolicism, unde mistica este un pur sentimentalism, iar învățăturile de credință o exclusivă teologie teoretică de definiții abstracte”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 7.

<sup>11</sup> IDEM, „Scurtă prefață”, la VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 5.

## II

În ceea ce privește relația organică pe care Părintele Stăniloae reușește, în mod admirabil, să o realizeze între Doctrină și Spiritualitate putem spune că aceasta se bazează pe de o parte pe recăștigarea conținutului profund al dogmei, iar, pe de altă parte, pe punerea în lumină a vigoriei și rolului soteriologic al acesteia.

Percepute drept formule concise<sup>12</sup> și schematice ale adevărilor de credință, dogmele trebuie să fie aprofundate de către teologi și prezentate în infinitatea și intensitatea conținutului lor teandric.<sup>13</sup> Marele merit al Părintelui Stăniloae, în acest sens, este de a deplasa epicentrul analizei dogmatice de la aspectul teoretic al dogmei la dimensiunea sa apofatică. Astfel, dogmele nu mai apar ca niște formulări filozofice seci, ci ca expresiile autentice ale iubirii lui Dumnezeu față de om care îndeamnă la iubire.<sup>14</sup>

Fixând fundamentul dogmelor în Sfânta Treime – Comuniunea iubirii supreme, Părintele Stăniloae arată că dogmele cuprind în conținutul lor profund realitatea personală și vie a lui Hristos. Hristos este Cel care cuprinde dogmele în Sine și se lasă, în același timp, pe Sine a fi descoperit prin dogme. Tocmai de aceea, perspectiva oferită de dogme este în mod exclusiv soteriologică, iar în niciun caz filozofic-scolastică: „Sistemul lor nu e alcătuit din principii abstracte, ci e unitatea vie a lui Hristos, Persoana în care e unită și care unește Dumnezeuzeirea și creația. Iar Hristos – Persoana divino-umană e sistemul pe cât de atotcuprinzător, pe atât de deschis și de promotor de libertate, în cei ce vor să se mântuiască prin El”.<sup>15</sup>

Reprezentându-L pe Hristos drept „dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri”, Părintele Stăniloae vorbește despre hristologie ca despre sinteza clară a întregii dogmatici. Caracterul hristocentric al dogmelor ortodoxe este evidențiat ca nimeni altul de Părintele Stăniloae. Hristos apare ca Cel care asigură unitatea, viabilitatea și finalitatea dogmelor, iar dogmele sunt prezentate ca adevărurile mântuitoare care descriu realitatea extinderii lui Hristos în umanitate. Pentru că este și Dumnezeu și Om și pentru că unește în Sine infinitatea dumnezeiască cu omenitatea, Hristos concentrează în propria Sa persoană întreaga încărcătură

---

<sup>12</sup> IDEM, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, ediția a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 8.

<sup>13</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 66.

<sup>14</sup> D. STĂNILOAE, N. CHIȚESCU, ISIDOR TODORAN, I. ICĂ, I. BRIA, *Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1971, p. 350; DUMITRU STĂNILOAE, ISIDOR TODORAN, NICOLAE CHIȚESCU et IOAN I. ICĂ, „La théologie dogmatique dans l’Eglise Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours”, en vol. *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Éditions de l’Institut Biblique et de Mission Orthodoxe, Bucarest, 1974, p. 265.

<sup>15</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 56.

a dogmelor pentru a o transpune într-o dimensiune comunională de nuanță soteriologică.<sup>16</sup> Și tocmai pentru faptul că Hristos este prezent și lucrează prin dogme, acestea devin adevărurile de credință indispensabile mântuirii, planurile unice și sigure ale îndumnezeirii noastre:<sup>17</sup> „Dogmele sunt necesare pentru mântuire întrucât ele Îl exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar Hristos ne mântuiește numai dacă ne deschidem Lui, dacă credem în El. Dogmele creștine exprimă deci puterile lui Hristos în acțiunea mântuitoare, dar cu condiția ca să credem în ceea ce exprimă ele”.<sup>18</sup>

Potrivit Părintelui Stăniloae, dogmele se prezintă ca o realitate deschisă care sub chipul literei și al mărturisirii ascund misterul întâlnirii și comuniunii cu Dumnezeu Cel care se face cunoscut prin acestea. Ca adevăruri revelate de Dumnezeu,<sup>19</sup> dogmele oferă omului perspectiva sensului și a veșniciei.<sup>20</sup> Ele constituie principiile autentice și clare prin care Hristos îndrumă credincioșii pe calea desăvârșirii.<sup>21</sup> Tocmai din această cauză, atenționează Părintele Stăniloae, libertatea deplină a persoanei umane se realizează numai în măsura în care se produce raportarea ființială la realitatea dumnezeiască descrisă de dogme și în funcție de modul în care conținutul lor este transpus în viața fiecărui credincios.<sup>22</sup> Sub acest aspect, el prezintă dogmele ca posedând o dublă raportare simultană și inter-relațională: pe de o parte se referă la iubirea lui Dumnezeu față de om, iar pe de altă parte dau mărturie despre iubirea omului față de Dumnezeu. Astfel, în articolul: *Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui cel mai înalt*, Părintele Stăniloae vorbește de cele patru dogme fundamentale care cuprind și exprimă întreaga doctrină a Bisericii. Acestea sunt următoarele: a. Sfânta Treime este existența deplină și iubirea desăvârșită; b. Crearea omului se realizează prin extinderea iubirii Sfintei Treimi în vederea stabilirii comuniunii cu omul; c. Activitatea răscumpărătoare a lui Hristos este expresia iubirii depline a lui Dumnezeu; d. Viața veșnică și fericită, pe care o presupune mântuirea, se obține prin

<sup>16</sup> IBIDEM, p. 57; CHARLES MILLER, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, p. 43.

<sup>17</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 52, 56.

<sup>18</sup> IBIDEM, p. 56.

<sup>19</sup> IBIDEM, pp. 53-54.

<sup>20</sup> IDEM, *Dogmele, expresii ale iubirii divine*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1991, p. 4.

<sup>21</sup> IDEM, *Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui cel mai înalt*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1-2/1992, p. 4.

<sup>22</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 56; ÎPS DANIEL CIOBOTEĂ, „O dogmatică pentru omul de azi”, în vol. *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, volum coordonat de: TEODOR BACONSKY și BOGDAN TĂTARU-CAZABAN, Ed. Anastasia, București, 2003, pp. 91-93; CHARLES MILLER, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, pp. 44-45.

relația de iubire dintre om și Dumnezeu.<sup>23</sup>

După cum se poate observa din această clasificare, dogmele posedă două realități principale de descriere: Dumnezeu și omul. Așa cum precizează Părintele Stăniloae, Dumnezeu și omul sunt cele două dogme fundamentale în jurul cărora se desfășoară întreaga învățătură a Bisericii<sup>24</sup>, legătura dintre acestea fiind realizată de iubirea teandrică a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Prin Hristos dogmele se păstrează în aceeași unitate de viață și sens, dogma unirii ipostatice fiind cea care garantează, în același timp, atât identitatea personală a lui Dumnezeu și a omului, cât și comuniunea și părtășia unuia cu altul. Tocmai de aceea, Hristos reprezintă centrul ontologic al doctrinei Bisericii. Prin El dogmele nu se confundă una cu alta, ci toate, împreună, sunt păstrate în aceeași expresivitate vie a mesajului lor revelațional.

Hristos nu reduce dogmele în mod radical la Sine, ci le adună pe toate în Sine în dimensiunea comuniunii unice a iubirii dintre Dumnezeu și om. Din această cauză, pentru Părintele Stăniloae unirea ipostatică reprezintă punctul central al simbiozei dintre doctrină și spiritualitate: „Dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană fără alterarea și fără confundarea nici uneia din ele, pune și ea o graniță precisă, riguroasă între ea și oricare altă afirmare și deci o definiție, unind în același timp două mari mistere, misterele fundamentale ale existenței. Tocmai prin definiția dogmatică a acestei uniri se afirmă și se păstrează înfinitatea divină și participarea umană la această înfinitate. Renunțarea la această definiție dogmatică ar echivala cu admiterea desfințării fie a înfinității și absolutității divine, fie a participării umane la ea fără suprimarea omului. Căci trebuie menționat că dogma aceasta afirmă faptul evident că, prin participarea la existența divină infinită, omul e asigurat ca existență proprie, nu numai față de *nimic*, ci și față de Dumnezeu. Dogma creștină despre unirea firii dumnezeiești și a celei omenești în Persoana lui

---

<sup>23</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui cel mai înalt*, p. 3.

<sup>24</sup> „Dumnezeu și omul sunt cele două realități fundamentale, definite în dogme. Iar a doua fiind legată de prima, constituie împreună cu ea o singură dogmă. Dumnezeu și omul sunt definiți ca dogmele fundamentale pentru că sunt existențele fundamentale, în același timp evidente și neînțelese. Evidente, pentru că fără ele nimic nu are sens, și pline de mister, pentru că sunt de un conținut inepuizabil. În existența radical deosebită de *nimic* a lui Dumnezeu e dată înfinitatea existenței Lui. Dar în raportul Lui cu noi intră puțința definirii lucrării Lui. În granița Lui radicală față de nimic stă înfinitatea existenței Lui și neputința de a o înțelege vreodată deplin. Iar în faptul că și noi primim o graniță reală și definitivă față de *nimic*, ne împărtășim și noi de o existență infinită în dezvoltare și inepuizabilă în cunoaștere, într-o formă proprie umană” (IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 67, n. 46). CHARLES MILLER, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, pp. 40-43.

Dumnezeu Cuvântul nu preconizează pierderea omului în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidență menținerea noastră chiar la nivelul acestei supreme uniri între divin și uman; ba mai mult chiar, ea asigură umanului o maximă dezvoltare”.<sup>25</sup>

### III

Referitor la modul de realizare a legăturii structurale, de conținut și aplicabilitate dintre Doctrină și Spiritualitate, putem spune că pentru Părintele Stăniloae acesta are loc prin raportarea constantă a doctrinei la viața duhovnicească. Viața duhovnicească nu apare lipsită niciodată de fundamentul dogmatic. Dogmele reprezintă normele spiritualității<sup>26</sup>, iar spiritualitatea se constituie ca expresia vie a dogmei prin viața credincioșilor.<sup>27</sup>

Vorbind despre revelația divină, Părintele Stăniloae spune că revelația naturală nu este despărțită niciodată de cea supranaturală.<sup>28</sup> Dumnezeu intră și se păstrează în permanentă comuniune cu umanitatea atât prin revelația naturală, cât și prin cea supranaturală. El este prezent tot timpul în viața noastră, vorbindu-ne într-un mod multiplu și variat pentru a ne conduce la Sine. Dumnezeu se descoperă atât prin rațiunea cosmosului și a omului, în mod indirect, cât și în mod direct, prin revelația supranaturală. Tocmai de aceea, prin tot ceea ce trăiește, percepe, întâlnește și experimentează, omul este invitat să înainteze în cunoașterea lui Dumnezeu. Creația întreagă este plină de prezența lui Dumnezeu. Prin urmare, orice raportare la cosmos și la semen are menirea de-al conștientiza pe om de prezența lui Dumnezeu în propria sa viață.<sup>29</sup> „Prin revelația naturală Dumnezeu conduce pe omul care crede în El spre ținta unirii cu El prin

<sup>25</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 67.

<sup>26</sup> D. STĂNILOAE, N. CHIȚESCU, ISIDOR TODORAN, I. ICĂ, I. BRIA, *Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi*, p. 349; DUMITRU STĂNILOAE, ISIDOR TODORAN, NICOLAE CHIȚESCU et IOAN I. ICĂ, „La théologie dogmatique dans l’Eglise Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours”, p. 264.

<sup>27</sup> „Dogmele indică mereu locașurile misterioase în care trebuie să intrăm și să înaintăm cu trăirea, stelele pe care avem să ni le apropiem prin telescoapele trăirii mistice. Iar trăirea mistică e singura prin care putem pătrunde în interiorul lor și spori în înțelegerea lor, care e supraparațională. Orice progres în înțelegerea dogmelor e condiționat de trăirea mistică. Iar trăirea mistică, mai ales în Răsărit, se hrănește din hrana tare a dogmelor, nu din sentimentalismul psihologic inconștient și capricios” (DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, p. 53).

<sup>28</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 11.

<sup>29</sup> IDEM, „Elemente de antropologie ortodoxă”, în vol. *Prinos închinat Înaltei Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vârstă, cincizeci ani de preoție și șapte de patriarhat*, București, 1946, p. 237; CHARLES MILLER, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, pp. 27-30.

vorbirea indirectă și prin lucruri, folosindu-Se de diferite împrejurări, probleme, greutăți, dureri ridicate în fața acestuia și de gândurile aduse în conștiința lui pentru ca aceasta să înainteze spre El prin felul drept de a face față, deci folosindu-Se de ceea ce ține de natură. Iar prin Revelația supranaturală, Dumnezeu face să se ivească în conștiința celui credincios într-un fel direct cuvinte de ale Sale, sau cuvinte care pun în evidență persoana Lui, nu lucrând prin natură, ci printr-o vorbire și acțiune care fac mai clară prezența Persoanei Lui în conducerea acestuia spre unirea cu Ea ca ținta lui finală. Prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune directă și evidentă cu cel credincios, ceea ce îl convinge pe acesta despre existența lui Dumnezeu și satisface setea lui după comuniunea cu Persoana infinită, încredințându-l totodată că nu este lăsat pe seama unor forțe oarbe care îl duc la dispariție, ci e ridicat la legătura cu Persoana supremă și Acesta îl va conduce spre eternizarea sa într-o deplină comuniune cu Ea”.<sup>30</sup>

Punctul culminant al revelației divine este atins prin coborârea Fiului lui Dumnezeu în istorie și în umanitate. Prin Întroparea Sa, Fiul se face ca unul dintre noi pentru a ne transmite în modul cel mai accesibil – prin cuvinte, gesturi și idei umane – conținutul profund al tainelor lui Dumnezeu. Întroparea reprezintă atât coborârea deplină a lui Dumnezeu la comuniunea cu umanitatea, cât și posibilitatea de înălțare maximă a acesteia în Dumnezeu.<sup>31</sup> Prin Hristos revelația divină atinge treapta cea mai înaltă, iar omenirea primește confirmarea împlinirii sensului existenței.

O caracteristică importantă a simbiozei dintre doctrină și spiritualitate care impregnează întregul sistem teologic al Părintelui Stăniloae este și aceea că la el revelația divină este analizată în strânsă legătură cu existența umană. Pentru Părintele Stăniloae revelația nu presupune transmiterea unui conținut abstract de noțiuni, porunci sau dogme, ci, din contră, revelația posedă un caracter dinamic și viu impus de realitatea personală a lui Dumnezeu care se descoperă și de realitatea personală a omului care primește revelația. Revelația divină este prezentată de Părintele Stăniloae în dimensiunea comuniunii personale dintre Dumnezeu și om. Cu alte cuvinte, din iubire Dumnezeu se face cunoscut omului pentru ca omul să se deschidă și să participe la dialogul iubirii cu El: „Hristos reprezintă culmea Revelației supranaturale și deplina confirmare și clarificare a sensului existenței noastre prin împlinirea acestei existențe în El, în care se realizează unirea maximă a noastră cu Dumnezeu și, prin aceasta, și desăvârșirea noastră. Dar odată cu aceasta se arată că absolutul

---

<sup>30</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 27.

<sup>31</sup> IBIDEM, p. 29; IDEM, *Poziția Domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1997, pp. 128-131.

spre care aspirăm nu are un caracter impersonal, ci e Persoană. Iar noi intrând în comuniune maximă cu Absolutul ca persoană ne împărtășim și noi de absolut. Noi suntem chemați să devenim un absolut după har prin participarea la Absolutul personal prin natură”.<sup>32</sup>

În acest sens, Sfânta Scriptură este văzută de Părintele Stăniloae ca cea care cuprinde și permanentizează în istorie cuvintele veșnice ale lui Dumnezeu și ca cea care face referire și explică în mod continuu pentru întreaga umanitate persoana și lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Sfânta Scriptură prezintă atât ceea ce a făcut Dumnezeu pentru umanitate, cât și ceea ce trebuie să facă omenirea pentru sine însuși prin împlinirea sensului existenței prin comuniunea cu Dumnezeu.<sup>33</sup>

La rândul său, Sfânta Tradiție actualizează și explică Scriptura în viața Bisericii,<sup>34</sup> iar Biserica este văzută de Părintele Stăniloae ca organul care păstrează și fructifică întreaga revelație dumnezeiască<sup>35</sup> în vederea cunoașterii lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului. În acest sens, revelația și credința sunt prezentate de Părintele Stăniloae în raport de complementaritate,<sup>36</sup> subliniind încă o dată că latura doctrinară a revelației nu poate fi despărțită niciodată de latura sa duhovnicească, prin care adevărurile dumnezeiești descoperite sunt receptate și valorificate în viața fiecărui credincios și cea a întregii comunități ecleziale.

Părintele Stăniloae vorbește despre Tradiție nu numai ca despre un mijloc de transmitere a învățăturilor de credință, de reactualizare în timp a doctrinei Bisericii, ci și ca despre o realitate vie prin care Hristos este prezent în mijlocul mădularilor trupului eclezial pentru a le îndumnezei.<sup>37</sup> Sub acest aspect, pentru Părintele Stăniloae, Sfânta Tradiție se referă în același timp atât la doctrina Bisericii, cât și la spiritualitatea acesteia în unitatea indestructibilă a vieții în Hristos așa cum aceasta a fost trăită de către toți credincioșii de-a lungul veacurilor: „Tradiția nu este numai mărturia despre mântuirea obiectivă realizată pentru noi de Hristos, ci Hristos însuși în acțiunea Sa continuată în membrii Bisericii în cursul timpului prin Duhul Sfânt pentru transpunerea mântuirii obiective în mântuire subiectivă prin propovăduire și prin taine acceptate prin credință”.<sup>38</sup>

---

<sup>32</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 31.

<sup>33</sup> IBIDEM, pp. 39-41.

<sup>34</sup> IBIDEM, pp. 43-45.

<sup>35</sup> IBIDEM, pp. 47-52.

<sup>36</sup> IBIDEM, p. 54.

<sup>37</sup> IDEM, „L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui. Le point de vue de l'Orthodoxie”, en *Irénikon*, no. 4/1974, pp. 451-454; IDEM, *Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1-2/1975, pp. 5-6.

<sup>38</sup> IDEM, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în rev. „Studii Teologice”, nr.

Referitor la dogma Sfintei Treimi, observăm că legătura dintre doctrină și spiritualitate se realizează aici prin faptul că Părintele Stăniloae nu-L prezintă pe Dumnezeu ca pe o ființă distantă, izolată și inabordabilă, ci ca pe Cel care este iubirea și existența deplină și care permanent caută comuniunea cu oamenii. Persoanele Sfintei Treimi trăiesc într-o iubire, dăruire și comuniune deplină.<sup>39</sup> Pentru Părintele Stăniloae iubirea intra-treimică nu are un caracter impersonal, ci tri-personal, deplinătatea iubirii și a existenței fiind caracteristica esențială a fiecărei persoane divine. Astfel, iubirea și existența omului reprezintă consecințele ce decurg în mod direct din crearea acestuia după chipul Sfintei Treimi,<sup>40</sup> cât și capacitățile ontologice pe care omul le primește în vederea realizării comuniunii de iubire cu Sfânta Treime: „Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în ființă și întreite în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum pentru înțelegere, dat fiind abisul infinit al Dumnezeirii. Ea delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu față de alte învățături numai în sensul că o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii iubitoare cu noi în eternitate”.<sup>41</sup>

Prin Hristos întreaga omenire este transpusă în comuniunea filială cu Tatăl. La rândul Său, Duhul Sfânt pneumatizează și înduhovnicește pe aceia care-L primesc pe Hristos pentru ca împreună toți să se împărtășească veșnic de iubirea dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.<sup>42</sup>

Întreaga prezentare triadologică a Părintelui Stăniloae se mișcă în dimensiunea iubirii: pe de o parte iubirea intra-trinitară, iar pe de altă parte iubirea dintre Sfânta Treime și întreaga creație. Părintele Stăniloae înlătură din abordarea sa triadologică modalitatea scolastică de analiză care considera atributele divine drept simple afirmații doctrinare de definire a lui Dumnezeu, ci spune că aceste atribute reprezintă de fapt lucrarea permanentă a lui Dumnezeu în omenire. Atributele nu sunt noțiuni de teologie speculativă prin care se încearcă trasarea imaginii doctrinare a lui Dumnezeu, ci ele presupun prezența și lucrarea Dumnezeului tri-personal. Ele au un caracter dinamic și viu prin care Dumnezeu coboară la creaturile Sale pentru a le împărtăși bunătățile care decurg din însușirile Sale dumnezeiești. Astfel, prin modul duhovnicesc de prezentare a dogmei triadologice Părintele Stăniloae reușește în același timp să păstreze atât

---

3-4/1973, p. 152.

<sup>39</sup> IDEM, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 5-6/1970, pp. 335-337.

<sup>40</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 195.

<sup>41</sup> IBIDEM, p. 196.

<sup>42</sup> IBIDEM, pp. 197-198.

caracterul infinit, absolut și mai presus de fire al lui Dumnezeu, cât și apropierea și participarea Sa la viața creației. Dacă pentru abordarea scolastică atributele divine apăreau ca niște piese doctrinare și ca unele ipoteze filozofice prin care se încerca trasarea învățaturii despre ceea ce este Dumnezeu, pentru Părintele Stăniloae acestea constituie ieșirile lui Dumnezeu cel personal din Sine pentru a rămâne în comuniune permanentă cu omul.<sup>43</sup> Potrivit viziunii duhovnicești a Părintelui Stăniloae, atributele divine vorbesc despre cine este Dumnezeu și despre ceea ce El face din iubire față de creație: „Lucrările nu sunt deci decât atributele lui Dumnezeu în mișcare, sau Dumnezeu însuși, Cel simplu, într-o mișcare de fiecare dată specificată, sau în mișcări multiple specificate și unite între ele. În fiecare din aceste lucrări sau energii este în același timp Dumnezeu însuși întreg, lucrător și mai presus de lucrare sau de mișcare. Lucrările Lui sunt prin aceasta cele ce fac vădite în creaturi însușirile lui Dumnezeu, creându-le pe acestea cu însușiri analoge, dar infinit inferioare Lui, și apoi împărtășindu-le acestora în grade mereu mai înalte lucrările sau atributele necreate ale Sale”.<sup>44</sup>

În aceeași dimensiune duhovnicească este prezentată și învățătura despre crearea lumii și a omului. Lumea este creată prin iconomia divină în perspectiva îndumnezeirii. Creația și omul sunt nedespărțiți și împreună trebuie să participe la comuniunea cu Dumnezeu. Pentru Părintele Stăniloae fiecare persoană umană se prezintă ca un ipostas al întregii creații cosmice.<sup>45</sup> Prin urmare, omul este legat de cosmos prin însăși firea sa. Aceeași fire îl pune pe om și în strânsă legătură cu Dumnezeu, cu Cel care este baza și țința întregii existențe. Astfel, omul apare ca un inel de legătură, ca un mijlocitor între creație și Dumnezeu, a cărui menire este de-al face transparent pe Dumnezeu în tot ceea ce există, de a înduhovnici creația până în cele mai mici amănunte ale ei. Raționalitatea de care se bucură creația în mod obiectiv și omul în mod personal îi îndeamnă pe aceștia la raportarea la Dumnezeu pentru ca fiecare dintre ei să-și poată împlini existența: „Raționalitatea naturii își găsește împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existenței umane, care constă în unirea acesteia cu

---

<sup>43</sup> „Dintre toți dogmatiștii ortodocși de până acum, numai Părintele Stăniloae a afirmat, în mod genial, posibilitatea participării creaturii la atributele lui Dumnezeu, atribute ce au la temelia lor tocmai lucrările divine necreate. Prin această afirmație de adâncă semnificație teologică, autorul nostru s-a ridicat, indirect, împotriva conceperii deiste a lui Dumnezeu din scolastica medievală, prin care naturalul era golit de supranatural, din dorința ascunsă de autonomizare a omului și a lumii în general” (ȘTEFAN BUCHIU, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, p. 93).

<sup>44</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 104.

<sup>45</sup> IBIDEM, p. 224.

Dumnezeu, sensul sau rațiunea supremă, mai presus de orice rațiune, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul”<sup>46</sup>.

În ceea ce privește structura ontologică și capacitățile sale de mișcare, omul este prezentat de Părintele Stăniloae ca persoană care se deosebește în mod clar de toate celelalte ființe create. Creat printr-un act special de către Dumnezeu, omul apare ca trup-suflet, ca o îmbinare personală a lumii spirituale cu cea materială. Prin trupul său – care se prezintă ca „cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată”<sup>47</sup> – omul se păstrează ancorat în lumea materială față de care este responsabil cu transfigurarea acesteia prin acțiunea sfințitoare a harului dumnezeiesc, iar prin sufletul său – care reprezintă suflarea lui Dumnezeu prin care omul își primește calitatea și identitatea personală<sup>48</sup> – persoana umană caută comuniunea neîntreruptă cu Dumnezeu. Ca trup-suflet, omul este creat în același timp după chipul lui Dumnezeu. Calitatea de a fi creat după chipul lui Dumnezeu definește întreaga valoare, unicitate și posibilitate de manifestare a persoanei umane.<sup>49</sup> Prin chipul dumnezeiesc omul este creat ca un subiect capabil de dialog cu Dumnezeu și cu semenii. Marele merit al Părintelui Stăniloae este că după ce descrie și definește caracteristicile fundamentale ale chipului dumnezeiesc din om, îl plasează pe acesta în realitatea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Pentru Părintele Stăniloae omul nu este o ființă suficientă sieși și nici nu se poate defini într-un mod individualist. El nu poate rămâne numai cu ceea ce a primit prin creație, ci trebuie să-și înfrumusețeze chipul prin dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Tocmai de aceea la Părintele Stăniloae persoana umană nu rămâne închisată într-un dogmatism sec, ci se bucură de dinamica îndumnezeirii, ca o consecință ce decurge din realizarea comuniunii de iubire cu Dumnezeu și cu semenii.<sup>50</sup> „Misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane se dezvăluie și se actualizează în comuniune. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă și misterul prezenței divine interpersonale. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Deci chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii și el se arată în comuniunea umană”<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> IBIDEM, p. 250.

<sup>47</sup> IBIDEM, pp. 257-258.

<sup>48</sup> IBIDEM, pp. 258-259.

<sup>49</sup> IDEM, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1956, p. 327.

<sup>50</sup> IBIDEM, p. 337; IDEM, *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut și se refac*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1983, p. 170.

<sup>51</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 275.

Prezentarea învățăturii despre Providența dumnezeiască reprezintă pentru Părintele Stăniloae o posibilitate în plus pentru a vorbi despre comunicabilitatea lui Dumnezeu către umanitate și despre atracția umanității către Dumnezeu. În acest sens, el accentuează prezența personală permanentă a lui Dumnezeu în creație prin energiile Sale necreate și posibilitatea concretă a omenirii de a relaționa cu Dumnezeu. Potrivit învățăturii despre providență, Dumnezeu și omul sunt prezentați de Părintele Stăniloae în tensiunea căutării și găsirii unuia de către celălalt. Astfel, condamnăm toate acele definiții „scolastice abstracte și neîncrezătoare” care negau posibilitatea experienței lui Dumnezeu în viața aceasta pământească, Părintele Stăniloae afirmă în mod categoric realitatea întâlnirii și comuniunii cu Dumnezeu încă de aici de pe pământ.<sup>52</sup>

Un loc special în abordarea teologică a Părintelui Stăniloae îl ocupă dogma hristologică. Potrivit propriei sale mărturisiri, el a fost preocupat în mod permanent de Hristos.<sup>53</sup> Hristos reprezintă centrul întregii existențe și posibilitatea unică a comuniunii harice cu Dumnezeu.<sup>54</sup> „În Hristos s-a pus baza sigură a unirii depline între Dumnezeu și omul care crede în El, în Care acesta se va eterniza”.<sup>55</sup> Fără realitatea hristologică omenirea ar decădea într-o monotonie profundă și o totală lipsă de sens.<sup>56</sup> Din acest motiv, în timp ce trasează liniile doctrinare referitoare la persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, Părintele Stăniloae scoate în evidență apropierea și comunicabilitatea pe care Hristos o realizează față de firea umană, cât și față de fiecare persoană umană în parte. Pentru Părintele Stăniloae Hristos este Dumnezeu cel întrupat, Cel care realizează în persoana Sa unică unirea deplină dintre dumnezeire și umanitate.<sup>57</sup> Hristos reprezintă pe Dumnezeu aflat în relație personală și directă cu omul, venit în maxima noastră apropiere, în intimitatea ontologică a întregii omeniri,<sup>58</sup> ca pe toate persoanele umane să le transpună în intimitatea comuniunii de iubire a Sfintei Treimi. În acest sens, dogma hristologică primește prin analiza Părintelui Stăniloae recunoașterea valorii fundamentale pe care ea o are

---

<sup>52</sup> IBIDEM, p. 338.

<sup>53</sup> 7 dimineți cu Părintele Stăniloae, pp. 8, 30.

<sup>54</sup> IBIDEM, p. 15.

<sup>55</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 27.

<sup>56</sup> 7 dimineți cu Părintele Stăniloae, p. 167; DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1973, pp. 13, 16.

<sup>57</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 32; IDEM, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1972, pp. 199-200.

<sup>58</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 34-35.

pentru întreaga realitate pe care Spiritualitatea Ortodoxă o presupune.<sup>59</sup>

Datorită viziunii duhovnicești a Părintelui Stăniloae doctrina hristologică nu este redusă la o abordare și formulare rațională a aspectelor legate de persoana și opera lui Hristos, ci ea se desfășoară pe scara largă a dimensiunii dumnezeiești pe care o oferă prezența lui Hristos în viața umanității. Orice principiu al doctrinei hristologice fundamentează și condiționează realizarea vieții duhovnicești a credincioșilor. Hristologia se bucură de un caracter viu și dinamic prin care Hristos și omul sunt uniți în același dialog și aceeași prezență de viață. Prin doctrina hristologică Părintele Stăniloae nu-l pune pe credincios în fața unui sistem de idei religios-morale, ci îl conduce spre comuniunea cu Fiul lui Dumnezeu întrupat. În consecință, orice formulare hristologică pe care Părintele Stăniloae o realizează se constituie ca un argument în plus și ca o capacitate în favoarea îndumnezeirii noastre personale. Tocmai de aceea el percepe mântuirea drept consecința veșnică a comuniunii personale dintre om și Hristos: „Iisus Hristos mântuiește El Însuși ca *Persoană de neînlocuit*, întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om, este unicul izvor de putere care ne eliberează de păcat și de urmările lui, între care cea mai gravă este moartea. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu, sau ca o înveșnicire a relației personale cu El, relație prin care ni se comunică și primim în mod liber darurile și puterile vieții adevărate și inepuizabile. De aceea dogmatica creștină nu-i un sistem de idei cu caracter de precepte riguroase, în fața cărora omul se află singur cu puterile sale. Aceste sisteme nu pot exprima mai mult decât poate gândi omul limitat și nu-i pot da omului o putere mai presus de sine pentru a depăși starea insuficienței sale. *Dogmatica creștină înfățișează lucrarea mântuitoare și dăruitoare de viață veșnică a Persoanei dumnezeiești a lui Hristos devenit om*, cum și relația noastră liberă cu Ea, datorită căreia putem primi această viață fără de sfârșit. De această Persoană și de relația cu Ea depinde mântuirea, sau scăparea omului din insuficiența și mortalitatea sa”.<sup>60</sup>

O altă învățătură care-i oferă Părintelui Stăniloae posibilitatea de a vorbi despre dimensiunea duhovnicească a doctrinei ortodoxe este cea referitoare la ecleziologie. Potrivit Părintelui Stăniloae, Biserica reprezintă consecința ontologică a Întrupării Fiului lui Dumnezeu și a îndumnezeirii depline a umanității asumate.<sup>61</sup> Prin pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii umanitatea îndumnezeită a lui Hristos este redată omenirii ca sursă de sfințire. Întâlnirea dintre umanitatea îndumnezeită a lui Hristos și

---

<sup>59</sup> IDEM, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 40.

<sup>60</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 73.

<sup>61</sup> IBIDEM, p. 100.

omenire constituie începutul Bisericii. În acest sens, Biserica se constituie drept Trupul tainic al lui Hristos plin de Duhul Sfânt, în care fiecare credincios, prin locul și rolul pe care îl are în acest organism teandric, participă la viața dumnezeiască și se prezintă ca mădular viu al acestui Trup mistic al lui Hristos.<sup>62</sup>

Ca ipostas central al întregii umanități,<sup>63</sup> Hristos păstrează și întărește și mai mult caracterul personal al tuturor celor care aderă la El prin integrarea în viața Bisericii. Participarea la sfințenia lui Hristos, care devine accesibilă prin Biserică, reprezintă împlinirea sensului propriei vieți și punerea în valoare a veșniciei omului, darul iubirii lui Dumnezeu.<sup>64</sup> Tocmai de aceea simbioza dintre doctrina eclesiologică și spiritualitate este transpusă de Părintele Stăniloae în dimensiunea dinamică a sfințeniei ca și comuniune permanentă dintre credincioși și Hristos în cadrul Bisericii, Trupul Său cel tainic.<sup>65</sup>

Capitolul *Înșușirea personală a mântuirii în Biserică prin lucrarea Sfântului Duh și conlucrarea omului din Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2,<sup>66</sup> reprezintă o dovadă clară că pentru Părintele Stăniloae doctrina este analizată tot timpul în concordanță cu necesitățile duhovnicești ale credincioșilor. Scopul dogmelor nu este transmiterea de informații, ci mântuirea. Pentru Părintele Străniloae dogmele nu se reduc la concepte, ci ele vorbesc, sau mai bine zis înfățișează și exprimă într-un mod viu lucrarea permanentă a lui Dumnezeu în umanitate și modalitățile de răspuns ale omului la iubirea lui Dumnezeu. Tocmai în acest sens capitolul respectiv se prezintă ca o îmbinare excepțională dintre realitățile doctrinare și cele duhovnicești, astfel încât el poate fi considerat atât un capitol de teologie dogmatică, precum și un capitol de spiritualitate ortodoxă. Dar ceea ce este și mai important, prin această simbioză profundă dintre doctrină și spiritualitate, care se exemplifică prin capitolul de față, Părintele Stăniloae demonstrează că fără dimensiunea duhovnicească doctrina își pierde vigoarea și sensul, iar fără doctrină spiritualitatea rămâne lipsită de fundamentele revelaționale și de conținutul vieții și credinței Bisericii. Nemaiavând perspectiva întâlnirii personale dintre Dumnezeu și om, doctrina rămâne închisată în filozofie, ideologie și abstracționism. La rândul său, fiind privată de coordonatele doctrinare, spiritualitatea se pierde într-un individualism

---

<sup>62</sup> IBIDEM, pp. 129-130, 134; IDEM, *Sinteză eclesiologică*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 5-6/1955, pp. 263-264; IDEM, *Autoritatea Bisericii*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1964, pp. 183-188; IDEM, *Realitatea tainică a Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1984, p. 417.

<sup>63</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 135-136, 140.

<sup>64</sup> IBIDEM, p. 179; IDEM, „Elemente de antropologie ortodoxă”, p. 243.

<sup>65</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 182-186.

<sup>66</sup> IBIDEM, pp. 199-248.

reducționist în care fiecare persoană trăiește doar acea „viață duhovnicească” pe care i-o dictează propriile interese, dorințe și patimi.

Potrivit Părintelui Stăniloae mântuirea se realizează prin unirea personală, liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu. Duhul Sfânt este Cel care, printr-o chenoză permanentă, se pogoară în ființa credincioșilor pentru a-i reprezenta în dialogul cu Hristos. El se prezintă ca eu-ul intim al eu-lui nostru care ne face vrednici de comuniunea cu Hristos.<sup>67</sup> Duhul sfințește credincioșii cu sfințenia umanității îndumnezeite a lui Hristos,<sup>68</sup> iar viața duhovnicească pe care fiecare credincios o trăiește se prezintă ca o reactualizare a întregii activități mântuitoare a lui Hristos la nivelul personal al fiecăruia dintre noi,<sup>69</sup> pentru ca fiecare din noi să urmeze calea desăvârșirii umanității lui Hristos.

Ca și Cap al Bisericii, Hristos imprimă prin Duhul Sfânt toată puterea sfințitoare și întreaga Sa viață în firea celor care se constituie ca mădulare ale Trupului eclezial.<sup>70</sup> Sfintele Taine reprezintă, în acest sens, lucrările sfinte prin care Hristos își extinde umanitatea Sa îndumnezeită în umanitatea celor ce se deschid comuniunii de viață cu Sine,<sup>71</sup> iar pe de altă parte ele mai pot fi văzute și ca mijloacele sacramentale prin care omul poate realiza unirea cu Hristos și creșterea în sfințenia Sa.<sup>72</sup>

În modul său caracteristic, atunci când prezintă învățătura despre Biserică, Sfintele Taine și mântuire, Părintele Stăniloae reușește să surprindă în aceeași realitate organică atât aspectele doctrinare, cât și implicațiile duhovnicești pe care aceste dogme le presupun. Omul este văzut atât ca o taină vie a lui Dumnezeu, cât și ca mediu al harului,<sup>73</sup> de aceea Părintele Stăniloae nu acceptă să definească persoana umană decât în contextul realităților doctrinare și duhovnicești.<sup>74</sup> Astfel, dacă păcatul

---

<sup>67</sup> IBIDEM, pp. 203-204; IDEM, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1967, pp. 40-43.

<sup>68</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 202.

<sup>69</sup> IBIDEM, p. 227.

<sup>70</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 11; IDEM, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1970, p. 502.

<sup>71</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 14, 16, 18, 20; IDEM, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1956, pp. 4-7, 8, 12-13; IDEM, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1956, pp. 195-196.

<sup>72</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 7, 22; IDEM, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, p. 511.

<sup>73</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 7-9; IDEM, *Natură și har în teologia bizantină*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1974, p. 393.

<sup>74</sup> IDEM, *Natură și har în teologia bizantină*, pp. 394-395

slăbește caracterul de persoană al omului și fărâmițează ființa umană,<sup>75</sup> harul Sfințelor Taine reunifică întreaga ființă a omului și-L imprimă pe Hristos până în cele mai profunde amănunte ale acesteia. În acest sens mântuirea apare ca echivalentă cu împlinirea omului și cu valorificarea darului propriei sale vieți: „Prin participarea deplină la Hristos, omul devine deplin persoană, adică ființă deplin comunitară eliberată din închisoarea pasiunilor egoiste. Așa cum prin sălășluirea lui Hristos cu firea Sa umană curată de păcate în om, pe baza consimțirii acestuia, s-a produs curățirea acestuia de egoismul păcatului strămoșesc și al celorlalte păcate și începutul acțiunii de personalizare comunitară a lui, așa unirea personală în continuare a omului cu Hristos cel sălășluit în el produce o personalizare tot mai deplină a firii omului, imprimată de Persoana lui Hristos. Aceasta face pe Hristos transparent prin firea umană și, mai precis, prin persoana care o poartă”.<sup>76</sup>

Intercorelația dintre doctrină și spiritualitate aplicată la nivelul învățăturilor despre Biserică, Sfintele Taine și mântuire îl face pe Părintele Stăniloae să conceapă îndumnezeirea personală în dimensiunea dinamismului permanent. Mântuirea nu se reduce doar la pregătirea pentru primirea lui Hristos sau doar la unirea sacramentală cu El, ci presupune progresul nesfârșit în viața în Hristos.<sup>77</sup> În acest sens Părintele Stăniloae prezintă doctrina soteriologică pe baza conținutului filocalic potrivit căruia relația și comuniunea dintre om și Dumnezeu sunt definite prin intermediul iubirii. Iubirea divină și iubirea umană sunt cele două caracteristici fundamentale de care Părintele Stăniloae se folosește în mod frecvent pentru a plasa încărcătura doctrinară a Bisericii în perspectiva trăirii duhovnicești a credincioșilor: „Această încadrare a mea, ca subiect, în subiectul lui Hristos, fiind actul iubirii supreme, e în același timp actul deschiderii celei mai depline a inimii, a intimității mele, prin care ridic viața mea, când mă adun din uitarea de mine, din împrăștiere. Inima e menită să fie deschisă spre Dumnezeu ca persoană și spre oameni, cum e făcută să fie deschisă o fereastră spre cele văzute. Deschiderea aceasta a inimii pentru mine și pentru Hristos a început la Botez, alungând alipirea la păcatul egoismului, în care credeam că se afirmă eu-ul meu. Încadrându-se subiectul meu dialogic în subiectul lui Hristos, inima mea se deschide în inima omenească a lui Hristos, deschisă la maximum infinității lui Dumnezeu”.<sup>78</sup>

În ceea ce privește învățătura despre eshatologie, aici legătura dintre doctrină și spiritualitate se realizează pe două planuri. În primul rând,

---

<sup>75</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 35.

<sup>76</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 232.

<sup>77</sup> IDEM, *Condițiile mântuirii*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 5-6/1951, pp. 248-250.

<sup>78</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 235.

doctrina despre eshatologie îndeamnă la o trăire cât mai autentică a vieții duhovnicești încă de aici de pe pământ, deoarece – așa cum atrage atenția Părintele Stăniloae – existența vieții veșnice duce la luarea în serios a morții și a vieții acesteia pământești.<sup>79</sup> Iar în al doilea rând, eshatologia oferă credinciosului posibilitatea unei comuniuni cât mai profunde cu Hristos. Părintele Stăniloae nu prezintă moartea ca pe un punct final prin care credinciosul este plasat pentru veșnicie într-o stare statică de fericire sau de durere, ci el vorbește despre moarte ca deschidere și ca posibilitate de înaintare în îndumnezeirea începută în viața pământească. Pentru cel credincios moartea reprezintă un moment al vieții prin care se încoronează moartea față de păcat și egoism trăită în viața duhovnicească. Acum credinciosul realizează predarea sa totală față de Dumnezeu pentru înveșnicirea comuniunea dintre ei care a fost începută în viața pământească.<sup>80</sup> Tocmai de aceea, atunci când vorbește despre îndumnezeire Părintele Stăniloae nu o reduce la spațiul vieții pământești, ci o extinde și în veșnicie ca o înaintare și o creștere fără de sfârșit a omului în Dumnezeu.<sup>81</sup>

Din cele analizate până aici se poate observa că niciun capitol din sistemul dogmatic al Părintelui Stăniloae nu rămâne închisat într-un raționalism sec. Orice dogmă este prezentată atât ca un adevăr revelat de Dumnezeu și ca un patrimoniu prin care se asigură identitatea Bisericii ca Trup tainic și unic al lui Hristos, cât și ca o componentă esențială care menține credinciosul pe drumul care duce la îndumnezeire. În întreaga sa abordare dogmatică Părintele Stăniloae nu uită niciun moment să punteze importanța dogmelor pentru trăirea creștină și, în același timp, să traseze căile care fac posibilă interiorizarea dogmelor în propria viață. Astfel, fiecare dogmă, care intră în analiza sa, este transpusă într-o dimensiune duhovnicească prin care credinciosul este adus față în față cu adevărul de credință revelat și cu Adevărul personal care se revelează – Hristos. În modul său caracteristic, Părintele Stăniloae reușește să creeze acele puncte de contact dintre dogmă și credincioși și să-i prezinte în aceeași relaționalitate organică a vieții în Hristos.

#### IV

Concepând teologia ca pe știință a mântuirii și ca slujire eclezială, Părintele Stăniloae reușește să redea abordării dogmatice întreaga încărcătură duhovnicească a mesajului revelațional. Rolul dogmelor este de a

---

<sup>79</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 150.

<sup>80</sup> IBIDEM, pp. 153-154; IDEM, *Starea sufletelor după Judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1953, pp. 559-560.

<sup>81</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 294-305; IDEM, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, pp. 309-319; IDEM, *Natură și har în teologia bizantină*, pp. 396-397.

fundamenta viața duhovnicească pe principiile credinței autentice, iar rolul spiritualității este de a exprima în termenii cei mai clari aceste principii în viața credincioșilor în vederea dobândirii sfințeniei. Între doctrină și spiritualitate există o intercorelație permanentă, și numai împreună ele pot să ofere perspectiva împlinirii teologiei. Analiza reducionista, unilaterală sau exclusivistă – atât a doctrinei, cât și a spiritualității – duce la deformarea și pervertirea credinței revelate.

Pentru Părintele Stăniloae doctrina nu poate fi despărțită niciodată de spiritualitate. Numai împreună ele pot să asigure autenticitatea, viabilitatea și dinamismul credinței. Oscilarea între scolasticism și pietism deformează atât conținutul doctinar al Bisericii, cât și posibilitatea de mântuire a credincioșilor. Divorțul dintre doctrină și spiritualitate duce la un individualism duhovnicesc și la o închistare doctinară în care credinciosul, de dragul propriilor sale concepții despre desăvârșire, se exclude, fără să vrea sau să știe, din comunitatea eclezială.

Separarea doctrinei de spiritualitate, sau accentuarea spiritualității în defavoarea doctrinei dă naștere unui nestorianism duhovnicesc în care dogmele nu-și mai găsesc sensul și finalitatea, iar trăirea creștină își pierde identitatea. Se ajunge la un scolasticism rigid și la un pietism libertin în care teologia devine o simplă speculație filozofică sau cel mult o exprimare sentimentalistă.

Percepând dogmele drept puterile lui Hristos în acțiunea lor mântuitoare,<sup>82</sup> Părintele Stăniloae le analizează pe acestea din perspectiva vieții duhovnicești și a îndumnezeirii omului. Din cauză că dogmele îl prezintă și-L exprimă pe Hristos în forma autentică și neschimbată a făgăduințelor învățaturii și a lucrării Sale mântuitoare, ele se plasează în sfera vieții duhovnicești, asigurând realizarea și desfășurarea corectă a acesteia. În acest sens Părintele Stăniloae pune dogmele în strânsă legătură cu viața interioară a fiecărui credincios, prezentându-le drept expresiile planului de îndumnezeire a omului<sup>83</sup> și răspunsurile dumnezeiești date aspirațiilor celor mai profunde și mai nobile ale ființei umane.<sup>84</sup>

Pentru Părintele Stăniloae dogma reprezintă o realitate cotidiană care trebuie să facă parte din viața tuturor credincioșilor. Ea nu este redusă la sfera vieții academice, ci este transpusă în dimensiunea existenței comunitare a Bisericii. Sub acest aspect, sistemul dogmatic al Părintelui Stăniloae nu se prezintă ca o teologie de birou, interesant doar pentru

---

<sup>82</sup> IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 56.

<sup>83</sup> IBIDEM, pp. 56-57.

<sup>84</sup> Pr. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD și Părintele DUMITRU STĂNILOAE, *Mică Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 23.

cercetători, ci se constituie drept o realitate teologică de o valoare existențială valabil pentru toți cei care doresc să lucreze propria mântuire.

Dogmatica Părintelui Stăniloae este scrisă din interiorul Bisericii, în starea duhovnicească de teologhisire, pentru călăuzirea poporului lui Dumnezeu – preoți și credincioși – pe drumul mântuirii. În acest sens, în cărțile, studiile și articole sale sunt întâlnite nu numai informații dogmatice, ci și perspective și trăiri duhovnicești, într-o îmbinare filocalică de o profundă sensibilitate mistică. Astfel, atunci când credinciosul intră în contact cu sistemul dogmatic al Părintelui Stăniloae, el începe să se împărtășească de bogăția duhovnicească pe care fiecare dogmă o emană și să se plaseze în universul familiarității cu Dumnezeu.

Prin trăirea duhovnicească și prin modul sincer de abordare și analiză a adevărului revelat, Părintele Stăniloae a reușit să plaseze dogmatica în dimensiunea filocalică a dinamismului îndumnezeirii. Dacă la alți autori cititorul este cel care selectează și asimilează informațiile, la Părintele Stăniloae se produce un lucru paradoxal – aici cititorii sunt asumați de sistemul său teologic și sunt plasați în prezența lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, atunci când citești ceva din Părintele Stăniloae, de multe ori ai impresia că nu mai știi dacă lecturezi sau dacă te rogi, dacă ești singur sau dacă faci parte din dogmă. Și acesta este marele mister care nu se mai întâlnește la un alt teolog, și anume că Părintele Stăniloae a reușit să-l facă pe credincios să conștientizeze că el aparține dogmei, că dogma are o valoare fundamentală pentru existența și viața sa duhovnicească. În acest sens se poate spune că abordarea oferită de Părintele Stăniloae constituie un exemplu clar al modalității corecte de prezentare a dogmelor. Numai folosind o astfel de metodă, Teologia Dogmatică și Spiritualitatea Ortodoxă pot să-și pună în valoare întreaga încărcătură teologică spre împlinirea menirii lor fundamentale – realizarea vieții în Hristos.

#### **SUMARRY: *The Relation Between Doctrine and Spirituality in Father Dumitru Stăniloae's Thinking***

Perceived as brief and schematic formulations of the truths of faith, dogmas must be deepened by theologians and presented in their infinity and intensity of their theandric content. Father Stăniloae's great merit, in this respect is to move the epicenter of dogmatic analysis from the theoretical aspect of dogma to its apophatic size. Thus, dogmas no longer appear as dry philosophical formulations, but as genuine expressions of God's love for man who calls for love.

Depicting Christ as "living dogma, embracing and working the whole salvation", Father Stăniloae speaks about Christology as about the clear synthesis of all dogmatic teaching. The Christocentric character of Orthodox dogmas is highlighted as no one did before by Father Stăniloae. Christ is

presented as The One who ensures unity, sustainability and purpose of the dogmas and dogmas are presented as saving truths that describe the reality of Christ's expansion in humanity.

In what concerns the way to achieve the structural, content and applicability link between the Doctrine and Spirituality, we can say that for Father Stăniloae this is made through constant reporting of doctrine to the spiritual life. Spiritual life does never present itself without its dogmatic foundation. Dogmas represent the rules of spirituality, and spirituality is the living expression of the dogma through believers' life.

Conceiving the theology as the science of salvation and the ministry of the Church, Father Stăniloae succeeds in conferring of the dogmatic approach the entire spiritual load of the revealing message. The role of dogmas is to base the spiritual life on the principles of authentic faith, and the role of spirituality is to express in the plainest terms these principles in the life of believers in order to acquire holiness. Between doctrine and spirituality, there is a permanent inter-correlation, and only together they can provide the perspective of theology fulfillment. Reduced, unilateral or exclusive analysis – both of doctrine and spirituality – leads to distortion and perversion of revealed faith.

By the spiritual living and by honest way of approach and analysis of the revealed truth, Father Stăniloae succeeded in placing the Dogmatic Theology into the Philokalic dimension of the deification dynamism.

# A NOTE ON THE ECONOMICAL BASIS OF THE RISE OF THE CHRISTIAN ASCETICISM

## Or Does the Transformation of the Ancient Family Permits the Asceticism?

Asist. Univ. Dr. SVETOSLAV S. RIBOLOV\*

*Cuvinte cheie: ascet, familie, antichitate târzie, căsătorie creștină, feciorie*

*Keywords: ascetic, family, late antiquity, Christian marriage, virginity*

### What is Family in Classical Athens?

If we look at the legal speeches of orators like Demosthenes and Isaeus (representative for IV c. B.C.) we can find that there is a common problem they encounter. The problem is the rights of inheritance. At first sight we can conclude that there was a serious crisis in the Greek family in the middle of 4<sup>th</sup> century B.C.<sup>1</sup> A very important question arose in me: Is it possible in the space of Athenian polis in the Classical epoch to establish that there was a transformation in the traditional Greek family? In these speeches we see two concurrent conceptions of family – a big group of people having a common ancestor (γένος) and a couple with their children and slaves (οἶκος). As we shall see the former is much more stable group and the latter is just a temporal formation for the purposes of the economical stability of the Greek πόλις.<sup>2</sup>

A standard Athenian οἶκος in the Classical Epoch embraces a couple and their children, a few buildings, some land, slaves and animals.<sup>3</sup> The head of the family is the father, but all the family lives with the idea that the actual father is an ancestor who had lived two to three generations before.<sup>4</sup> He is important because his rights of inheritance are transferred through the following generations. So that all the goods he had were to be transferred to his heirs.

This whole community is concentrated on the family altar, a fireplace in a central room of the family house. This altar is oriented towards the

---

\* Faculty of Theology, University of Sofia “St. Clement of Ochrid”.

<sup>1</sup> See esp. ISAEUS, *De Philoct.*; *De hered. Pyr.*; *De hered. Aristarch.*; *Adv. Neaer.*; *Adv. Lys.*; DEMOSTHENES, *Adv. Boeth.*; *Adv. Macart.*; *Adv. Phen.*; *Adv. Leoch.*; *adv. Aphob. (I,II)*; *Adv. Steph. (I,II)*.

<sup>2</sup> See DEMOSTHENES, *Adv. Phenip.* 21; *Adv. Macart.* 77; *Adv. Leoch.* 28.

<sup>3</sup> See C. COX, *Household Interests: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, 1998, 190-194.

<sup>4</sup> J. ROY, “Polis and Oikos in Classical Athens”, *Greece and Rome*, 46 (1), 1999, 2.

forefathers and has a strict religious meaning. It shapes the borders of the family (οἶκος).

The small organism of the οἶκος is observed by Aristotle in his book *Politics* as a community of a natural necessity, but in the context of the class community of the πόλις this small family acquires new cultural dimensions.<sup>5</sup> Actually this οἶκος shapes a specific private space in the framework of the Athenian πόλις, in which every member of the family has his own hierarchic place and works for prosperity of his οἶκος. And respectively for the good of the whole society of the πόλις, which functions as a huge οἶκος. In this way the natural function of the family is already at a second place. The priority of ancient Athenian family was the cultural task to increase the wealth of the πόλις and to defend the social order. This small family is in fact at the centre of the interest of the whole society and becomes its basic cell because it is its basic financial source. All the taxes in Athens are gathered from these cells of the Athenian society. The financial role of the big family – so called γένος is reduced to a minimum from this point of view.<sup>6</sup>

### **The Significance of the Inheritance in Ancient Greece**

The change of generations and transfer of rights of inheritance as cultural phenomena is very important for every human society. It is reflected as a special point in the mythological thinking of the ancient Greeks. The traditional big family (γένος) has a very important role in the managing the relationships between the generations. In the Classical epoch its influence is still very powerful. In a case when there is no heir apparent, the laws of the epoch provide that a circle of relatives (ἀγχιστεία) step in. This group starts to exercise the rights of inheritance, which are distributed amongst the relatives according to their proximity to the *legator*. The laws in the Classical epoch begin to provide for more rights to the *legator* to dispose of his property. However the big family group around him is still enough powerful because the destiny of the small family so called οἶκος depends on its behaviour.

In the case of lack of male heirs in the small family (οἶκος) the law gives up whole the family (οἶκος) to some other man who comes from the big family (γένος) in order to save the basic social cell – the small family. We see the same principle in the institution of the so called ἐπικλήροι, or women

---

<sup>5</sup> ARSIT. *Pol. II*, 1252a-b.

<sup>6</sup> See D. M. MCDOWELL, “The Oikos in Athenian Law”, *Classical Quarterly* 39 (1), 1989, 20-21; L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, 148-149.

heirs.<sup>7</sup> The female element is very difficult to be defined in the cultural context of the Athenian polis. Although this element is situated somehow out of the cultural space of Ancient Athens it is called to serve as a translator of rights of inheritance in eventual lack of male heirs. This juridical activity of the Athenian polis in 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> century B.C. reveals the interest of the city community in the existence of the individual small families.<sup>8</sup>

The institution of inheritance in the juridical system derives from an ancient custom of the testament. The testament on the other hand derives from the custom of “adoption between live persons”. The latter is the formal basis for transferring rights of inheritance in the Ancient Athens through a will. This situation in the epoch in question is also a result of a compromise between the interests of a *legator* and the big family group. In the common morality of the Athenian citizens in the 4<sup>th</sup> century B.C. it was misanthropy to remove the inherited property from the family. So there was not a very clear idea about who owns the property. It is in disposition of the head of the family but it is actually owned by several generations. And actually it is not only one person exercises the ownership rights. If we consult the legal speeches of the epoch we encounter that every single case of inheritance by a will is made through adoption between live persons in a circle restricted by the law as ἀγχιστεία. The logic of inheritance through adoption is very clear. It supposes that if somebody who can not receive the property because he is out of the family he has to become a member of the family in order to receive it.

The laws for collateral inheritance when there are no direct heirs, the law for the *epiclers* (i.e. female heirs), the law for the testament (including adoption between alive persons) and the law for children born out of wedlock are may be introduced by Solon – the great Athenian lawgiver. In fact they are a wise compromise between the observed as natural interest of the big family and the emancipated small family cell, on which is based the taxpaying in the Greek polis. A tool for restriction of the big family is so called ἀγχιστεία, which depicts a small circle of relatives who have right to inherit the property of one small family and cuts off the pretensions of the big family group. Also the right of disposing a testament by a will to somebody from the group of the relatives is a new-founded tool for helping the small family. Here we encounter for the first time in history the idea that you can leave by will you property to anybody you like.

The impression we can get from the sources of this period is that the small family of a couple, their children and their property is not a natural

---

<sup>7</sup> See U. E. PAULI, *Die Frau im alten Hellas*, Bern, 1955, 46-47.

<sup>8</sup> See n. 1.

community. However it is a cell of the state on which is based the taxpaying and therefore the state tries to emancipate it from the big family group and to defend with every means the existence of the every single family. It is obvious that this family structure is not a stable element and that the people did see their big family as a natural community. Because of this status of the big family come all the claims on someone's inheritance recorded in the legal speeches in the Classical epoch. We can conclude that this social structure has a transitional character.

### **The Hellenistic Epoch and the Late Antiquity**

But where does the tendency we see in the laws for inheritance in Athens in the Classical epoch lead? It is obvious that the juridical system is trying to establish a clear idea of ownership. If in the Archaic epoch, in the big family group the so called γένος the ownership is an elastic term: it shared amongst a lot of members of the big family group. In the Classical Athens the ownership is focused on the small family, so called οἶκος, because it is a source of taxes for the state. In the Hellenistic epoch these first steps developed into the idea of the testament by a will.<sup>9</sup> The big cities of the Hellenistic world helped crucially the emancipation of the individual from the family and the big group of relatives. And from this point of view we can define the Hellenistic epoch as “modernity” in Antiquity. Its features were developing of the household well-being and a clearer understanding of ownership. The ownership has become already a private property, not family or tribe or state property. In this situation we do not see any juridical help of the family on behalf of the state. The state begins levying taxes on individuals because of the clearer understanding of private property.<sup>10</sup>

The taxpaying in the modern epoch is based also on individuals and not on families.<sup>11</sup> Now every member of the family has the right to acquire new goods under his or her own name. This legislation tolerates the individuals rather than the family. It is not a natural community any longer, as Aristotle would call it, because of the lack of financial benefit to society. In a situation of a very clear individual property right the family begins to loose its social dimension and it is absolutely natural that the young people

---

<sup>9</sup> See PLUTARCH, *Sol.* 21, 3.

<sup>10</sup> See G. GLOTZ, *La solidarite de la Famille dans droit criminal en Grece*, Paris, 1904, 342 sq.

<sup>11</sup> For instance, four years ago Bulgaria had a regime for tax-relief for families but the system was abolished. Also during Communism in Bulgaria there was a very specific law for the common property in one family. In case of divorce the couple had to separate everything in two equal parts and every new good had to be recorded under the names of both the husband and wife. With the new family code of 2009 the joint ownership of family property was abolished.

live together without a formal marriage. The family has already lost its role as a regulator of property rights.

A similar situation happened in the late antiquity. We already mentioned that οἶκος or οἰκογένεια in this later period start include and mean mostly the family couple. On the images on the funeral monuments from 1<sup>st</sup> century B.C. and after, the wife is portrayed as a sitting close to her husband quite female figure. From the literary sources we understand that she already is not observed as an unwise child, as it was in the Classical epoch, but she gets the value of an important life-partner for her husband not only for his personal life but also for discussing about his public activity. She already has the right to discuss at home very important items from his public engagements.

In this society the wife is already much more than the slaves. And the slaves are much more like hired laborer than the slaves in the Classical epoch. Already we see the children as real subjects in the life of the family. The parents start playing with them and do not leave this activity for the slaves. In difference with the earlier time already the wife is allowed to take part in the upbringing of the children. She leaves the anonymity of the home of her husband. Her feelings and pains start intriguing even the literary stories. They already include and play with a lot of carnal pleasures, even female carnal pleasures that in fact are missing from the stories of the Classical epoch. Even the theme about the ennui of domestic life step in.

In the Hellenistic cities the women is even able to get divorced and to ask back for her dot from her former husband. This legal practice is very important in the process of particularization of right of ownership in the Antiquity. It means that already a woman is able to go to law for her property rights. It means – she has her own property which is not dependent on her husband or father. Actually this practice is borrowed from Rome in the first centuries A.D. and traces very deep transformation of the Hellenistic cities in the late antiquity. So already in the big cities of the East in the time of Christ we see a very clear understanding of property. One who owns something is responsible for it one hundred percents. In Rome we also encounter the same road of the conception of property. First, in the earlier Rome a *pater familiae* has the right of the family property because he is the legal *legator* of the family. This fact gives him the right to dispose with the life of all the members of his family. In the time of Emperor Augustus already the property gradually passes in the hands of individuals, even in the hands of female individuals.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> See P. VEYNE, “La famille et l’amour sous le Haut-empire romain”, *Annales É. S.C.* 33, 1978, 35-63.

In this epoch appear couples which are not ready to make children. So it means that they already are enough emancipated from the common moral of the city or town community. As a whole the individual is to some extent emancipated from the city or town community because between him and the city community lie a lot of small communities organized by different from the big community principle (these are professional or religious communities very popular in the late antiquity). He actually is able to choose where to express himself. The city forum is not already the only place. So the common city moral is not the only moral.

There was no reason not to have a family because there were not any obstacles. Just the moral pressure from conservative factors in the cities was imposing the idea of marriage as obligatory. Faced this economical development and legislature emperor Augustus (in the early first century) promoted a special law for the family stimulating the young people to get married. During a debate in the Roman Senate on the crisis of the family a Roman Senator said an inspired phrase: "All we know that the marriage is the worst evil a man must face; but whatever we say we need it for the surviving of the state".<sup>13</sup>

### **Private Property and Flight to the Desert**

In the Late Antiquity already there was not any economical obstacle not to stay alone. In this situation the whole moral energy of this society was trying to promote in front of the young people the idea that they must use their generative potentiality in order to save the civilized humankind from extinction. We have to have in mind that in the late antiquity two to four persons from one hundred were able to get fifty years old, so one can imagine that in order to preserve the population of a town every woman there needs to give birth of at least five-sixth children. The most of them will die in their first five years on this world.<sup>14</sup> These specific "propaganda" is very close related to the understanding of salvation not only of the city but also of the individual. In an ancient Christian source from second or third century – the *Life of St. Thecla*, a pagan, criticizing Apostle Paul and his ideas of virgin life says, that all the generations of children bring images of their parents and make us the impression that people who died a lot of years ago are still among us.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> See EIUDEM, "Rome devant la prétendue fuite de l'or", *Annales É. S.C.* 34, 1979, 211-244. Cf. EIUDEM, "L'Empire romain", In eiusdem, ed., *Histoire de la Vie Privée. Vol. 1, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, 1985, 19-224.

<sup>14</sup> K. HOPKINS, "On the Probable Age Structure of the Roman Population", *Population Studies*, 20, 1966, 245-264.

<sup>15</sup> *Vita Theclae* 5.

In the same source the disappointed suitor of St. Thecla Tamires accuses Apostle Paul in front of the local governor that he preaches virginity and refuses the institution of marriage: “This man – he says – represents a new teaching, it is strange and destructive for the humankind. He defames the marriage. The marriage, that you usually call the beginning, the root and the source of our nature. From the marriage proceed the fathers, the mothers, the children and the families. The marriage is the reason for the existing of cities, villages, agriculture and seafaring. All the arts of this state: I mean jurisprudence; army, policy, philosophy, rhetoric and the whole cluster of orators are dependent on it. What is more? From the marriage come the temples and the altars in our land, the sacrifices, rituals, initiations, preys and fests”.<sup>16</sup>

As an alternative of this view on the marriage the Christian message is very clear and obviously directed towards the individual as one who is able to save his own soul. In his personal salvation he already does not depend on his children or on a big family group. His personal life is already enough valuable in order to be preserved in a next life after death. This idea is already close related to the idea of virginity. The theological reflections of Apostle Paul are focused on the fact that the understanding of personal salvation is understood in a tension with the idea of marriage just as generative function of the human society (especially 1 Cor. 5 and 7 chapters). The marriage should not be an obstacle towards salvation. On the contrary it has to be observed in the context of the divine economy of salvation. Out of this context it is just one of the many heavy chains of this occupied by the Satan world that needs a Redemption from the sin. The marriage for the Apostle of the pagans must be for a Christian his comfortable home church in which the power is committed to God; God is on the top of the family hierarchy but not a male human being who exercise his male power over women, children and slaves after the ancient example of the pagan ancestors.

One can observe this clearly in the Epistle to Ephesians 5:33. It is a part of a narrative on salvation. Chapters 1-3 explain the economy of Salvation and chapter 4 reveals the results of the graceful life in the Church of Christ. Here takes place “the new man”. In this context St. Paul describes the Christian family (5:20-33) as a small domestic church in which the husbands are achieving their personal salvation. It is actually a field of ascetic life.<sup>17</sup> They are not already family in the sense that the pagans

---

<sup>16</sup> *Ibid.* 16.

<sup>17</sup> See ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, ΊΩ., «Η ἀμοιβαιότητα στις σχέσεις καὶ ὑποχρεώσεις τῶν συζύγων. Σχόλιο στο Ἐφ. 5:33», In eiusdem et al., *Ἀγάπη καὶ γάμος*, Ἀθήναι, 1995, 17-23.

understand it. This fact makes me think that for the Christians it will remain just as a compromise, just like Apostle Paul described it, with the powers of this world, in expectation of the age to come.

It is not by accident that just in the 3rd and 4<sup>th</sup> century A.D. several generations decided to reject the pagan morals and the pagan idea of marriage. They fled to the desert, to become monks. In this way they may have initiated the first sexual revolution (more correct “anti-sexual revolution”). They refused to obey their nature because it was already possible for them to concentrate on their personal salvation and immortality and not just to supply family heirs, new generations of personals for the interest of the city. However it was possible to practice ascetic life because of the new system of taxpaying and of the much more developed forms of personal life we encounter in this epoch.

We can conclude that the Christian asceticism is in a strong opposition of the social collectivism. The society of the big cities of the Late Antiquity gives this opportunity and the free economical room for the person to exercise his personal will, even to overcome his human nature – an absolutely alien idea to the paganism.

**REZUMAT: O explicație cu privire la bazele economice ale dezvoltării ascezei creștine (Sau dacă progresul familiei antice este în concordanță cu ascetismul?)**

Studiul de față oferă o abordare nouă cu privire la condițiile sociale care au permis existența vieții ascetice în antichitatea târzie. Acesta analizează transformările de familie din Grecia epocii clasice a antichității târzii și propune un nou punct de vedere asupra dezvoltării ascetice creștine.

# OMUL CONTEMPORAN ÎNTRE IISUS HRISTOS ȘI CELELALTE IDEALURI

Asist. Univ. Drd. CORNELIU-DRAGOȘ BĂLAN

**Cuvinte cheie:** *antropologie, evoluție, om modern, libertate, sisteme antropologice, persoană, individ*

**Keywords:** *anthropology, evolution, modern human being, freedom, anthropological systems, person, individual*

## 1. Introducere

Omul are posibilitatea să-și fundamenteze viața, în virtutea libertății sale, fie prin coordonate netrecătoare, fie prin coordonate trecătoare; își poate clădi casa pe nisipul iluziilor și faptelor deșarte sau pe stânca Hristos – Idealul suprem (Matei VII, 24-27). Evanghelia ne îndeamnă să căutăm mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte idealuri ni se vor adăuga nouă (Matei VI, 21). Și aceasta deoarece valoarea omului este direct proporțională cu calitatea idealului său, fapt ce ne avertizează să fim atenți ce idealuri ne alegem. Idealuri care ne trec chiar și dincolo de moarte, or idealuri care chiar din această viață se dovedesc fără suport real, lipsite de consistență și perspectivă veșnică.

Viața omului este o permanentă răscruce de drumuri la care poți să alegi să călătorești în viața ta cu Hristos, sau alegi să călătorești doar cu idealuri efemere sau cu propriile iluzii, cu idealuri care te scot din autenticitatea vieții. Iisus Hristos este criteriul oricărei vieți care-și propune să transeandă moartea și să ajungă la nemurire.

Starea firească a minții omului este de a se uni cu mintea lui Hristos, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Noi însă avem gândul (mintea) lui Hristos*” (I Corinteni II, 16). Sfânta Scriptură vorbește despre oameni stricați la minte și lipsiți de adevăr (I Timotei VI, 5), și tot ea ne îndeamnă să ne schimbăm viața prin înnoirea minții (Romani XII, 2) și să nu trăim ca păgânii care își petrec viața în deșertăciunea minții lor (Efeseni IV, 16). Asceza ortodoxă acordă o importanță deosebită mișcărilor minții, știind că atunci când mintea contemplă lucrurile materiale, lipindu-se hedonist de ele, se îmbolnăvește și transmite boala tuturor puterilor sufletului. Datorită libertății sale, mintea se mișcă după cum dorește, modificându-se și modificând și sufletul, fie în mod negativ, atunci când mintea se alipește excesiv de cele materiale, fie în mod pozitiv, când mintea este îndreptată spre Dumnezeu și cugetă la lucrările Lui.

Omul a fost menit de Dumnezeu, prin constituția sa psiho-somatică,

să fie inel de legătură între cer și pământ și să se înalțe cu întreaga creație spre Dumnezeu, ca să se împărtășească de nemurirea Lui. Opuându-se, însă, voii lui Dumnezeu, Adam n-a mai dat curs aspirației către Arhetipul divin, ci s-a prăbușit în materialitatea acestei lumi, alterând grav chipul lui Dumnezeu pe care îl purta în ființa sa și, odată cu aceasta, și ființa proprie.<sup>1</sup>

Antropologia răsăriteană face deosebire esențială între ființa lui Adam înainte de păcat și cea de după căderea în păcat. Din moment ce s-a schimbat punctul de referință sau atracție al omului, puterile sufletului nu mai folosesc lucrările simțurilor, ci sunt folosite de acestea; în loc ca sufletul să se concentreze în el și în Dumnezeu și să unească astfel toate cele divizate de natura lor, el se lasă atras de cele sensibile și în cele din urmă este înrobitor prin intermediul simțurilor de acestea. Dar pe lângă faptul că omul creează mai degrabă diviziunea celor ce erau unite, simțurile înseși ale omului și puterile corespunzătoare ale sufletului îmbracă, din moment ce se supun lor, forma celor sensibile, și-și fac chip analog lor. Sufletul, mișcat împotriva firii către materie, îmbracă, prin intermediul trupului, chip omenesc. Sau, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, omul se înjugă cu aspectul exterior al unei ființe iraționale. Din om duhovnicesc devine om pământesc, după cuvântul Apostolului, îmbrăcând astfel hainele de piele, despre care vorbește Scriptura după căderea omului în păcat (Facere III, 21).<sup>2</sup>

Sfântul Apostol Pavel ne amintește că Hristos este unica temelie și că altă temelie nimeni altul nu poate să pună decât cea care este pusă (I Corinteni III, 11). Deci, cine zidește pe această Temelie, pe această piatră care susține întreg universul, se aseamănă bărbatului înțelept care și-a zidit casa pe stâncă, se aseamănă celui care a dobândit o minte duhovnicească și și-a însușit gândul lui Hristos în toate. Iustin Popovici spune că gândul numai ca și gând al lui Hristos devine o povară ușoară și iubită. Când gândul se logosifică și hristifică (adică atunci când se transformă în gândul lui Hristos), atunci își dovedește valoarea, bucuria și sensul lui veșnic.<sup>3</sup>

Numai printr-o gândire în Hristos și despre Hristos, omul devine o ființă hristologică, iar relația sa cu Hristos în Duhul Sfânt îl ridică din monotonia existențială, făcându-l un „om nou”, un om care a dobândit o nouă „forma mentis”, adică o minte unde Hristos sălășluiește, o minte străbătută de gândul lui Hristos, capabilă să intuiască și să analizeze sensurile eshatologice ale vieții pământești, transfigurând istoria printr-o extindere tot mai evidentă a lui Hristos între oameni. Dar o minte ca aceasta

---

<sup>1</sup> MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Ed. Emia, Hunedoara, 2005, p. 56.

<sup>2</sup> IBIDEM, p. 57.

<sup>3</sup> IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, trad. Pr. prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 48-49.

privește lucrurile prin prisma iubirii revelate în Iisus Hristos, nu este o minte autosuficientă, ci una care a fost pătrunsă de puterea iubitoare a lui Hristos și structurată de ea în Duhul Sfânt. O astfel de minte structurează întreaga existență umană și poate să orienteze idealurile omului contemporan, evidențiind tot mai mult *viața din inima morții*.<sup>4</sup>

## 2. Omul, univers tainic dincolo de revelație

Mentalitatea seculară este o atitudine față de realitate, care poate fi descrisă foarte bine prin termenul *naturalism*. Această atitudine implică procesul de profanare (de-teologizare, desacralizare) treptată și radicală – cel puțin, în intenție – a tuturor criteriilor și valorilor în funcție de care societatea modernă vrea să se realizeze. În prelungirea acestui proces mental, căutarea puterii prin știință și tehnologie vrea să asigure pârgurile prin care aceste criterii și valori să devină operative, eficiente. Dar toate acestea – criterii, valori și pârguri – sunt proiecții ale omului care vrea să-l înlocuiască pe Dumnezeu la cârma universului, ale omului care vrea să joace rolul lui Dumnezeu, făcând o lume a lui (pe care caută să o suprapună creației lui Dumnezeu), a cărei raționalitate să nu mai exprime intențiile lui Dumnezeu, ci ale omului căzut de la fața Creatorului.

Renunțând la supranaturalismul medieval, naturalizându-se, secularizându-se, devenind nihilist-antimetafizică (cum spune Culianu), lumea modernă a pierdut legătura cu modelul și puterea realizării adevăratei umanități, Sfânta Treime; de asemenea a pierdut legătura cu chipul omului deplin, divino-uman, realizat în Hristos.

Omul naturalizat, redus la statutul de natură, depersonalizat, nu mai putea fi evaluat decât ca *individ* al unei specii, al unei specii care părea – și această impresie nu a dispărut nici pe parcursul secolului XX, ba dimpotrivă – să nu mai cunoască solidaritatea, incapabilă să supraviețuiască în forma unei comunități. În momentul în care a început să nu se mai definească „supranatural”, omul a pierdut orice sentiment al verticalității sale, al măreției, în pofida portretului măgulitor propus de renaștere, reducându-se la un set de automatisme, inspirate de imaginea matematic-mecanică a universului galileean.<sup>5</sup>

Cert este că, încercând să definească omul printr-o funcție a acestuia – rațiunea (prin Descartes și Kant), voința (prin Marx și Nietzsche), instinctul (prin Freud) –, antropologiile moderne, autonomiste și seculariste,

---

<sup>4</sup> OLIVIER CLEMENT, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, Târgoviște, 2001, passim.

<sup>5</sup> ANTON DUMITRU, *Homo universalis. Încercare asupra naturii realității umane*, Ed. Eminescu, București, 1990, pp. 7-8.

au derapat spre ideologii reduționiste, repercutate dezastruos în diverse planuri, prin destabilizarea ființei umane, prin rasism, prin conflictele sociale și prin subjugarea omului față de sistemele economice. Eșecul este evident în faptul că aceste antropologii au ajuns să justifice toate abuzurile posibile față de natura umană.<sup>6</sup>

Antropologia cunoaște în frământările omului mai multe nuanțe și aduce în față, ca rezultate, mai multe ipoteze. Cea mai cunoscută și cea care este în contradicție cu punctul de vedere creștinesc este poziția *evoluționismului*.<sup>7</sup> În evaluarea acestei teorii, adevărul s-a îndepărtat până la a aduce în fața omului concluzia că materia s-a organizat într-atât încât a putut să evolueze la viață în forme de existență unicelulară, apoi pluricelulară până la organisme din ce în ce mai evolute, culminând în final cu omul, forma de viață cea mai complexă. Traseul acesta a avut și va avea probleme „palpitante”, care vor aparține oamenilor de știință și filozofi ai lumii, care le-au dezbătut și le vor dezbate cu un viu interes. Blaga spunea că acestea ar merita să fie cunoscute mai de aproape și pentru pasiunile suscitante.<sup>8</sup>

Ceea ce trebuie reliefat este faptul că teoria evoluționistă a pornit de la *doctrina transformistă*.<sup>9</sup> Ideea în sine și-a asumat statutul de postulat încă în urmă cu două sute de ani. Acest postulat teoretic a creat demersul evoluționist ca un prim pas în problemele ce se pun în legătură cu ființa și originea omului. Transformismul a fost susținut în etape lente, în ce privește forma „evoluționismului”, iar apoi și sub forma „mutaționismului”. Ca termen, cuvântul *evoluție* este întâlnit la Nicolaus Cusanus, gânditor medieval, care, cu toată plinătatea credinței, a lansat o serie de idei științifice moderne. Acesta spune că „linia” ar fi evoluția „punctului”, iar „lumea” – evoluția lui Dumnezeu sau un Dumnezeu explicitat.<sup>10</sup> Această idee trece prin mai multe experiențe ale diferiților oameni de știință (Moiillet – 1735, Erasm Darwin, bunicul lui Charles Darwin) și ajunge în preocuparea lui Lamarck. E drept că, la acesta din urmă, ideea evoluționistă apărea ca o afirmație aproape gratuită, fără să fie susținută în mod științific cu argumente sau cu material prelucrat. Meritul lui este acela de a fi avut în

---

<sup>6</sup> DIAC. IOAN I. ICĂ JR., *Îndumnezeirea omului, Panayotis Nellas și conflictul antropologiilor*, studiu introductiv la: PANAYOTIS NELLAS, *Omul, animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 5.

<sup>7</sup> REBECCA STEFOFF, *Charles Darwin and the Evolution Revolution*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 115.

<sup>8</sup> LUCIAN BLAGA, *Aspecte antropologice*, Ed. Facla, București, 1976, p. 25.

<sup>9</sup> DAVID J. MERRELL, *Evolution and Genetics. The Modern theory of evolution*, f.e., New York, 1962, p. 319.

<sup>10</sup> LUCIAN BLAGA, *op. cit.*, p. 26.

ideea transformistă forma de gândire ce-și dovedește finalitatea la fiecare pas; el ar fi indicat și unii factori sau condiții ale transformării ființelor vii.

Ideea care și-a făcut loc și de care s-a făcut mare caz a fost cea a „selecției naturale”.<sup>11</sup> Cel care a făcut uz de aceasta a fost Charles Darwin, care-și întemeiază pe ea originea speciilor. Acesta este protagonistul ideii și în acest fel o și valorifică, amplificând-o științific. La această selecție nu s-a ajuns în mod speculativ, ci pe cale analogică și empirică, pornindu-se de la observațiile ce se făceau în cadrul selecției artificiale, de care făceau uz agricultorii: crescătorii de animale și cultivatorii de vegetale.

Aceste teorii care au încercat să demonstreze crearea omului și evoluția sa au fost însă demontate. Ceea ce întărește afirmația oamenilor care au ajuns la concluzia că omul nu este rezultatul evoluției este constatarea că suntem stăpâniți de o logică ce o depășește pe cea a materiei. Și aceasta deoarece omul nu este propriul său pricinuitor sau propria sa cauză, ci își are „existența ca dar”.<sup>12</sup> Adevărul acesta este fundamental pentru cunoașterea de sine a omului, iar conștientizarea lui constituie condiția sau premisa corectei dezvoltări a etosului său.

Nefiind un rezultat al hazardului, al întâmplării sau al evoluției, ca mod de înțelegere a apariției vieții, omul poate să constate din propria-i existență faptul că el este limita creației, în cea mai ingenioasă formă de manifestare între ceea ce poate fi material și ceea ce este spiritual. Aspectul dihotomic conștientizat al ființei omului naște în el ideea apartenenței la supranatural.

Omul este, de fapt, atât cât însumează curățenia sufletească și trupească, dar și experiența și concluziile vârstelor. Din acest punct de vedere, omenirea poate fi înțeleasă prin vârstele omului. Astfel, *copilăria*, ca descoperire, studiu și admirație, ce împinge până dincolo de palpabil, poate avea de corespondent Antichitatea, care descoperă performanțele corpului omenesc, ce-l duc pe om până la a atribui zeilor frumusețea, forța și capacitățile fizice și sufletești umane; *adolescența*, cu setea ei de cunoaștere, poate avea corespondent Evul Mediu lung, în care omul își descoperă Creatorul și amprenta religiei se așază peste mintea și sufletul lui; *tinerețea*, cu forța ei creatoare, cu forța fizică și a iubirii, care are capacitatea redefinirii relației dintre om și Creator și care dă pe cei mai însemnați oameni ai artei cuvântului, precum și pe sculptori și pictori; iar *maturitatea* poate să cuprindă ultimele secole în care rațiunea, prin postulatul lui

---

<sup>11</sup> REBECCA STEFOFF, *op. cit.*, p. 95.

<sup>12</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, în Filocalia, vol. II, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 272.

Descartes: „*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”,<sup>13</sup> poartă pe trasee nebănuite mintea și sufletul omului: prin rațiune la autonomie și coborârea lui în contingent.

### 3. Omul, univers accesibil în revelație

Prin descoperirea dumnezeiască aflăm faptul că omul este o creație a lui Dumnezeu, că el este o încoronare a lumii văzute, pe care trebuia să o descopere, s-o cunoască, s-o stăpânească: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul și supuneți-l!; și *stăpâniți* peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate dobitoacele și peste tot pământul, peste toate viețările ce se târăsc pe pământ!»” (Facere I, 28). În același timp, trebuie spus că omul este o minunăție a creației, subiect special al actului creației, în care Dumnezeu a dorit să pecetluiască omului chipul Său, să-l aibă într-un dialog al bucuriei și iubirii și mai ales să-l facă părtaș vieții perihoretice a Treimii: „Așa s-au împlinit cerul și pământul și toată podoaba lor” (Facere II, 1).

Crearea omului a fost precedată de un sfat tainic care s-a produs în Treime. Minunea chemării la viață a omului este realizată de Dumnezeu în alt context față de celelalte viețuitoare. Spre deosebire de restul creației, omul trebuia să poarte chipul Treimii și să fie părtaș la comuniunea Ei. De aceea, omul a fost creat printr-un act special al lui Dumnezeu, sufletul având o înrudire specială cu Dumnezeu.<sup>14</sup> „Omul este înrudit cu Dumnezeu”, spune Sf. Grigorie de Nyssa, iar Sf. Macarie Egipteanul declară: „Între Dumnezeu și om există cea mai mare înrudire”.<sup>15</sup>

Nicio altă creatură din lume nu este *făcută* direct de Dumnezeu. Materia din care este făcut omul nu este alta decât țărâna pământului – însușirea de pământesc îi va da numele primului om: Adam (făcut din pământ). Dar natura omenească, deși pământească, este făcută printr-o lucrare dumnezeiască distinctă, este „modelată” de Dumnezeu, pentru ca apoi să primească suflare din suflarea lui Dumnezeu și să devină *suflet viu*. „A sufla în fața celuiilalt era întotdeauna pentru evrei – ca și pentru semiți în general – un act cu o încărcătură simbolică profundă: însemna că îi transmiți celuiilalt suflarea ta, ceva foarte launtric al tău, conștiința de sine sau duhul tău. Și aceasta pentru că respirația este premisă a vieții, elementul care te face ființă vie, activă”.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> R. DESCARTES, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Ed. Academiei Române, București, 1990, p. 130.

<sup>14</sup> Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 388.

<sup>15</sup> Cf. IBIDEM, p. 389.

<sup>16</sup> CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. dr. Constantin Coman, Ed.

Prin iubire se realizează comuniunea între Treime și om. În iubire trebuie să existe încă un altul pe lângă subiectul care iubește: trebuie să existe subiectul iubit. Ca și în libertate, dacă nu există și un altcineva, față de ce și pentru ce ești liber? Iubirea și libertatea întotdeauna impun o chemare a existenței unui altcineva, o chemare de comuniune cu acel cineva. În cazul creației, acel altcineva, creat ca să fie subiect al iubirii și comuniunii lui Dumnezeu, a fost omul – coroană a creației, pecetluit, dăruit de Dumnezeu cu „chipul” Său. Omul, ca suflet rațional, este creat pentru a fi relațional în armonie cu creația lui Dumnezeu, capabil să realizeze un dialog cu Creatorul, să facă să întrupeze binele, frumosul și adevărul, spiritual avându-L ca înrudire pe El, „căci al Lui neam și suntem” (Fapte XVII, 28). Acesta este și motivul pentru care omul beneficiază de veșnicia vieții. Așa l-a încununat Dumnezeu pe om, cu cinste și cu mărire, ca și coroană a creației. Momentul chemării omului la viață este, de fapt, punctul culminant al genezei. Cu acest eveniment, a fost sărbătorit actul creației. Esența însăși a omului stă în aducerea sa din neființă în ființă după chipul lui Dumnezeu, și acesta devine elementul de bază al umanității lui. Așa se poate distinge omul de lumea din jur, cu care nu poate să se confunde. „Prin faptul că omul e creat nu numai din țărână, ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărână, se face vădit că el are o poziție specială nu numai față de natura din care e luat trupul lui, ci și în raport cu Dumnezeu”,<sup>17</sup> spune părintele Stăniloae.

Omul este, așadar, cunună a creației, fiind zidit de Dumnezeu „după chipul Său” (Facere I, 27) și poartă în sine taina persoanei care tinde mereu spre o nesfârșită „asemănare” (Facere I, 28) cu Acela cu Care *se înrudește*. Deducem din această definiție a condiției umane o continuă tensiune ce animă spiritul uman spre cunoaștere și îmbunătățire. Numai în acest fel înțelegem că omul, preocupat dintotdeauna de enigmatica sa existență – de unde vine, cine este și mai ales încotro se îndreaptă? – simțind nevoia unei continue cizelări și conduceri spre o cât mai deplină cunoaștere a rostului său în lume și, totodată, al lumii, în general, se găsește permanent într-un proces de împlinire a vocației sale, ceea ce nu este altceva în fapt, decât educarea persoanei prin actualizarea propriilor potențe ființiale.

Sub presiunea acestei frământări existențiale, răspunsul unei posibile întrebări *quo vadis, homo?*, a primit în lumea antică forma laconică a celebrului dicton socratic sculptat pe frontonul templului lui Apollo de la Delfi: „*Cunoaște-te pe tine însuși!*”. „Interesul acestei cunoașteri nu este pur psihologic, nu este vorba de practica unei introspecțiuni limitate la o

---

Bizantină, București, 1996, p. 73.

<sup>17</sup> Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 389.

descripție caracterologică, ci de una mai adâncă, capabilă să sesizeze ceea ce este mai autentic, adevărul profund uman ce zace în conștiința noastră și care, adus la suprafață, poate fi de o inestimabilă valoare practică... Aplicată pe planul exclusiv al conștiinței, explorarea socratică urmărește, în ultimă instanță, desprinderea acelor trăsături de universalitate în care subiectivitatea se convertește de la sine în obiectivitate... prin intermediul ei, omul devine stăpân asupra propriului destin și umanitatea se constituie ca atare, căpătând conștiință de înțelesul ei profund, de exigențele și responsabilitățile ce-i revin”.<sup>18</sup> Dar acest act de cunoaștere a propriei ființe în cele mai mari adâncimi ale sale nu-l poate conduce pe om decât la redescoperirea „chipului divin” sădit în el, unicul element cu caracter obiectiv și, totodată, component universal al fiecărui subiect uman. În acest sens se exprimă Sfinții Părinți când afirmă că însușirile sau atributele Dumnezeirii, reale în chip absolut, pot deveni, în chip obiectiv, „daruri, distincții și virtuți ale omului celui zidit după chip”.<sup>19</sup>

Cu alte cuvinte, starea de emulație continuă spre Dumnezeu, unica distincție a omului între creaturi, în care virtuți specific divine se împărtășesc real firii umane, este datorată fundamentului existenței acestuia – chipul Creatorului. Tocmai de aceea, umanitatea, în sensul ei existențial, nu cuprinde „chipul lui Dumnezeu” ca o parte a ființei, „ci totalitatea ființei umane este creată și sculptată după chipul lui Dumnezeu”.<sup>20</sup>

### 3.1. Persoana și individul – două existențe diametral opuse

Obişnuim să denaturăm în limbajul cel de toate zilele sensul de persoană. Ceea ce numim astăzi, îndeobşte „**persoană**” și „**personal**” se aplică mai degrabă **individului și individualismului**.<sup>21</sup> Și aceasta deoarece în Occident persoana este tratată după criterii filozofice și mai ales psihologice. Astfel, pentru occidentali principalele trăsături ale persoanei sunt socotite a fi cunoașterea de sine, capacitatea de a construi raționamente și, mai ales, conștiința. Atunci când cineva reușește să se cunoască pe sine și când se situează în timp și spațiu, atunci, după opinia occidentalilor, el devine o persoană și o personalitate.<sup>22</sup> E aici contrastul dintre filozofia lui Platon și cea a lui Aristotel, fiindcă în timp ce primul arată cu degetul către cer, spre

<sup>18</sup> \*\*\* *Scriitori greci și latini*, col. 1-2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 158.

<sup>19</sup> Pr. prof. dr. CONSTANTIN GALERIU, *Revelația și educația*, în rev. „Ortodoxia” XLV (1993), nr. 3-4, p. 102.

<sup>20</sup> \*\*\* *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 210.

<sup>21</sup> CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 16.

<sup>22</sup> HIEROTHEOS, MITROPOLIT DE NAFPAKTOS, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002, p. 128.

lumea ideilor eterne, cel de al doilea întinde mâna spre pământ, la formele care se suprapun substanței. „Persoana – spune Yannaras – nu este o monadă aritmetică, elementul unei sume, o entitate în sine. Ea este numai ca și conștiință a alterității sale, prin urmare numai față de o altă existență, numai în relație”.<sup>23</sup>

În vreme ce individul este legat de lumea materială și este un produs genetic, persoana este independentă de lumea materială și emană de la Dumnezeu. Individul nu este universal, în timp ce persoana este un univers, un microcosmos, este o totalitate. Persoana nu este o parte a unui întreg, ea este întregul primind un chip unic. Mai mult, ea nu este solitară, ea este o relație: societatea și cultura sunt dimensiuni ale acestei legături nenumărate care alcătuiesc această relație.<sup>24</sup>

Ca indivizi nu suntem nimic. Suntem dezbinați în noi înșine, dușmani, singuratici sau confundați, singuratici în confuzia înșăși.<sup>25</sup>

Există o dinamică a persoanei care devine prin relație, prin comuniune cu altul, inaccesibilă științei actuale. De aceea, știința vorbește de individ, nu de persoană. Consecințele acestei interpretări se văd și în reduționismul antropologic. Chiar dacă omul este văzut ca un dumnezeu, în realitate este golit de taina lui de om și de persoană; e doar o ființă biologică, închisă în limitele naturalului și condusă de instincte. „Individul este o parte a speciei... aparține unei categorii naturaliste și biologice, în timp ce persoana aparține unei categorii religioase și spirituale”.<sup>26</sup>

Formula de la Calcedon (definiția hristologică a Sinodului al IV-lea Ecumenic din 451) – „εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν” folosește doi termeni grecești: *ipostas* și *prosopon*, iar această deosebire e de mare importanță. Ambele cuvinte înseamnă persoană, dar cu nuanțe diferite, pentru că „persoana nu poate fi redusă la individ, ea nu este ceva care se adaugă totalității corp-suflet-spirit, ci este acea totalitate care-și dă seama că este centrată pe subiectul său... pe principiul său de viață”.<sup>27</sup>

**Noțiunea de individ este extrem de uzitată în societatea actuală desacralizată și depersonalizată în care trăim.** *„Individualismul... este cauza determinantă a decadenței actuale a Occidentului, dat fiind faptul că el suscită dezvoltarea exclusivă a posibilităților inferioare ale umanității, a căror extindere nu are nevoie de intervenția unui element suprauman, ci, dimpotrivă,*

---

<sup>23</sup> CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinței*, p.43.

<sup>24</sup> OLIVIER CLEMENT, *Viața din inima morții*, p.68.

<sup>25</sup> IDEM, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Ed. Episcopiei Alba-Iulia, Alba-Iulia, 1997, p. 12.

<sup>26</sup> NICOLAI BERTIAEV, *Despre menirea omului*, trad. Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2004, p. 78.

<sup>27</sup> P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. dr. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 76.

*se poate împlini doar în absența unui asemenea element, fiind situate la extrema opusă oricărei spiritualități și intelectualități adevărate*”.<sup>28</sup>

Prin individ încercăm să definim existența umană cu proprietăți obiective ale naturii comune, cu comparații și analogii cantitative.<sup>29</sup> Individul se naște și moare. Persoana nu se naște, ci este creată de Dumnezeu. „Persoana constituie tocmai chipul lui Dumnezeu în om, acesta fiind motivul pentru care ea se ridică deasupra vieții naturale”.<sup>30</sup>

Practic, individualismul, atât de caracteristic ultimelor secole, este cel căruia personalismul îi lipsește atât de mult. Acest individualism, această idee a autonomiei proclamată de Kant, Fichte, Hegel și toți urmașii lor duce la autodistrugere, pentru că omul, fiind creat după chipul Trinității de Persoane, are nevoie de celălalt, de relația eu – tu; are nevoie de o reciprocitate a iubirii; are nevoie de comuniunea cu alte persoane. „Individul este corelativ speciei, în timp ce persoana este corelativă societății”.<sup>31</sup> Totuși, pericolul falimentului valorilor fundamentale este real și trebuie evitat cu orice preț.

#### **4. Biserica, mediu al împlinirii și manifestării omului ca persoană, prin dobândirea sfințeniei**

Biserica este tip și icoană a întregii lumi. De aceea, din perspectiva teologiei ortodoxe nu există nicio distincție dihotomică între Biserică și lume. Acest fapt presupune că numai în interiorul Bisericii firea omului este pusă în valoare, este persoană cu adevărat.

Biserica este dintr-o dată comuniune și comunitate, viața sa izvorăște direct din Evanghelie, prezență reală a lui Hristos în Duhul Sfânt. Biserica se află în pelerinaj către ceruri, fiindcă Hristos este Calea care duce la cer și Acela care călătorește tainic împreună cu ea. Părintele Stăniloae spune în acest sens: „În Biserică oamenii au sarcina de a întări temelia comuniunii între ei și cu Dumnezeu prin faptele lor și prin felul lor de a fi. Ei sunt chemați la aceasta fiindcă ei știu că în Hristos au rădăcinile învierii și înduhovnicirii lor”.<sup>32</sup>

În teologia ortodoxă, comuniunea cu aproapele și comuniunea cu Dumnezeu sunt legate organic și inseparabil. Omul poate părăsi comuniunea cu Dumnezeu și se poate limita doar la comuniunea cu aproapele. Aceasta este

---

<sup>28</sup> RENE GUENON, *Criza lumii moderne*, trad. Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 91-92.

<sup>29</sup> CH. YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 17.

<sup>30</sup> N. BERDIAEV, *Despre menirea omului*, p.79.

<sup>31</sup> IBIDEM, p. 82.

<sup>32</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Dumnezeu este iubire*, în rev. „Ortodoxia” XXIII (1971), nr. 3, p. 398.

caracteristica societății secularizate. Această realitate ne înconjoară, pentru că omul zilelor noastre a înțeles greșit menirea sa – HOMO SECUNDUS DEUS – căutându-și fericirea și împlinirea sa în temporalitatea acestei vieți.

Dumnezeu-Cuvântul S-a făcut om ca să ne facă și pe noi oameni cu adevărat și dumnezei după har, ca să ne întoarcem la mișcarea naturală de comuniune cu El și între noi, devenind parteneri cuvântători ai iubirii Lui și ai celei dintre noi. Doriința Mântuitorului este „ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei II, 4).

Trebuie spus că Biserica este mediul în care se împlinește rostul existenței omului, asemănarea lui cu Dumnezeu, îndumnezeirea. Persoana umană se împărtășește de darurile Bisericii. În cadrul acestei comuniuni divino-umane, Hristos, Care este Capul Bisericii și Care își dă și viața pentru lume, de asemenea îi împărtășește persoanei umane și sfințenia: „*În Hristos, sfințenia are o dimensiune eclesială*”.<sup>33</sup>

Persoana umană își împlinește rostul și rolul, sfințindu-se în cadrul Bisericii, prin participarea la Sfintele Taine. „Biserica și Tainele ei se circumscriu și condiționează reciproc, datorită legăturii ființiale și personale a Fiului și Duhului și împreunei Lor lucrări în iconomia mântuirii și în Biserică, precum și datorită faptului că *nici Biserica și nici Tainele nu sunt privite și nici nu trebuie definite ca entități în ele însele, fără legătură cu credincioșii, membrii Bisericii și primitorii Tainelor*. Prin Sfintele Taine, de altfel, se prelungesc în noi Hristos și actele Sale mântuitoare, dar și Biserica însăși, Trupul lui Hristos și aceasta datorită Duhului. Căci cât timp suntem în Duhul avem pe Hristos în noi și avem pe Duhul Sfânt odihnind și lucrând în noi, întrucât suntem în Hristos, ca mădulare ale Trupului Său, Biserica”.<sup>34</sup> Hristos Se prelungește și Se extinde personal în oameni, cu precădere în cei cărora Cuvântul Său ajunge la inima lor, făcându-i mădulare ale Trupului Său, prin Botez, Mirungere și Euharistie. Prin aceste Taine au acces oamenii la Hristos, se încorporează în El ca mădulare ale Trupului Său, devin Biserica lui Hristos plină de Duhul Lui care se împărtășește ei și mădularelor ei.

În lumina învățăturii ortodoxe, opera sfințirii personale, deci mântuirea subiectivă, asemănarea cu Arhetipul divin se realizează prin harul Sfântului Duh, dat prin Sfintele Taine, pentru că „Sfintele Taine sunt canalele prin care ajunge la fiecare credincios Persoana lui Iisus Hristos, nedespărțită de actele sale răscumpărătoare și roadele acestora; prin Sfintele Taine credinciosul

---

<sup>33</sup> Pr. prof. dr. BORIS BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 167.

<sup>34</sup> Pr. prof. dr. DUMITRU RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în rev. „Ortodoxia” XXX (1978), nr. 1-2, p. 371.

intră în contact direct cu Iisus Hristos ca Dumnezeu și om și Îl face al său, descoperindu-L ca viață. Astfel, Sfintele Taine sunt chiar viața lui Hristos comunicată în ambianța Bisericii prin Sfântul Duh în forme potrivite condiției umane și constituției trupești și sufletești a omului”<sup>35</sup>.

În Sfânta Liturghie, precum și în toate Sfintele Taine, Mântuitorul Hristos Se face contemporan cu fiecare credincios din orice timp și loc, întipărindu-Se spiritual în fiecare. Astfel, credincioșii care trăiesc viața lui Hristos, împărtășindu-se de ea prin Sfintele Taine și prin virtuți, devin și ei asemenea cu Hristos, strălucind și ei în lumina harului divin: „Prin aceasta Dumnezeu Însuși va fi toate în toți cei mântuiți, la fel, strălucind ca frumusețe originară în cei ce strălucesc asemenea Lui după har, prin virtute și cunoștință”<sup>36</sup>.

*Între membrii Bisericii există o diversitate a harului și o ierarhie a sfințeniei.* Sfântul Maxim susține că ierarhia bisericească este o copie a ierarhiei cerești și e luminată înțelegător de ea. Scopul oricărei ierarhii îngerești și omenești este de a călăuzi treptele ierarhice inferioare spre unirea cu Dumnezeu și cunoștința celor dumnezeiești. De aceea, orice creștin devine și un membru al preoției universale a lui Hristos, având chemarea de a-și sfinți trupul propriu și lumea prin harul dumnezeiesc.

***Dacă Hristos a realizat prin opera Sa de mântuire, în mod obiectiv personalizarea firii umane și a creat condițiile ca fiecare în mod actual să se afirme ca persoană, Biserica este spațiul manifestării personale plene a omului. Colaborând cu harul și beneficiind de comuniunea de iubire caracteristică numai Bisericii, omul își poate înmulți capacitățile necesare creșterii sale ca persoană capabilă de dialog și comuniune iubitoare.***

## 5. Concluzii

În contextul lumii în care trăim, viața în Hristos și în Biserică este privită tot mai mult și de către tot mai mulți ca fiind lipsită de sens, de consistență existențială, singura realitate și valoare având-o „lumea” cu provocările și tentațiile ei. Prin mutarea accentului de la Hristos la om, de la divino-umanitate, ca model suprem și măsură a tuturor lucrurilor, la umanitate, ca măsură a tuturor lucrurilor, pentru mulți oameni sfințenia se arăta a fi un ideal care a dispărut, iar credința creștină, un stadiu ce trebuie depășit, sau, eventual bun, pentru a fi așezat în „podul istoriei”, sau, în cel mai fericit caz, reprezintă amintirea unei datini „frumoase” din anii copilăriei, o provocare a unui

---

<sup>35</sup> Pr. dr. VASILE CITIRIGĂ, *Antropologia hristologică*, vol. II, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2003, p. 116.

<sup>36</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, trad. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 43.

trecut nostalgic. Mai există și unii oameni care afișând o atitudine „superioară”, vor să pară „evoluați” în comportament și în gândire și de aceea expediază valorile religioase sau idealul sfințeniei în mănăstiri sau în biserici, arătându-se neinteresați de ele și considerându-le nefolositoare.

Tot acest proces de denigrare a adevărului Revelației, de îndepărtare de Dumnezeu, de sacru, de identitatea propriei noastre persoane pare că nu se mai sfârșește. Ba mai mult, pare că duce doar la auto-distrugerea omului.

Mântuitorul Însuși avertiza despre pericolul celor care vor încerca să ne abată de pe calea cea dreaptă: „Vine ceasul când tot cel ce vă va ucide crede că aduce închinare lui Dumnezeu” (Ioan 16, 2).

Omul actual, produs al gândirii moderne și postmoderne, se află în criză. Nu mai are măsura adevăratelor valori morale, crezând că poate fi pe deplin înfăptuitor a toate. Însă, fără Dumnezeu, lumea nu e nimic, deoarece numai prezența Sa ține lumea în ființă. Lumea nu poate exista și nu poate dăinui decât cu ajutorul proniei divine. Lumea nu ascunde nimic inutil și este plină de capcane. N-a fost niciun fel de materie preexistentă creației lumii, ea este rezultatul operei de creație a lui Dumnezeu și nu efectul hazardului; reprezintă o admirabilă ordine care domnește în totul, și întregul ei este compus din contrarii. Există prosperitate și bogății în această lume, dar nimic nu este stabil, fixat în imobilitate pentru totdeauna. Sfârșitul ei este iminent, iar cei ce cred în eternitatea lumii, se înșală. Sfânta Scriptură desemnează în mod obișnuit prin „lume”, acțiunile sale.<sup>37</sup>

Trebuie să conștientizăm că doar Hristos e Alfa și Omega creației. Insistând pe finalitatea creației în Hristos ne putem ancora mai bine în realitatea vieții în El, trăind într-o tensiune eshatologică, aspirând mereu după sensul ultim al cosmosului, care se desăvârșește în eshaton.

#### **ABSTRACT: *Modern Man Between Jesus Christ and the others Ideals***

The human being has the possibility to substantiate his life, by the virtue of its liberty, either insurmountable coordinates, or surmountable coordinates; he can build their house on sand of illusions and the vain facts or on the Christ's rock – the Supreme ideals (Matthew VII, 24-27). Gospel impels us to seek first The Kingdom of God and all the ideals will be added to us (Mathew VI, 21). And that's because human value is directly proportional to the quality of his ideal, which warns us to be careful how we choose our ideals. Ideals that we go even beyond death, or ideals that even in this life proves no real support, lack of consistence and eternal perspective.

---

<sup>37</sup> Cf. † Prof. dr. TEODOSIE PETRESCU, Arhiepiscopul Tomisului, *Cartea Psalmilor și importanța ei în viața pastoral-misionară a Bisericii*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2008, pp. 232-233.

Human life is always a crossroad at which you can choose to travel in your life to Christ, or choose to travel only with ephemeral ideals, or with your own illusions, the ideals that gets you out of the authentic life. Jesus Christ is the criterion of any life that aims to transcend death and to reach immortality.

Man is a mysterious universe beyond the revelation. Over time various anthropological systems have failed to define the man, as I showed in the first part of the lecture. Trying to define man using a function of him – reason (by Descartes and Kant) will (by Marx and Nietzsche), instinct (by Freud) –, modern anthropologists, autonomist and secular, they slip to reductionism ideology, disastrous repercussions in various plans, the human being destabilized by racism, the social conflicts and the subjugation of man from economic systems.

So man is an accessible universe in the revelation on this key feature of orthodox teaching, on which I focus in the second part of my lecture. Man is the crown of creation, being built by God “his own image” (Genesis I, 27) and carries in itself the mystery of the person who always tends to an endless “resemblance” (Genesis I, 28) to that which is in relation with. We deduce from this definition of the human condition a continuous tension which animates the human spirit to knowledge and improvement. Only in this way we understand that human, always concerned about his enigmatic existence – where he comes from and especially where he goes? – feeling the need of a continuous enlightenment and management to a full knowledge to his purpose in life and, meanwhile, to the world, generally, it’s permanently found in a process of fulfillment of his vocation, which is actually anything in fact, only the education of the person by the updating of its own being potent.

# LOGOSUL CREATOR ȘI MÂNTUITOR ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

**Diac. Prep. Univ. Drd. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ**

*Cuvinte-cheie: creație, Logos, Dumnezeu-Tatăl, mântuire, argumentare, arianism, moartea lui Hristos, Înălțarea la cer*

*Keywords: creation, Logos, God the Father, salvation, argumentation, Arianism, Christ's death, Ascension*

## 1. Introducere

În contextul „secolului de aur al Bisericii”, așa cum a fost numit veacul al IV-lea, rolul Sfântului Atanasie cel Mare (295-373) pentru apărarea caracterului ortodox al credinței creștine a fost unul esențial. Este cunoscută contribuția sa la Sinodul de la Niceea din 325 și implicit, la articularea Simbolului de credință, ce concentrează în linii mari doctrina creștină în directă opoziție cu erorile timpului. Principalul său punct de atac l-a constituit, după cum se știe, arianismul. Contemporan al preotului alexandrin Arie (256-336), a fost martor la apariția și dezvoltarea primelor faze ale unui curent de gândire care, deși se năștea în sânul Bisericii, își avea sursele de inspirație în elenism. Acestei tendințe de transformare a credinței vii, mântuitoare, expresie a celei mai frumoase istorii a lui Dumnezeu, într-un postulat filozofic, prin care transcendentul e inexorabil rupt de imanent, Sfântul Atanasie îi răspunde prin toate mijloacele pe care i le permiteau poziția sa ierarhică: prin sinoade, îndemnuri directe, pastorale, epistole și tratate teologice. Timpul îndelungat petrecut în exil arată intensitatea mărturisirii atanasiene și revelează caracterul puternic, exigent, al acestui bărbat de statură apostolică.

Ierarhul Bisericii alexandrine a elaborat o operă care va constitui sursa de inspirație a Părinților ulteriori. Afinități mari cu gândirea sa se vor observa, așa cum este firesc, în special la cei alexandrinii, dintre care Sfântul Chiril ocupă un loc aparte. Dar ea va fi continuată și de capadocieni, atât în direcția trinitară, ca apărare a dumnezeirii Sfântului Duh contra pnevmatomahilor (Sfântul Vasile cel Mare), cât și în direcția hristologică, în afirmarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl, și în explicarea unor pasaje biblice chenotice (Sfântul Grigorie de Nazianz). Pe firul Scripturii, dezvoltă o serie de teme care vor fi preluate și aprofundate neconținut în cadrul Tradiției patristice: raportul dintre creat și necreat, dimensiunea soteriologică a Întrupării, recapitularea tuturor în Hristos, caracterul ontologic al răscumpărării, îndumnezeirea ca participare a omului la

Dumnezeu etc. Hotarele învățăturii sale se identifică cu ale celei bisericești, punctual confirmată de Scriptură.

Dacă în exprimare pare uneori rigid, detașat de realitățile vieții, plonjând într-o zonă a metafizicului și operând cu categoriile ontologicului, reci și abstracte, o face pentru a apăra, împotriva arianismului, adevărul cel mai viu și mai intim credinței creștine: credința în Întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu. Dialecticii ascutite a lui Arie și a adeptilor lui, pline de silogisme artificiale (de sofisme, după cum le numește Părintele alexandrin), nu i se putea răspunde decât tot într-o formă elaborată, în care argumentația biblică să fie mereu în vecinătatea celei filozofice. Astfel a creat de altfel și termenul *ὁμοούσιος*, care, deși nebiblic ca formă, exprimă un adevăr scripturistic. Sfântul Atanasie rămâne însă permanent fidel Sfintei Scripturi, pe care o interpretează în duhul Bisericii. Pentru el, adevărații teologi sunt Apostolii și Evangheliștii, fiindcă ei s-au aflat în contact nemijlocit cu Hristos, Logosul întrupat, majoritatea dintre aceștia fiindu-I aproape pe parcursul vieții Sale pământești. În aceeași direcție de gândire teologică se înscrie și demersul ierarhului alexandrin, cu mențiunea că, în plus, el e obligat să recurgă la limbajul complex al filozofiei antice pentru a pune în evidență unica și aceeași revelația creștină, exprimată în mult mai simplu limbaj al Cărții Sfinte.

## **2. Nașterea Fiului din Tatăl – argumentarea anti-ariană a Sfântului Atanasie**

Înainte de a aborda problematica rolului pe care îl are Logosul Divin în creație și mântuire, este necesar să schițăm în linii mari perspectiva atanasiană asupra nașterii Fiului din Tatăl, în opoziție directă cu cea promovată de către partida ariană. Cele două poziții pornesc de la premise ireconciliabile. Sfântul Atanasie, în acord deplin cu învățătura bisericească și cu Scriptura, interpretează opera și persoana lui Hristos acceptând ca pe un dat fundamental al credinței, transmis de-a lungul timpului în Biserică și consemnat de Scripturi, faptul că Mântuitorul e Dumnezeu-Cuvântul întrupat. Arie, pe de altă parte, deși se revendică de la Părinți,<sup>1</sup> continuă un tip de gândire gnostică ce exclude posibilitatea intrării Unicului Dumnezeu în contact direct cu materialitatea creației și cu atât mai puțin pe cea a Întrupării. Pentru el, nu poate exista decât un Dumnezeu monopersonal, complet transcendent lumii, pluralitatea persoanelor divine conducând la politeism sau, în cazul nostru, la triteism. Logosul Divin e o verigă de legătură între creat și necreat, El însuși făcând parte din prima categorie, cu

---

<sup>1</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. Părinți și scriitori bisericești, nr. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 160.

toate eforturile intelectuale ale arienilor de a-I creiona un statut aparte. În contextul polemicii dintre Sfântul Atanasie și arianism, modalitatea nașterii Fiului din Tatăl ocupă un loc important, deoarece implică problema identității ființiale a Fiului în raport cu Părintele Său.

În disputa cu arianismul, ierarhul alexandrin are permanent în vedere imnurile întemeietorului ereziei. Adunate în *Thalia*, „cântecele moleșitoare” prin care Arie își răspândește erezia lui, nu sunt apreciate decât de „cei ce cântă între pocale cu zgomot și cu glume”,<sup>2</sup> conform observației disprețuitoare a autorului nostru. Ideea centrală a acestei învățături greșite este exprimată în formula: „era cândva când nu era Fiul”, ce concentrează lapidar întreg mesajul arian. Din cadrul ei lipsesc referințele temporale, considerate probabil chiar și de către eretici ca fiind superflue într-un discurs asupra eternității divine. Cu agerimea care îl caracterizează, Sfântul Atanasie decriptează acest mesaj în esența lui, dându-i o formulare mai logică și mai coerentă cu ansamblul învățăturii din *Thalia*: „Era cândva un timp când Cuvântul nu era”.<sup>3</sup> Pentru că, afirmă el, noțiunea de timp se subînțelege prin termenul „cândva”, oricât s-ar evita denumirea lui explicită. Dar ce sau cine era, atunci când nu era Fiul? îi întreabă pe arieni. Dacă răspund că Tatăl era „cândva”, aplică în mod absurd categoria pământească a timpului eternității ca prezent perpetuu al Tatălui. Tatăl e deci din eternitate. Făcând un pas mai departe, pe baza exegezei pe care o face textelor de la In. 1, 1-3,<sup>4</sup> Apoc. 1, 4,<sup>5</sup> Rom. 9, 5,<sup>6</sup> Rom. 1, 20,<sup>7</sup> I Cor. 1, 24,<sup>8</sup> Sfântul Atanasie afirmă că și Fiul există din veșnicie, ca și Tatăl și alături de El. Identificat cu veșnica putere și dumnezeire a Tatălui, Fiul se împărtășește natural de atributul veșniciei.<sup>9</sup> Din această poziție de co-etern cu Tatăl și nu ca Primă făptură se bucură Logosul de calitatea de Creator al lumii.

După arieni, Fiul se numește Cuvânt și Înțelepciune în mod simbolic, nu la propriu, așa cum tot metaforic este numit „Vie”, „Cale”, „Ușă”, „Pom

---

<sup>2</sup> IBIDEM, p. 159.

<sup>3</sup> IBIDEM, pp. 166-167.

<sup>4</sup> „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”.

<sup>5</sup> „Har vouă și pace de la *Cel ce este și Cel ce era și Cel ce vine* și de la cele șapte duhuri...”

<sup>6</sup> „Ai căroră sunt părinții și *din care după trup este Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu*, binecuvântat în veci. Amin!”

<sup>7</sup> „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare”.

<sup>8</sup> „Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe *Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu*”.

<sup>9</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, pp. 167-168.

al vieții”.<sup>10</sup> Gândind astfel, ei „jefuiesc pe Tatăl ca niște tâlhari de Cuvântul și spun împotriva Lui că a fost odată fără Cuvântul propriu și fără Înțelepciunea Sa și că lumina a fost odată fără strălucire și izvorul era neroditor și uscat”.<sup>11</sup> În Fiul, Tatăl Se exprimă pe Sine la modul cel mai deplin și întru El își revarsă întreaga Sa înțelepciune. Cuvântul e Cuvântul ipostatic sau Înțelepciunea personală a Tatălui și nu un simplu atribut divin.

Luând în discuție expresiile de „Întâi născut al creației” (Col. 1, 15) și de „Unul născut” (I In. 4, 9), în care susținătorii ereziei ariene vedeau o dovadă a caracterului de creatură a lui Hristos, Sfântul Atanasie le dă o interpretare diametral opusă. „Întâi născut” se numește Fiul nu pentru că ar fi capul de serie al unor fapte de aceeași natură cu a Lui, ci datorită pogorării Sale, prin care mai întâi le-a creat și prin care S-a făcut la plinirea vremii Fratele celor pe care i-a mântuit. Hristos e concomitent Întâiul născut și Unul născut. În raport cu omenirea, El este „Întâiul născut din morți” pentru faptul că e primul care a înviat din morți, ca om și e deci începător al vieții veșnice. În plan divin, e Unul născut, pentru că e singurul născut din Tatăl mai înainte de veci.<sup>12</sup>

În tactica lor de a-i convinge pe oameni prin argumente simpliste, apelau la simțul comun al femeilor, pe care le întrebau: „Oare ai avut vreun copil înainte de a naște?” La negația implicită pe care o presupunea această interogație, eterodocșii conchideau: „Deci precum n-ai avut tu, așa nici Fiul lui Dumnezeu n-a fost înainte de a se naște”.<sup>13</sup> În acest mod Îi aplicau lui Dumnezeu categoriile omenești de gândire, „schimbând slava lui Dumnezeu întru asemănarea chipului omului stricăcios”.<sup>14</sup>

Tot despre proiectarea gândirii umane asupra divinității este vorba și în celebrul argument al voinței, prin care arienii încercau să dovedească statutul creatural al Fiului. Plecând de la premisa metafizică aristotelică după care ceea ce este născut din ființă implică necesitatea, iar ceea ce este născut „conform voinței” are loc în mod liber,<sup>15</sup> construiau următoarea dilemă: Tatăl L-a născut pe Fiul cu voie sau fără voie? Dacă ortodocșii ar fi răspuns că L-a născut cu voie, ereticii ar fi considerat că Fiul S-a născut din

---

<sup>10</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. Părinți și scriitori bisericești, nr. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 273.

<sup>11</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 172. Vezi și GEORGES FLOROVSKY, *Aspects of Church History*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts 1975, p. 54.

<sup>12</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, pp. 300-303.

<sup>13</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 183.

<sup>14</sup> IBIDEM.

<sup>15</sup> GEORGIOS MARTZELOS, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, vol. I, Ed. P. Pournara, Salonic, 1993, pp. 57-58.

voința Tatălui, ca oricare dintre fapte, și nu din natura Lui. Dacă ar fi răspuns că L-a născut fără voie, adică din ființa Lui, L-ar supune pe Tatăl necesității și i-ar nega libertatea voinței, fapt incompatibil cu dumnezeirea. Singura alternativă rezonabilă care poate fi acceptată era, conform adversarilor dreptei credințe, nașterea Fiului din voința Tatălui. Acestei false dileme, Sfântul Atanasie îi răspunde printr-o întrebare: cine L-a supus necesității pe Dumnezeu? Sau, cu alte cuvinte, cu ce drept aplică arienii divinității categorii valabile doar în plan creat? Fiindcă, dacă este adevărat că nașterea ține de necesitate în planul fapturii, acest lucru este fals în privința dumnezeirii celei necreate. Prin urmare, nașterea Fiului din Tatăl este un act al firii, nu al voinței.<sup>16</sup> Și e firesc să nu o înțelegem deplin, fiindcă e „un lucru negrăit și propriu firii lui Dumnezeu, cunoscut numai Lui și Fiului”.<sup>17</sup> Ea depășește puterea noastră de înțelegere și logica bivalentă cu care analizăm realitățile create. La Dumnezeu nu există exclusivisme de genul „ori – ori”, ci toate converg într-o paradoxală unire a contrariilor.

Pentru a demonstra falsitatea ipotezei de lucru folosită de arieni (conform căreia tot ceea ce cunoaștem e rodul voinței divine), Sfântul Atanasie le adresează următoarea întrebare: „A fi Dumnezeu bun și milostiv e propriu voinței sau nu e propriu voinței?” Pe logica lui Arie, „dacă e prin voință trebuie admis că a început să fie bun și e cu putință să nu fie bun”. Dimpotrivă, „dacă e absurd a atribui lui Dumnezeu necesitatea și de aceea El este bun prin fire, cu atât mai vârtos și mai adevărat este El Tatăl Fiului prin fire, și nu din voință”. Și continuă pe același ton interogativ: „Tatăl însuși, există intenționând mai întâi, apoi voind, sau înainte de a voi?” Pe firul gândirii eterodoxe, ar trebui să acceptăm că și Tatăl e Tată prin voință,<sup>18</sup> căci altminteri L-am supune necesității de a fi fără să vrea. Aici cercul vicios al pseudo-argumentației se închide obligatoriu, pentru că ar trebui să presupunem în mod absurd că voința Tatălui preexistă Acestuia. Ori știm că voința, la modul general vorbind, aparține unei persoane. Ea nu are o existență abstractă, independentă de ființă, ci este atribut al ei. Deci dacă Dumnezeu nu există prin voință, rezultă că și Cuvântul Său ipostatic nu ia naștere din voință, ci prin fire.<sup>19</sup>

Revenind la expresiile „Unul născut” și „Întâiul născut”, remarcăm că, independent de contextele scripturistice în care erau folosite, arienii echivalau termenul de „născut” cu cel de „făcut”, considerând că exprimă

---

<sup>16</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. Părinți și scriitori bisericești, nr. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, pp. 394-395.

<sup>17</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 271.

<sup>18</sup> IDEM, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, p. 395.

<sup>19</sup> IBIDEM. GEORGIOS MARTZELOS, *op. cit.*, p. 63.

același lucru. Dar astfel se desființa orice distincție reală între Fiul și făpturile cărora le-a dat viață. „Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez” (In. 5, 17), afirmă Mântuitorul. Dacă Tatăl lucrează, Fiul săvârșește și El aceleași lucruri, notează Sfântul Atanasie. Aici gândirea ariană eșuează în absurd, pentru că din afirmația de mai sus (Fiul le lucrează pe cele ale Tatălui Său) și din principiul eretic conform căruia Fiul e o creatură a Tatălui, ar rezulta că Fiul ar fi trebuit și să se creeze pe Sine,<sup>20</sup> ceea ce este în mod evident o imposibilitate logică și ontologică. Această metodă a reducerii la absurd prezintă similarități cu modul în care teologii ortodocși vor argumenta mai târziu împotriva adaosului *Filioque*. Dacă purcederea nu e o trăsătură personală a Tatălui, ci aparține și Fiului, ea e deci ființială și trebuie să aparțină în mod firesc și Duhului Sfânt. Prin urmare, Duhul Sfânt ar trebui să se purceadă pe Sine, fapt imposibil și absurd. Revenind la problematica atanasiană, arienii se află în fața a două ipoteze: fie acceptă că Fiul lucrează cele ale Tatălui și prin urmare nu poate fi creatură, ci doar Creator, fie resping cuvintele Scripturii referitoare la împreună-lucrarea Fiului cu Tatăl. *Tertium non datur!*

Afirmarea veșniciei Tatălui îi pune la dispoziție Sfântului Atanasie un prețios argument de ordin trinitar, prin intermediul căruia demonstrează logic co-eternitatea Fiului și a Sfântului Duh cu Părintele ceresc. Dacă Tatăl există din veci, întreaga Treime trebuie să existe din veșnicie. Altfel s-ar introduce o evoluție în Dumnezeu, care din monadă devine diadă ca să sfârșească în triadă. În plus, Treimea ar fi fost nedesăvârșită la început, constând dintr-o singură persoană, din cea a Tatălui. Ea s-ar fi completat abia mai târziu, prin Fiul și Duhul Sfânt, dar, în acest caz, e evident că acestor două persoane nu li se poate conferi statut dumnezeiesc, ci pe acela de creaturi. Pentru că în acest mod creatul și necreatul sunt îmbinate în mod neînțelept, marele teolog îi apostrofează cu asprime pe eretici: „Încetați să amestecați cele neamestecate, mai bine-zis cele ce nu sunt, cu Cel ce este. Cei ce spun acestea nu pot aduce slavă și cinste Domnului, ci neslavă și necinste”.<sup>21</sup> Concluzia obligatorie la care ajunge ierarhul alexandrin este că, în cadrul unei Treimi desăvârșite și veșnice, Fiul „este veșnic ca și Tatăl, fiind Cuvântul lui veșnic”.<sup>22</sup>

Spre aceeași concluzie duce și un alt argument, luat de această dată din viața bisericească. Săvârșirea botezului se face în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Ce sens ar avea numirea Fiului, dacă ar fi creatură, alături de Tatăl, în cadrul Tainei date spre desăvârșirea tuturor? Ce

---

<sup>20</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, pp. 252-253.

<sup>21</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 176.

<sup>22</sup> IBIDEM, p. 177.

sens ar avea alăturarea unei creaturi cu Creatorul în sfânta baie a botezului, și care ar fi eficiența unei Taine săvârșite în numele unei creaturi?<sup>23</sup> Numirea Fiului nu este întâmplătoare – afirmă Sfântul Atanasie, pentru că, fiind Înțelepciunea proprie și Cuvântul lui Dumnezeu, „este cu neputință ca, dăruindu-ne Tatăl harul, să nu-l dăruiască în Fiul”.<sup>24</sup>

În legătură cu subiectul anterior, e interesat de remarcat faptul că ierarhul alexandrin neagă validitatea botezului administrat de către arieni, în virtutea absenței credinței drepte. În refuzul lor de a recunoaște dumnezeirea Fiului, ei se aseamănă cu evreii care nu voiau să recunoască alt împărat decât pe Cezarul (cf. In. 19, 15). Dar pentru că Îl tăgăduiesc pe Fiul cel adevărat, socotindu-l o simplă făptură, ei Îl falsifică implicit și pe Tatăl.<sup>25</sup> Ce fel de Tată mai poate fi Acela care e văduvit de propriul lui Fiu?, pare a întreba sfântul ierarh. Căci dacă Tatăl S-a revelat prin Fiul Său cel Unul născut, este limpede că atribuindu-Se Logosului caracter de creatură, Tatăl este sărăcit și condamnat la singurătate. Întreaga învățătură creștină este astfel răsturnată.

O altă interpretare greșită a Scripturii de către arieni este cea privitoare la cunoașterea lui Hristos. În concordanță cu sistemul lor de gândire, invocau aparenta neștiință a Mântuitorului ca probă invincibilă a nedumnezeirii Sale. Sfântul Atanasie nu neagă faptul că Evangheliile Îl prezintă adesea pe Mântuitorul în postura de întrebător smerit. Dar întrebări în genul: „Cine zic oamenii că sunt Eu?” (Mt. 16, 13), „Câte pâini aveți?” (Mc. 6, 38), „Ce voiți să vă fac?” (Mt. 20, 32), sau cea adresată cu ocazia morții lui Lazăr (cf. In. 11, 34), nu se datorează neștiinței Sale. Întrebând, Hristos cunoștea răspunsurile ca Dumnezeu și știa ce avea să facă.<sup>26</sup> Comentând textul de la Mc. 13, 32 („Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl”), Sfântul Atanasie notează: „Cel ce știe cele dinainte de ziua aceea, fără îndoială știe și ziua care se va arăta după cele spuse înainte. Căci dacă n-ar fi știut ceasul, n-ar fi arătat nici cele dinainte de el, neștiind când va fi ceasul acela”.<sup>27</sup> Cea mai plauzibilă explicație teologică cu privire la aparenta necunoaștere a zilei de apoi se rezumă la următoarele posibilități: în cazul în care le-ar fi spus că știe și ar fi refuzat să le-o destăinuie ucenicilor întrebători, i-ar fi întristat; dacă le-ar fi spus-o ar fi fost poate în detrimentul lor și al nostru,<sup>28</sup> lipsindu-ne veghea și tensiunea așteptării.

---

<sup>23</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 277.

<sup>24</sup> IBIDEM, p. 278.

<sup>25</sup> IBIDEM, p. 279.

<sup>26</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, pp. 367-368.

<sup>27</sup> IBIDEM, p. 373.

<sup>28</sup> IBIDEM, p. 378.

Atunci când admite o necunoaștere a lui Hristos, teologul alexandrin o atribuie exclusiv umanității și nu firii divine a Domnului: „Căci de vreme ce S-a făcut om, nu Se rușinează, din pricina trupului neștiutor, să spună «Nu știu», vrând să arate că, știind ca Dumnezeu, nu știe trupește (omenește)”.<sup>29</sup> Această necunoaștere umană e indiciu al chenozei lui Hristos „care a răbdât toate pentru noi, ca, purtând astfel și neștiința noastră, să ne dăruiască să cunoaștem pe singurul adevăratul Tată al Său și pe Sine însuși trimis de El pentru noi spre mântuirea tuturor...”<sup>30</sup>

În același registru rezolvă Marele Atanasie și o serie de alte probleme delicate pe care le ridică Sfânta Scriptură, cum ar fi cea a sporirii lui Iisus în înțelepciune (Lc. 2, 52)<sup>31</sup> și a strigătului Său de pe Cruce, redat la Mt. 27, 46.<sup>32</sup> În ambele cazuri este vorba despre umanitatea lui Hristos care se comportă ca atare, în funcție de circumstanțele în care se află Mântuitorul.

Să vedem, însă, în continuare, rolul Logosului în cadrul creației și al mântuirii, conform marelui teolog al Bisericii din Alexandria.

### 3. Logosul creator

Ceea ce se remarcă ușor în opera marelui Părinte alexandrin, este locul special pe care îl atribuie Logosului dumnezeiesc în desfășurarea economiei divine. Cuvântul propriu al Tatălui conferă unitate celor două Testamente, revelându-Se în moduri din ce în ce mai accentuate în sânul poporului evreu, pentru a Se descoperi deplin în cadrul Noului Israel, prin Întrupare. El este însă factorul de unitate al umanității și într-un plan mai general: în creația și în mântuirea lumii. Pantocratorul, Cuvântul prin care Tatăl le smulge neantului pe toate cele ce există în univers, le și rezidește pe toate, atunci când acestea tind să regreseze spre nimicul originar. El nu doar pune o frână procesului entropic care tinde să anihileze omul și creația prin ruperea acestora de Dumnezeu, ci, întru Sine, îi reasează în maximă comuniune cu Tatăl.

Pasajele biblice neo-testamentare pe care se bazează Sfântul Atanasie atunci când afirmă centralitatea Logosului în creație sunt binecunoscute. Este vorba în special de In. 1, 3: „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”, și de Col. 1, 16: „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 începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El”. Acestea vorbesc explicit lucrarea creatoare a

---

<sup>29</sup> IBIDEM, p. 374.

<sup>30</sup> IBIDEM, p. 369.

<sup>31</sup> „Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni”.

<sup>32</sup> „Iar în ceasul al nouălea a strigat Iisus cu glas mare, zicând: Eli, Eli, lama sabahtani? adică: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?”

Cuvântului Divin și constituie bazele biblice ale cosmologiei ortodoxe.

Din Vechiul Testament citează în special Ps. 32, 6<sup>33</sup> și Pildele lui Solomon 8, 22-27.<sup>34</sup> Pasajul de la Pilde, esențial de altfel în argumentația ariană, e raportat de către Sfântul Atanasie fie la umanitatea asumată de Cuvântul, fie la întipărirea Înțelepciunii divine în lucruri, odată cu crearea lor. Nu pare a accepta, așa cum va face Sfântul Grigorie de Nazianz, că în Pilde ar fi vorba despre personificarea Înțelepciunii divine.<sup>35</sup> Cuvintele din cartea Genezei: „Să facem...” sunt parte a dialogului dintre Tatăl și Fiul, confirmat și de împăratul David: „El a zis și s-au făcut. El a poruncit și s-au zidit” (Ps. 32, 9).<sup>36</sup>

Concluzia pe care o trag arienii din pasajele citate anterior este diametral opusă învățăturii creștine. Logosului i se recunoaște calitatea de creator, dar nu din postura de Fiu consubstanțial cu Tatăl, ci din aceea a unei creaturi superioare, a unei prime făpturi pe care Tatăl o aduce la existență pentru a crea prin intermediul ei lumea. În această concepție este evidentă influența neoplatonismului gnostic, care nu putea admite un contact direct între Dumnezeu și materie. Arie nu afirmă explicit că Dumnezeu s-ar întina în urma acestui contact, dar postulează necesitatea unui intermediar care să mijlocească între El și lume.

Confruntat cu această viziune denaturantă, Sfântul Atanasie îl supune pe Arie unui interogatoriu sever: De ce ar fi avut nevoie Dumnezeu de un mijlocitor? Dacă a creat Logosul, de ce nu putea să creeze în continuare întreg cosmosul, având în vedere că, după Arie, nu există nicio diferență ontologică între Cuvânt și lume? Fiind Atotputernic, de ce nu putea, prin aceeași poruncă prin care a fost făcut Fiul, să fie zidit și cosmosul? Nu cumva a obosit Dumnezeu? Iar dacă Fiul e o făptură, n-a avut nevoie și El de un intermediar pentru a fi creat, și tot așa, printr-un regres la infinit?

Arie nu are nicio explicație plauzibilă la acest set de întrebări, însă în

---

<sup>33</sup> „Prin Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și prin Duhul gurii Lui, toată puterea lor”.

<sup>34</sup> „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul atunci când am fost născută, nici chiar izvoare încărcate cu apă. Înainte de a fi fost întemeiați munții și înaintea văilor eu am luat ființă. Când încă nu era făcut pământul, nici câmpiile, nici cel dintâi fir de praf din lume. Când El a întemeiat cerurile eu eram acolo; când El a tras bolta cerului peste fața adâncului”.

<sup>35</sup> Vezi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns. Cuvântări*, trad., note și comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004, pp. 101-102. Vezi și CHRISTOPHER A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Ed. Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 133.

<sup>36</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *Scrieri*, partea I, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. Părinți și scriitori bisericești, nr. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, pp. 83-84. Vezi și *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 265.

spatele afirmațiilor sale se ghicesc ușor motivațiile de factură gnostică. Pentru a nu fi obligat să recunoască necesitatea unui șir infinit de intermediari între Dumnezeu și Logosul creat, arianismul inventează un statut ontologic aparte pentru Fiul: El nu e nici creatură, nici Dumnezeu; e mai presus de noi, dar inferior lui Dumnezeu, „creatură, dar nu ca una dintre creaturi, făptură, dar nu ca una dintre făpturi, și născut, dar nu ca unul dintre născuți”.<sup>37</sup> Ierarhul alexandrin neagă însă posibilitatea existenței unei a treia condiții ontologice în afară de creatural și dumnezeiesc. Prin urmare, indiferent pe ce scară imaginară de existență încearcă să-L plaseze arienii pe Fiul, ei sfârșesc în absurd, pentru că neagă capacitatea creatoare a Tatălui, care încetează, conform lor, odată cu cea dintâi făptură pe care o scoate din nimic. Din alt unghi, problematică este și înzestrarea unei făpturi, fie ea și prima în ordinea creației, cu atributul atotputerniciei dumnezeiești. Soluția pe care ne-o îmbie Scriptura, conform marelui teolog alexandrin, este recunoașterea consubstanțialității Logosului Divin cu Tatăl. „Tatăl Meu lucrează până acum, și Eu lucrez” (In. 5, 17), afirmă Fiul. Prin chiar faptul deoființialității cu Tatăl, Fiul se împărtășește de atributul de Creator al Acestuia, lucrează cele ale Părintelui Său, fără ca Tatăl să înceteze El însuși de a lucra.<sup>38</sup>

Pentru a demonstra absurdul tezei ariene, Sfântul Atanasie evocă lucrarea proniatoare a Tatălui prin intermediul unor pagini scripturistice de o mare frumusețe. Este vorba de Mt. 10, 29<sup>39</sup> și de Lc. 12, 22-28.<sup>40</sup> Dacă Tatăl providențiază până și lucrurile minore, precum vrabia sau iarba câmpului, nu e nimic mai firesc ca tot El să fie și Creatorul lor.<sup>41</sup> Într-un alt registru de idei, se discerne în argumentația aceasta o abia sesizabilă idee a smereniei lui Dumnezeu, care se apleacă asupra lucrurilor simple, asupra aparent nesemnificativului, cu o dragoste pe care numai un artist o are față de capodoperele sale aparent modeste, dar în care și-a așezat o parte din

<sup>37</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 255.

<sup>38</sup> IBIDEM, p. 258.

<sup>39</sup> „Au nu se vând două vrăbii pe un ban? Și nici una din ele nu va cădea pe pământ fără știrea Tatălui vostru”.

<sup>40</sup> „Și a zis către ucenicii Săi: De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiți pentru viața voastră ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca. Viața este mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcăminte. Priviți la corbi, că nici nu seamănă, nici nu seceră; ei n-au cămară, nici jitiță, și Dumnezeu îi hrănește. Cu cât mai de preț sunteți voi decât păsările! Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? Deci dacă nu puteți să faceți nici cel mai mic lucru, de ce vă îngrijiți de celelalte? Priviți la crini cum cresc: Nu torc, nici nu țes. Și zic vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia. Iar dacă iarba care este azi pe câmp, iar mâine se aruncă în cuptor, Dumnezeu așa o îmbracă, cu cât mai mult pe voi, puțin credincioșilor!”

<sup>41</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, pp. 258-259.

măiestria și personalitatea sa, ca gând încopciat în materie.

*Cuvântul împotriva elinilor* ne prezintă forța unificatoare a Logosului, care penetrează dimensiunile văzute și nevăzute, unindu-le cu Sine ca un cheag ce le dă consistență și durabilitate: „Însuși Cuvântul atotputernic și atotdesăvârșit sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminându-le pe toate cele arătate și nevăzute, le ține în Sine și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte”.<sup>42</sup> Cine ar fi ispitit să vadă în astfel de pasaje o gândire de tip panteist, ar trebui să-și amintească faptul că, în creștinism, distanța dintre Dumnezeu și om nu e de loc, ci de fire.<sup>43</sup> Cel ce este pretutindeni din punct de vedere haric, transcende spațiul și timpul din punct de vedere ontologic. El se află într-un „acolo” și într-un „când” cărora nu li se pot aplica propriile noastre categorii spațio-temporale, dar fără să abandoneze acest „dincoace” pe care l-a adus întru ființă prin voia Sa și pe care îl umple cu prezența Sa spirituală.

Atunci când Sfântul Atanasie recurge la explicații științifice de natură cosmologică, o face în spiritul vremii sale. O surprinzătoare excepție o constituie însă afirmația din cap. 40 al lucrării la care ne-am referit anterior, în care pare a anticipa teoriile fizicii moderne, atunci când notează că Înțelepciunea „a atârnat pământul nesprijinit pe nimic decât pe voia Lui”.<sup>44</sup>

Spre deosebire de Origen, care consideră creația necesară, pentru că în cadrul ei se desfășoară însăși viața lui Dumnezeu, pentru Sfântul Atanasie, Dumnezeu nu are nevoie de creaturile Sale; plenitudinea vieții divine e dată de actul nașterii Logosului și nu de actul creației; acestei deplinătăți intradivine nu i se mai poate adăuga nimic.<sup>45</sup> Dar fiind „bun și suprabun”,<sup>46</sup> „izvorul a toată bunătatea”,<sup>47</sup> Dumnezeu dorește să aducă la existență și alte făpturi, dar în special pe om, „umbră a Cuvântului”<sup>48</sup> și chip al Chipului, capabil de contemplația „lucrurilor” divine.

#### **4. Vulnerabilitatea omului**

Modul în care e descris omul (și de fapt, întreaga creație) de către Părintele

---

<sup>42</sup> IDEM, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 79.

<sup>43</sup> IDEM, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, p. 348.

<sup>44</sup> IDEM, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 77.

<sup>45</sup> LOUIS BOUYER, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie du saint Athanase*, în col. Una Sanctam, Les Editions du Cerf, Paris, 1943, p. 48.

<sup>46</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 31.

<sup>47</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, în *Scrieri*, partea I, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. Părinți și scriitori bisericești, nr. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 92.

<sup>48</sup> IBIDEM.

alexandrin implică ideea unei vulnerabilități aparte. Pecete creată a Necreatului, rațiune a Rațiunii celei mari, omul are totuși la bază nimicul, înțeles nu ca un vid plin de potențialitate, precum în viziunea orientală a creației, ci pur și simplu ca neexistent, desemnat în scrierile Sfântului Atanasie prin expresia „cele ce nu sunt”. Faptul că omul și lumea, în ansamblul ei, sunt „scoase” din nimic, adică sunt aduse la existență prin voia divină fără prelucrarea unei materii preexistente, le structurează mai curând ca pe un proiect în devenire decât ca pe unul final, nesusceptibil de schimbare. Harul este energia prin care Logosul lucrează în creație și în om, pentru a și le apropia Sieiși, pentru a le face tot mai permeabile realităților divine. Prin har așadar, stricăciunea co-naturală lumii și omului datorată plămădirii lor din nimic, este împiedicată să-și exercite forțele dezintegratoare.<sup>49</sup>

Ceea ce surprinde în viziunea anterioară este neraportarea stricăciunii firii umane și a celei cosmice la căderea protopărinților. „Starea cea după fire”,<sup>50</sup> „stricăciunea cea după fire”<sup>51</sup> implică moartea, adică invadarea ființei de către neantul inițial, sau, mai corect spus, regresul spre neexistență. *Φθορά* nu e o vătămare a omului sau a lumii ca efect al căderii, ci e inherentă stării lor naturale,<sup>52</sup> *Ἀφθαρσία* e exclusiv divină, iar la ea se poate ajunge doar păstrând comuniunea cu Cel ce este. Menținerea acestei comuniuni echivalează cu dobândirea nemuririi și a nestricăciunii, însă omul trebuie să respecte câteva condiții: „Pentru aceasta i-a dat lui și ideea și cunoștința veșniciei Sale, atâta timp cât își păstrează identitatea lui, să nu se despartă de gândirea la El, nici să nu iasă din împreună-viețuirea cu sfinții (îngeri), ci, având harul Celui ce i l-a dat și având și puterea proprie a Cuvântului, să se veselească și să vorbească cu Dumnezeu, trăind viața plăcută și fericită și cu adevărat nemuritoare”.<sup>53</sup>

Procesul dramatic al căderii începe odată cu întoarcerea privirii umane de la contemplarea lui Dumnezeu și a celor cerești, la contemplarea celor sensibile, a celor trupești și pământești. Oamenii cunosc astfel că sunt goi, nu atât de haine, ci despuiați de vederea lucrurilor divine<sup>54</sup> și „de harul de a fi după chipul lui Dumnezeu”.<sup>55</sup> Căderea înseamnă pierderea harului, a gândului la Dumnezeu, a existenței celei adevărate. E torentul de viață care țâșnește din viața interioară a omului, dar care nu mai este îndreptat spre

---

<sup>49</sup> IBIDEM, p. 94.

<sup>50</sup> IBIDEM, p. 93.

<sup>51</sup> IBIDEM.

<sup>52</sup> LOUIS BOUYER, *op. cit.*, p. 37. Vezi și GEORGES FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 49.

<sup>53</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 31.

<sup>54</sup> LOUIS BOUYER, *op. cit.*, p. 39.

<sup>55</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 98.

Dumnezeu, ci spre cele contrare Lui. În absența relației harice cu Dumnezeu, omul rămâne exact ceea ce este în sine însuși: făptură muritoare, sortită singurății, patimilor și diavolului.

Una dintre consecințele cele mai triste este apariția idolatriei, aflată în strânsă corelație cu păcatul și patimile, toate fiind subsumate categoriei răului. Răul de fapt nici nu există, pentru că nu își are paradigma sau rațiunea sa în Dumnezeu. El nu are o realitate ontologică obiectivă, e un parazit ce crește în creație, o creație bună pentru că își are paradigma în Dumnezeu, care este și autorul ei. Rădăcinile răului sunt în imaginația umană, care „născocеște” răul în diversele sale forme.<sup>56</sup> Așa cum născocеște patimile, tot astfel omul îi inventează pe idoli,<sup>57</sup> ca dumnezei falși care să îi valideze propriile porniri păcătoase. Patima dă naștere idolului, pentru că dorul de Dumnezeu ce mistuie sufletul omului se oprește asupra celor materiale, iar idolul, odată imaginat, devine un model și un perpetuator al viciilor. În acest fel, patimile sunt divinizate. Autorul își argumentează teoria cu exemple luate din mitologia greco-romană, egipteană și orientală, unde prostituția „sacră” se întâlnește cu incestul, cu pedofilia, cu crima și canibalismul. Nu fără ironie, constată că fapte imorale, ilegale și inumane, pe care legislația statului le pedepsește sever, sunt atribuite fără nicio rușine panteonului de zeități păgâne.<sup>58</sup> Dacă ar fi să acceptăm păgânismul sublimat al unor filozofi, conform cărora idolii nu sunt decât simboluri ale divinității și nu divinitățile însele, chiar și atunci afirmă Sfântul Atanasie, ne aflăm în cea mai mare eroare. Căci spre ce ar putea trimite un simbol căruia îi lipsește referentul?<sup>59</sup>

Ierarhul alexandrin constată că depășirea situației tragice în care se afla omenirea nu se putea face prin efortul uman. Nici măcar pocăința nu mai era suficientă, odată ce legea implacabilă a morții, promisă de Dumnezeu ca pedeapsă pentru neascultare, a pătruns în om. „Deci stricându-se și pierzându-se astfel de ființe raționale, ce trebuia să facă Dumnezeu, Care e bun? Să lase stricăciunea să se întărească împotriva lor și să stăpânească moartea împotriva lor?”,<sup>60</sup> întreabă autorul nostru. Răspunsul la această interogație ni-l dă întreaga istorie a Noului Testament. Însă Sfântul Atanasie nu ni-l detaliază fără a ridica problema anulării blestemului printr-un simplu decret divin, prin porunca directă a lui Dumnezeu. După ce

---

<sup>56</sup> IDEM, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 34.

<sup>57</sup> IBIDEM, p. 40.

<sup>58</sup> IBIDEM, p. 44.

<sup>59</sup> IBIDEM, pp. 52-55.

<sup>60</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 97. Vezi și KHALED ANATOLIOS, *Athanasius. The coherence of his thought*, Ed. Routledge, Londra și New York, 2005, p. 44.

subliniază rolul esențial pe care l-au jucat Noe, Moise și judecătorii în clipe de răscruce din viața omenirii, respectiv a poporului ales, afirmă că o poruncă divină, care să anuleze automat păcatul neascultării originare, nu i-ar fi fost benefică omului. Harul i-ar fi rămas exterior și, obișnuindu-se să păcătuiască, ar fi fost necesară la nesfârșit porunca și dezlegarea blestemului, într-o succesiune absurdă și monotona.<sup>61</sup> Soluția reală de stopare a regresului ontologic și existențial ce afecta făptura umană în urma căderii este Întruparea Cuvântului Divin.

## 5. Logosul mântuitor

Sfântul Atanasie aduce în prim plan într-o manieră surprinzător de modernă o idee care va face carieră în teologia secolului al XX-lea. Este vorba de dubla chenoză a Logosului, manifestată la facerea lumii și în Întrupare, prin pogorârea Fiului la nivelul creat de receptare a puterii și strălucirii Sale divine: „... creând Cuvântul la început făpturile, S-a pogorât la cele făcute, ca să poată să se facă acestea. Căci n-ar suporta ele firea Lui, care e strălucirea nestăpânită și părintească, dacă nu S-ar fi coborât la ele, ca, prinzându-le și susținându-le și astfel ținându-le, să le aducă la ființă. Apoi, a doua oară, pentru ca, coborându-Se iarăși Cuvântul, să înfieze și creațiunea însăși prin El, ca să Se facă, precum s-a spus, Întâiul născut al ei întru toate...”.<sup>62</sup> E de remarcat lentoarea cu care Sfântul Atanasie pare a derula descrierea actului creației, împărțindu-l în secvențe temporale care, deși se succed cu repeziciune, sunt distincte, spre deosebire de actul subit, instantaneu, implicat în biblicul: „Să fie!” Acțiunile Logosului, surprinse în imagini plastice, se desfășoară treptat: El Se pogoară, prinde, susține, ține. Dacă ne-ar fi permis să extindem registrul antropomorfic folosit de autorul nostru, am putea să ni-L imaginăm pe Cuvântul creator asemenea unui meșter harnic, oscilând între două lumi. El „prinde” cu mâna Sa rațiunile lucrurilor din „dimensiunea” necreată, a paradigmatelor divine, le „ține” și le așează în palma Sa atotțiitoare și „coboară” cu ele pe scara smereniei în „dimensiunea” creatului, pentru a le da concretețe și ființă. În actul Întrupării, cosmosul este rezidit cu aceeași grijă părintească cu care a fost creat, dar de această dată nu mai este vorba despre simpla lui aducere în existență, ci de înfierea lui harică, și în special a omului, ca microcosmos conștient, apt să răspundă dragostei cu dragoste.

Pentru Sfântul Atanasie, doar asumarea omului de către Dumnezeu putea să-i redeschidă acestuia perspectiva nemuririi și să-l primenească în adâncurile ființei sale. Dar tot atât de evident îi este și faptul că nimeni

---

<sup>61</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 307.

<sup>62</sup> IBIDEM, pp. 302-303.

altcineva decât Cuvântul Divin, nu putea realiza acest lucru.

Este vorba, mai întâi, despre o afinitate existențială între om și Logosul Divin. Logos mic, făptură rațională și căutătoare de sens, are imprimată în el imaginea Fiului. Oricât s-ar pierde în peregrinările lumii, el poate fi oricând regăsit și, odată regăsit de către Fiul, își poate da la iveală zestrea iconică de chip al Chipului. Pe de altă parte, Logosul e deja prezent în raționalitatea lumii, e „întrupat” în rațiunile acesteia. El poate să se folosească, dacă dorește, de elementele naturii (soare, lună, cer, pământ, apă, foc), ca de tot atâtea „glasuri” care să-L vestească iconic pe Cel nevăzut, căci ele sunt cuvintele Cuvântului cristalizate în materie. Desigur că natura omenească, structurată după chipul Fiului, e cea mai aptă să-L reveleze, având în vedere afinitățile pe care le implică acest fapt.<sup>63</sup> Asumând-o în integritatea ei, devenind om, Fiul lui Dumnezeu vine plinar în mijlocul lumii, așa cum nu a venit nici în creația lumii, nici în teofaniile Vechiului Testament.

Prezentând premisele Întrupării, sfântul ierarh recurge la următoarea analogie: așa cum un arhitect ce proiectează o casă, are în vedere și soluția reconstruirii ei în cazul în care aceasta s-ar deteriora, tot astfel Dumnezeu a așezat în Hristos temelia reînnoirii noastre, chiar înainte ca noi să fim aduși la existență. Sfatul și hotărârea, în acest sens, preexistă lumii, dar au fost aplicate la momentul potrivit. Nu e de mirare deci că efectele Înomenirii sunt rediate prin intermediul aceluiași limbaj al restaurării ontologice. Cuvântul, îmbrăcând trupul, „s-a vindecat toată mușcătura șarpelui din el”,<sup>64</sup> notează Sfântul Atanasie. Adică, explică el mai departe, „orice rău ce odrăslea din mișcările firii s-a tăiat, și împreună cu ele s-a desființat moartea ca urmare a păcatului”.<sup>65</sup> „Mușcătura șarpelui”, ca păcat prin care diavolul a introdus moartea în om, a fost vindecată întru Hristos, și în acest mod, firea umană asumată de El a fost eliberată de moarte. Acesta e aspectul negativ al Întrupării: izbăvirea, răscumpărarea, ieșirea de sub forța răului și a morții. Dar marele teolog descrie pe larg și aspectul pozitiv al Înomenirii, care constă în dobândirea îndumnezeirii, a cunoașterii Tatălui, a nestricăciunii: „Căci El S-a întrupat ca noi să fim îndumnezeiți; El S-a arătat pe Sine prin trup, ca noi să primim cunoștința Tatălui; El a răbdat ocară noastră de la oameni, ca noi să moștenim nestricăciunea”.<sup>66</sup> Însă ambele aspecte coexistă în unicul act al venirii Fiului la noi: „Căci dacă nu S-ar fi făcut Domnul om, n-am fi înviat noi din morți, răscumparați de păcate, ci am fi rămas morți

---

<sup>63</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, 137-138.

<sup>64</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 308.

<sup>65</sup> IBIDEM.

<sup>66</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 151.

sub pământ; nici n-am fi fost înălțați la cer, ci am zăcea în iad”.<sup>67</sup> Hristos e așadar Doctorul și Mântuitorul umanității asumate, deci în mod potențial, al fiecăruia dintre noi.

Lucrarea vindecătoare și mântuitoare are loc într-un „templu”, conform ierarhului alexandrin. Prin această metaforă ce desemnează trupul Domnului, trebuie să înțelegem firea umană în integritatea ei. În acest templu, Logosul dumnezeiesc devine din prima clipă a nașterii Sale ca om, Arhiereul Noului Legământ. Pornind de la paralelismul dintre Aaron și Hristos, pe care îl găsim în *Epistola către Evrei*, Sfântul Atanasie remarcă diferențele substanțiale dintre cei doi: Logosul „îmbracă” haina trupului, Aaron ia „veșmântul lung, până la călcâie”; Hristos *se naște* arhiereu, Aaron *devine*; primul e cunoscut ca Arhiereu prin însăși firea Sa, al doilea abia atunci când își pune veșmintele de slujire, lepădându-le pe cele obișnuite; cel dintâi se aduce pe Sine Tatălui, jertfă curățitoare de păcate, cel de al doilea mijlocește între Dumnezeu și jertfele oamenilor.<sup>68</sup> Slujirea lui Hristos e deci superioară, pentru că este slujire de Fiu, nu slujire de rob.<sup>69</sup>

Dar pentru această slujire, Fiul a venit în „chip de rob” (Fil. 2, 7), conform Scripturii. Cum conciliază Sfântul Atanasie ideea că slujirea lui Hristos este slujire de Fiu și nu de rob cu afirmațiile biblice privitoare la smerenia Mântuitorului? Este aceasta din urmă negată sau subapreciată?

Pentru a răspunde corect la această întrebare, trebuie să notăm mai întâi două expresii prin care teologul alexandrin califică Întruparea. Este vorba despre „păruta micșorare a Cuvântului”<sup>70</sup> și de „păruta Lui smerenie”.<sup>71</sup> La o privire superficială, am putea crede că aceste două expresii au o conotație dochetică, în sensul că ar nega realitatea smereniei lui Hristos și poate chiar a Întrupării. Dacă însă le corelăm cu alte pasaje din opera atanasiană, observăm imediat că nu există nici cea mai mică intenție dochetică în textele citate mai sus. Sfântul Atanasie vrea să spună prin ele, pur și simplu, că smerenia lui Hristos nu constă în nimic altceva, decât în faptul de „a fi luat trupul nostru”,<sup>72</sup> adică natura umană întreagă. Cu alte cuvinte, chenoza nu înseamnă o micșorare a naturii divine, chiar dacă în Hristos se manifestă și sub formele smerite ale umanului. În smerenie, Logosul Divin *pare* micșorat. El însă se smerește paradoxal, fără să se smerească în cele ce țin de firea Sa divină: „Căci deși a luat chip de rob Cuvântul care este în chipul lui Dumnezeu, asumarea trupului n-a robit

<sup>67</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 208.

<sup>68</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 238.

<sup>69</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 221.

<sup>70</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 89.

<sup>71</sup> IBIDEM, p. 90.

<sup>72</sup> IDEM, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, p. 382.

pe Cuvântul care e Domn prin fire”.<sup>73</sup> Este o idee pe care o va dezvolta mai târziu Sfântul Ioan Damaschin. Așadar, în acord cu întreaga tradiție patristică, Sfântul Atanasie înțelege chenoza Mântuitorului ca o pogorâre a Acestuia la limitările condiției umane, cu tot ceea ce implică acest fapt, dar fără atingerea demnității Sale filiale și dumnezeiești.

Îmbrăcată în smerenie, slujirea lui Hristos este fundamental una a Fiului, nu a robului lipsit de voință și putere. Astfel se explică și faptul că Fiul își păstrează pe durata vieții Sale pământești atributele divine în lucrarea lor *ad extra* și că rămâne în relație perihoretică cu Tatăl: „lucrul cel mai minunat era că viețuia și ca om, dar dădea în calitate de Cuvântul viață tuturor și era în calitate de Fiul împreună cu Tatăl”.<sup>74</sup> El săvârșea minuni prin care își manifesta identitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu și Mântuitor al tuturor, prima fiind nașterea Sa din Fecioara Maria, iar ultima Învierea.<sup>75</sup>

Ce implicații are însă faptul că Fiul devine și rob, deci și creatură, asupra raportului cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi?

Făcându-Se rob ca noi, Fiul Îl numește pe Tatăl „Domn”;<sup>76</sup> fiind uns după umanitate de către Duhul, nu se ferește să spună că e mai mic decât Duhul. În plan uman, Fiul devine mai mic decât Tatăl și decât Duhul Sfânt, fără a-I fi însă anulată egalitatea și consubstanțialitatea cu celelalte Persoane treimice, în plan divin. Nu se schimbă așadar Fiul prin Întrupare, căci „Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac” (Is. 61, 8). Pe noi însă ne schimbă din temelii.

Prin smerenia Lui, noi, robii, primim Duhul înfierii<sup>77</sup> și ungerea harică. Întreaga plămădă umană este restaurată, recreată după Chipul lui Dumnezeu, retopită în cuptorul de foc al dumnezeirii și curățată de spinii patimilor, astfel încât „al doilea om este din cer” (I Cor. 15, 17).<sup>78</sup> Din El, ca dintr-un izvor, se extinde în întreaga umanitate fluxul de viață dumnezeiască, îndepărtând moartea pe care am moștenit-o întru Adam. El e Noul Adam, noua rădăcină prin care umanitatea se împlântă în Treime ca într-un sol fertil și hrănitor. Prin Întrupare, „nu a primit atunci El începutul existenței Sale, ci noi am primit pe Domnul ca început al existenței noastre”.<sup>79</sup> „Așadar, de e cineva în Hristos zidire nouă, cele vechi au trecut,

---

<sup>73</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 246.

<sup>74</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 111.

<sup>75</sup> JEAN LAPORTE, *Lés Pères de L Eglise*, vol II, *Les Pères grecs*, Les Editions du Cerf, Paris, 2001, p. 89.

<sup>76</sup> SFÂNTUL ATANASIE CE MARE, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 287.

<sup>77</sup> IBIDEM.

<sup>78</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 209.

<sup>79</sup> IDEM, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 245.

iată, toate noi s-au făcut” (II Cor. 5, 17),<sup>80</sup> concluzionează marele ierarh, prin cuvintele Scripturii.

Din pasajele redade mai sus precum și din întreaga operă atanasiană, se poate observa că întreaga lucrare iconomică a lui Hristos îl vizează în special pe om. Nu pentru Sine, ci pentru om se întrupează Logosul, pentru om se smerește, pentru om moare, pentru el învie și tot pentru acesta se înalță la cer. Chiar și pogorârea Sfântului Duh asupra lui Hristos în Iordan este îndreptată spre firea Sa umană: „Căci spălându-Se Domnul ca om în Iordan, noi eram cei ce ne spălam întru El și de către El. Și primind El Duhul, noi eram cei ce ne făceam primitori ai Duhului de la El”.<sup>81</sup> În rândurile următoare vom prezenta eficacitatea pe care moartea Mântuitorului o are asupra firii Sale umane.

## 6. Sensul ontologic al morții lui Hristos

„Mântuitorul nu a venit să sufere moartea Lui, ci pe cea a oamenilor”,<sup>82</sup> notează Sfântul Atanasie. Incapabil de moarte după firea Sa divină, Logosul se face om și poate muri după natura Sa umană, „căci era nevoie de moarte și trebuia să primească moartea pentru toți, ca să se împlinească ceea ce se datora de către toți”.<sup>83</sup> Moartea este „prețul de răscumpărare pentru toți”, prin care Hristos plătește datoria întregii umanități.<sup>84</sup> Sfântul Atanasie nu precizează, din păcate, *cui* i se plătește acest preț, însă este destul de explicit în ce privește originea acestei datorii precum și efectele pe care le are asupra omului achitarea ei. Originea ei se găsește în neascultarea protopărinților, care, prin patimile pe care le-au născocit, și-au atras asupra lor blestemul morții, ca stadiu ultim al căderii din existența cea bună.

Moartea Mântuitorului, rod al ascultării desăvârșite, desființează stricăciunea din firea umană. „Căci I se cădea Aceluia, pentru Care și prin Care sunt toate, să desăvârșească prin pătimire pe Căpetenia mântuirii lor; pe Cel care a ridicat pe mulți fii la slavă” (Evr. 2, 10), afirmă Sfântul Atanasie, citându-l pe Apostolul Pavel. Dar Hristos nu putea muri oricum. Încercând să demonstreze necesitatea logică și spirituală a Crucii ca altar de jertfă, sfântul ierarh spune că nu s-ar fi convenit ca Domnul să moară de o moarte obișnuită, nici în ascuns, ci de una violentă, în văzul lumii. Dacă ar fi fost răpus de moarte ca un om obișnuit, în urma unei suferințe sau a unei boli, ar fi fost considerat slab, inferior ei și deci incapabil să o depășească. Iudeii ar fi râs de El ca de unul care, Doctor al neputințelor fiind, nu este în

---

<sup>80</sup> IBIDEM, p. 303.

<sup>81</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 213.

<sup>82</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 117.

<sup>83</sup> IBIDEM, p. 116.

<sup>84</sup> JEAN LAPORTE, *op. cit.*, p. 88.

stare să alunge boala din propriul lui trup. Dar cum ar fi fost posibil să fie cuprins de boală, de vreme ce este Însuși tămăduitorul bolilor?<sup>85</sup> Dacă ar fi murit retras undeva, ascuns, ar fi lipsit atât martorii morții Sale cât și cei ai Învierii.<sup>86</sup> Precum un atlet viteaz care nu își alege singur adversarii pentru a nu fi suspectat de frică și lașitate, Mântuitorul suportă moartea considerată de dușmanii Săi ca fiind cea mai cumplită și mai infamă, pentru a învinge ceea ce e mai greu.

Referitor la strigătul „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (Mt. 27, 46), Sfântul Atanasie afirmă că trupul era cel ce pătimea, Cuvântul Divin fiind impasibil. Ca Logos nu Se teme de moarte, nu Se tulbură, nu suferă, pentru că dumnezeirea nu putea avea aceste pătimiri. „Deci dacă a plâns și S-a tulburat, nu Cuvântul în calitate de Cuvânt era Cel ce plângea și Se tulbura, căci acestea erau proprii trupului. Și dacă Se ruga să treacă paharul, nu dumnezeirea era cea înfricoșată, ci era proprie umanității Lui această pătimire... De aceea nici nu poate fi părăsit de către Tatăl Domnul care este în El pururea...”<sup>87</sup> Ceea ce vrea autorul alexandrin să spună aici este că atributele umane nu sunt aplicabile lui Dumnezeu-Cuvântul ca și cum I-ar aparține în mod natural, dar I se aplică Logosului prin medierea pe care o asigură Întruparea – și anume prin asumarea benevolă a acestor predicate. Cu alte cuvinte, atributele umane se aplică Logosului Divin doar în măsura în care El însuși și le-a însușit, și a făcut acest lucru în evenimentul Întrupării. Prin urmare, este perfect justificat să îi aplicăm Cuvântului atributele umane, atâta timp cât înțelegem că o asemenea întreprindere este legitimată de, și derivă din inițiativa și condescendența Logosului.<sup>88</sup>

Are oare Sfântul Atanasie îndrăzneala de a afirma că „Logosul a pățimit în trup”,<sup>89</sup> așa cum va proceda ulterior în cadrul patristicii un autor precum Leonțiu de Bizanț? Poate să meargă până într-acolo încât să atribuie suferințele umane Logosului Divin? Noi credem că da, în ciuda unor pasaje din *Tratatul despre întruparea Cuvântului*, în cadrul cărora susține că Logosul însuși nu a suferit și nu a fost afectat de mișcările trupului. Conform exegezei actuale, aceste pasaje nu intră în contradicție cu cele în

---

<sup>85</sup> SFÂNTUL ATANASIE CE MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 117.

<sup>86</sup> IBIDEM, p. 118.

<sup>87</sup> IDEM, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, pp. 386-387.

<sup>88</sup> KHALED ANATOLIOS, *op. cit.*, p. 83.

<sup>89</sup> LEONȚIU DE BIZANȚ, *Katá Neσtopíov*, 7, 9, PG 86 a, 1768 h, A. VEZI JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, second edition, New York, Fordham University Press, SUA, 1976, p. 155.

care afirmă că Logosul a suferit,<sup>90</sup> ci este vorba pur și simplu despre absența unui aparat filozofic complex, care să îi permită Sfântului Atanasie să spună în ce sens suferă Cuvântul și în ce sens nu suferă. Contextul cel mai adecvat pentru înțelegerea acestei duble perspective este modelul participării și al afirmației că Logosul este „în afară de toate după ființă, dar este în toate prin puterile Lui”,<sup>91</sup> „se află în toată zidirea”.<sup>92</sup> În același mod, Cuvântul rămâne esențial distinct de trupul uman și totuși îl străbate și îl sfințește prin puterea Sa. În orice caz, vorbind despre relația dintre Cuvântul și trup, Sfântul Atanasie nu vorbește niciodată despre Logos ca fiind „în afara trupului”, ci mai degrabă subliniază relația intimă și profundă dintre El și trup, pe care Și L-a făcut „al Său”.<sup>93</sup>

Suferită în trup fără a-I atinge divinitatea, moartea de ocară a Mântuitorul devine antidot al morții și, cu toate că este aleasă de potrivnicii Săi, se înscrie în planul divin. Trei sunt simbolurile principale care se discern în jertfa lui Hristos pe Cruce, ca împlinire a economiei divine. Mai întâi este vorba despre unitatea Bisericii, conținută implicit în ideea că Domnul își menține întreg pe Cruce trupul răstignit, spre deosebire de Ioan Înaintemergătorul, căruia i se taie capul și de profetul Isaia, al cărui corp este sfâșiat.<sup>94</sup> Apoi, faptul că moare cu mâinile întinse pe Cruce, poate fi simbol al chemării universale la mântuire: „De aceea se cuvenea să o sufere Domnul pe aceasta și să-Și întindă mâinile, ca prin una să atragă pe poporul cel vechi, iar prin cealaltă, pe cei din neamuri, și pe amândoi să-i unească în Sine”.<sup>95</sup> Un al treilea simbol, al prădării împărăției demonilor, poate fi văzut în înălțarea lui Hristos pe verticala Crucii, adică în văzduhul considerat ca sălaș obișnuit al stihiiilor cerești (cf. Ef. 2, 2; 6, 12): „Căci, înălțat astfel, a curățit văzduhul de uneltirea diavolească și a tuturor dracilor”.<sup>96</sup>

## 7. Înălțarea lui Hristos la Cer și slăvirea firii Sale umane

Dacă întâiul Adam e nestatornic și primește ușor înrâuririle celui rău, al doilea Adam e neschimbător și, învingându-l pe diavol se arată temei tare,

---

<sup>90</sup> „De aceea, Cuvântul, precum am spus, deoarece nu era cu puțință ca El să moară – căci era nemuritor, Și-a luat un trup ce putea muri, ca să-l aducă în locul tuturor, și ca, *pătîmind pentru toți*, datorită sălășluirii Lui în el, «să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața» (Evr. 2, 14-15)” (SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 116).

<sup>91</sup> IBIDEM, p. 110.

<sup>92</sup> IBIDEM.

<sup>93</sup> KHALED ANATOLIOS, *op. cit.*, p. 84.

<sup>94</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *op. cit.*, p. 119.

<sup>95</sup> IBIDEM, p. 120.

<sup>96</sup> IBIDEM.

putere dăruită tuturor celor ce vor să-l învingă pe șarpe.<sup>97</sup> Mormântul nu îl poate reține pe Domnul vieții și devine izvor de viață nouă. Nimic mai firesc, deci, ca semnul crucii să fie purtat de către creștini<sup>98</sup> și, asociat cu numele lui Hristos, să aibă puterea de a-i alunga pe demoni.<sup>99</sup>

Efectele Crucii se propagă cu rapiditate asupra tuturor sferelor vieții umane: templele sunt părăsite, zeitățile și „școlile vrăjitoriei” sunt abandonate, înțelepciunea elinilor „a înnebunit”, tinerii viețuiesc în feciorie iar ceata martirilor disprețuiește moartea, căutând nemurirea.<sup>100</sup> Ea îi transformă radical pe oameni, astfel încât desfrânatul se oprește din desfrânarea lui, ucigașul nu mai ucide, cel necinstit pune capăt nedreptăților sale. Toate acestea nu sunt lucrarea unui mort, căci un mort nu ar putea provoca o asemenea cutremurare din temelii a societății, ne spune sfântul ierarh. Ele constituie argumentul practic al învierii lui Hristos, evidența în fața căreia nu rezistă nici o teorie.

Înălțarea Domnului la Cer vizează tot umanitatea noastră, conform Sfântului Atanasie cel Mare. În interpretarea arienilor, textul de la In. 17, 1-5<sup>101</sup> reprezintă cererea adresată de Iisus Tatălui, de a primi slava, de a fi numit „Fiul” și „Dumnezeu” ca răsplată pentru opera săvârșită pe pământ. Ierarhul alexandrin respinge o asemenea interpretare, considerând că slava dumnezeiască îi aparține în mod natural Fiului, din veci, ca „Domn al slavei” mărturisit astfel și de Scripturi: „Și cerând slava, era și este El Însuși Domnul slavei, cum zice Pavel: «Căci dacă ar fi cunoscut-o, nu ar fi răstignit pe Domnul slavei» (I Cor. 2, 8). Căci avea cele ce le cerea: «Cu slava pe care am avut-o la Tine înainte de a fi lumea» (In. 17, 5)”<sup>102</sup>

Pe aceeași linie argumentativă pe care va merge ulterior și Sfântul Chiril, susține că dacă slava divină aparține în mod firesc lui Hristos, tot astfel se întâmplă și cu denumirea de „Fiul” și de „Dumnezeu”. Întruparea și timpul petrecut pe pământ nu L-au îmbogățit pe Domnul slavei, ci dimpotrivă, noi ne-am îmbogățit și am fost îndumnezeiți: „Deci dacă Fiul a avut slava înainte de a fi lumea și Domnul slavei a fost preaînalt și S-a

---

<sup>97</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 218.

<sup>98</sup> IDEM, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, p. 124.

<sup>99</sup> IBIDEM, p. 145.

<sup>100</sup> IBIDEM, pp. 143-145.

<sup>101</sup> „Acestea a vorbit Iisus și, ridicând ochii Săi la cer, a zis: Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor acelor pe care Tu i-ai dat Lui. Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea”.

<sup>102</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, p. 371.

coborât din cer și a fost pururea închinat, El nu S-a făcut mai bun după pogorâre, ci mai vârtos El a îmbunătățit cele ce aveau nevoie de îmbunătățire. Și dacă S-a pogorât pentru a îmbunătăți, nu a primit numirea de Fiu și de Dumnezeu ca răsplată, ci mai vârtos El însuși ne-a făcut pe noi fii ai Tatălui și ne-a îndumnezeit, făcându-Se El însuși om”.<sup>103</sup>

Raportând problematica de la In. 17, 1-5 la textul din Fil. 2, 5-11, Sfântul Atanasie concluzionează că Iisus Hristos nici nu putea fi înălțat după firea divină, ci doar după cea umană, asumată de El: „Ce ar putea fi mai limpede și mai vădit decât aceasta? Căci nu S-a făcut mai bun din ceva mai de jos. Ci, fiind Dumnezeu, a luat chip de rob și luând aceasta nu S-a făcut mai înalt, ci S-a smerit. Unde e deci în aceasta răsplata virtuții sau ce sporire și îmbogățire este în coborâre? Căci dacă Dumnezeu fiind, S-a făcut om și pogorându-Se, după aceea se zice că S-a înălțat, unde S-a înălțat, odată ce e Dumnezeu? Iar fiind vădit că Dumnezeu e preaînalt, e necesar ca și Fiul Lui să fie preaînalt. Deci unde avea să fie înălțat Cel ce este întru Tatăl și este asemenea întru toate Tatălui?”<sup>104</sup>

## 8. Concluzii

În concluzie, putem afirma că viziunea atanasiană asupra Fiul lui Dumnezeu întrupat este una care reușește să țină în echilibru raportul dintre cele două firi ale Sale. Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, trăindu-le concomitent pe cele divine și pe cele ce țin de umanitatea asumată. Dacă uneori pare a pune o distanță între trăirile dumnezeiești și cele omenești ale lui Hristos (ca atunci când atribuie neștiința trupului și cunoașterea perfectă Logosului, sau când pare a gândi trupul pătimitor, iar Logosul impasibil), acest lucru se întâmplă din necesitatea apologetică de a apăra și demonstra integritatea celor două firi.

În concepția marelui teolog alexandrin, fiecare aspect al operei săvârșite de Mântuitorul îl vizează pe om. Hristos e Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru oameni, pentru ca în acest fel să îi restaureze în demnitatea lor de fii adoptivi ai Părintelui ceresc. El reconfigurează în noi dimensiunea iconică a existenței, de a fi „după Chipul lui Dumnezeu”, smulgându-ne din imperiul fantasmagoric al patimilor, peste care guvernează diavolul și moartea. În numele nostru și pentru noi, Domnul învinge moartea, și, înviind, ne înscrie în fluxul de viață nouă care izvorăște din mormântul Său gol. Aceasta este și miza polemicii anti-ariene: salvagardarea sensului ontologic al mântuirii obiective, prin afirmarea deplinei divino-umanități a Răscumpărătorului.

---

<sup>103</sup> IDEM, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, p. 202.

<sup>104</sup> IBIDEM, p. 204.

**ABSTRACT: *The Creator and Saviour Logos in Saint Athanasius the Great***

In his Christological teaching, the great Church Father, Saint Athanasius the Great describes the major role of the heavenly Logos in the context of the divine oikonomia. Jesus Christ is the personal Word of the Father through whom the world was created and recreated. He is present in the rationality of the world as its Creator, but through Incarnation He enters in the deepest communion with the human race as its Redeemer. Assuming a human flesh and soul, the Son of God restored the divine image inside man and became the New Adam through whom we gain resurrection and eternal life. The whole redeeming work of Christ, every aspect of His earthly life is directed towards the restoration of our fallen state and nature. Saint Athanasius describes the vision of the Church regarding Jesus Christ in a permanent reference to idolatry and to the Arian belief. His biblical and logical arguments are of great force and aim to preserve the mystery of the Christian faith against the attacks coming from the part of paganism but especially from the part of the flourishing Arianism of his epoch.

# INTERPRETAREA TIPOLOGICĂ A VECHIULUI TESTAMENT LA ORIGEN

Pr. Drd. DUMITRU RUSU

**Cuvinte cheie:** *Sfânta Scriptură, exegeză, tipologie (tâlcuire tipologică),  
Vechiul Testament, alegorie, prefigurare*

**Keywords:** *Holy Scripture, exegesis, typology (typological rendition), Old  
Testament, allegory, prefiguration*

## I. Introducere

Tipul, ca modalitate de exprimare, se găsește doar în Scriptură, este un fenomen propriu Scripturii. Doar Dumnezeu, care este autorul revelației, poate desemna o persoană, o acțiune, un eveniment, sau un lucru care să fie purtător al unei semnificații superioare, adică să fie tip al unei realități din viitor. O carte neinspirată de Duhul Sfânt nu poate avea un sens tipic.<sup>1</sup>

Uzual, prin cuvântul *tipos*, care derivă de la verbul *tipin*, se înțelege „o schiță gravată în piatră, un model după care se execută o operă de artă, un chip abia conturat, schițat, care apoi devine obiectul de artă terminat, desăvârșit” (adică antitipul).<sup>2</sup>

În sensul tipic, înțelesul cuvintelor nu apare dintr-o dată, ci prin mijlocirea unui lucru, a unei acțiuni, sau persoane, care în planul dumnezeiesc înseamnă ceva, în afară de sensul literal. Așa de exemplu, Melchisedec regele și preotul Vechiului Testament prefigurează pe Marele Arhiereu Hristos. Acest sens tipic rezultă din mijlocirea unor persoane, acțiuni, lucruri, care au un rol în lucrarea dumnezeiască de mântuire, prefigurând realități mesianice.<sup>3</sup>

*Noțiunea de tip.* Tipul se deosebește de metaforă, parabolă sau alegorie, fiindcă el este o realitate istorică. Realizarea tipului se numește *antitip*. Între tip și antitip este o asemănare, dar nu și o identificare. Tipul reprezintă consecința lucrării Sfântului Duh, fără de care nu ar exista.

După natura sa, tipul poate fi reprezentat de: persoane (ex: Adam, Melchisedec, ca tipuri ale lui Hristos); lucruri și evenimente (mana, sau șarpele de aramă); precepte legale (porunca de a nu zdrobi oasele mielului

---

<sup>1</sup> Pr. DIONISIE STAMATOIU, *Despre sensurile Sfintei Scripturi. Noțiuni preliminare*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, an XLVI (1994), nr. 1-6, p. 46; Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, Ed. Episcopiei ortodoxe române Oradea, 1997, p. 52.

<sup>2</sup> Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1-11*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, an XXII (1976), nr. 4-6, p. 274.

<sup>3</sup> Pr. DIONISIE STAMATOIU, *Despre sensurile..., op. cit.*, p. 57.

pascal). După raportul dintre tip și antitip, există: tipuri profetice, sau alegorice (se referă în general la Hristos; prefigurau lucruri ce se vor împlini în viitor și puteau fi persoane, obiecte, sau dispoziții legale); tipuri morale (prefigurări ale moravurilor vieții creștine, precum tăierea împrejur, preînchipuie tăierea împrejur a inimii); tipuri anagogice (preînchipuie realități superioare cerești, precum cetatea Ierusalimului, care prefigura Ierusalimul ceresc).<sup>4</sup>

Sensul tipic nu este un al doilea sens literal, ci se deosebește de sensul literal prin faptul că sensul tipic stă în cuvintele realității descrise.<sup>5</sup> În anumite locuri ale Scripturii, exegetul trebuie să țină cont, pe lângă sensul literal, de acest sens tipologic. Prin lucrarea Duhului Sfânt, anumite persoane, acțiuni, obiecte, evenimente, sau precepte capătă un sens tipic, ca întruchipări ale unor realizări desăvârșite în viitor. Sensul tipic nu îl anulează pe cel literal, ci îl completează. Este precum raportul dintre trup și suflet.

*Împărțiri.* Sensul tipic poate fi propriu sau impropriu. Sensul tipic propriu se referă la cuvintele care își mențin semnificația lor naturală. Când citim de pildă despre „piatra pe care au nesocotit-o ziditorii” și care a ajuns în „capul unghiului”, aici avem un sens tipic impropriu, figurat. O altă împărțire a sensului tipic se face în: 1) profetic, alegoric, sau dogmatic (se referă, în general, la Hristos și Biserica Sa și este cel mai întâlnit); 2) sensul tipic moral, sau tropologic (se referă la doctrina Bisericii; un exemplu este cel referitor la tăierea împrejur); 3) sens tipic anagogic (se referă la viața viitoare; ex. este porunca sabatului, ca prefigurare a odihnei în Dumnezeu, de apoi).<sup>6</sup>

*Valoarea tâlcuirii tipologice pentru înțelegerea Scripturii în creștinism.* Fiindcă Dumnezeu S-a revelat deopotrivă în Vechiul Testament, ca și în Noul Testament, prin Hristos, înțelegem că interpretarea tipologică întărește convingerea despre unitatea Scripturii în Persoana lui Hristos. Desigur, descoperirile făcute prin profeți sunt nedesăvârșite, dar au valoare de mărturie pentru cele ce se vor petrece prin venirea Fiului lui Dumnezeu în lume. Vechiul Testament are o valoare pedagogică incontestabilă, căci este un martor al Cuvântului întrupat.<sup>7</sup> În Biserică se confruntă mărturia Vechiului Testament cu împlinirea ei în Noul Testament. Tâlcuirea

---

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, p. 47.

<sup>5</sup> Pr. Dr. MIHAIL BULACU, *Școala exegetică biblică din Antiohia*, București, 1931, p. 71.

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, pp. 53, 54.

<sup>7</sup> Despre utilitatea tâlcuirii tipologice a Vechiului Testament, Pr. Prof. EMILIAN CORNIȚESCU spune: „Pentru înțelegerea corectă a raportului dintre cele două Testamente, interpretarea tipologică a Vechiului Testament este deosebit de utilă și necesară, întrucât în spiritul ei se descoperă valoarea pedagogică a Vechiului Testament și se recunoaște unitatea indestructibilă a Sfintei Scripturi” (Pr. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU și Pr. Asist. NICOLAE POPESCU, *Vechiul Testament și actualitatea lui*, Constanța, 2008, p. 111).

tipologică lămurește taina mântuirii noastre prin relația dintre evenimentele istorice și împlinirea lor.<sup>8</sup>

*Există tipuri în Noul Testament?* Dacă revelația s-a împlinit și promisiunile Vechiului Testament s-au realizat, tipul din Vechiul Testament, ajungând la antitip, atunci ne întrebăm dacă Noul Testament mai poate conține tipuri. Așa de pildă, Sfântul Irineu combate pe gnosticii ce interpretau faptele lui Iisus ca tipuri pentru lucruri mai înalte. Sfântul Părinte arată că Hristos, prin tot ceea ce a învățat și a săvârșit, este desăvârșirea, mai presus de care nu mai există nimic. El respinge prezența tipului nou-testamentar.<sup>9</sup>

Desigur, Noul Testament nu conține tipuri mesianice, precum cele din Vechiul Testament, tipuri de natură mesianică, ci prefigurări ale celor cerești, ale fericirii viitoare, tipuri anagogice. Prezența acestora din urmă este justificată.<sup>10</sup> Așa de pildă, vindecarea slăbănogului de la scăldătoarea Viteza este prevestire a Tainei Botezului. Corabia lui Petru, agitată de valuri (Matei 8, 24), este tip al Bisericii persecutate. Însă este tip doar în sens larg.<sup>11</sup>

*Exagerări în privința tâlcuirii tipologice.* Unii refuzau existența sensului tipic, socotindu-l ca fiind o acomodare a predicii Apostolilor la explicarea dată de iudeii contemporani. Adversari ai acestui sens tipologic au fost maniheii, marcioniștii și raționaliștii de totdeauna. Și Teodor de Mopsuestia a respins sensul tipologic. Alții socoteau că fiecare loc din Scriptură poate fi interpretat și spiritual, deci are un sens tipic, adesea luat în înțeles alegoric (precum Origen).<sup>12</sup>

## **II. Sensul tipologic în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți**

Sfânta Scriptură, prin Vechiul Testament și prin Noul Testament, constituie o parte a revelației supranaturale, prin care Dumnezeu se descoperă oamenilor. Scopul suprem al revelației este tocmai acela ca neamul omenesc, primitorul ei, să dobândească bunul mult dorit și de mult preț al mântuirii, al vieții veșnice. În decursul istoriei multimilenare a omenirii, Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră, iar Vechiul Testament este o dovadă în acest sens, arătând cum

---

<sup>8</sup> Pr. Drd. GH. JARPALAU, *Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice”, seria a II-a, an XXXIII (1981), nr. 5-6, p. 433.

<sup>9</sup> Sf. IRINEU, *Adversus Haereses*, 4, 1, PG 7, col. 976; Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, p. 52; Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic...*, op. cit., p. 276.

<sup>10</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Nu numai pe vremea patriarhilor au avut loc tipuri, ci și pe vremea Domnului Însuși. Căci prin cele săvârșite de El se prevesteau multe fapte ce urmau să se întâmple în viitor” – ORIGEN, *Omilia VIII la Matei*, PG 57, col. 85.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, p. 53; Pr. DIONISIE STAMATOIU, *Despre sensurile...*, op. cit., p. 59.

<sup>12</sup> IBIDEM, p. 55; Pr. DIONISIE STAMATOIU, *Despre sensurile...*, op. cit., p. 61.

Creatorul nostru a ținut vie mereu ideea mesianică. Aceasta până la plinirea vremii, când însuși Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și a venit între oameni, El fiind revelația deplină, izvorul acesteia.<sup>13</sup>

### **1. Vechiul Testament ca pedagog spre Hristos și sensul tipologic al acestuia**

*Unitatea celor două Testamente* este o prezență adeseori, chiar continuu semnalizată de Sfânta Scriptură a Noului Testament, atât prin glasul Mântuitorului Însuși, cât și prin cuvintele Sfinților Săi Apostoli. Dintre aceștia din urmă, cel care sintetizează cel mai concis și direct învățătura unității Sfintei Scripturi este Sfântul Apostol Pavel, care spune: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul..., prin Care a făcut veacurile” (Evrei 1, 1-2). Așadar, Apostolul neamurilor ne convinge despre unitatea revelației, despre faptul că Același Dumnezeu a grăit prin prooroci, iar în vremea sa, prin Fiul întrupat, ce desăvârșește revelația divină și mai presus de care nu mai există alta.

În același spirit vorbește Sfântul Apostol Petru, care mărturisește că mântuirea neamului omenesc a fost mai înainte pregătită de către Sfântul Duh. Pe această mântuire „au căutat-o cu stăruință și au cercetat-o cu demănăntul proorocii”. Aceștia au profețit, atunci când „Duhul lui Hristos, Care era întru ei, le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos și despre măririle cele de după ele” (I Petru 1, 10-11). Așadar, despre Același Hristos, al Cărui Apostol fusese Sfântul Petru, vorbiseră mai înainte profeții, chiar dacă revelația se manifesta într-o altă formă.

Sfinții Apostoli, inclusiv Sfântul Apostol Pavel, aveau conștiința limpede că ei propovăduiesc oamenilor „evanghelia lui Dumnezeu, pe care a făgăduit-o (Acesta) mai înainte, prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi” (Romani 1, 1-2). Așadar, acest dar al Evangheliei a fost dat oamenilor mai întâi prin profeți, iar acum era adus omenirii prin Logosul întrupat, de la Care Pavel primise „har și apostolie”, ca să aducă la ascultarea credinței „toate neamurile” (Romani 1, 5).

Prin întruparea Cuvântului, profețiile Vechiului Testament s-au împlinit. Vechiul Testament a căpătat în acest fel o valoare deosebită și o autoritate dumnezeiască, prevestind lucrarea Mântuitorului. Vechiul Testament cuprinde într-însul dovada mesianității și a dumnezeirii lui Hristos. Pentru că toți oamenii poartă într-însii păcatul strămoșesc și urmările lui, toți au nevoie de mântuirea adusă de Fiul lui Dumnezeu întrupat. Iar Vechiul Testament are calitatea de a anunța venirea Răscumpărătorului neamului omenesc, a lui Mesia, Cel care a împăcat pe

---

<sup>13</sup> Pr. Drd. GH. JARPALAU, *Valoarea interpretării...*, op. cit., p. 423.

oameni cu Creatorul lor.

Vechiul Testament redă, în decursul timpului, planul de mântuire a lumii de către Dumnezeu, începând cu prima veste bună, protoevangelii (Facere 3, 15). Mai apoi, aflăm că din seminția lui Avraam se vor binecuvânta toate neamurile pământului (Facere 22, 18). La rândul său, prin profetul Moise zice: „Eu le voi ridica Prooroc din mijlocul fraților lor, cum ești tu, și voi pune cuvintele Mele în gura Lui și El le va grăi” (Deuteronom 18, 18). Chiar contemporanii Mântuitorului, ascultând cuvintele Acestuia, văzându-I minunile, ziceau: „Acesta este într-adevăr Proorocul, Care va să vină în lume” (Ioan 6, 14).

Sfântul Apostol Petru, predicând poporului evreu Evanghelia, zice: „Bărbați israeliți... Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeul părinților noștri a slăvit pe Fiul Său Iisus... Iar pe începătorul vieții L-ați omorât, pe Care însă Dumnezeu L-a înviat din morți și ai Cărui martori suntem noi... Dumnezeu a împlinit astfel cele ce vestise dinainte prin gura tuturor proorocilor, că Hristosul Său va pătimi” (Fapte 3, 12-18). Așadar, Sfântul Apostol Petru subliniază că profețiile vechi s-au împlinit, că Hristos este Mesia, Cel făgăduit de prooroci, așteptat de poporul lui Israel.<sup>14</sup>

Mântuitorul Însuși, pe drumul Emausului, spunea ucenicilor Săi, lui Luca și lui Cleopa: „Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, fiind încă împreună cu voi, că trebuie să se îplinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi” (Luca 24, 44). Iar în Predica de pe munte, tot El îi încredința: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea, sau proorocii. Nu am venit să stric, ci să împlinesc” (Matei 5, 17). Așadar, Mântuitorul este Cel ce face legătura dintre cele două Testamente. Vechiul Testament ne spune ce este Hristos, în vreme ce Noul Testament ne arată cine este. Toată Scriptura, ambele Testamente ne transmit vestea cea bună despre Mesia Hristos, despre lucrarea Sa cea mântuitoare.

*Vechiul Testament ca pedagog spre Hristos.* Trebuie spus că Vechiul Testament a avut pentru primii creștini o importanță covârșitoare în viața lor, interpretându-l din perspectiva lui Hristos. Pentru ei, învierea Domnului este evenimentul central, spre care călăuzește Vechiul Testament. În ziua de Rusalii, după înălțarea Domnului, Sfântul Apostol Petru predica tuturor celor prezenți și îndemna: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos” (Fapte 2, 38). Căci „Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos” (Fapte 2, 36).

Sfântul Apostol Pavel numea Legea Vechiului Testament „pedagog spre Hristos”. Scriitorii creștini au gândit și ei la fel. Origen, de pildă,

---

<sup>14</sup> IBIDEM, p. 425.

numea Vechiul Testament „început al Evangheliei”.<sup>15</sup> La rândul său, Fericitul Augustin spunea: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet”.<sup>16</sup>

Religia Vechiului Testament a fost descoperită primilor oameni, iar apoi a fost încredințată spre păstrare poporului evreu. Prin întruparea Logosului, ea a fost ridicată la culmea perfecțiunii. Legea și-a împlinit rolul de îndrumător spre Hristos. Avea într-însa ideea monoteismului și nădejdea venirii lui Mesia. Această nădejde s-a întărit cu timpul, încât ea era puternică, vie în vremea Mântuitorului.<sup>17</sup>

Nu numai pentru acele vremuri, sau pentru primii creștini, ci și pentru zilele noastre, Vechiul Testament și-a păstrat acest rol de pedagog, de îndrumător spre Hristos. Îi păstrează rolul și valoarea sa pedagogică fiindcă, luminat prin împlinirea istorică, rămâne martorul Cuvântului întrupat.<sup>18</sup>

Pentru a înțelege adevăratul sens al Vechiului Testament, trebuie ținut cont de faptul că el a fost scris într-un mediu social și cultural mult diferit celui în care noi ne desfășurăm astăzi activitatea. Și poporul evreu era mult deosebit de creștinii contemporani nouă.

Valoarea pedagogică a Vechiului Testament devine mai evidentă dacă este avut în vedere caracterul tipologic al primei părți a Sfintei Scripturi. Duhul Sfânt a dat Vechiului Testament un sens profetic sau figurativ, duhovnicesc, spiritual, numit „tipic”.<sup>19</sup>

Anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament prefigurează, fără a înceta să aibă propria lor semnificație, o realitate superioară, viitoare. În Noul Testament se insistă asupra sensului tipic al unor realități din Vechiul Testament. Pentru Sfinții Apostoli, Vechiul Testament este un fel de anticipație figurată a Noului Testament.

În Faptele Apostolilor are sensul de mască, imagine, chip, model: „Părinții noștri, spune Sfântul Ștefan evreilor, aveau în pustie cortul mărturie, precum orânduise Cel ce a vorbit cu Moise, ca să-l facă după chipul pe care îl văzuse” (Fapte 7, 44).

Limba ebraică identifică simbolul cu tipul. Folosește cuvintele *oth* și *mofeth*, în sens de semn sau semn luminos, manifestare strălucitoare.

Caracterul tipologic al Vechiului Testament trebuie înțeles în ideea că anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament, în afară de semnificația lor obișnuită, trimit pe cititor la o realitate superioară.

---

<sup>15</sup> ORIGEN, *Comentariu la Ioan*, PG 14, col. 32.

<sup>16</sup> Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic...*, op. cit., p. 273.

<sup>17</sup> Drd. GHEORGHE BURTAN, *Rolul îndrumător al Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice”, seria a II-a, an XXV (1973), nr. 9-10, p. 727.

<sup>18</sup> IBIDEM, p. 728.

<sup>19</sup> Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic...*, op. cit., p. 274.

Pe de o parte, avem cele legate de poporul evreu, ca o umbră, iar pe de altă parte avem realitățile cerești, legate de Mântuitorul, pe care Biserica le face cunoscute tuturor. Tipurile se referă la Hristos și la împărăția cerurilor. Așadar, ideea de tip implică existența lui istorică, asemănarea cu antitipul și intenția Duhului Sfânt de a-i da destinația lui tipică.<sup>20</sup>

Tipologia nu trebuie înțeleasă ca o modalitate de exegeză a textelor scripturistice, ci ca o interpretare teologică a realităților din Vechiul Testament, interpretare strâns legată de sensul literal.

## **2. Sfântul Apostol Pavel și tipologia Vechiului Testament**

Sfântul Apostol Pavel avea un mod creștin de înțelegere a Vechiului Testament. Toate referirile sale la această primă parte a Scripturii se raportează la Hristos și la mântuirea pe care Acesta ne-a adus-o nouă. Dă Vechiului Testament o cu totul altă interpretare, fiindcă urmează cuvintele Mântuitorului, Care zice: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile noastre” (Luca 4, 21).

Prin faptul că raportează tot Vechiul Testament la Hristos, putem vorbi la Apostolul neamurilor de interpretare tipologică. El arată legătura, continuitatea dintre lucrarea săvârșită de Dumnezeu în Vechiul Testament și lucrarea mântuitoare a lui Hristos, prin întruparea Sa. Doar privind astfel putem să percepem bogăția de conținut a Vechiului Testament.

Toate cele petrecute cu poporul iudeu, spune Sfântul Apostol Pavel, „li s-au întâmplat aceloră ca preînchipuiri ale viitorului”, dar ele au fost scrise „spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor” (I Corinteni 10, 11). Și: „Toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră” (Romani 15, 4).

Adam este tip al lui Hristos. Căci, spune Sfântul Apostol Pavel: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el”. Adam este „chip al Celui ce avea să vină... Dacă prin greșeala unuia, cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos... Așadar, precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață. Căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepti cei mulți” (Romani 5, 12-19). Într-un alt loc, Apostolul neamurilor scria corintenilor: „Precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (I Corinteni 15, 22).

Isaac este pentru Sfântul Apostol Pavel tip al „fiilor făgăduinței”, al

---

<sup>20</sup> IBIDEM, p. 275.

creștinilor (Romani 9, 8). Poporul ales preînchipuie pe creștini, căci profetul Osea, citat de același Apostol, spune: „Chema-voi poporul Meu pe cel ce nu este poporul Meu” (Romani 9, 25). Templul în care se va sălășlui Dumnezeu este chiar sufletul creștinilor. Căci zice Domnul: „Nu știți oare că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?” (I Corinteni 3, 16). Marea Roșie și norul de deasupra evreilor sunt tip al botezului: „Nu voiesc fraților ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. Și toți întru Moise au fost botezați în nor și în mare” (I Corinteni 10, 1-2). Mana cu care au fost hrăniți evreii este preînchipuire a Sfintei Euharistii: „Toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească” (I Corinteni 10, 3). Piatra din care a curs apă în pustiu este tipul lui Hristos: „Toți aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra este Hristos” (I Corinteni 10, 4). Agar și Sara preînchipuie cele două Testamente: „Avraam a avut doi fii: unul din femeia roabă și altul din femeia liberă... Agar este muntele Sinai... Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră” (Galateni 4, 22-26). Hristos este „piatra cea din capul unghiului” (Efeseni 2, 20). Jertfele Vechiului Testament închipuie Jertfa lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe efeseni: „Umblați întru iubire, precum și Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine pentru noi prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă” (Efeseni 5, 2). Marele preot al Legii Vechiului Testament preînchipuie pe Hristos. Sfântul Apostol Pavel zice: „Frați sfinți, părtași chemării cerești, luați aminte la Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre, la Iisus Hristos” (Evrei 3, 14). Moise este și el tip al lui Hristos: „Iisus S-a învrednicit de mai multă slavă decât Moise” (Evrei 3, 3). Melchisedec este tip al marelui preot Hristos (Evrei 5, 6). Legea Vechiului Testament este „umbră a celor viitoare” (Coloseni 2, 17). Jertfele vechi sunt tip al jertfei lui Hristos, „Paștele nostru (Care) S-a jertfit pentru noi” (I Corinteni 5, 7). Epistola către Evrei are un caracter aproape integral tipologic.

Iată, așadar, pornind de la I Corinteni 10, 1 și urm., cât de numeroase sunt locurile din Noul Testament în care Sfântul Apostol Pavel se referă la tâlcuirea tipologică a Vechiului Testament.<sup>21</sup>

### **3. Mărturii patristice ale tâlcuirii tipologice**

Părinții Apostolici au crezut în existența tipurilor și au tâlcuit tipologic, nu doar literal, Scriptura. Așa de pildă, Sfântul Clement Romanul, în Epistola sa către Corinteni, vorbește despre Raav și despre cucerirea Ierihonului, de către poporul evreu, condus de Iosua Navi. El a trimis iscoade în cetate, iscoade care s-au ascuns la Raav, pentru a nu fi prinși de oamenii regelui

---

<sup>21</sup> Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic..., op. cit.*, p. 277.

cetății. Raav, știind că Dumnezeu le va da evreilor acea cetate, le cerea celor pe care îi salvase să o scape și pe ea. Aceștia îi răspund: „Va fi așa... Când vei afla că am venit, adună pe toți ai tăi sub acoperișul tău și se vor mântui... Și au mai spus să pună semn: să atârne de casa ei ceva roșu. Prin aceasta, au făcut cunoscut mai dinainte că prin Sângele Domnului se vor mântui toți cei ce cred și nădăjduiesc în Dumnezeu”. Să adăugăm și concluzia Sfântului Clement Romanul, care rezumă ideea că în acest episod biblic avem și o profeție.<sup>22</sup>

Sfântul Justin Martirul și Filozoful insistă mai mult asupra tipurilor și a tâlcuirii tipologice. Așa de pildă, tăierea împrejur a celor născuți în ziua a opta, „era o preînchipuire a adevăratei circumcizii, cu care ne-am circumcis de rătăcire și răutate, prin Cel ce a înviat din morți..., Iisus Hristos, Domnul nostru”. Cei 12 clopoței prinși de mantia arhiereului „erau un simbol al celor 12 Apostoli, care au fost prinși de puterea veșnicului Preot Hristos”. Și concluzionează: „În general, toate celelalte... învățate de Moise... sunt preînchipuiri, simboluri și vestiri despre cele ce aveau să se întâmple lui Hristos, despre cei ce erau cunoscuți de mai înainte că vor crede în El și despre cele ce aveau să fie făcute deopotrivă de către Hristos însuși”.<sup>23</sup>

### III. Interpretarea tipologică la Origen

#### 1. Preocupările lui Origen pentru exegeza Sfintei Scripturi

Origen, scriitor de o deosebită profunzime și fecunditate, domină prin personalitatea sa întreaga cugetare patristică a sec. al III-lea. Personalitatea lui Origen este, cu siguranță, proeminentă, datorită faptului că este unul din cei mai mari și mai profunzi gânditori ortodocși și prin aceea că a asimilat întreaga cultură a timpului său, cultura elenistică alexandrină.<sup>24</sup>

Cel dintâi învățător al lui Origen a fost tatăl său, care s-a străduit să îl inițieze în citirea și tâlcuirea Sfintei Scripturi. S-a dedicat studiului Scripturii, dar nu a neglijat nici „ciclul științelor profane”. Origen învăța zilnic pe dinafară fragmente din Scriptură și recita pasaje întregi. Făcea aceasta cu plăcere, muncind cu o râvnă peste măsură. El „nu era mulțumit să cunoască superficial înțelesul Sfintelor Scripturi”, ci căuta să-l aprofundeze. Eusebiu menționează că Origen, tânăr fiind, îl punea în încurcătură pe tatăl său, întrebându-l despre sensul Scripturii. Impresionantă este și relatarea

<sup>22</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, cap. XII, PSB 1, p. 52.

<sup>23</sup> SFÂNTUL JUSTIN, *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. XLI și XLII, PG 6, col. 565, PSB 2, pp. 137, 138.

<sup>24</sup> Drd. ILIE FRACEA, *Teologia lui Origen în lucrarea „Împotriva lui Celsus”*, în rev. „Studii Teologice”, an XLII (1981), nr. 5-6, p. 407; Pr. Prof. NICOLAE C. BUZESCU, *Conceptul de Evanghelie la Origen*, în rev. „Studii Teologice”, seria a II-a, an XXX (1978), nr. 3-4, p. 217.

momentului când tânărul Origen dormind, tatăl său Leonida îl săruta pe piept, fericit că are un astfel de fiu.<sup>25</sup>

Marele alexandrin a fost mistuit de curiozitatea de a ști ce se află dincolo de litera scrisă a cărților sfinte. În calitatea sa de profesor la școlile din Alexandria și Cezareea Palestinei, ne-a lăsat, la aproape întreg Vechiul Testament, pagini de o rară frumusețe prin omiliile și comentariile sale.<sup>26</sup>

Sfânta Scriptură este punctul de plecare al gândirii lui Origen. Toată viața a studiat-o și a explicat-o. Numai două dintre operele sale („Contra lui Celsus” și „Despre Principii”) sunt altceva decât comentarii la Scriptură. În ce privește opera lui Origen, ca număr de lucrări se pot compara cu el doar Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin.<sup>27</sup> Niciun alt autor creștin nu s-a dedicat atât de mult studiului Sfintei Scripturi ca Origen. Chiar și în lucrările cu caracter dogmatic pronunțat, a avut în vedere ca scop principal aprofundarea cuvântului lui Dumnezeu, făcându-l accesibil celor ce-l ascultau.

Prin impresionantele lucrări de critică biblică, pe care le-a întreprins, pentru a stabili cele mai bune variante ale textului grecesc al Scripturii, dar mai ales prin exegeza sa la toate nivelele, începând de la forma populară a omiliei „pentru cei mulți” și până la comentariile savante, Origen poate fi considerat întemeietorul studiului științific al Sfintei Scripturi.<sup>28</sup>

Pentru Origen, știința interpretării Sfintei Scripturi constituie o culme, nu pentru că am aflat la marele alexandrin toate normele pentru interpretarea Sfintei Scripturi, ci pentru că Origen avea aptitudini necesare unui exeget de profunzime și o istețime de neegalat în aplicarea principiilor necesare interpretării. Origen a fost, însă, nu numai teolog și predicator, ci deopotrivă filolog, exeget sau filosof. Cât privește influența exegezei lui asupra urmărilor, întreaga exegeză patristică a sec. IV și V se poate spune că a beneficiat de pe urma comentariilor sale la Vechiul Testament. Ele sunt și pentru noi, cei de astăzi, izvoare prețioase pentru cunoașterea spiritualității creștine din veacul al III-lea.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> EUSEBIU, *Istoria bisericească*, VI, 2, PG 20, col. 524-525, PSB 13, pp. 225-226; IOAN POPESCU, *Origen și Plotin. Cercetare comparativă*, București, 2004, p. 22.

<sup>26</sup> NICOLAE NEAGA, *Principii ermineutice în Omiliile biblice ale lui Origen*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, an XXVI (1981), nr. 10-12, p. 757.

<sup>27</sup> Ierom. Drd. VARTOLOMEU ANDRONI, *Păcatul originar și consecințele lui în concepția lui Origen*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, an XLI (1989), nr. 4, p. 31; Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Chipul lui Origen, după Eusebiu al Cezareei, Pamfil și Ieronim*, în rev. „Glasul Bisericii”, an XXX (1960), nr. 11-12, pp. 920, 921, 924.

<sup>28</sup> Traducere în limba română în volumul: ORIGEN, *Scrieri alese*, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. IBMBOR, București 1981, PSB 6, p. 5.

<sup>29</sup> N. NEAGA, *Principii ermineutice...*, op. cit., p. 757; Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, București 1984, p. 314.

Pentru Origen, importanța interpretării Scripturii vine din faptul că ea cuprinde chiar vocea lui Dumnezeu, transmisă oamenilor pentru mântuire. Ermineutica biblică își are locul ei bine definit în Biserică, aceasta cu atât mai mult cu cât însuși scriitorul inspirat recunoaște că Scriptura are părți „cu anevoie de înțeles” (II Petru 3, 16), părți pentru a căror înțelegere este nevoie de o călăuză: „Cum aş putea să înțeleg”, răspunde famenul etiopian diaconului Filip, „dacă nu mă va călăuzi cineva” (Faptele Apostolilor 8, 31). Apostolii înșăși se adresau Mântuitorului, după expunerea unei pilde sau învățături mai grele cu cuvintele: „Lămurește-ne, sau tâlcuiește-ne nouă” (Matei 13, 36; Marcu 7, 17). În plus, o parte din cărțile Sfintei Scripturi au caracter profetic, fiind așadar mai dificil de înțeles, o adevărată piatră de încercare pentru pătrunderea tainelor Scripturii.<sup>30</sup>

Sfânta Scriptură cuprinde și un sens care nu se găsește în celelalte cărți, un sens propriu: sensul tipic. Tipul, fiind ca o oglindă întunecoasă a celor ce trebuiau văzute deplin în Noul Testament, înseamnă că el se mărginește doar la Vechiul Testament. Ceea ce se prefigura în Vechiul Testament trebuia să apară în deplină lumină în Noul Testament.<sup>31</sup>

Origen vede o progresie istorică între umbră, imagine și adevăr. Așadar umbra e Vechiul Testament, imaginea (chipul) este venirea lui Hristos, iar adevărul vor fi timpurile din urmă. Cercetătorii operei lui Origen descoperă în scoliile lui sensul istoric, în omilii pe cel moral, și în comentarii văd sensul duhovnicesc. Bineînțeles că nu a aplicat la toate cărțile toate cele 3 moduri de tâlcuire. La marele alexandrin, interpretarea neliterară are mai multe nume: spirituală, duhovnicească, anagogică și tropologică. El aplică atât cele 2 sensuri cât și cele 3 sensuri.<sup>32</sup>

## **2. Interpretarea tipologică a Sfintei Scripturi la Origen**

Tâlcuirea Scripturii, învață Origen, nu este posibilă oricărui om, nici chiar oricărui creștin. Este necesară o pregătire specială a sa, pentru a înțelege sensul cel ascuns al cuvintelor. Scripturile conțin mai multe sensuri de interpretare. Rolul interpretului este acela de a cunoaște aceste sensuri, alegând pe cel

---

<sup>30</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA BASARAB, *Ermineutică biblică*, p. 11.

<sup>31</sup> S-a pus problema aprecierii semnificației Vechiului Testament pentru creștinii primelor veacuri. Evreii rămăseseră la interpretarea lor literală. Gnosticii nu vedeau o continuitate între Legea veche și cea nouă. Din această cauză, Origen recurge la interpretarea tipologică a Vechiului Testament. Dacă Hristos a venit să plinească Legea, care fusese umbră a celor viitoare, creștinii trebuie să cunoască în ce constă progresul spiritual, desăvârșirea pe care o aduce venirea Lui în lume și întemeierea Bisericii. Marele alexandrin vede Legea veche ca fiind pregătitoare spre Hristos (PSB 6, prefată, p. 29, 30).

<sup>32</sup> Desigur că nu la toate textele se poate aplica tripla metodă exegetică (ADRIAN MURARU, *Libertate și liber arbitru la Origen*, Ed. Universității A.I. Cuza, Iași, 2006).

potrivit. De aceea, ne îndeamnă la studiul Scripturii, zicând: „Nu-i potrivit să arătăm nepăsare față de studiul atent al Sfintelor Scripturi”.<sup>33</sup>

Scriptura este cartea de căpătâi a credinței noastre. Interpretarea, tâlcuirea ei se face după reguli proprii. Origen s-a preocupat de găsirea acestora și de aplicarea lor în practică. A căutat să afle ce se găsește dincolo de litera Scripturii. Ca exeget, paginile dedicate de el Vechiului Testament sunt dintre cele mai frumoase scrise vreodată.<sup>34</sup>

Sfânta Scriptură, învață marele alexandrin, trebuie să fie înțeleasă în chip duhovnicesc. Pentru această înțelegere, este nevoie de credință curată și fierbinte. Căci spune profetul Isaia: „De nu veți crede, nu veți înțelege” (Isaia 7, 9). Dar nu este suficientă credința, ci ne sunt necesare cunoștințe profunde. Să adăugăm și rugăciunea, dispoziția sufletească adecvată, smerenia. Despre această din urmă virtute, Origen spunea că, tâlcuitorul Scripturii la care ea îi lipsește, este precum o barcă pe valurile oceanului și care nu aduce siguranța ajungerii la mal. Exegetul Scripturii are nevoie de alese calități morale, de profunde calități teologice și să nu se îndepărteze niciodată de tradiția bisericească.<sup>35</sup>

Hristos este mângăritarul de preț ce se găsea îngropat în ogorul Vechiului Testament.<sup>36</sup> Între Vechiul Testament și Noul Testament este o legătură firească și o unitate,<sup>37</sup> ce este subliniată și de caracterul hristocentric al Scripturii. Vechiul Testament conține numeroase tipuri ale antitipurilor din paginile Noului Testament.<sup>38</sup>

Toată Legea Vechiului Testament, toată Scriptura este pregătitoare, pedagog spre Hristos.<sup>39</sup> Jertfele vechi au dispărut, iar în locul lor a venit

---

<sup>33</sup> ORIGEN, *Omilia I la Iosua*, PG 12, col. 829, trad. în vol.: ORIGEN, *Scrieri alese*, partea întâia, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 6, București, 1981, PSB 6, p. 234; HARALAMBIE ROVENȚA, *Interpretarea Scripturei după Origen*, Râmnicu Vâlcea, 1929, p. 41.

<sup>34</sup> Pr. Prof. NICOLAE NEAGA, *Principii ermeneutice...*, op. cit., p. 757.

<sup>35</sup> IBIDEM, pp. 758-760.

<sup>36</sup> ORIGEN, *La Matei*, PG 13, col. 856.

<sup>37</sup> Împotriva lui Marcion, Origen subliniază că „Unul este Cel despre care au scris mai mulți evangheliști” (ORIGEN, *Filocalia*, trad. în vol.: ORIGEN, *Scrieri alese*, partea a doua, Exegeze la Noul Testament, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 7, București, 1982, p. 340). Vorbește și despre „armonia aceluiași învățători din ambele Testamente” (IBIDEM, PSB 7, p. 340).

<sup>38</sup> Tâlcuirea tipologică era folosită și de tradiția rabinică, de Filon și de gnostici. Origen a pus însă prea mult accent pe alegorie (PSB 6, prefață, p. 30). Filon folosește tâlcuirea tipologică în lucrarea „De mundo officio” – Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Sensul tipic...*, op. cit., p. 278.

<sup>39</sup> Evreii rămâneau și după Înălțarea Domnului tot la tâlcuirea literală a Vechiului Testament. Gnosticii nu vedeau o continuitate firească între Vechiul Testament și Noul Testament și nu tâlmăceau corect așteptările și împlinirile mesianice în persoana lui Iisus Hristos. De aceea, Origen apelează la tâlcuirea tipologică a Vechiului Testament. Origen

Hristos. Locul sinagogii a fost luat de Biserică. Locul tăierii împrejur e luat de Botezul creștin. Întreg Vechiul Testament este o prefigurare a Legii noi.

Tâlcuirea tipologică,<sup>40</sup> tropologică și anagogică, sau alegorică rămâne trăsătura fundamentală a exegezei lui Origen,<sup>41</sup> pentru că: 1) Despre Dumnezeu și cele tainice numai astfel se poate vorbi; 2) unele exprimări ale Scripturii nu pot fi înțelese decât spiritual; 3) sufletul omenesc nu se poate mărgini doar la realitățile pământești.<sup>42</sup>

Origen explică semnificația locului de la I Corinteni 10, 1-11. Pentru el, stâlpul de nor care i-a condus pe evrei prin deșert, trecerea prin Marea Roșie, mana, sau apa care tâșnit din stâncă sunt simboluri, tipuri ale Botezului, Euharistiei etc. Tipul reprezintă un element cheie al exegezei sale. Marele alexandrin este deplin convins că Vechiul Testament a fost scris pentru noi creștinii, iar realitățile consemnate de acesta au pentru noi un alt sens. Plecând de la Galateni 4, 21-31, vede pe Sara și pe Agar simbolizând cele două alianțe. Isaac prefigurează pe creștini, iar Ismael, fiul lui Agar, pe evrei, sclavi ai literei. Hristos este urmașul lui Avraam. Ceremoniile Vechiului Testament sunt umbra realităților cerești. Templul vechi simbolizează trupul lui Hristos. Cele 3 zile pe care Iona le petrece în pântecele chitului simbolizează cele trei zile pe care Mântuitorul le petrece în mormânt. Predica lui Iona la Ninive prefigurează pe cea pe care Iisus a rostit-o păgânilor. Șarpele de aramă ridicat de Moise reprezintă pe Hristos înălțat pe Cruce. Mana, pâinea vieții, este Iisus, Euharistia.<sup>43</sup>

În Vechiul Testament vorbește Cuvântul, face profeții despre El, în ansamblul Vechiului Testament, iar nu numai în cele câteva pasaje numite propriu-zis profeții. Descoperim, așadar, simboluri (tipuri) ale lui Hristos, ale Bisericii, sau ale Sfintelor Taine.<sup>44</sup>

---

vede Legea ca pe o pregătire și pedagog spre Hristos (PSB 6, prefață, p. 30).

<sup>40</sup> Despre tâlcuirea tipologică, la: PHILIP R. DAVIES, *Typology, chronology and Common sense*, p. 157, în vol. *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, editat de Ian Young, New-York, 2003; PANAGIOTOU HRISTOU, *Patrologia greacă*, vol. 2, Tessaionica 1978, p. 820 (în limba greacă).

<sup>41</sup> Origen învață că nu trebuie să căutăm în Scriptură ceea ce este vizibil, comun, ci cele ce nu sunt văzute de toți, pe care le numește „comorile ascunse ale înțelepciunii și ale cunoștinței” – ORIGEN, *La Matei*, PG 13, col. 864. Totuși, Origen exagerează, văzând în Scriptură numai tipuri.

<sup>42</sup> Prefață la: ORIGEN, *Omiliile la Ieremia*, în vol.: ORIGEN, *Scrieri alese*, partea întâia, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 6, București 1981, p. 343.

<sup>43</sup> HENRI CROUZEL, *Origen, personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, trad. Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu 1999, pp. 119, 120.

<sup>44</sup> IBIDEM, p. 124. În „Despre Principii” citim: „Aducând dovezi despre dumnezeirea lui Iisus și folosindu-ne de cuvintele proorocilor, care o evidențiază, noi demonstrăm că Scripturile care au proorocit erau inspirate de Dumnezeu” (ORIGEN, *Despre Principii*, PG

Iată în continuare câteva dintre interpretările tipologice pe care Origen le dă unor persoane, lucruri sau evenimente din Vechiul Testament, care au importanță pentru înțelegerea Noului Testament, aducând citate din omiliile sale exegetice.

a) **Moise** este tip al lui Hristos. „Moise este totdeauna cu Iisus, adică Legea este cu Evangheliile... Legea, profeții și Evanghelia vin totdeauna împreună și rămân într-o singură slavă”.<sup>45</sup>

b) **Iosua** este alt tip al lui Hristos, căci „Iosua a fost cel care a mijlocit trecerea apelor Iordanului și într-un fel a botezat acolo poporul”.<sup>46</sup>

c) **Jertfa lui Avraam** este tip al Jertfei lui Hristos. **Isaac**, dar și **berbecul** jertfit sunt tip al lui Hristos. Origen descrie pe larg acest episod impresionant, în care patriarhul Vechiului Testament, ascultând porunca lui Dumnezeu, merge să jertfească pe Muntele Moria pe unicul său fiu. „Avraam știa că el (Isaac) schița imaginea adevăratului viitor, știa că Hristos se va naște din sămânța sa și mai știa că El trebuie oferit drept cea mai autentică jertfă a întregii lumi și înviat din morți”. În ziua când a primit poruncă, Avraam, de dimineată l-a luat, ba încă a luat cu el și lemne pentru arderea de tot. Nu a șovăit, nu a stat să judece decizia Celui care și poruncise astfel și a plecat la drum „fără zăbavă”. „Isaac însuși își poartă lemnele pentru arderea de tot. Preînchipuire este, fiindcă și Hristos și-a dus Crucea. Totuși, a purta lemne pentru arderea de tot este îndatorire a preotului. El se face așadar și jertfă și preot”.<sup>47</sup> „Avraam a oferit lui Dumnezeu fiul muritor, fără ca el să moară. Dumnezeu L-a dat morții, pentru oameni, pe Fiul nemuritor”. Dumnezeu Tatăl nu și-a cruțat propriul Fiul pentru noi. De aceea, Isaac îl reprezintă pe Hristos. Se pare însă că și berbecul îl reprezintă pe Hristos. „Și Isaac, care nu a fost omorât și berbecul, care a fost omorât”.<sup>48</sup> Fiul lui Dumnezeu este arătat prin preînchipuire și

---

11, col. 353, PSB 8, p. 268).

<sup>45</sup> ORIGEN, *Omilia VI la Levitic*, PG 12, col. 468, trad. în vol.: ORIGEN, *Omiliile și adnotări la Levitic*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 231; IDEM, *Omilia XI la Ieșire*, PG 12, col. 380, trad. în vol.: ORIGEN, *Omiliile și adnotări la Exod*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 331.

<sup>46</sup> IDEM, *Omilia XXII la Numeri*, PG 12, col. 745, trad. în vol.: ORIGEN, *Scrieri alese*, partea întâia, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 6, București, 1981, p. 194; IDEM, *Omilia VII la Iosua*, PG 12, col. 857, PSB 6, p. 247; IDEM, *Omiliile la Iosua*, în SC 71, Paris 1960, trad. Annie Jaubert, prefață, pp. 15, 57.

<sup>47</sup> IDEM, *Omilia VIII la Facere*, PG 12, col. 205, 206, trad. în vol.: ORIGEN, *Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză*, cu studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom 2006, pp. 295, 297, 301.

<sup>48</sup> IDEM, *Omilia VIII la Facere*, PG 12, col. 208, trad., pp. 307, 309. Origen explică: „Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu, însă Cuvântul trup S-a făcut. Așadar, în Hristos ceva a fost luat din

prin formele Scripturilor în moduri diferite și variate. Isaac și berbecul sunt două dintre acele tipuri. Isaac prefigurează și pe Iisus, dar și poporul creștin. Fiindcă „Ismael, fiul lui Agar, înfățișează poporul după trup, iar Isaac înfățișează poporul care este în credință”.<sup>49</sup>

d) **Jertfele Vechiului Testament**, tip al jertfei Domnului nostru Iisus Hristos. Aproape orice jertfă oferită are ceva din forma și imaginea lui Hristos.<sup>50</sup> Căci „în El se recapitulează orice jertfă, așa încât, după ce El s-a oferit, au încetat toate jertfele, care Îl precedaseră în tipos și în umbră”.<sup>51</sup> Sacrificiul unic și desăvârșit, Hristos a fost adus jertfă, curățindu-ne și sfințindu-ne pe noi și întreg neamul omenesc, bolnav din pricina păcatelor.<sup>52</sup>

Evreii jertfeau un țap. Acesta era tip al Jertfei lui Hristos.<sup>53</sup> Și mielul jertfit era tip al lui Hristos, fiindcă trebuie să vedem în mielul obișnuit „o umbră a bunurilor viitoare. Să privim pe adevăratul Miel, Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii (Ioan 1, 29)”.<sup>54</sup>

Vițelul pe care Avraam îl taie, când vin cei trei îngeri la stejarul Mamvri, este Hristos, vițelul „Cel bun și suav, care... S-a smerit pentru noi până la moarte și sufletul Și l-a pus pentru prietenii Săi”.<sup>55</sup>

---

cele de sus, iar altceva din firea omenească și din pânțec de fecioară. Hristos pătimește așadar, dar în carne. Carnea, care este reprezentată de acest berbec, a răbdat moartea... Cuvântul a rămas însă în nestricăciune, fiindcă este, după duh, Hristos. Imaginea Lui este Isaac. Și de aceea El este și jertfă și arhiereu. Oferă după duh jertfa Tatălui și se oferă după carne pe altarul Crucii” (IDEM, *Omilia VIII la Facere*, PG 12, col. 208, 209, trad., p. 309).

<sup>49</sup> IDEM, *Omilia XIV la Facere*, PG 12, col. 236, trad., pp. 403, 405.

<sup>50</sup> Toate jertfele Vechiului Testament nu au putut duce pe om în împărăția cerurilor, efectul lor fiind numai acela de a-l readuce pe om în comunitatea teocratică care este tip al comunității eclesiale – Biserica – în care omul își află mântuirea (Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. EMILIAN CORNÎTESCU, *Arheologia Biblică pentru Facultățile de Teologie*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 287).

<sup>51</sup> ORIGEN, *Omilia III la Levitic*, PG 12, col. 429, trad., p. 111. „Orice jertfă poartă typos-ul și imaginea lui Hristos. Cu atât mai mult berbecul, care, pus odinioară de către Dumnezeu în locul lui Isaac, trebuie să fie adus jertfă... Dacă vei oferi credința ca preț, vei primi de la Hristos, ca de la un berbec fără pată dat ca jertfă, iertarea păcatelor” (IBIDEM, PG 12, col. 433, trad., p. 121).

<sup>52</sup> IDEM, *Omilia IV la Levitic*, PG 12, col. 443, trad., p. 153.

<sup>53</sup> „Ca typos al celor viitoare și acest țap a fost oferit Domnului ca jertfă și celălalt a fost alungat viu. Așadar, aceasta este ziua împăcării noastre, a celor care nu mai slujim umbrei și copiei, ci adevărului, aceasta este ziua împăcării, în care ne-a fost dată iertarea păcatelor, când Paștele nostru, Hristos, a fost adus jertfă” (IDEM, *Omilia X la Levitic*, PG 12, col. 526, 527, trad., pp. 405, 407).

<sup>54</sup> IDEM, *Omilia XI la Numeri*, PG 12, col. 642, PSB 6, p. 159; IDEM, *Omilia XXIII la Numeri*, PG 12, col. 752, PSB 6, p. 204.

<sup>55</sup> IDEM, *Omilia IV la Facere*, PG 12, col. 185, trad., p. 233. În diverse feluri, Hristos este preînchipuit în Vechiul Testament: „El este numit oaia, sau mielul care se junghie de Paște. Tot El este arătat păstor al oilor. El este înfățișat ca arhiereu, care oferă sacrificiul. Același este înfățișat, nu mai puțin, ca sacrificiu... Domnul își potrivește forma Sa în funcție de

Când se citesc fragmente din Scriptură, care tratează doar despre jertfe de berbeci, de țapi și de tauri, unii consideră că aceste lecturi nu le aduc niciun folos. Însă, dacă se găsește cineva care să ridice „vălul aruncat la citirea Vechiului Testament” (II Corinteni 3, 14) și să cerceteze care sunt adevăratele jertfe, „care purifică pe credincioși în zilele de sărbătoare”, el va vedea ce minuni sunt cuprinse în fragmentele acelea. „Mielul este Domnul nostru Iisus Hristos”, despre care Sfântul Ioan Botezătorul zicea: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel care ridică păcatul lumii”.<sup>56</sup>

Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este numit miel, nu înseamnă că s-ar fi schimbat metaforic în miel, „ci I se zice Miel, pentru că a binevoit, în bunătatea Sa raportată la oameni, prin împăcarea cu Dumnezeu, să ia în relația cu oamenii rolul mielului, victimă fără pată și fără vină, prin care se crede că se liniștește mânia lui Dumnezeu împotriva oamenilor”. Necesitatea jertfelor vine din existența păcatelor. Dacă oamenii nu ar fi păcătuit, n-ar fi fost necesar ca Fiul lui Dumnezeu să devină Miel, nici să se întrupeze „Cel Care a fost înjunghiat”, ca să șteargă păcatul lumii întregi.<sup>57</sup>

Origen dă jertfelor diferitelor animale și o semnificație morală, zicând: „(Omul) oferă lui Dumnezeu ca dar vițelul, când învinge aroganța cărnii. Oferă oaie, când corijează mișcările iraționale și nesăbuite”.<sup>58</sup>

Însă, dacă pentru cei de demult, dezlegarea venea celor păcătoși prin intermediul sacrificiilor oferite după rânduieli diverse, la noi, la creștini „nu există decât un mod de dezlegare a păcatelor, care se dă la început prin harul băii”, desigur a Botezului.<sup>59</sup>

Se aduceau și jertfe de porumbei, sau de turturele, fiindcă păsările acestea sunt viețuitoare curate. „Porumbelul, de pildă, este simbol al Duhului Sfânt”.<sup>60</sup>

e) **Sfânta Cruce** a fost preînchipuită în Vechiul Testament de toiagul

---

timp și de loc” (IDEM, *Omilia XIV la Facere*, PG 12, col. 236, trad., p. 405).

<sup>56</sup> IDEM, *Omilia XXIV la Numeri*, PG 12, col. 756, PSB 6, p. 210.

<sup>57</sup> IDEM, *Omilia XXIV la Numeri*, PG 12, col. 757, 759, PSB 6, pp. 211, 212, 213.

<sup>58</sup> IDEM, *Omilia II la Levitic*, PG 12, col. 413, trad., p. 69.

<sup>59</sup> IDEM, *Omilia II la Levitic*, PG 12, col. 417, trad., p. 79. „Și tu, când vii la harul botezului, ai oferit vițel, fiindcă ești botezat întru moartea lui Hristos. Iar când ești dus spre martiriu, ai oferit un țap, fiindcă l-ai înjunghiat pe diavol, autorul păcatului. Când ai făcut miluire ai și arătat, față de cei lipsiți, afectul milostivirii..., tu ai încărcat altarul cu iezi grași... Mai departe, dacă... vei întoarce un păcătos de la eroarea sa..., lipindu-l de sfinți..., ai oferit Domnului o pereche de turturele, sau doi pui de porumbei... Și în acest fel vei fi descoperit că... oferi după Evanghelie sacrificiile pe care Israel nu le mai poate oferi după Lege” (IBIDEM, PG 12, col. 419, trad., p. 83).

<sup>60</sup> IDEM, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, PG 13, col. 58, trad. în vol.: ORIGEN, *Scrieri alese*, partea întâia, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în colecția PSB, vol. 6, București 1981, pp. 338, 339.

lui Moise, „prin care Egiptul este supus și faraonul învins..., prin care această lume este învinsă... Toiagul aruncat se face șarpe și înghite șerpilor magicienilor egipteni... Așadar, Crucea lui Hristos, ce părea prostie în predicare..., după ce a fost aruncată în pământ, adică după ce a venit spre încredințarea și credința oamenilor, s-a transformat în înțelepciune și într-o astfel de înțelepciune încât a înghițit toată înțelepciunea egiptenilor, adică înțelepciunea acestei lumi”.<sup>61</sup> Ridicarea mâinilor lui Moise, în timpul luptei cu amaleciții, este tip al răstignirii lui Hristos pe Cruce. Fiindcă „Iisus, înălțat pe Cruce, va fi îmbrățișat cu brațele Lui întregul rotund al pământului”. Moise își ridică mâinile sale și Amaleh este învins.<sup>62</sup>

f) **Arca lui Noe și fiica faraonului, tip al Bisericii.** Hristos este „Noe cel duhovnicesc”, iar arca sa este tip al Bisericii creștine, care scapă neamul omenesc de moarte. „Acel potop, prin care atunci aproape că s-a pus capăt lumii, reprezintă acel sfârșit care va fi cu adevărat, al lumii... După cum atunci s-a spus către acel Noe să construiască arca și să ducă în ea, împreună cu el, nu numai pe fii și pe cei înrudiți, ci și însuflețitele de felurite soiuri, tot așa s-a spus de către Tatăl, la sfârșitul veacurilor, către Noe al nostru..., Domnul Hristos să-și facă arcă”.<sup>63</sup>

Fiica faraonului Egiptului, care l-a salvat pe Moise, poate fi socotită și ea tip al Bisericii creștine, „ce se adună dintre neamuri, căreia, deși are un tată necredincios și nedrept, i se spune totuși prin profet: Ascultă, fiică, și vezi, și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa tatălui tău, fiindcă regele a tânjit după frumusețea ta!” (Psalmul 44, 11-12). Așadar, fata faraonului este cea care iese din casa tatălui și vine la ape, ca să se spele de păcatele pe care le deprinsese în casa părintească. I se face milă de prunc, aruncat de către ai săi, pune să fie hrănit și este hrănit de ai săi, unde își petrece copilăria. Când însă Moise a devenit mai puternic, atunci îl înfiază. Moise este simbolizat de Lege. „Venind Biserica la apele botezului, a ridicat chiar Legea, Lege care era totuși închisă în coș... și a adus-o în cămările și locașurile împărătești ale înțelepciunii”. Moise și-a petrecut copilăria la ai săi, căci la ei, care nu știu să înțeleagă Legea în mod duhovnicesc, ea este în pruncie. Când însă intră în casa

---

<sup>61</sup> IDEM, *Omilia IV la Ieșire*, PG 12, col. 321, trad., p. 143.

<sup>62</sup> IDEM, *Omilia XI la Ieșire*, PG 12, col. 377, trad., p. 322. Ridicarea mâinilor lui Moise, tip al Crucii: „De câte ori ridica Moise mâinile, biruia Israel, iar când și le lăsa, biruiau amaleciții... Ce ne învață toate acestea? Nimic altceva, decât că însemnătatea cărții lui Iosua este mai puțin aceea de a arăta faptele lui Isus, fiul lui Navi, cât de a ne descrie tainele lui Iisus, Domnul nostru. El este Acela care, după moartea lui Moise își asumă conducerea... Iisus este deci Domnul și Mântuitorul meu, care a preluat conducerea” (IDEM, *Omilia I la Iosua*, PG 12, col. 827, 828, PSB 6, pp. 231, 232, 233).

<sup>63</sup> IDEM, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 171, trad., p. 189; IDEM, *Omilia III la Facere*, PG 12, col. 167, 168, trad., p. 167, 168.

Bisericii, Moise este mai puternic și mai întărit. „Căci odată aruncat vălul literei, se descoperă în citirea lui hrană desăvârșită și tare”.<sup>64</sup>

g) Nașterea Fiului lui Dumnezeu întrupat este proorocită de cuvintele: „O stea va răsări din Iacob....”. **Steaua** este tipos al lui Hristos, Cel „prevestit în Lege și profeți”.<sup>65</sup>

h) **Trecerea Iordanului** este tip al Botezului creștin. Prin Taina Botezului, fiecare trece „cursul de apă al Iordanului”.<sup>66</sup>

i) Hristos este „**Noe** cel duhovnicesc”.<sup>67</sup>

j) Marele arhieru al templului era îmbrăcat într-o **tunică** sfințită de in moale, pe care Origen o socotește ca fiind tip al firii omenești a Domnului. „Scriptura spune: Va îmbrăca o tunică sfințită de in moale (Levitic 16, 4). Inul se ivește din pământ, prin urmare tunică sfințită de in moale îmbracă adevăratul arhieru, Hristos, când ia natura trupului pământesc. Căci despre trup se spune că pământ este și în pământ va merge (Facere 3, 19)”. Așadar Domnul a luat trup pământesc, ca pe acesta, ridicat de la pământ, să-l poarte spre cer.<sup>68</sup>

k) **Piatra**, pe care Moise a lovit-o cu toiagul și din care a ieșit apă, este Hristos. Dar această piatră nu va da ape decât dacă va fi lovită. Hristos, lovit și adus pe cruce, a produs izvoarele Noului Testament. „Era necesar așadar ca El să fie lovit, căci dacă nu ar fi fost lovit și nu ar fi ieșit din coasta Lui apă și sânge, noi toți am pătimit setea cuvântului lui Dumnezeu”. Nu doar Moise duce poporul la ape, ci și vârstnicii poporului, fiindcă nu doar Legea îl anunță pe Hristos, ci și profeții și patriarhii.<sup>69</sup>

l) Preoția lui Hristos a fost prefigurată de cea a lui **Melchisedec**. Preoția lui Hristos este superioară celeilalte. Marele preot al evreilor „intra în sfintele, desigur, dar în cele făcute de mână, construite din piatră. Nu urca în cer și nici nu putea sta pe lângă Tatăl luminilor”. Dar fiindcă împlinea umbra și imaginile acelora, de aceea purta prin umbră și prin imagine, și numele marelui preot. Creștinii îl au însă pe Hristos, care iartă păcatele nu prin intermediul sângelui de tauri și țapi, ci prin sângele Său.<sup>70</sup>

Despre Hristos, în general, se vorbește în tot Vechiul Testament, nu numai în Pentateuh, ci și în fiecare din prooroci și în psalmi, „într-un cuvânt... în toată Scriptura”.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> IDEM, *Omilia II la Ieșire*, PG 12, col. 309, trad., p. 101.

<sup>65</sup> IDEM, *Omilia XVIII la Numeri*, PG 12, col. 716, PSB 6, p. 180.

<sup>66</sup> IDEM, *Omilia IV la Iosua*, PG 12, col. 842, PSB 6, p. 242.

<sup>67</sup> IDEM, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 171, trad., p. 189.

<sup>68</sup> IDEM, *Omilia IX la Levitic*, PG 12, col. 510, trad., p. 355.

<sup>69</sup> IDEM, *Omilia XI la Ieșire*, PG 12, col. 375, 376, trad., p. 317, 319.

<sup>70</sup> IDEM, *Omilia XII la Levitic*, PG 12, col. 535, trad., p. 435.

<sup>71</sup> IDEM, *Filocalia*, PSB 7, p. 338.

Așadar, cele din Vechiul Testament, petrecute cu poporul evreu, sunt tip al celor pe care fiecare creștin este chemat să le trăiască: „Să nu-ți închipui, spune Origen, că pe tine, care ascuți acum cum ți se istorisește ceea ce s-a întâmplat cu cei de demult, nu te interesează, pentru că toate acelea se împlinesc și cu tine în chip duhovnicesc”. Când părăsim întinericul idolatriei și râvnim să ajungem la cunoașterea legii divine, atunci începe ieșirea noastră din Egipt. Când ne-am atașat de mulțimile catehumenilor Bisericii și am început să ascultăm de rânduielele Bisericii, am străbătut și noi Marea Roșie. Dar când vom ajunge la izvorul duhovnicesc al Botezului, vom intra în țara făgăduinței, în care, după Moise, Iisus devine îndrumătorul noului nostru drum.<sup>72</sup>

#### IV. Concluzii

Am prezentat câteva dintre interpretările tipologice pe care Origen le dă unor persoane, lucruri, sau evenimente din Vechiul Testament, care au importanță pentru înțelegerea Noului Testament, aducând citate din omiliile sale exegetice. Autorul studiat aprofundează sensul tâlcuirii tipologice a Vechiului Testament și opera sa are o importanță deosebită pentru felul cum ceilalți exegeți ai Sfintei Scripturi au înțeles acest mod de interpretare, pe care Biserica l-a acceptat ca fiind corect și folositor, pentru zidirea sufletească a membrilor ei, a creștinilor.

#### **ABSTRACT: *Typological Interpretation of the Old Testament in Origen***

Origen, one of the greatest Christian writers of the first centuries, focuses especially upon the study and rendition of Holy Scripture, using exegetic methods specific to Alexandrine school. Of course, it is known its allegoric exegesis.

The present study aims to show that Origen interpreted the Holy Scripture also using the typological method.

The Old Testament is a pedagogue towards Christ and it has a recognized typological value. The Holy Apostle Paul also speaks about the typology of the Old Testament. Origen emphasizes the role of the exegete of the Holy Scripture and the necessity of its confessing understanding.

We discover in Origen's work a few types of Christ: Moses, Joshua, Abraham Isaac's sacrifice, and generally the sacrifices of the Old Testament.

Noe's Arch is the prefiguration of the Christian Church, and the crossing of Jordan is a prefiguration, type of the Christening. The ministry of Melchizedek anticipates the ministry of Christ. The results of his strives are found in the exegetic works of the Christian authors who followed him.

---

<sup>72</sup> IDEM, *Omilia IV la Iosua*, PG 12, col. 843, PSB 6, p. 242.

# COORDONATE SOCIALE ÎN MITROPOLIA OLTENIEI ÎN TIMPUL CELUI DE-AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

Pr. Drd. NICUȘOR POPESCU

**Cuvinte cheie:** *Mitropolia Olteniei, Societatea Renașterea, slujire, activitate filantropică, Al Doilea Război Mondial*

**Keywords:** *Metropolitanate of Oltenia, Renașterea Society, serving, philanthropical activity, Second World War*

Reînființarea Mitropoliei Olteniei, Râmnicului și Severinului<sup>1</sup> la 7 noiembrie 1939, prin desființarea Episcopiei Râmnicului Noului Severin, a coincis, din punct de vedere istoric, cu începutul pe plan mondial al celei mai sângeroase conflagrații ce a dus la pierderea a milioane de vieți omenești.

Biserica Ortodoxă Română a fost mereu alături de cei care au suferit de pe urma acestui război, fiind mângâiere celor de acasă, confesoare în spitalele de campanie, în haine militare cu soldații pe front și oriunde se aflau români care își puneau nădejdea în Dumnezeu, rugându-se pentru viața celor dragi.

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial a păstorit vrednicul de pomenire Înalt Prea Sfinția Sa Nifon Criveanu (1889-1970). Încă de la înscăunarea sa a pornit o laborioasă misiune pe tărâmul social, fiind ajutat în frumoasa sa activitate de preoțimea olteană, care se afla organizată în cadrul Societății „Renașterea”, prin intermediul căreia s-au desfășurat toate programele sociale.

Societatea Renașterea fusese înființată în anul 1920, dar a căpătat dreptul de „persoană morală” în urma trecerii ei prin Corpurile Legiuitoare,<sup>2</sup> în 1923, când i-au fost aprobate și Statutele după care s-a ghidat și condus aceasta, devenind în scurt timp luminătoarea satului românesc prin crearea de programe sociale și culturale, care au dezvoltat în sânul populației oltene înalte simțăminte religioase, dar mai ales a cultivat și întreținut sentimentul patriotic, ce i-a condus pe soldații români pe câmpul de luptă pentru păstrarea intactă a teritoriilor românești.

Denumirea Societății avea o puternică rezonanță spirituală, deoarece se dorea începătoarea unor transformări lăuntrice prin care egoismul laic să fie înlocuit cu altruismul creștin prin pătrunderea în fiecare suflet de om a înfrânării de sine și a lepădării de sine, care s-au dovedit a fi singurele mijloace de a sluji aproapelui, dar și pentru binele personal și public.

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 431.

<sup>2</sup> *Monitorul Oficial*, Nr. 55 din 13 iunie 1923.

Renașterea se dorea a fi o mișcare preoțească organizată în asociații de muncă pastorală și de pietate comună, rolul său deosebit constând în realizarea unei legături continue între Biserică și credincios prin ducerea acesteia la casa și în sufletul creștinilor. Această inițiativă a fost și a rămas proprie Bisericii creștine, doar că punerea ei în practică a avut, mai ales în ultimele secole, mari sincope. Tocmai de aceea „Renașterea” olteană dorea responsabilizarea clerului în scopul determinării creștinilor la o continuă conlucrare cu Biserica, atât în plan spiritual, cât mai ales în modul prin care virtuțile devin fapte și aduc astfel roade. „Toate aceste asociațiuni, care se leagă și se suprapun între ele alcătuiesc împreună societatea preoțească «Renașterea». În corpul acestei societăți, asociațiunile acestea sunt întocmite așa, ca să se pună în mișcare una pe alta întocmai ca roatele unui ceasornic, și să producă, prin aceste mișcări de ansamblu, în fiecare din scumpii și bravii noștri preoți olteni, spiritul de demnitate, conștiința răspunderii și a datoriei, curajul și priceperea muncii pastorale, dragostea de misiune, și un model de viață personală, plin de disciplină, plin de zel, plin de blândețe, plin de statornicie în adevăr și de spirit evanghelic, și pentru frații săi preoți și pentru poporul din enorie”.<sup>3</sup>

Articolul I din Statutul Societății consemna constituirea Societății „Renașterea” ce își avea sediul în Craiova și care avea ca membrii toți preoții și diaconii activi și pensionari ai Eparhiei constituiți în centre parohiale formate din 8-12 parohii sub conducerea unui preot Întâi Stătător.<sup>4</sup> Centrele parohiale aveau libertatea de a-și alege Întâi Stătătorii lor, care erau persoane cu o înaltă ținută morală, culturală și organizatorică.

Printre activitățile centrale se afla misiunea preoților în mijlocul tuturor celor păstoriți, cu o atenție deosebită față de cei care căzuseră de la credința cea adevărată, prin întoarcerea acestora către Biserică, refacerea sufletească a celor din închisori prin responsabilizarea lor față de bunurile și de viața aproapei, cercetarea celor din spitale și din azile, pentru a le întări convingerea că nu sunt singuri, susținerea orferinelor, atât financiar cât și spiritual, prin organizarea de colecte menite să le întărească credința și să le aline dorul de părinți prin punerea lor sub ocrotirea Mântuitorului, încredințându-i că Hristos este prezent în inimile lor și ei aparțin Bisericii Sale.

Convinși de importanța învățământului pentru tineri, dar cunoscându-se și greutățile pe care le întâmpinau elevii proveniți din mediul rural, unde majoritatea familiilor erau sărace, membrii societății Renașterea au cuprins în

---

<sup>3</sup> Prea Sfințitul VARTOLOMEU Episcopul Râmnicului Noului Severin, *Cuvânt către cititor*, în *Anuarul Eparhiei Râmnicului pe anii 1921-1925*, p. XII.

<sup>4</sup> *Statutele de organizare a Societății preoțești Renașterea*, art.2.1, în *Anuarul Eparhiei Râmnicului Noului Severin pe anii 1921-1925*, întocmit de Prea Sfințitul Episcop Vartolomeu, Tipografiile Române Unite, S.A., Calea Rahovei, 50, București 1924, p. 2.

Statutul de Organizare necesitatea conducerii de internate<sup>5</sup> pentru elevii de curs primar și secundar, iar pe lângă acestea înființarea și conducerea de orferinate,<sup>6</sup> pentru a alina suferința și dorul copiilor de părinți.

Nici cei bătrâni și neputincioși nu au fost uitați, deoarece se avea în vedere asistența acestora atât prin ajutoare bănești, dar și prin muncă. O parte importantă din veniturile societății aduse de spectacolele corurilor din centrele parohiale se întorceau, sub formă de donație la cei nevoiași. Pe lângă ajutoarele bănești se făceau și colecte necesare ajutorării celor cu posibilități reduse de trai.

Pentru îndeplinirea acestor deziderate au luat ființă la nivelul parohiei sfaturile moralizatoare și comitetele culturale, așa cum se prevedea în Statutul de Organizare al societății. Comitetele culturale aveau rolul de a răspândi prin conferințe, prin cărți de rugăciune și materiale informative, prin serbări și prin bibliotecile înființate, dorința de instruire a fiecăruia, bucuria de a lua parte și de a se integra în activitățile culturale desfășurate în parohie, completându-și cunoștințele dobândite în școală.

Sfaturile moralizatoare aveau ca obiectiv restabilirea păcii între credincioșii parohiei prin înlăturarea divergențelor și a neînțelegerilor survenite, pentru curățirea moravurilor prin muștrarea celor care aveau comportamente ce nu făceau cinste comunității și credinței creștine, dar mai ales aveau ca scop „răspândirea solidarității creștine și naționale între enoriași, îndrumându-i și deprinzându-i să trăiască în înțelegere unii cu alții”.<sup>7</sup>

Prin funcționarea deosebită a acestor ramuri ale Societății Renașterea s-a ajuns ca la puțini ani de la înființare, în aproape fiecare parohie să fie înființată câte o bibliotecă parohială înzestrată cu publicații morale pe înțelesul credincioșilor, care să susțină funcționarea comitetelor culturale și a sfaturilor moralizatoare. În anul 1924, în județul Dolj, din 216 parohii 45 au înființat biblioteci; în județul Gorj, din cele 148 de parohii, 36 dețineau biblioteci; în județul Mehedinți existau 63 de biblioteci parohiale la 186 de parohii; în județul Romanați, din 136 de parohii 34 aveau biblioteci parohiale, iar în județul Vâlcea, din cele 141 de parohii 47 înființaseră biblioteci parohiale.<sup>8</sup>

Pe lângă preoți, din sfaturile moralizatoare făceau parte și enoriașii vârstnici, care aveau un prestigiu nepătat în zona în care locuiau, aceștia fiind aleși pentru a reprezenta fiecare parte a parohiei. Comitetele culturale aveau în componența lor pe învățătorii satului și pe ceilalți intelectuali din

---

<sup>5</sup> IBIDEM, cap. I, art. 2.4.

<sup>6</sup> IBIDEM.

<sup>7</sup> IBIDEM, p. 10.

<sup>8</sup> IBIDEM, paragraful II, Parohia, pp. 24-25.

parohie, toți laolaltă, sub îndrumarea preotului, luptând pentru luminarea satelor oltene prin însuflarea dragostei de Dumnezeu și dezvoltarea sentimentului patriotic, prin iubirea de neam și de țară.

Mijloacele de întreținere ale societății Renașterea erau cotizațiile lunare ale membrilor, colectele făcute în Biserică, subvenții de la întreprinderi sau de la persoane particulare, taxe de intrări la serbări, donații, legate, operațiuni civile, cotă parte din colportaji, exploatarea de cinematografe moralizatoare.<sup>9</sup> Constatăm independența financiară a Societății Renașterea față de influența politică a vremii, iar roadele sale au apărut în timp, atingând apogeul în perioada celui de-al doilea război mondial, când membrii săi, preoții și diaconi, sub directa îndrumare a Mitropolitului Olteniei Nifon, au participat la toate acțiunile poporului român, atât pe câmpul de luptă, cât și în spitale, în azile, orfelinate, cantine sociale și mai ales în mijlocul credincioșilor.

Principală sursă de venit o constituia însă Banca Populară „Ajutorul”, care a luat ființă în cadrul Societății Renașterea, sub directa îndrumare a preotului Ioan Marina de la biserica Sfântul Gheorghe din Râmnicu Vâlcea, viitorul Patriarh al României. Într-un studiu expus înaintea membrilor societății accentua necesitatea înființării unei bănci, pusă exclusiv în slujba preoțimii, dar nu pe bază de spolațiune, ci pe principiul ajutorării reciproce. Chiar titulatura arăta faptul că menirea Băncii era îndreptată spre asistența socială. În anul 1929 se pun bazele acestei Bănci în Râmnicul Vâlcea, fiind cea dintâi instituție de acest gen din țară, urmând ca și în celelalte județe ale Olteniei să se deschidă unele similare: în Gorj și Mehedinți în 1931, iar în Dolj în 1933. Succesul Băncilor Populare preoțești a făcut ca modelul lor să fie preluat și în celelalte eparhii din țară.<sup>10</sup>

În statutul Băncii erau prevăzute fonduri de ajutorare a preoților aflați în dificultate, iar în cazul unui deces se acorda familiei un ajutor de 30 000 de lei. Principiul funcționării acestui fond de asistență socială era solidaritatea preoților, căci astfel au fost „ajutați preoții suferinzi în sanatorii și spitale, soțiile de preoți suferinde în sanatorii și spitale, studenții teologi, cantinele școlare, cantina bisericilor din oraș etc.”.<sup>11</sup> Prin apariția acestei Bănci s-a revoluționat sistemul bancar din județ, această instituție devenind o alternativă la împrumuturile din băncile particulare, care practicau dobânzi foarte mari. Asistența socială a prins viață deoarece fondurile băncii puteau fi dirijate spre instituții aflate sub tutela Mitropoliei Olteniei, care aveau ca obiectiv susținerea spirituală și materială a credincioșilor, în special a celor suferinzi.

<sup>9</sup> IBIDEM, Statutul de organizare, cap III, art. 12, p. 8.

<sup>10</sup> *Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Craiova, 1941, p. 79.

<sup>11</sup> IBIDEM.

Mitropolia Olteniei a preluat toate prerogativele vechii Episcopii a Râmnicului, noul ierarh Nifon Criveanu pornind o insistentă luptă în plan social, mai ales că situația țării era foarte delicată. Înființarea Mitropoliei a adus și nemulțumirea credincioșilor din Olt, care au cerut reînființarea Episcopiei Râmnicului,<sup>12</sup> deoarece nu puteau fi trecute cu vederea cele patru secole de existență ale acesteia. Astfel că, pe 20 aprilie 1945, printr-o lege specială, elaborată cu acceptul Sfântului Sinod,<sup>13</sup> s-a reînființat vechea Episcopie a Râmnicului cu sediul la seculara sa reședință. Această decizie a fost luată de noua putere politică pentru a-l pedepsi pe Î.P.S.Nifon, care a fost pensionat.

În cei aproape șase ani de păstorire, Mitropolitul Nifon s-a aflat în slujba credincioșilor olteni și a poporului român prin ajutorarea categoriilor defavorizate, prin trimiterea preoților misionari peste Nistru, prin înființarea orfelinatului de la mănăstirea Hurezi, destinat copiilor, ai căror părinți muriseră pe front, înființarea de cantine sociale pe lângă parohiile mari, puse la dispoziția celor care nu aveau mijloace materiale necesare procurării hranei zilnice, încurajarea străngerii de fonduri și a colectelor destinate spitalelor de campanie, trimiterea de cărți de rugăciuni și de iconițe soldaților români de pe front. Toate acestea i-au grăbit pensionarea forțată în anul 1945,<sup>14</sup> deoarece faptele sale urmau să fie revendicate de noua putere politică instaurată abuziv în România, iar faptul că ajutase românii din Transnistria, prin trimiterea preoților misionari, trebuia pedepsit exemplar. Toate aceste greutăți nu au putut șterge laborioasa muncă depusă de Mitropolitul Olteniei pe plan social și cultural.

Al doilea război mondial a prins România nepregătită și acest fapt s-a datorat nesiguranței politice în care se afla întreaga țară. La 26 iunie 1940 Uniunea Sovietică dă un ultim avertisment României pentru a-și retrage administrația din Basarabia, dar în același timp anexează teritoriile dintre Nistru și Prut, partea de nord a Bucovinei și colțul de nord-vest al județului Dorohoi. Sovieticii au determinat refugiul a sute de mii de români, au instaurat un regim de teroare, au distrus biserici, au înlăturat preoții de la slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor.

Oltenia a primit pe românii refugiați cu brațele deschise, iar preoții au fost încadrați în parohii, fiind întreținuți prin grija Ministerului Finanțelor, dar și din iubirea credincioșilor. Până la sfârșitul anului 1940 au fost repartizați în județul Dolj un număr de 45 de preoți și 2 cântăreți.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Pr. NICULAE ȘERBĂNESCU, *Episcopii Râmnicului*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, an XVI (1964), p. 210.

<sup>13</sup> IBIDEM.

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p.431.

<sup>15</sup> Arhiva Mitropoliei Olteniei, pachetul nr. 16, dosar nr. 228/1940, f. 5.

Aceștia au fost încadrați în parohiile cu populație mare, iar în funcție de studii au slujit chiar și la Catedrala Mitropolitană. În județul Romanați au fost primiți în parohii 28 de preoți și un cântăreț,<sup>16</sup> în Gorj 9 preoți și un cântăreț,<sup>17</sup> în Mehedinți 7 preoți și 2 cântăreți,<sup>18</sup> iar în Vâlcea au cerut repartizarea și au primit acceptul de încadrare din partea Mitropoliei Olteniei un număr de 23 de preoți și un cântăreț.<sup>19</sup> Însă numărul refugiaților era foarte mare, astfel că pe toată perioada războiului, până la data de 23 august 1944, când România va adopta o altă politică militară, în Oltenia au fost repartizat un număr mare de preoți și cântăreți refugiați.

La 22 iunie 1941 România intră în război alături de Germania cu scopul declarat de a elibera teritoriile ocupate de armata sovietică. Această decizie va aduce multă suferință întregului popor român, deoarece sute de mii de oameni și-au pierdut viața, atât pe câmpul de luptă, cât și în bombardamentele ce au vizat obiective strategice, capitala și orașele ce produceau combustibili și echipamente militare.

Oltenia nu a fost lovită de bombardamente, dar s-a confruntat cu lipsurile generate de război. Mitropolitul Olteniei a depus o muncă socială fără precedent implicându-se concret în dezvoltarea asistenței sociale prin intermediul parohiilor în vederea ajutorării populației. Preoțimea olteană a răspuns acestei chemări, atât în satele și orașele unde își aveau pastorația, dar și în Transnistria, acolo unde, după eliberarea teritoriilor ocupate, era neapărată nevoie de misionari, care să refacă locașurile de cult și culturale și să-L readucă pe Hristos în inimile tinerilor alterați de comuniști cu microbii ateismului.

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nifon, având în vedere faptul că în Eparhie erau un număr considerabil de preoți, care depășea necesarul de cadre prin repartizarea preoților refugiați, a făcut un apel tuturor clericilor dornici de a merge la propovăduire în teritoriile de peste Nistru.<sup>20</sup> Începând cu 1 decembrie 1941, din Mitropolia Olteniei au plecat spre Transnistria, la cererea expresă a sfințiilor lor, un număr de 103 preoți olteni, misionari, care au fost repartizați în șase județe: Ananiev, Balta, Dubăsari, Golta, Râbnița și Tiraspol.<sup>21</sup> Impresionați de patimile populației românești de peste

---

<sup>16</sup> IDEM, dosar 229/1940, f. 12.

<sup>17</sup> IDEM, dosar 230/1940, f. 3.

<sup>18</sup> IDEM, dosar nr. 231/1940, f. 38.

<sup>19</sup> IDEM, dosar nr. 232/1940, f. 9.

<sup>20</sup> Îndemnul, necesitatea și râvna misionară au fost evidențiate de Î.P.S. NIFON în lucrarea sa „Mergeți și Propoveduiți! Mitropolia Olteniei în opera misionară din Transnistria”, apărută în anul 1943 la Tipografia Sfintei Mitropolii din Craiova. Cartea conține referatele preoților misionari publicate parțial sau în întregime și demonstrează greutățile, dar și rezultatele operei de redeșteptare a conștiinței românești în sufletele moldovenilor transnistrieni.

<sup>21</sup> Î.P.S. NIFON, *Mergeți și Propoveduiți!*, Tipografia Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1943, p. 232.

Nistru, dar mânați și de dorința de a-I sluji lui Dumnezeu, preoții olteni au rămas în Transnistria până la 1 aprilie 1943, când s-a schimbat raportul de forțe pe frontul de est și aceștia au fost nevoiți să se întoarcă acasă. Foarte mulți au rămas pentru totdeauna în inimile românilor de acolo, iar despărțirea s-a făcut cu multă durere.

Anul 1942 a fost dedicat renașterii spirituale și culturale a românilor din Transnistria. Misiunea preoților a fost împletită cu cea a autorităților, care, din inițiativa Guvernatorului civil al provinciei, Prof. Gh. Alexianu, au organizat în orașul Tiraspol, cursuri de completare a culturii române pentru învățătorii moldoveni din Transnistria.<sup>22</sup>

La începutul lunii iunie Î.P.S. Nifon face o vizită peste Nistru pentru a se informa asupra modului în care își desfășoară misiunea preoțimea olteană. Cu acest prilej a donat învățătorilor cursanți un număr considerabil de cărți, atât teologice cât și metodologice, necesare predării limbii române, „gest de înaltă atențiune pedagogică... pentru continuarea cu succes a operei de luminare a poporului...”.<sup>23</sup> Această vizită avea rolul să-i încurajeze pe românii din Transnistria în lupta lor pentru reînvierea credinței noastre ortodoxe, de a le întări convingerea că ei aparțin țării și că sunt parte comună a ei, dar și pentru a da o mai mare râvnă misionară preoților olteni. Rezultatele misiunii lor au fost cuprinse în volumul I „Mergeți și Propoveduiți”, în care se remarcă smerenia evanghelică a autorului, care amintește faptul că, toate faptele săvârșite de preoțimea olteană decurg din misiunea și demnitatea la care au fost chemați.

În cele șaptesprezece luni de misiune s-au construit 4 biserici din temelii, iar alte 93 au fost reparate,<sup>24</sup> fiind împodobite cu obiecte de cult provenite din daniile preoților olteni și a enoriașilor acestora din țară. În sate răslețe și cu populație puțină au fost amenajate 20 de case de rugăciuni.<sup>25</sup> În toată această perioadă au fost construite 7 clopotnițe, 38 de troițe cu cruci mari, s-au reparat 21 de case parohiale, s-au împrejmuit cu zid s-au cu gard 25 de biserici și 27 de cimitire, dar cel mai important este faptul că în toate satele transnistriene s-au săvârșit sfintele slujbe primind Taina Sfintei Cununii 2772 de familii, iar 3777 de prunci au fost botezați. Pentru bisericile în funcție s-au procurat și s-au donat peste 680 de odoare.<sup>26</sup>

Pentru a înțelege greutatea misiunii preoților olteni în Transnistria, periodicul *Renașterea* publică dările de seamă ale acestora, în care erau

---

<sup>22</sup> Revista *Renașterea*, Organul Societății preoțești „Renașterea” din Mitropolia Olteniei, an XXI (1942), nr. 10, p. 587.

<sup>23</sup> IBIDEM, p. 558.

<sup>24</sup> Î.P.S. NIFON, *op. cit.*, p. 233.

<sup>25</sup> IBIDEM.

<sup>26</sup> IBIDEM, pp. 233-234.

prezentată indiferența față de sfintele locașuri din timpul regimului sovietic și mai ales impunerea ateismului comunist. Preotul misionar Dumitru P. Popa de la parohia Beloci, jud. Râbnița constata că: „parohia nu a mai fost păstorită de nimeni până la venirea mea... toată atenția fiind îndreptată spre repararea bisericii spre a o reda cultului. Zidurile și catapeteasma nu au fost distruse de bolșevici, întrucât biserica a servit ca magazie de grâu”.<sup>27</sup> Este de nedescris bucuria pe care o simțeau deopotrivă preoți și credincioși, care îl trăiau pe Hristos la fiecare slujbă „am trăit clipe de adevărat creștinism când am văzut chipuri de bătrâni și femei, sleiți de puteri, simplu îmbrăcați, dar, după 25 de ani de surghiun, cântând în cor de patru voci... cum îngenunche și plâng în hohote, văzând pe preot în sfintele odăjdii la slujbă”.<sup>28</sup>

Preoții olteni nu s-au rezumat la refacerea sfintelor locașuri și la săvârșirea sfintelor slujbe, ci s-au implicat activ în viața comunității făcând donații personale pentru organizarea activităților culturale. Astfel ei au dăruit personal 58.850 lei, au colectat 88.650 lei, Sfânta Mitropolie contribuind cu 750.000 lei, pentru înzestrarea bisericilor, dar care au fost folosiți și la organizarea a 58 de cămine culturale și 19 biblioteci.<sup>29</sup> În toată această perioadă au luat ființă 9 asociații culturale pentru tineretul român, 259 de șezători culturale-naționale, au fost rostite 158 de conferințe și prelegeri în cadrul reuniunilor învățătoresți, fiind organizate 22 de coruri bisericești și 36 satești.<sup>30</sup>

Pe lângă preocupările socio-culturale, preoțimea olteană a inițiat înființarea a 3 Cooperative satești, care aveau ca formă de organizare modelul celor existente în Oltenia, ridicarea a 6 dispensare, a unei băi comunale, a 5 parcuri comunale și săparea a unui număr de 15 fântâni.<sup>31</sup>

Toată această activitate a fost cercetată de Mitropolitul Nifon în călătoria pastorală din 20 iunie 1942, de pe meleagurile eliberate de armata română, fiind publicate în volumul amintit, pe lângă dările de seamă ale preoților, și numeroase fotografii, dar și mărturiile celor care administrau teritoriile eliberate.

În țară, situația creată de participarea în război, era foarte grea. Pentru a veni în ajutorul populației, Î.P.S. Nifon a îndemnat parohiile să susțină financiar sau cu alimente cantinele școlare, cantinele sociale sau așezămintele sociale: spitale, orfelinate și azile, având obligația de a face dări de seamă privind activitățile întreprinse și sumele de bani, precum și

---

<sup>27</sup> *Mărturii din lucrarea preoților olteni în Transnistria*, rev. *Renașterea*, an XXI (1942), nr 10, pp. 593-594.

<sup>28</sup> *IBIDEM*.

<sup>29</sup> Î.P.S. NIFON, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>30</sup> *IBIDEM*.

<sup>31</sup> *IBIDEM*, 240.

bunurile colectate.

În Oltenia funcționau deja fundații, precum Madona Dudu, care se ocupau cu opera filantropică, dar situația din țară l-a determinat pe Î.P.S. Nifon să trimită o circulară preoților cu privire la învățământul religios și la organizarea și conducerea de cantine, care să fie destinate în special copiilor orfani și săraci. Astfel, prin circulara nr. 17629/943 din 30 august 1943, se aducea la cunoștință preoților că au în răspundere personală organizarea și întreținerea asistenței sociale în parohii.<sup>32</sup> Activitatea acestora trebuia raportată lunar Sfintei Mitropolii prin dări de seamă, care cuprindeau numărul de copii ce beneficiau de masă, numărul de mese pe zi și cantitatea de alimente precum și proveniența fondurilor necesare. Mitropolia Olteniei a sprijinit cu sume de bani cantinele înființate de parohii în limita fondurilor pe care la avea la dispoziție.

Încă din anul 1942 funcționau în Râmnicu Vâlcea 4 cantine școlare cu câte 50 de copii fiecare, puse sub îngrijirea bisericilor Maica Domnului, Sfântul Gheorghe, Cetățuia și Sfinții Arhangheli, la care participau câte 2-3 parohii din oraș arondate fiecărei cantine.<sup>33</sup> Pe lângă acestea au fost înființate și cantine sociale, cu un număr redus de persoane care a crescut încetul cu încetul atunci când războiul s-a prelungit.

Aflat într-o vizită pastorală prin parohiile vâlcene Î.P.S. Nifon a constatat personal modul în care preoții olteni au îndeplinit chemarea Sfintei Mitropolii privind opera filantropică. Ajuns în parohia Lădești (Vâlcea) a vizitat cantina socială înființată pentru cei 150 de refugiați din Basarabia și Bucovina. Pe lângă aceasta funcționa și o cantină școlară locală, care era întreținută prin grija credincioșilor, în fruntea listei cu donatori fiind preoții comunei. Tot aici se construise un spital unde își găseau vindecarea cei bolnavi, printre organizatori numărându-se și preotul paroh din Lădești, Ilie N. Popescu.<sup>34</sup>

Și în parohia Lăpușata, părintele protoiereu Alexandru Mazilu, parohul locului, a organizat o cantină școlară ce a devenit cantină obștească destinată persoanelor sărace, copiilor și refugiaților. Aici se țineau în fiecare iarnă cursuri, de două ori pe săptămână, cursuri țărănești în Căminul Cultural, la care era președinte părintele paroh.<sup>35</sup>

Cantine sociale funcționau și în județul Gorj. Pe lângă cele din Tg-Jiu, care aveau o vechime mai mare, constatăm organizarea operei caritabile și în parohia Polovragi, Baia de Fier, Novaci și Săcelu. Pentru fiecare Î.P.S. Nifon a donat suma de 3.000 lei, pentru a sprijini procurarea alimentelor

---

<sup>32</sup> Revista *Renașterea*, Organul Societății preoțești „Renașterea” din Mitropolia Olteniei, an XXII (1943), nr. 9, pp. 482-484.

<sup>33</sup> IDEM, an XXII (1943), nr. 6, p. 334.

<sup>34</sup> IDEM, an. XXIII (1944), nr. 9, pp. 488-491.

<sup>35</sup> IBIDEM, p. 493.

necesare funcționării cantinelor din aceste localități.<sup>36</sup>

În Tg-Jiu funcționa din 1942 o cantină socială a „Crucii Roșii” unde lucrau săptămânal, cu rândul, toți preoții din oraș. Pe lângă asistența religioasă ei aveau obligația de a ajuta la strângerea de colecte și la organizarea mesei zilnice.<sup>37</sup>

La 15 februarie 1943 se redeschide, prin strădania exclusivă a preoților gorjeni, cantina „Clerului Gorjan” de a cărei bună funcționare s-a ocupat preotul Vasile Vlădoianu de la biserica Sfinții Apostoli. Prin adresa nr. 22/943, adresată Sfintei Mitropolii, se menționa faptul că aici luau masa zilnic 20 de copii săraci de curs primar. Preoțimea din parohiile gorjene se obliga să susțină această cantină punând la dispoziție, pentru început, suma de 40.000 lei.<sup>38</sup>

Toată această muncă desfășurată în mijlocul credincioșilor nu era suficientă, căci mulți oameni sufereau din cauza războiului, dar aducea speranță în inimile lor prin Hristos, care a suferit și a înviat din morți pentru toți. Preoții olteni aveau datoria de a se strădui cât mai mult pentru reducerea efectelor nefaste ale războiului. Cantinele sociale aveau rolul de a nu lăsa pe nimeni să moară de foame, de a șterge lacrima de pe obrazul orfanilor, de a le întări convingerea că nu sunt singuri fiindcă Dumnezeu și Biserica le vor fi mereu alături.

În Craiova, cantina Mitropoliei Olteniei împărțea hrană zilnic la peste 162 de copii săraci și refugiați. Cu aceeași dragoste erau primiți copiii și la cantina bisericii Madona Dudu, unde paroh era preotul M. Neamțu, și la cea a bisericii Sfântul Gheorghe Vechi, aflată în grija preotului Gogu Dumitrescu.<sup>39</sup> Aici primeau hrană caldă peste 110 copii săraci, cantina funcționând în clădire proprie.

La 4 iulie 1943 s-a inaugurat în prezența Î.P.S. Nifon cantina militară nr. 3 organizată în colaborare cu cea a Sfintei Mitropolii „Iubirea Aproapelui”. Cu acest prilej Înalțul Ierarh a încurajat înființarea de astfel de așezăminte sociale căci „nu este datorie mai creștinească și mai omenească decât aceea ca cei mari să poarte grija celor mici. Fapta bună și milostenia trebuie să fie continuate, căci binele nu trebuie să înceteze niciodată”.<sup>40</sup>

La Băilești a fost înființată la 1 octombrie 1943 în incinta Școlii nr. 2 o cantină care servea zilnic masă caldă la un număr de 12 elevi orfani de război pe lângă alți 30 ce primeau doar o gustare dimineața. Biserica parohială a participat cu suma de 10.000 lei, iar enoriașii erau îndrumați să

<sup>36</sup> Revista *Renașterea*, an XXII(1943), nr. 11, pp. 594-595.

<sup>37</sup> Arhiva Mitropoliei Olteniei, pachetul nr. 5, dosar nr. 42/1942, f. 8.

<sup>38</sup> IBIDEM, f. 9.

<sup>39</sup> Revista *Renașterea*, an XXIII(1944), nr. 11, p. 477.

<sup>40</sup> IDEM, an XXII(1943), nr. 9, p. 468.

facă pomenile în incinta cantinei. Soția părintelui I. C. Dragu se ocupa de buna funcționare a acestei cantine școlare.<sup>41</sup>

Pe lângă susținerea cantinelor preoții olteni au fost inițiatorii a sute de colecte destinate atât persoanelor sărace, dar mai ales spitalelor și instituțiilor de asistență socială. În Craiova s-a dedicat operei filantropice Pr. Misionar M. Neamțu, care în decursul anului 1943 a vizitat de mai multe ori Sanatoriul bolnavilor de T.B.C. de la Leamna, de fiecare dată aducând bunurile donate de credincioși, „de care ei au trebuință mare în timpuri ca acestea, când nu li se mai poate servi suplimentul de hrană de altădată”.<sup>42</sup>

În ziua de 5 decembrie 1943, Î.P.S. Nifon sfințește capela din cadrul Sanatoriului de la Dobrița, situată la 5 km de Tg-Jiu, amenajată aici pentru trebuințele religioase ale bolnavilor de tuberculoză.<sup>43</sup> Prezența preotului într-un astfel de loc era necesară pentru a da alinare sufletească prin apropierea bolnavilor de Dumnezeu.

Aceeași râvnă misionară au desfășurat preoții olteni și în penitenciare și lagăre de deținuți, acolo unde au deschis capele. În penitenciarul din Craiova, în preajma sărbătorilor Nașterii Domnului, parohiile aduceau daruri, iar deținuților li se cântau colinde de Crăciun.<sup>44</sup> Aceste activități filantropice se desfășurau permanent, după îndemnul Mântuitorului, care cere creștinului să-l cerceteze pe cel aflat în suferință, chiar și pe cel închis (Matei 25, 36), căci numai așa va învăța să iubească pe aproapele său și să-i respecte viața și bunurile.

Mitropolia Olteniei a acordat o atenție deosebită ostașilor români, atât pe câmpul de luptă, cât și în spitale, reușind să participe la alinarea suferințelor acestora. Din dragoste pentru aceștia și din respect pentru jertfa lor pe câmpul de luptă, Î.P.S. Nifon a făcut apel la întreaga preoțime să participe la ridicarea unui edificiu măreț de care să beneficieze răniții din război numit sugestiv „Palatul Invalizilor”. „Nu se poate ca viețuirea de mâine a invalizilor de războiu, a marilor mutilați de războiu, să nu preocupe cugetul dregătorilor noștri”.<sup>45</sup> Parohiile participau cu multă dragoste la strângerea daniilor pentru răniți, pe lângă alimente se distribuiau gratuit cărți de rugăciune și broșuri cu îndemnuri la credință și patriotism, iar corurile parohiale prezentau programe artistice pentru a-i bucura pe cei aflați departe de casă și pe patul de spital.

---

<sup>41</sup> IDEM, an XXII(1943), nr. 12, pp. 693-694.

<sup>42</sup> Pr. M. NEAMȚU, *Printre bolnavii de la Sanatoriul Leamna*, Tem. 25.879, rev. *Renașterea*, an XXII(1943), nr. 12, p. 691.

<sup>43</sup> *Renașterea*, an XXII(1943), nr. 12, p. 683.

<sup>44</sup> IBIDEM, p. 692.

<sup>45</sup> Î.P.S. NIFON, *Chemare pentru Palatul Invalizilor*, rev. *Renașterea*, an XXI(1942), nr. 11, p. 605.

Centrul Parohial Craiova, aflat sub conducerea Pr. D. Cinciu, a desfășurat permanent activități filantropice în spitalele de campanie din oraș. În vara anului 1944 s-a organizat o amplă activitate caritabilă în toate spitalele din oraș, fiind cunoscute din timp data și orele de desfășurare a șezătorilor în fiecare locație. Astfel, pe 29 iunie membrii Centrului Parohial au desfășurat activități în Spitalul Z.I.228 „Frații Buzești”, la 2 iulie la Spitalul Aviației „Liceul Comercial de fete”, la 9 iulie la Spitalul „Elena Cuza”, la 16 iulie în incinta Spitalului Militar „Școala Trișcu”, pe 23 iulie la Spitalul Școala Normală de fete și la 30 iulie la Spitalul Filantropia,<sup>46</sup> unde Î.P.S. Nifon era Președinte al Eforiei din 5 noiembrie 1943. Pe lângă slujba de Te-Deum și cântări religioase și patriotice, se aduceau fiecărui ostași reviste, broșuri, cărți de rugăciuni, friptură, cozonac, prăjituri, chiftele cu salam, fructe, țigări și vin. Valoarea bunurilor dăruite a depășit 250.000 lei.<sup>47</sup> Toate activitățile desfășurate în spitalele din Oltenia aveau un profund caracter misionar, arătând răniților faptul că sacrificiul lor nu a fost în zadar, ei dobândind respectul și prețuirea tuturor românilor, care, în vreme de lipsuri, au dat dovadă de iubire și au donat din puținul lor pentru a contribui la alinarea suferințelor soldaților din spitale și de pe câmpul de luptă.

Pentru ajutorarea orfanilor de război, au fost înființate mai multe orfelinate în mănăstirile care aparțineau Mitropoliei Olteniei. În 1942 s-a înființat la mănăstirea Hurezi un orfelinat de băieți, care a fost mutat în anul 1943 la orfelinatul de stat de la mănăstirea Cozia. În locul băieților au fost aduse fetețe orfane de război, Î.P.S. Nifon făcând un apel către toți preoții ca să îndrume văduvele de război să-și încredințeze fiicele creșterii și educării acestui așezământ.<sup>48</sup> Un alt orfelinat funcționa la mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea, Mitropolia având un plan elaborat pentru înființarea de așezăminte sociale în fiecare mănăstire. Aceste orfelinate erau susținute exclusiv de către Biserică, fiecare parohie și mănăstire având obligația de a ajuta buna lor funcționare. În ședința din 8 iunie 1943, ținută în Cancelaria Sfintei Mitropolii, cu starețele și stareții mănăstirilor înzestrate cu păduri, s-a hotărât alocarea sumei de un milion de lei pentru susținerea orfelinatelor, bani proveniți din vânzarea de lemne.<sup>49</sup> Preoții și monahii salariați contribuiau cu o sumă de bani la susținerea acestor orfelinate care erau considerate ca aparținând întregii Biserici. Copii locuiau în chilii, primeau trei mese pe zi și erau examinați de un medic la o anumită perioadă de timp

---

<sup>46</sup> Pr. D. CINCIU, *Lucrarea preoțimii oltene printre răniții de război*, în rev. *Renașterea*, an XXIII(1944), p. 507.

<sup>47</sup> IBIDEM, p. 508.

<sup>48</sup> *Renașterea*, an XXII(1943), nr. 9, p. 478.

<sup>49</sup> IBIDEM, pp. 490-492.

pentru a se evita contactarea unor boli contagioase.<sup>50</sup>

Pentru susținerea acestor așezăminte sociale Î.P.S. Nifon a desfășurat o activitate permanentă în mijlocul preoților olteni și a credincioșilor, reușind să-i unească, în vremurile grele prin care trecea poporul român, în jurul Bisericii și a Mântuitorului Hristos, în numele căruia s-a făcut această jertfă. Preoții au fost permanent alături de credincioșii lor, au contribuit cu ajutoare și bani la alinarea suferințelor provocate de război și au răspuns chemării Înalțului Ierarh de a participa la toate misiunile desfășurate în plan social. Prin intermediul preoților olteni, în anul 1945, s-au strâns mari cantități de cereale ce au fost trimise în Moldova, unde, după război, românii de aici se aflau la limita subzistenței.

Instaurarea noului regim politic la 23 august 1944 a dus la încetinirea misiunii sociale a Bisericii Ortodoxe Române, deoarece noul regim militar, aflat sub influența Uniunii Sovietice, nu accepta implicarea clericilor în activitățile filantropice desfășurate pe front și în parohii. Mai mult, atunci când războiul s-a terminat, au fost pedepsiți toți care au participat la lucrarea misionară din Transnistria, fiind închiși sau deportați. Însuși Mitropolitul Nifon a fost pensionat forțat în aprilie 1945, iar Mitropolia Olteniei desființată. În timpul regimului comunist a fost trecută sub tăcere misiunea socială a bisericii oltene, însă aceasta a renăscut după anul 1989, când au fost reînființate vechile fundații și s-au pus bazele altora noi.

Activitatea socială desfășurată de Mitropolia Olteniei în timpul celui de-al Doilea Război Mondial a însemnat un punct de referință pentru Biserica Ortodoxă Română și pentru misiunea ei în mijlocul credincioșilor români.

#### **SUMMARY: *Social Coordinates in the Metropolitanate of Oltenia during the Second World War***

The reestablishment of the Metropolitan of Oltenia, Râmnic and Severin, on the 7<sup>th</sup> of November 1939 coincided, historically, at world scale, with the beginning of the bloodiest conflagration that lead to millions of humans lives lost. Romanian Orthodox Church was always alongside with those who suffered from this war, being a solace for those remained home, confessor in the hospitals, in military clothes, with the soldier in the battlefield and wherever were Romanian who placed their hopes in God, praying for the life of the beloved ones. During the Second World War, Metropolitan was His Eminence Nifon Criveanu (1889-1970). Ever since his enthronement he started an elaborated mission on the social field, being helped in his nice activity by the oltenian clergy, organized in the "Renașterea" Society, through which all the social programs were carried on.

---

<sup>50</sup> IBIDEM.

# LEGISLAȚIE

## STATUTUL CASEI DE AJUTOR RECIPROC A CLERICILOR ȘI MIRENILOR DIN SF. ARHIEPISCOPIE A CRAIOVEI – MITROPOLIA OLTENIEI I.F.N.

### CAPITOLUL I

#### **Datele de identificare ale reprezentanților membrilor asociați**

**Art. 1. (1)** Membrii asociați cu datele de identificare și semnăturile, prevăzuți în anexele nr. 1 - 17 la prezentul statut, hotărăsc constituirea Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Oltenia I.F.N.

**(2)** Anexele nr. 1 - 17 fac parte integrantă din prezentul Statut.

**(3)** Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Oltenia I.F.N. funcționează cu Binecuvântarea Mitropolitului Olteniei, Binecuvântare dată în temeiul art. 123 (8) din Statutul Bisericii Ortodoxe Române, aprobat prin HG nr. 53/16.01.2008.

### CAPITOLUL II

#### **Denumirea, sediul, durata, scopul și obiectivele**

**Art. 2.** Denumirea Casei de Ajutor Reciproc este: „**CASA DE AJUTOR RECIPROC A CLERICILOR ȘI MIRENILOR DIN SF. ARHIEPISCOPIE A CRAIOVEI – Mitropolia Olteniei I.F.N.**”. În cuprinsul prezentului statut ori de câte ori se va menționa Casa de Ajutor Reciproc se are în vedere denumirea mai sus menționată.

**Art. 3.** Sediul Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N. este în: **Municipiul Craiova, str. Deva, nr. 16, jud. Dolj.**

**Art. 4.** Casa de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N. se constituie pe durată nedeterminată.

**Art. 5.** Scopul Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N este sprijinirea și întrajutorarea financiară a membrilor săi și a familiilor lor.

**Art. 6.** Casa de ajutor reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N. este persoană juridică română și dobândește această calitate prin înscrierea în Registrul asociațiilor și fundațiilor aflat la Grefa Judecătoriei Craiova, în a cărei circumscripție teritorială își are sediul.

În structura casei de ajutor reciproc sunt organizate, fără personalitate juridică, puncte de lucru la nivelul fiecărei Protoierii sau unități din cadrul Mitropoliei Olteniei în care lucreaza membrii ai casei de ajutor reciproc: Centrul Eparhial Craiova, Seminarul Teologic Craiova, Protoieria Craiova, Protoieria Craiova Nord, Protoieria Craiova Sud, Protoieria Filiași, Protoieria Băilești, Protoieria Tg. Jiu I, Protoieria Tg. Jiu II, Protoieria Tg. Cărbunești, Protoieria Severinului și Strehaiei, Protoieria Drobeta Turnu Severin Nord, Protoieria Drobeta Turnu Severin Sud, Protoieria Baia de Aramă, Protoieria Strehaia, Protoieria Vânju Mare, CAR Cler Craiova.

**Art. 7.** Activitatea casei de ajutor reciproc este nonprofit și are la bază următoarele obiective:

- a) atragerea în rândul membrilor, pe baza liberului consimțământ, a unui număr cât mai mare de persoane;
- b) întrajutorarea membrilor săi prin acordarea de împrumuturi;
- c) protejarea fondurilor sociale ale membrilor împotriva inflației;
- d) încurajarea membrilor săi să-și constituie fonduri sociale solide;
- e) participarea tuturor membrilor la buna desfășurare a activității și la controlul utilizării fondurilor obștești, potrivit prevederilor statutului și a normelor financiare în vigoare;
- f) asigurarea, în mod egal, a acelorași drepturi și obligații pentru fiecare membru;
- g) promovarea unor programe educaționale privind împrumuturile și alte servicii necesare membrilor;
- h) asigurarea încasării tuturor împrumuturilor și a dobânzilor aferente în funcție de condițiile stabilite prin contractele de împrumut;
- i) acordarea, în cazul decesului unui membru, a unui ajutor de deces nerambursabil, urmașilor acestuia, în cuantumul stabilit de adunarea generală a reprezentanților.

### **CAPITOLUL III**

#### **Obiectul de activitate**

**Art. 8. (1)** Obiectul de activitate al casei de ajutor reciproc este:

- a) acordarea de împrumuturi rambursabile membrilor săi;
- b) acordarea de ajutoare nerambursabile membrilor și familiilor lor pentru situații de deces, situații de spitalizare, naștere sau tratarea bolilor grave.

**(2)** Acordarea ajutoarelor nerambursabile se face din fonduri special constituite la nivelul casei de ajutor reciproc cu aprobarea adunării generale a reprezentanților.

### **CAPITOLUL IV**

#### **Patrimoniul casei de ajutor reciproc**

**Art. 9. (1)** Patrimoniul casei de ajutor reciproc este de 11.505, 84 lei și se constituie din sumele depuse de membrii acesteia și din alte surse.

**(2)** Bilanțul contabil și bugetul de venituri și cheltuieli ale asociației se întocmesc anual, conform dispozițiilor legale.

### **CAPITOLUL V**

#### **Principiile de organizare, funcționare și reprezentare ale casei de ajutor reciproc**

**Art. 10.** Casa de ajutor reciproc se organizează de cel puțin 30 de salariați sau alte persoane care obțin venituri de natură salarială, prin asociere, în cadrul Sf. Arhiepiscopii a Craiovei – Mitropolia Olteniei.

**Art. 11.** Principiul fundamental de organizare și funcționare al casei de ajutor reciproc este independența în raporturile cu alte organizații obștești, organizații politice, sindicate, organe economice de stat sau administrative.

**Art. 12.** Casa de ajutor reciproc își desfășoară activitatea pe baza prezentului statut, aprobat de adunarea generală a reprezentanților casei de ajutor reciproc cu respectarea Legii nr. 122/1996, cu modificările și completările ulterioare, a Ordonanței Guvernului nr. 26/2000 privind asociațiile și fundațiile și a altor reglementări legale în domeniu.

**Art. 13.** În activitatea casei de ajutor reciproc se aplică următoarele principii de organizare și funcționare:

- a) alegerea, prin vot, a organelor proprii de conducere și de control;

b) caracterul obștesc al organelor de conducere și control, conducerea colectivă și răspunderea solidară a acestora;

c) adoptarea hotărârilor cu majoritatea simplă de voturi, cu excepția acelor care privesc modificarea statutului, când sunt necesare 2/3 din voturile reprezentanților membrilor participanți;

d) prezentarea și raportarea periodică a situației organizatorice și financiare;

e) controlul efectuat de cenzorii proprii;

f) prezentarea anuală, în adunarea generală a reprezentanților, a situației financiare și a rezultatelor obținute.

#### **Art. 14. Reprezentarea casei de ajutor reciproc**

(1) Casa de ajutor reciproc este reprezentată la nivel național și internațional de președintele consiliului director al casei de ajutor reciproc.

(2) Casa de ajutor reciproc poate întreține relații de colaborare și poate derula schimburi de opinii și experiență cu case de ajutor reciproc similare.

#### **Art. 15. Supravegherea casei de ajutor reciproc**

(1) Casa de ajutor reciproc are obligația de a prezenta anual situațiile financiare Direcțiilor Generale ale Finanțelor Publice Județene.

(2) Casa de ajutor reciproc este obligată să pună la dispoziția personalului împuternicit cu supravegherea și controlul activității, documentele financiar-contabile, administrative, operativ curente și organizatorice proprii.

### **CAPITOLUL VI**

#### **Membrii casei de ajutor reciproc**

#### **Art. 16. Calitatea de membru. Înscrierea membrilor**

(1) Membrii casei de ajutor reciproc pot fi persoanele fizice care au calitatea de salariat al unităților bisericești din cuprinsul Mitropoliei Olteniei sau în alte unități, care utilizează personal salarial.

(2) Orice persoană care îndeplinește condițiile de la articolul anterior poate adera la casa de ajutor reciproc și ulterior constituirii acesteia, cu aprobarea consiliului director.

(3) Salariații permanenți ai unităților bisericești din cuprinsul Mitropoliei Olteniei, precum și toți mirenii din Mitropolia Olteniei devin membrii casei de ajutor reciproc pe bază de adeziune scrisă, vizată de unitatea unde primește salariul, din care să rezulte că au luat cunoștință de drepturile și îndatoririle prevăzute în prezentul statut și că au consimțit ca ratele împrumuturilor acordate să fie reținute din salariul lor, iar cei din alte

unități să plătească în numerar la casieria C.A.R. Odată cu adeziunea scrisă, vor face dovada că au plătit taxa de înscriere stabilită de adunarea generală a reprezentanților.

(4) Toți cei menționați mai sus pot rămâne membrii casei de ajutor reciproc și după pensionare, fără nicio formalitate. Cei care rămân membrii și după pensionare, au dreptul de a împuternici, prin procură, o persoană care să le reprezinte interesele în relațiile cu casa de ajutor reciproc.

#### **Art. 17. Încetarea calității de membru.**

(1) Orice membru al casei de ajutor reciproc se poate retrage oricând, cu condiția să comunice hotărârea sa consiliului director, cu 3 luni înainte.

(2) Membrii casei de ajutor reciproc, pot fi excluși atunci când:

- a) produc daune casei de ajutor reciproc sau încalcă prezentul statut;
- b) nu respectă hotărârile adunării generale a reprezentanților;
- c) nu restituie datoriile către casa de ajutor reciproc;
- d) nu depun contribuția la fondul social propriu pe o perioadă stabilită de adunarea generală a reprezentanților sau consiliul director.

(3) Hotărârea privind încetarea calității de membru se ia de consiliul director.

(4) Membrii casei de ajutor reciproc care s-au retras, se pot reînscris, dar numai după o perioadă de 6 luni de la retragere.

## **CAPITOLUL VII**

### **Drepturile și obligațiile membrilor**

**Art. 18.** Membrii casei de ajutor reciproc au următoarele drepturi:

- a) să contracteze împrumuturi, pe care le vor restitui în termenele fixate;
- b) să primească ajutoarele nerambursabile;
- c) să-și desemneze delegații care pot să-i reprezinte în adunarea generală a casei de ajutor reciproc după o normă de reprezentare de 1/20 membrii C.A.R.;
- d) să li se restituie sumele cotizate în caz de retragere sau excludere;
- e) să fie informați anual asupra soldurilor proprii ale cotizațiilor și împrumuturilor;
- f) să fie aleși în cadrul consiliului director al casei de ajutor reciproc;
- g) să atragă noi membri în casa de ajutor reciproc;
- h) protoierii și ceilalți conducători de la punctele de lucru, au dreptul de a însoți reprezentanții aleși în adunarea generală a reprezentanților, fără drept de vot.

**Art. 19.** Membrii casei de ajutor reciproc au următoarele obligații:

- a) să respecte prevederile prezentului statut, normele de funcționare, hotărârile adunării generale a reprezentanților și ale consiliului director;
- b) să plătească taxa de înscriere stabilită de adunarea generală a reprezentanților;
- c) să plătească o cotizație lunară, stabilită de adunarea generală a reprezentanților;
- d) să plătească lunar o contribuție pentru fondul de ajutoare nerambursabile;
- e) să plătească la termenele scadente ratele lunare rezultate din împrumuturi.

## **CAPITOLUL VIII**

### **Organizarea și funcționarea casei de ajutor reciproc**

**Art. 20.** Organele casei de ajutor reciproc sunt:

- a) adunarea generală a reprezentanților;
- b) consiliul director;
- c) comisia de cenzori.

**Art. 21. (1)** Adunarea generală a reprezentanților este organul de conducere, alcătuit din totalitatea membrilor aleși.

**(2)** Adunările generale ale reprezentanților casei de ajutor reciproc pot fi ordinare sau extraordinare.

**Art. 22. (1)** Adunarea generală ordinară a reprezentanților se întrunește cel puțin o dată pe an, în primele 3 luni ale anului. Convocarea adunării generale ordinare se face de către consiliul director.

**(2)** Adunarea generală ordinară este legal constituită la prima convocare, dacă la ședință participă 2/3 din numărul reprezentanților membrilor casei de ajutor reciproc.

**(3)** Dacă la prima convocare, adunarea generală ordinară nu a fost valabil constituită, aceasta se poate desfășura la a doua convocare, cu prezenta a 1/4 din numărul reprezentanților membrilor.

**(4)** Adunarea generală extraordinară a reprezentanților poate fi convocată ori de câte ori este necesar. Convocarea se face de către consiliul director din oficiu sau la cererea comisiei de cenzori.

Reprezentanții membrilor CAR care reprezintă 1/3 din numărul total al acestora pot cere consiliului director convocarea adunării generale extraordinare.

**(5)** Adunarea generală extraordinară a reprezentanților este legal

constituită la prima convocare dacă la ședință participă 3/4 din numărul reprezentanților membrilor casei de ajutor reciproc.

Dacă la prima convocare, adunarea generală extraordinară nu a fost valabil constituită, aceasta se poate desfășura la a doua convocare cu prezența a 1/3 din numărul reprezentanților membrilor.

**(6)** Convocarea adunării generale a membrilor casei de ajutor reciproc se face cu cel puțin 10 zile înainte de data fixată, prin înștiințare scrisă fiecărui reprezentant de la punctele de lucru.

Convocarea va cuprinde locul și data Ținerii adunării, precum și ordinea de zi cu menționarea explicită a tuturor problemelor care vor face obiectul dezbaterilor adunării.

**Art. 23.** Adunarea generală ordinară a reprezentanților are următoarele competențe:

a) dezbate și aprobă raportul anual al consiliului director și aprobă descărcarea de gestiune;

b) dezbate și aprobă raportul comisiei de cenzori;

c) analizează și aprobă situațiile financiare ale casei de ajutor reciproc;

d) aprobă bugetul de venituri și cheltuieli și rectificarea acestuia;

e) dezbate propunerile consiliului director privind modul de repartizare a excedentului înregistrat la închiderea exercițiului pentru anul financiar expirat și aprobă cota procentuală de repartizare pe fiecare destinație;

f) aprobă normele interne de creditare și împuternicește consiliul director în stabilirea, modificarea dobânzilor, a comisioanelor de lucru și a politicii de împrumut;

g) alege și revocă membrii consiliului director;

h) alege și revocă membrii comisiei de cenzori;

i) alege prin vot secret, din rândul clericilor, președintele.

**Art. 24.** Adunarea generală extraordinară a reprezentanților are următoarele competențe:

a) modifică, cu acordul Chiriarhului, completează și aprobă Statutul casei de ajutor reciproc;

b) hotărăște asupra cuantumului taxei de înscriere, depunerilor la fondul social și împrumuturilor, asupra termenului de recuperare și modalităților de reținere a ratelor lunare, asupra condițiilor de reînscriere a foștilor membri, precum și asupra nivelului dobânzii la împrumuturile acordate;

c) soluționează plângerile referitoare la neadmiterea sau excluderea unui membru sau dispute între membrii casei de ajutor reciproc;

d) decide asupra folosirii fondului de rezervă al casei de ajutor reciproc și împuternicește în acest scop consiliul director;

- e) hotărăște scoaterea din funcțiune sau vinderea mijloacelor fixe din dotarea casei de ajutor reciproc și împuternicește în acest scop consiliul director;
- f) hotărăște asupra destinațiilor și cuantumului repartizării veniturilor proprii, conform prezentului Statut;
- g) decide fuzionarea cu alte case de ajutor reciproc și lichidarea casei de ajutor reciproc;
- h) aprobă înființarea de filiale, agenții și/sau puncte de lucru;
- i) aprobă sau confirmă, după caz, investițiile imobiliare propuse de consiliul director pentru a fi achiziționate în scopul dezvoltării activității;
- j) aprobă desemnarea lichidatorilor, în cazul dizolvării și lichidării casei de ajutor reciproc;
- k) hotărăște în orice alte situații pentru care, în legislația română, este prevăzută necesitatea aprobării adunării generale.

**Art. 25.** Adunarea generală este deschisă de președintele consiliului director, care, în cazul în care constată că aceasta este valabil constituită, solicită candidaturi sau propuneri pentru desemnarea cu votul majorității celor prezenți a președintelui de ședință.

Președintele de ședință desemnează prin numire un secretariat format din 1-3 persoane dintre reprezentanții participanți la ședință, care să consemneze într-un proces verbal lucrările de ședință. Ei pot fi ajutați în elaborarea procesului verbal de către personal tehnic din cadrul aparatului salarizat al casei de ajutor reciproc.

**Art. 26. (1)** Hotărârile adunării generale ordinare a reprezentanților se adoptă prin vot deschis, cu majoritatea simplă de voturi (jumătate plus unu din prezenți), exprimată de cei prezenți la ședință, cu excepția situațiilor când este obligatoriu votul secret.

**(2)** Hotărârile adunării generale extraordinare a reprezentanților se adoptă prin vot deschis, cu majoritatea absolută de voturi a tuturor reprezentanților (jumătate plus unu din total reprezentanți ai adunării). Pentru hotărârile care privesc modificarea statutului, fuziunea sau lichidarea casei de ajutor reciproc, este necesar votul a 2/3 dintre reprezentanții membrilor prezenți.

**(3)** Lucrările ședințelor adunărilor generale a reprezentanților se consemnează în procese verbale semnate de către cei care le întocmesc și contrasemnate de președintele de ședință.

**(4)** Hotărârile considerate nelegale pot fi atacate de către oricare dintre reprezentanți care au votat împotriva sau care au fost absenți, în condițiile dreptului comun, la judecătoria în circumscripția căreia își are sediul casa de ajutor reciproc, în termen de 15 zile de la data când au luat

cunoștință despre hotărâre, dacă nu au fost prezenți sau în termen de 15 zile de la data când a avut loc ședința, dacă au fost prezenți.

**Art. 27. (1)** Consiliul director al casei de ajutor reciproc are 7 membri și este organul executiv de conducere a activității între două adunări generale ale reprezentanților. Acesta este format din 6 membri aleși de adunarea generală ordinară a reprezentanților, prin vot secret, și un membru delegat de Mitropolit, pentru o perioadă de 4 ani, dintre care un președinte, un vicepreședinte, un secretar și 4 membri. Consiliul director al casei de ajutor reciproc va fi confirmat de Mitropolitul Olteniei.

**(2)** Activitatea consiliului director este obștească. Membrii consiliului director pot fi remunerați cu o indemnizație aprobată de adunarea generală ordinară a reprezentanților, în limitele bugetului de venituri și cheltuieli și a nivelurilor stabilite prin contractul colectiv de muncă.

**(3)** Nu pot fi membri ai consiliului director, persoanele care sunt incapabile sau au fost condamnate pentru gestiune frauduloasă, abuz de încredere, pentru infracțiuni de fals sau uz de fals, înșelăciune, delapidare, mărturie mincinoasă, dare sau luare de mită, rude de gr. I-II, soți între ei ori cu salariații casei de ajutor reciproc sau dacă au primit o sancțiune administrativă.

**(4)** Consiliul director este legal întrunit în prezența a 2/3 din numărul membrilor săi, iar hotărârile se iau cu majoritatea simplă a membrilor prezenți.

**(5)** Ședințele de lucru ale consiliului director sunt conduse de președinte.

**Art. 28. (1)** Consiliul director are următoarele atribuții:

a) prezintă adunării generale a reprezentanților raportul de activitate pe perioada anterioară, executarea bugetului de venituri și cheltuieli, bilanțul contabil, proiectul bugetului de venituri și cheltuieli și proiectul programelor casei;

b) încheie acte juridice în numele și pe seama casei de ajutor reciproc;

c) aprobă organigrama și politica de personal ale casei de ajutor reciproc;

d) convoacă adunarea generală a reprezentanților;

e) aprobă cererile de înscriere în casa de ajutor reciproc;

f) organizează încasarea cotizațiilor, a contribuțiilor, a ratelor din împrumuturi și dobânzilor;

g) aprobă cererile de împrumut;

h) aprobă cererile de ajutor în limitele sumelor stabilite de adunarea generală a reprezentanților;

i) se întrunește cel puțin o dată pe săptămână pentru soluționarea problemelor și cererilor curente;

j) asigură evidența pentru fiecare membru al casei cu privire la

cotizațiile depuse, situația împrumuturilor și ajutoarelor nerambursabile;

k) stabilește atribuțiile salariaților casei de ajutor reciproc în raport cu specificul funcției respective;

l) ia măsuri pentru recuperarea de la cei vinovați, potrivit dispozițiilor legale, a pagubelor constatate în avutul casei;

m) rezolvă orice alte probleme privind activitatea curentă a casei în conformitate cu prevederile statutului (regulamentului) și cu hotărârile adunării generale a reprezentanților, în cazul dispozițiilor date.

**(2)** Membrii consiliului director sunt solidar răspunzători față de casa de ajutor reciproc pentru modul în care își îndeplinesc obligațiile asumate, cu excepția celor care s-au opus adoptării hotărârilor nelegale și care au cerut consemnarea punctului lor de vedere în procesul verbal de ședință, au informat în scris comisia de cenzori în termen de 7 zile de la adoptarea hotărârilor.

**Art. 29.** Președintele consiliului director are următoarele atribuții:

a) reprezintă casa de ajutor reciproc în fața instanțelor de judecată și alte instituții, personal, sau printr-un delegat al său;

b) urmărește și răspunde de buna organizare a casei de ajutor reciproc;

c) fixează ședințele consiliului director;

d) ține legătura cu comisia de cenzori și cu Centrul Eparhial prin delegatul Mitropoliei Olteniei;

e) semnează corespondența C.A.R.;

f) menține o permanentă legătură cu Sfânta Arhiepiscopie.

Vicepreședintele consiliului director este înlocuitorul de drept al președintelui și exercită atribuțiile acestuia atunci când președintele nu poate exercita efectiv mandatul.

**Art. 30.** Secretarul consiliului director are următoarele atribuții:

a) îndeplinește sarcinile președintelui sau vicepreședintelui, ori de câte ori aceștia lipsesc;

b) primește corespondența pe care o prezintă consiliului director sau președintelui spre rezolvare;

c) redactează și semnează corespondența casei;

d) întocmește procesele verbale ale ședințelor consiliului director;

e) ține registrul de evidență al membrilor casei;

f) sesizează consiliul director ori de câte ori comisia de cenzori nu s-a conformat dispozițiilor din prezentul statut.

**Art. 31. (1)** Casa de ajutor reciproc este verificată de o comisie de cenzori, formată din 3 membri aleși de adunarea generală ordinară a

214

reprezentanților pe termen de 4 ani. Exercițarea controlului se poate face și de organele controlului financiar ale Eparhiei.

(2) Comisia de cenzori asigură respectarea legislației în domeniul financiar – contabil, a prevederilor statutului, astfel încât să prevină fraudă internă sau alte deficiențe în activitatea casei de ajutor reciproc.

(3) Comisia de cenzori face verificarea de fond a casei de ajutor reciproc, cel puțin o dată la un an, încheind un proces verbal asupra constatărilor. Verificarea casieriei se face lunar și inopinat. Procesele verbale de constatare se aduc la cunoștința consiliului director, pentru a lua măsuri. Comisia de verificare prezintă adunării generale a reprezentanților un raport anual asupra operațiunilor și situației financiare.

(4) În cazul când comisia de cenzori constată unele abateri grave sau abuzuri, poate cere consiliului director să convoace adunarea generală a reprezentanților. Comisia de cenzori răspunde solidar cu cei vinovați pentru abuzurile și neregulile evidente nesemnificate cu ocazia verificării.

(5) Comisia de cenzori are următoarele atribuții:

- a) verifică modul în care este administrat patrimoniul C.A.R.;
- b) întocmește rapoarte pe care le prezintă adunării generale a reprezentanților;
- c) poate participa la ședințele consiliului director, fără drept de vot;
- d) îndeplinește orice alte atribuții prevăzute de statut (regulament) sau stabilite de adunarea generală a reprezentanților.

## **CAPITOLUL IX**

### **Categoriile de resurse patrimoniale ale casei de ajutor reciproc**

**Art. 32. (1)** Fondurile bănești ale casei de ajutor reciproc se constituie din:

- a) taxele de înscriere;
- b) cotizațiile membrilor;
- c) contribuțiile lunare nerambursabile ale membrilor pentru fondul de ajutoare;
- d) dobânzile rezultate din împrumuturi;
- e) dobânzile rezultate din conturile curente;
- f) diverse.

(2) Cheltuielile de administrație, indemnizațiile de ședință și de lucru ale președintelui și membrilor consiliului director, precum și salariile angajaților, se suportă numai din dobânzile realizate și taxele de înscriere, conform bugetului aprobat de adunarea generală.

(3) Fondurile casei de ajutor reciproc, inclusiv fondul mutual se păstrează la C.E.C. Bank sau la Băncile Comerciale.

## **CAPITOLUL X**

### **Împrumuturi și ajutoare**

#### **Art. 33. Acordarea și restituirea împrumuturilor**

**(1)** În conformitate cu prevederile art. 1<sup>1</sup> alin. (3) din Legea nr. 122/1996 privind regimul juridic al caselor de ajutor reciproc ale salariaților și al uniunilor acestora, cu modificările și completările ulterioare, casa de ajutor reciproc acordă împrumuturi numai membrilor săi, pe baza unui contract de împrumut în formă scrisă. Contractul de împrumut constituie titlu executoriu.

**(2)** Casa de ajutor reciproc acordă împrumuturi în funcție de vechimea membrilor în C.A.R., de volumul depunerilor, de cuantumul retribuiției tarifare sau pensii, de posibilitatea de restituire și disponibilitățile C.A.R., astfel:

a) membrii cu o vechime de 1-2 ani în C.A.R. au dreptul la un împrumut de maximum 4 retribuiții, cu 2 giranți, rambursabil în 24 rate lunare;

b) membrii cu o vechime de 2 la 5 ani în casa de ajutor reciproc au dreptul la un împrumut de maximum 5 retribuiții cu 2 giranți, rambursabil în 24 rate lunare;

c) membrii cu o vechime de 5 la 10 ani în C.A.R. au dreptul la un împrumut de maximum 6 retribuiții cu 2 giranți, rambursabil în 24 rate lunare;

d) membrii cu o vechime de 10 la 15 ani în C.A.R. au dreptul la un împrumut de maximum 7 retribuiții cu 3 giranți, rambursabil în 24 rate lunare;

e) membrii cu o vechime de peste 15 ani în C.A.R. au dreptul la un împrumut de maximum 10 retribuiții cu 3 giranți, rambursabil în 24 rate lunare;

**(3)** Contractul de împrumut cuprinde :

a) părțile contractante;

b) obiectul contractului;

c) termenul de acordare și cuantumul împrumutului;

d) dobânda, modificarea acesteia, modul de calcul, modul de încasare;

e) garanțiile asigurătorii;

f) rambursarea împrumutului și a dobânzilor;

g) răspunderea pentru nerambursarea la scadență a împrumutului și a dobânzii;

h) obligațiile și drepturile părților;

i) litigii;

j) alte clauze;

k) semnăturile autorizate.

**(4)** Restituirea împrumuturilor se face în rate lunare egale cuprinzând și procentul (dobânda) calculat.

(5) Se pot acorda împrumuturi fără giranți în limita cotizațiilor depuse.

(6) Acordarea unui nou împrumut se poate face după lichidarea celui vechi.

(7) Protoiereii și cei însărcinați cu plata salariilor cuvenite personalului clerical și neclerical, didactic și administrativ, membrii ai casei de ajutor reciproc, vor reține sumele datorate C.A.R., prevăzute în borderourile trimise de conducerea C.A.R., depunându-le în luna respectivă în contul C.A.R., sau în numerar la casierie, comunicând imediat conducerii C.A.R. îndeplinirea acestor operațiuni.

(8) Datoria din cotizații și împrumuturi trece înaintea tuturor creanțelor ce grevează salariul, afară de impozitele datorate către bugetul de stat.

### **Art. 34. Ajutoare**

(1) Casa de ajutor reciproc acordă membrilor săi ajutoare de naștere, boală și de deces din fondul special constituit pentru ajutoare nerambursabile.

(2) Aceste ajutoare se acordă după minimum 3 luni de la dobândirea calității de membru și sunt stabilite de adunarea generală.

(3) Pentru membri activi se acordă la deces suma stabilită în totalitate de adunarea generală iar pentru soți sau soție care nu sunt membri se achită 1/2 din suma stabilită.

(4) Beneficiarii acestor ajutoare sunt:

- soția (soțul) sau copiii membrilor decedați, care au suportat cheltuielile de înmormântare;

- în lipsa acestora, rudele sau persoanele care au suportat cheltuielile de înmormântare și care pot primi numai cheltuielile efectiv, făcute pe baza actelor justificative, până la plafonul ajutorului fixat de adunarea generală a reprezentanților;

- membrii înșiși, pentru soțiile (soții) lor în limitele plafonului și în funcție de vechime.

(5) Cuanțul general al acestor ajutoare se fixează prin bugetul fiecărui an în raport cu disponibilitățile anului financiar expirat, cu cazurile de deces survenite în cursul anului expirat și cu cazurile de boli grave din cursul aceluiași an.

(6) Pentru obținerea ajutorului de înmormântare, urmașii legali – soț, soție și copii – vor înainta, prin protoierie, sau unitățile bisericești ale C.A.R., cerere însoțită de copia certificatului de deces, atestată de protoierie, iar la celelalte instituții de șeful ierarhic, pe răspunderea proprie, care le va înainta C.A.R., cu raport special, în care se va arăta că cei în cauză sunt moștenitori legali, că sunt majori, pentru soți – că până la data decesului, căsătoria nu a fost desfăcută și că au suportat cheltuielile de înmormântare.

În lipsa soțului, soției sau copiilor, ajutoarele de înmormântare se vor achita rudelor sau persoanelor care au suportat cheltuielile de înmormântare, dovedindu-le cu acte justificative legale (facturi, chitanțe legalizate, bonuri de plată etc.) numai în limita cheltuielilor făcute și nedecontate de Casa de Pensii și Ajutoare și până la plafonul fixat.

(7) Cheltuielile vor fi certificate de către protoiereu sau șeful ierarhic și limitate la strictul necesar al unei înmormântări.

(8) Ajutoarele de înmormântare vor fi achitate celor îndreptățiți, conform dispozițiilor art. 34 pct (4) din prezentul Statut, prin protoieria respectivă, prin instituția de care a aparținut defunctul, sau direct beneficiarilor de către casieria C.A.R.

Unitățile plătitoare vor trimite, cu raport, casei chitanța semnată de cel în cauză.

(9) Din aceste ajutoare, casa de ajutor reciproc va reține mai întâi datoriile membrului decedat, fără nicio altă formalitate.

## **CAPITOLUL XI**

### **Dizolvarea și lichidarea casei de ajutor reciproc**

**Art. 35. (1)** Casa de ajutor reciproc se dizolvă :

- a) de drept;
- b) prin hotărâre judecătorească;
- c) prin hotărârea adunării generale a reprezentanților.

(2) În termen de 15 zile de la data ședinței de dizolvare, hotărârea adunării generale a reprezentanților trebuie depusă la Judecătoria Craiova, pentru a fi înscrisă în Registrul asociațiilor și fundațiilor.

**Art. 36. Lichidarea**

(1) În cazurile de dizolvare prevăzute de art. 35 pct (1) lit. a și b, lichidatorii vor fi numiți prin însăși hotărârea judecătorească.

(2) În cazul dizolvării prin hotărârea adunării generale a reprezentanților, lichidatorii vor fi numiți de adunarea generală a reprezentanților, sub sancțiunea lipsirii de efecte juridice a hotărârii de dizolvare.

(3) Mandatul consiliului director încetează odată cu numirea lichidatorilor.

(4) Lichidatorii vor urmări realizarea tuturor creanțelor și plata tuturor obligațiilor.

(5) Din ziua alegerii lichidatorilor, se întrerupe încasarea cotizațiilor și toate operațiunile de împrumuturi și ajutoare.

(6) Sumele rămase după lichidarea casei de ajutor reciproc sunt

folosite conform hotărârii adunării generale a reprezentanților.

## **CAPITOLUL XII**

### **Dispoziții tranzitorii și finale**

**Art. 37. (1)** Punctele de lucru care funcționează pe lângă fiecare Protoierie sau unitate bisericească din cuprinsul Mitropoliei Olteniei, așa cum sunt menționate la art. 6 din prezentul statut sunt coordonate de protopopii sau conducătorii respectivelor unități bisericești, care sunt și membrii ai casei de ajutor reciproc.

Coordonatorii punctelor de lucru (protopopii și conducătorii unităților bisericești) care sunt și membrii CAR coordonează și supraveghează activitatea punctelor de lucru și au obligația de a urmări activitatea punctului de lucru respectiv privind reținerea, încasarea și transferarea la timp a ratelor membrilor CAR datornici către structura centrală a casei de ajutor reciproc.

**Art. 38.** Prezentul Statut a fost aprobat de Adunarea Generală Ordinară a Reprezentanților Casei de Ajutor Reciproc a Clericilor și Mirenilor din Sf. Arhiepiscopie a Craiovei – Mitropolia Olteniei I.F.N. din data de 18.05.2009 și a primit Înalta Binecuvântare a ÎNALTPREASFINȚITULUI MITROPOLIT DR. IRINEU.

Prezentul statut a fost redactat în 7 (șapte) exemplare.

# CRONICA

## BILANȚUL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN CRAIOVA PE ANUL 2009

În anul 2009, activitatea desfășurată de corpul profesoral și de studenții Facultății de Teologie din Craiova s-a înscris pe o linie ascendentă, continuând evoluția pozitivă din anii anteriori.

Înainte de toate, anul acesta va rămâne în istoria Facultății noastre drept anul care, prin strădaniile Înaltpreasfințitului Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, decanul Facultății de Teologie, și ale D-lui Prof. Univ. Dr. Ion Vladimirescu, rectorul Universității din Craiova, marchează inaugurarea Școlii Doctorale. După ce, în prealabil, în anul 2008, Facultatea noastră primise acordul de a organiza admitere la doctorat, acest lucru s-a realizat în toamna anului 2009, când la Universitatea craioveană și-au început cercetarea primii doctoranzi în teologie sub coordonarea Înaltpreasfințitului Prof. Univ. Dr. Irineu Popa (Teologie Dogmatică) și Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Pătuleanu (Istorie bisericească).

Anul 2009 a fost unul bogat în manifestări științifice și culturale organizate de Facultatea de Teologie din Craiova.

### **Decernări de titluri academice:**

În ziua de 9 iulie 2009, la Casa Universitarilor, sala „Mihai Eminescu”, Facultatea de Teologie a acordat titlul de Doctor Honoris Causa Doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir, de la Facultatea de Sociologie și Asistentă Socială, Universitatea din București, pentru contribuția hotărâtoare la reînvierea profesiei de asistent social, după 25 de ani de întrerupere. Activitatea publicistică a Doamnei Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir cuprinde 39 de cărți de autor și co-autor, din care 14 de autor și 25 de co-autor și coordonator, 65 de studii în volume și reviste de specialitate, 16 rapoarte naționale și internaționale, peste 20 de participări la manifestări științifice internaționale cu prezentări de comunicări, participare panel, intervenții sau moderator. În 1991 a înființat Asociația Română pentru Promovarea Asistenței Sociale, al cărei președinte este, organizație guvernamentală care s-a implicat activ în procesul de elaborare a legislației în domeniu și a sprijinit elaborarea politicilor sociale privind grupurile și persoanele cu risc crescut.

### **Organizare de manifestări științifice:**

În perioada 29-30 ianuarie 2009, Facultatea de Teologie din Craiova și-a serbat sfinții ocrotitori Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur. Programul organizat cu prilejul acestui praznic s-a desfășurat astfel: în ziua de 29 ianuarie, începând cu ora 16.30, la Teatrul Liric din Craiova, a avut loc momentul festiv în care s-a prezentat, de către Dl. Conf. Univ. Dr. Mihai Vladimirescu, Bilanțul Facultății pe anul 2008, după care a urmat un program coral. La finalul acestei reuniuni au fost premiați studenții cu rezultate bune la încheierea anului universitar 2007-2008. În încheierea programului Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Dr. Irineu, Decanul Facultății de Teologie din Craiova, a vorbit celor prezenți despre importanța cunoașterii lui Dumnezeu și a experienței spirituale în teologia ortodoxă. A doua zi, Înaltpreasfințitul Părinte Dr. Irineu, însoțit de Preasfințitul Nicodim, Episcopul Severinului și Strehaei, și Preasfințitul Emilian, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, au săvârșit, la Catedrala Madona Dudu din Craiova, Sfânta Liturghie, împreună cu părinții profesori ai Facultății noastre. Cuvântul festiv a fost rostit de Părintele Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan.

În data de 7 mai 2009, Facultatea de Teologie din Craiova, în parteneriat cu Asociația Studenților Facultății de Teologie, a organizat dezbaterile cu titlul: *Capcana drogurilor și victimele ei*. Scopul acestei dezbateri a fost să completeze cunoștințele studenților în procesul de formare și specializare privind asistența socială a persoanelor dependente de droguri. Cu această ocazie, studenții facultății noastre au avut posibilitatea să asculte mărturiile unor foști consumatori de droguri. La acest eveniment au participat: Subinspector Geta Florescu, coordonator Centru de prevenire, evaluare și consiliere antidrog Dolj al Agenției Naționale Antidrog; Dr. Daniela Paveliu, medic CPECA și Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă, Prodecan al Facultății de Teologie din Craiova.

În data de 20 martie 2009, Preotul Prof. Dr. Theodor Damian, directorul Institutului de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York, a fost oaspetele Facultății noastre de Teologie din Craiova. Cu acest prilej Preacucernicia sa a prezentat conferința: *Biserica Ortodoxă, factor determinant în definirea spiritualității comunităților românești*. Moderatorul acestei conferințe a fost Părintele Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan.

În zilele de 26-27 martie 2009, Facultatea noastră a organizat Simpozionul *Aspecte legislative și economice ale asistenței sociale în România*. Cu acest prilej, cadrele didactice ale facultății au susținut unele referate, dintre care menționăm: Lect. Univ. Dr. Daniela Țigmeanu a susținut comunicarea *Legislația din domeniul asistenței sociale – puncte*

*tari și puncte slabe*; Lect. Univ. Dr. Emilia-Maria Sorescu a prezentat referatul: *Aspecte economice ale asistenței sociale în România*. De asemenea, în cadrul aceleiași conferințe, și unii studenții ai Facultății noastre, de la specializarea Asistență Socială, au susținut unele comunicări.

În ziua de 30 aprilie 2009, Prof. Univ. Dr. Salvaterra Tiziano, de la Facultatea de Științele Comunicării – Universitatea Pontificală Salesiană din Roma, a susținut la Facultatea de Teologie din Craiova conferința cu titlul: *Etica economică și socială a lumii de astăzi*.

În perioada 18-20 mai 2009, la Mănăstirea Tismana, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova a organizat cea de-a doua ediție a Simpozionului Național Studentesc, care a avut tema: *Exegeza și ermeneutica biblică în operele Sfinților Părinți Capadocieni*. Evenimentul s-a înscris în rândul manifestărilor dedicate anului comemorativ-omagial al Sf. Vasile cel Mare și al Părinților Capadocieni, a căror exegeză și ermeneutică biblică este fundamentală pentru teologia ortodoxă. La acest simpozion s-au înscris 35 de studenți din țară, în urma selecției efectuate de către comitetul organizatoric fiind acceptați 28 de studenți. Comitetul organizatoric al simpozionului a fost format din următoarele cadre didactice: Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu – Prodecan; Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjau; Pr. Lect. Univ. Drd. Adrian Ivan; Lect. Univ. Dr. Gelu Călina; Lect. Univ. Drd. Cristian Cercel; Lect. Univ. Dr. Mihai Iulian Constantinescu; Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan; Prep. Univ. Drd. Mihai Ciurea.

Între 9-11 octombrie 2009, la Mănăstirea Tismana, Arhiepiscopia Craiovei și Facultatea de Teologie din Craiova a organizat Simpozionul național de istorie cu tema: *70 de ani de la reînființarea Mitropoliei Olteniei*. La eveniment au participat profesori de istorie din toată țară, atât de la facultățile de teologie, cât și de la facultăți cu profil socio-uman. Cuvântul de deschidere a fost rostit de Înaltpreasfințitul Părinte Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei. Pe parcursul celor trei zile ale simpozionului participanții au abordat subiecte diverse, pornind de la împrejurările istorice ale reînființării Mitropoliei Olteniei de acum 70 ani, activitatea ierarhilor și rolul factorului politic în acest demers, până la legăturile Bisericii din Oltenia cu Biserica de peste munți, din Ardeal, de-a lungul timpului. Persoana responsabilă cu organizarea simpozionului a fost Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu.

În zilele de 3-4 noiembrie 2009, Dr. Wolfgang Leyk, de la Universitatea Friedrich-Alexander din Erlangen-Nürnberg – Germania, a susținut în cadrul Facultății de Teologie din Craiova un ciclu de prelegeri pe teme de etică economică și teologie morală. Coordonatorul acestei

întruniri a fost Părintele Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu.

În data de 13 noiembrie 2009, Facultatea de Teologie a Universității din Craiova a lansat Proiectul european *Metode Interculturale de Dezvoltare Comunitară*, finanțat în cadrul „Lifelong Learning Programme – Grundtvig” al Agenției Naționale pentru Programe Comunitare în Domeniul Educației și Formării Profesionale – ANPCDEFP. Proiectul își propune să creeze un cadru adecvat facilitării schimbului de experiență și colaborării între instituțiile partenere, în scopul dezvoltării abilităților unui număr de 80 de preoți din parohiile rurale defavorizate din țările de origine ale partenerilor. În cadrul proiectului, care se va derula în perioada noiembrie 2009 – iulie 2011, se vor realiza diferite activități în țările partenerilor, precum sesiuni de instruire, ateliere inter-culturale, studii și cercetări privind necesitățile de formare profesională ale preoților din mediul rural. La festivitatea de lansare a proiectului au participat reprezentanții instituțiilor de învățământ teologic partener: Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Popa – Decanul Facultății de Teologie din Craiova (România); coordonator proiect Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu – Prodecan al Facultății de Teologie din Craiova (România); Andrian Aleksandrov – profesor asistent la Facultatea de Teologie din Sofia (Bulgaria); Carla Cavallini – director la Europe Direct – Carrefour Europeo Emilia (Italia); Vaike Salveste – lector la Institutul Teologic al Bisericii Evanghelice Luterane Estoniene (Estonia); Øystein Lund – Decan al Școlii Norvegiene de Teologie din Oslo (Norvegia).

În perioada 11-14 noiembrie 2009, Facultatea de Teologie din Craiova a organizat, la Mănăstirea Tismana din jud. Gorj, Simpozionul internațional *Teologie și viață isihastă în opera Sf. Grigorie Palama*. Bucurându-se de participarea a numeroși profesori de la Facultățile de Teologie din România, precum și din Germania și Liban, simpozionul continuă o tradiție inițiată de Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Popa în anul 2008 cu simpozionul *Teologie și spiritualitate în gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul*. Simpozionul a marcat împlinirea a 650 de ani de la trecerea la Domnul a Sf. Grigorie Palama și s-a încheiat cu săvârșirea Dumnezeieștii Liturghii în ziua de prăznuire a Sfântului, sâmbătă, 14 noiembrie 2009. Persoanele responsabile cu organizarea simpozionului au fost Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu și Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan.

Între 17 și 20 decembrie 2009, Facultatea de Teologie din Craiova a organizat, în colaborare cu Departamentul de Imagine al Universității și cu Inspectoratul Școlar Județean Dolj, o expoziție de icoane realizată de copii de la școlile din Craiova.

### **Participări la manifestări științifice:**

În perioada 25-26 februarie 2009, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a participat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad la Simpozionul Internațional: *Rev. Ph.D. ION BRIA: The reception of his theological thinking and its relevance for the overpass of the ecumenical & missionary deadlock*, unde a susținut referatul: *Rev. Bria's Contribution to Distinguish the Orthodox Spirituality Valence for Contemporary World*.

Între 14-16 mai 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, la Conferința Internațională: *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, unde a susținut referatul: *Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să-l îndumnezeiască pe om în decursul istoriei*.

În perioada 14-16 mai 2009, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a participat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, la Conferința Internațională: *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, unde a susținut referatul: *Principiile Spiritualității Ortodoxe reliefate în opera Părintelui Profesor Ion Bria*.

În perioada 6-13 iunie 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, la Chambesy/Elveția, la Cea de-a IV-a Conferință Panortodoxă Presinodală, cu tema: *Diaspora ortodoxă*.

În perioada 11-13 iunie 2009, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a participat la Arad, la Simpozionul Internațional: *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?*, organizat de International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, unde a susținut referatul: *The relationship between doctrine and spirituality in Father Staniloae's thought*. Cu acest prilej Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a fost primit ca membru al Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatisti Ortodocși.

În perioada 29 iunie – 2 iulie 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Palatul Patriarhiei la Consultația Ortodoxă pe tema învățaturii și a practicii privind etica păcii în Biserica Ortodoxă, organizată de către Patriarhia Română în colaborare cu Institutul pentru Teologie și Pace, Consiliul Mondial al Bisericilor și Institutul pentru Studii despre Pace în Creștinismul Răsăritean.

În august 2009, Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Pătuleanu a făcut parte din comisia de susținere a tezei de doctorat: *Rolul și misiunea femeii*

în Biserică și în societate din punct de vedere ortodox: între viziunea patristică a Sfinților Trei Ierarhi și feminismul contemporan, de către Drd. Cristina Oana Socoșan, la Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, Secția Teologie Istorică.

În data de 31 august 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Conferința *Teologie și cultură în gândirea Sfinților Ierarhi Capadocieni*, organizată de Episcopia Severinului și Strehaiei, unde a prezentat prelegerea *Îndumnezeirea după Sf. Vasile cel Mare*.

În perioada 31 august – 2 septembrie 2009, Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu a participat la Simpozionului *Mehedinți – istorie, cultură și spiritualitate*, ediția a II-a, organizat de Episcopia Severinului și Strehaiei, Dr. Tr. Severin, unde a susținut comunicarea *Aspecte privind dezvoltarea învățământului în Oltenia în sec. XVII-XIX*.

În perioada 21-22 septembrie 2009, Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu a participat la Simpozionului național *650 de ani de la recunoașterea Mitropoliei Țării Românești cu sediul la Curtea de Argeș. Ridicarea Episcopiei Argeșului și Muscelului la rangul de Arhiepiscopie*, organizat de Eparhia Argeșului și Muscelului, Curtea de Argeș, unde a prezentat comunicarea: *Sfântul Nicodim de la Tismana, fondator, ctitor sau reorganizator al monahismului românesc?*

În perioada 5-9 octombrie 2009, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a participat la Simpozionul Internațional: *Moștenirea spirituală a Sfinților Părinți Capadocieni pentru creștinii de pretutindeni*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, unde a prezentat referatul: *Semnificația și importanța ascezei la Sfântul Vasile cel Mare*.

În ziua de 15 octombrie 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Simpozionul internațional cu tema: *Dumnezeu Tatăl și viața Sfintei Treimi*, desfășurat la Palatul Patriarhal din București, unde a prezentat referatul cu titlul: *Sfânta Treime la Sfântul Vasile cel Mare*.

În perioada 30-31 octombrie 2009, Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu a participat la Simpozionului științific național: *Stat și Societate în Europa. Crizele în istoria umanității*, organizat de Universitatea din Craiova, Facultatea de Științe Sociale, Catedra de Istorie, în colaborare cu Consiliul județean Dolj și Biblioteca județeană Alexandru și Aristia Aman, Craiova, unde a susținut referatul *Câteva considerații privind raportul Stat-Biserică în perioada dictaturii comuniste. Situația Bisericii din Oltenia*.

În ziua de 2 noiembrie 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Congresul Internațional de Teologie dedicat Sf. Vasile cel Mare, desfășurat la București, în Palatul Patriarhal, în perioada 1-4 noiembrie 2009, unde a susținut prelegerea: *Persoană și comuniune de*

*persoane în gândirea teologică a Sf. Vasile cel Mare.*

În perioada 15 decembrie – 20 decembrie 2009, Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa a participat la Ședința Comitetului Central al Conferinței Bisericii Europene, care s-a desfășurat la Geneva, Elveția.

Și studenții Facultății noastre: Popa Cătălin și Stănciulescu Cristian, ambii în anul IV la Facultatea noastră, au beneficiat, în perioada august-decembrie 2009, de burse de studiu Erasmus la University College West Flanders (Brugge, Belgia) în cadrul Semestrului Internațional „Entrepreneurial Spirit Improving European Welfare” (ESPIEW). ESPIEW este un proiect multilateral ce reunește profesori, studenți și universități partenere din: Belgia (Howest – Hogeschool West Vlaanderen; Plantijn Hogeschool); Cipru (Frederick University); Danemarca (Metropolitan University Copenhagen); Finlanda (Lahden Ammattikorkealoulu); Germania (Hochschule Neubrandenburg); România (Universitatea din Craiova) și Turcia.

De asemenea, în perioada 13-14 martie 2009, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, a organizat Sesiunea de Comunicări științifice Studențești *Apostolatul tinerilor în Biserică*. Dând curs invitației primite în acest sens, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova a fost reprezentată de patru studenți: Diaconu-Florea Marius-Ovidiu, anul III; Popa Cătălin Ștefan, anul IV; Stănciulescu Cristian, anul IV; Manea Emil Marian, anul III.

### **Lucrări apărute:**

Anul 2009 a marcat publicarea de către cadrele didactice ale Facultății de Teologie din Craiova a mai multor volume colective, cărți de autor și traduceri din și în limbi străine. În primul rând, amintim două volume colective editate cu ocazia organizării unor simpozioane științifice de către Facultatea noastră de Teologie.

- Astfel, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, la Editura Mitropolia Olteniei a apărut volumul: *Exegeză și ermeneutică biblică în operele Sfinților Părinți Capadocieni*. Volumul, coordonat de Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu, este tipărit în condiții grafice excepționale și reunește studiile prezentate la Simpozionul Național Studențesc *Exegeza și ermeneutica biblică în operele Sfinților Părinți Capadocieni*, organizat de Arhiepiscopia Craiovei și Facultatea de Teologie din Craiova la Sfânta Mănăstire Tismana, în perioada 18-20 mai 2009.
- Tot la Editura „Mitropolia Olteniei” a apărut în 2009, cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Irineu Popa, cartea *Teologie și*

- spiritualitate în gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul*. Volumul, îngrijit de Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, reunește referatele prezentate de profesori de teologie din Germania, Grecia și România cu ocazia simpozionului omonim organizat la Craiova de Facultatea noastră de Teologie între 16-19 octombrie 2008.
- Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa, *Substanța morală a dreptului*, Ed. Universul Juridic, București, 2009, 427p.
  - Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău, *Grija față de om în gândirea patristică a primelor veacuri*, Ed. Universitaria, Craiova, 2009, 400p.
  - Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă, *Vindecarea*, Ed. Christiana, București 2009.
  - Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă (coautor), *Teologie Socială*, Ed. Christiana, București, 2009.
  - Conf. Univ. Dr. Mihai Vladimirescu, *Strategii de politică internațională în cărțile profeților Vechiului Testament*, Ed. Ovidius University Press, 2009.
  - Conf. Univ. Dr. Mihai Vladimirescu (în colab., prim autor), *Ideea de paternitate în Sfânta Scriptura*, Ed. Ovidius University Press, 2009.
  - Prof. Dr. Mohammad al Habash, *Viața profetului Mohamed*, traducere din limba engleză de Conf. Univ. Dr. Mihai Vladimirescu și Lect. Univ. Dr. Nicoleta Presura, Ed. Universitaria, Craiova, 2009.
  - Prof. Univ. Dr. Gheorghe F. Angheliescu și Cristian Untea, *Vater Dumitru Stăniloae, ein würdiger Nachfolger der klassischen Patristik (Bio-Bibliographie)*, traducere din limba română de Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Ed. Enciclopedică, București, 2009.

Activitatea științifică din cadrul Facultății de Teologie din Craiova a fost dublată în anul 2009 de continuarea demersului de modernizare și extindere a bazei materiale a facultății noastre, început în 2008 cu amenajarea sălii 467 Mitropolitul Nestor. Menționăm în acest sens dotarea Laboratorului de studii biblice cu aparatură modernă, material didactic multimedia, conexiune internet prin wireless, precum și reamenajarea sălii 400 Mitropolitul Firmilian și dotarea acesteia cu mobilier nou.

Nădăjduim că toată această evoluție pozitivă din ultimul an de zile va fi continuată și în viitor prin augmentarea Școlii Doctorale, continuarea organizării atât a celor două simpozioane ale Facultății noastre devenite tradiționale – simpozionul național studentesc și simpozionul internațional

teologic, cât și a altora noi, prin publicarea unui număr din ce în ce mai mare de cărți consistente valoric de către cadrele didactice, participarea profesorilor și studenților la manifestări științifice în țară și în străinătate și, nu în ultimul rând, prin modernizarea în continuare a bazei materiale a Facultății de Teologie și îmbogățirea fondului de carte al Bibliotecii.

**(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU,  
Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,  
Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)**

# RECENZII

**Pr. Conf. Univ. Dr. NICOLAE MORAR, *Religia de la „homo habilis” la „homo adorans”. Studii de teologie religioasă*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, 227p.**

Cartea apare cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, și este onorată cu un „Cuvânt înainte”, semnat de Preasfințitul Paisie Lugojanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei.

Prezentul opuscul reunește studiile publicate de autor în reviste și volume colective, precum și alte materiale, comunicate la colocvii și simpozioane naționale și internaționale, texte care subliniază că „religia și religiozitatea surprind interesul acut al omului (antic, medieval, modern și contemporan, român sau de altă etnie) pentru propria-i ființare, pentru gândul profund, pentru idei, pentru reverii și bucurii spirituale inefabile”.

Studiile publicate în prezentul volum demonstrează că religia reprezintă și trebuie abordată ca un fenomen teologic, având în centru pe Dumnezeu, care se comunică sufletului omenesc, iar acesta, primindu-l, dezvoltă relația de comuniune firească cu El, spre desăvârșirea propriei vieți. Aceasta înseamnă că „homo habilis” nu este un element de tranziție în evoluția speciei umane, ci are înscrisă în ființa sa spirituală capacitatea de a expune gândul creator, și în același timp capacitatea și disponibilitatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu, pentru a se împlini pe sine ca „homo adorans”. Altfel spus, sufletul omenesc, în măsura în care, prin natura sa, este rațiune, sentiment și voință, orientate spre bine, adevăr și frumos, în aceeași măsură este și religios, având menirea de a fructifica armonic și creator aceste elemente în conștiința sa, în scopul devenirii sale axiologice.

Studiile cuprinse în prezentul volum au o tematică diversificată, mai întâi un caracter general referitor la religie și cultură, la mit și la sacru, apoi un caracter teologic privind scripturile tradiției monoteiste și Sfânta Scriptură, literatura sacră neotestamentară, precum și aspecte particulare etnice românești, privind „precreștinismul în spațiul carpato-dunărean”, sau spiritualitatea românească între tradiție și noutate. Nu lipsesc nici aspectele practice de abordare a vieții creștine autentice pe măsură să desăvârșească sfințenia lui Dumnezeu în viața omului. După ce analizează

cadrul autentic, natural de abordare a creștinismului ca normalitate a vieții, autorul se referă la atitudinea Bisericii față de practicile oculte, pentru a demonstra în alt studiu că sfântul reprezintă omul firesc, evidențiind în acest sens faptul că „sfînțenia este modul superior de raportare la existență a oricărei generații de oameni, iar sfântul este omul conștient de prezența și lucrarea Duhului Sfânt în orizontul temporalității. Mai mult, sfântul și sfînțenia sunt termenii care, pe plan ontologic, indică starea firească a naturii umane” (p. 226).

Pe lângă aceasta, cititorul poate găsi în paginile acestor studii argumente solide care demonstrează că „având ca poruncă de la Mântuitorul «cercetarea» (Matei 7, 7) și «cunoașterea» (Ioan 17, 3), Biserica Ortodoxă nu a pus în contradicție învățătura Evangheliei cu știința. Acesta este motivul pentru care Biserica nu se pronunță împotriva cuceririlor științei și tehnicii moderne care investighează fenomenele paranormale, exploatate în mod abuziv de către simpatizanții ocultismului, ci urmărește ca viața credincioșilor și slujitorilor ei să se înscrie pe calea Adevărului în orice moment istoric, valorificând cercetările științifice în mod pozitiv” (p. 169).

În același timp, parcurgând paginile studiilor publicate în prezentul volum, cititorul va putea găsi argumente istorice pe măsură să convingă că „spiritualitatea românească este marcată profund de mesajul creștin. În structurile ei se topesc elemente ale credinței geto-dace, dar și un fond remarcabil de învățături de origine creștină, care au preluat și modelat elementele arhaice, făcându-le să se plieze pe suportul doctrinar al Bisericii. Din acest motiv, este impropriu să se afirme că spiritualitatea românească se mișcă pe palierul valorilor minore, copiind sau imitând, stângaci, modelele culturale europene, insuficient înțelese de către reprezentanții culturii românești. Ea este europeană tocmai prin diversitatea elementelor care o compun, se armonizează cu valorile spirituale universale și reprezintă un mod regional de abordare a temelor esențiale ale meditației despre om și lumea în care acesta trăiește” (p. 104).

În concluzie, privind în ansamblu prezentul volum, reținem că acesta prezintă, prin diversitatea tematică, un deosebit interes, fiind de actualitate teologică și filosofică privind studiul religiei și a religiozității ca fenomen propriu sufletului omenesc, sau că homo religiosus este identic cu sine însuși pretutindeni și totdeauna. Autorul dovedește o eficiență orientare în bibliografia consultată de foarte bună calitate, reușind să formuleze analize și sinteze personale, pe măsură să confirme temeinicia adevărului revelat de Dumnezeu și promovat de Biserică de-a lungul vremii.

**(Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA)**

**Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA, *HOMO ECONOMICUS*  
– *Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului  
biologism*, Ed. Marineasa, 2010, Timișoara, 335p.**

Ne-am obișnuit încă din studenție la noi apariții publicistice ale profesorului Cristinel Ioja, iată că și de această dată, ca o continuare a lucrării sale, *Homo Adorans*, apărută în anul 2008, a dat cititorilor volumul ce prezintă toate aspectele omului secularizat, a omului consumist, dar și soluții de reabilitare, cuprinse în lucrarea ***HOMO ECONOMICUS – Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism***.

Doctor în teologie, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, la vârsta de numai 36 ani a reușit să publice șase volume din care unul în colaborare, precum și numeroase studii și articole în reviste de specialitate, atât naționale, cât și internaționale. Profesorul Cristinel Ioja, discipol al vrednicului de pomenire pr. acad. Dumitru Popescu, prezintă în volumul de față, pe care-l dedică eruditului și bibliofilului părinte Nicolae Marcu de la Parohia Micălaca-Nouă din Arad, problema omului secolului al XXI-lea și anume: problema consumismului, adesea haotic, a omului ce are ca dumnezeu doar pântelecele și nimic mai mult.

Lucrarea este structurată în șapte mari capitole, fiecare din ele prezentând omul, omul religios, omul consumist, *Homo economicus*, dar și modelul suprem pe care ar trebui să-l urmeze, adică pe Hristos.

Capitolul întâi este numit: *Hristos-Omul-Cosmosul creației-restaurare-îndumnezeire*, sunt practic cuvinte cheie ale subcapitolelor ce urmează, în care autorul definește, bazându-se pe fundament patristic, *Cine este omul?* Raportându-se la persoana întâi singular, începând cu întrebarea: *Chiar cine este omul?, cine sunt eu, cine suntem noi?* Și de aici abordează problema antropologică a celei mai frumoase și nobile creații adică a omului, ce are ca arhetip pe Hristos, Cel ce l-a creat. A doua întrebare la care încearcă autorul să răspundă, se referă la materie: *Ce este materia?* Se întreabă retoric tânărul teolog arădean, și bazându-se pe izvoarele și operele Sfinților Părinți, precum Atanasie cel Mare, Teofil al Antiohiei, Grigorie de Nissa și Vasile cel Mare, arată importanța materiei ca și spațiu creat de Dumnezeu pentru om. Materia este produsul dragostei și a iubirii nemărginite a lui Dumnezeu, de aceea autorul, când vorbește despre problemele cosmologice, se raportează permanent la izvoarele patristice pentru a arăta frumusețea gândirii acestora și actualizând prin gândirea sa informații privitoare la materie și la creație. Practic actualizează toate acestea pentru înțelesul veacului în care trăim.

De asemenea, tot în acest capitol profesorul Ioja vorbește despre legătura omului cu cosmosul, rostul cosmosului, vocația cosmică a omului și destinația lor comună, arătând că în mijlocul sau în centrul tuturor stă Hristos, care a reabilitat nu doar omul, ci întregul cosmos (p. 32).

O afirmație frumoasă o găsim în subcapitolul intitulat: *Destinul omului, al creației – om și cosmos – în Hristos și în Biserică, ca anticipare a Împărăției*, „Omul și cosmosul cad și se ridică împreună...” (p. 44). Observăm frumusețea stilului inconfundabil al autorului arădean primo, secundo observăm că în viziunea autorului, omul, dacă nu trăiește în Biserică, devine un consumist ce în loc să îngrijească creația el o distruge până și prin indiferența lui zilnică, cel duce pe om la autocondamnare la moarte. Din perspectivă teologică, omul se poate schimba, oricât ar fi el de depravat, de secularizat, de „*economicus*”, însă are nevoie de credință și de urmarea Tainelor Bisericii pe care Hristos le-a lăsat.

O comparație inedită o face autorul între Adam, cel ce a ales izgonirea din rai, și Hristos, Adam cel Nou, Cel ce a restaurat întreaga creație, astfel că: „În Hristos creația este restaurată tocmai pentru ca omul să aibă posibilitatea deslușirii sensului ei care nu constă în abuz, în consum exacerbat, în exploatare sau în robie față de ea, ci în cârmuirea ei spre sensul ei final, în cadrul comuniunii dintre om și Dumnezeu” (p. 67).

În al II-lea capitol: *De-spiritualizarea, de-materializarea și mistificarea materiei metamorfoze ale raportului Om-Cosmos în lumea modernă și post-modernă*, este prezentat fenomenul de profanare a omului și a materiei, precum și a cosmosului, care doresc să-L marginalizeze pe Dumnezeu. Societatea din zilele noastre și, în special o parte din oamenii de știință, încearcă să denatureze originea, sensul și scopul omului pe pământ prin următoarele aspecte: aspectul cosmologic prin modelul heliocentric, aspectul antropologic prin modelul evoluționist, darwinist și aspectul psihologic, prin modelul freudian al inconștientului (p. 69).

Modernitatea și post-modernitatea, știm foarte bine, propagă aceste aspecte enumerate de autor, încercând să arate că omul nu este responsabil față de nimic și că orice ar face nu trebuie să dea socoteală în fața lui Dumnezeu. Darwinismul, în contextul lumii de azi, este o problemă expirată, din punctul nostru de vedere, însă observăm că, în special în spațiul apusean, mulți încă trăiesc acest fenomen dând dovadă de incapacitatea lor de a trece dincolo de instinctul animalic, aceasta demonstrând și faptele lor demonice. Chiar dacă pare un paradox, știința va descoperi că pentru a înțelege viața, omul și materia are nevoie de o gândire revelatoare, nefiind suficientă rațiunea științifică. Prin aceste fapte omul nu face altceva decât să-L „omoe pe Dumnezeu”, iar: *Moartea lui Dumnezeu atrage după sine autozeificarea omului care însă trăiește în moarte* (p. 100).

*Homo Economicus în societatea modernă și post-modernă*, definește capitolul al III-lea, pe parcursul căruia sunt prezentate problema mistificării în ideologiile atât moderne cât și post-moderne. Liberalismul și socialismul, nihilismul și exacerbarea rațiunii, secularizarea și consumismul sunt prezentate de autor într-un mod cu totul aparte, scoțând în evidență stilul propriu, dar care se află în gândirea Bisericii și a Sfinților Părinți.

Problema globalizării și secularizarea post-modernă reprezintă un factor decisiv în ruperea harului de Dumnezeu. Prin globalizare nu se pierde doar națiunea, ci și spiritualitatea sa, însă autorul prezintă și aspectele pozitive ale globalizării, astfel că noțiunea de globalizare *nu are doar conotații negative, ci și pozitive în ceea ce privește misiunea Bisericii* (p. 125). *Este de departe evident că Homo Economicus, în lumea post-modernă, are ca preocupare majoră, nu căutarea lui Dumnezeu prin bunurile materiale, ci căutarea bunurilor materiale fără Dumnezeu...* (p. 131). Această căutare este inutilă, este redusă strict la partea materială în care omul se alimentează haotic, fără a avea o legătură cu transcendentul. Omul mănâncă pentru a trăi, nu trăiește pentru a consuma, însă această afirmație e înțeleasă tocmai invers.

În capitolul al IV-lea, *Homo Economicus – provocarea consumismului în post-modernitate*, autorul prezintă *Metamorfozele societății de consum*, precum și *Societatea consumistă în căutarea paradisului pierdut*, unde omul și-a pierdut valoarea sau noțiunea sufletului ca valoare veșnică și s-a axat pe timpul consumist. Consumul, este o problemă dezbătută de mulți ani, unii consumă haotic adică mai mult decât echilibrul social și astfel omul *economicus* își face un paradis al consumismului, apărând astfel, în gândirea autorului, termenul de *homo consumans* (p. 145).

Problema crizei, din toate punctele de vedere, a fost abordată de tânărul teolog în capitolul al V-lea, numindu-l: *Omul și lumea în criză, homo economicus și șubrețimea viziunii sale despre sensul creației. Omul atrage lumea în criză* (p. 169) spune profesorul Ioja, astfel că această criză mondială prin care societatea de azi trece își are repercusiuni în criza spirituală. Prin ruptura omului de Dumnezeu, de comuniunea cu El, își atrage condamnarea la moarte. Însă prin voința sa, omul, se poate ridica deasupra lumii acesteia secularizate, a lumii decăzute, distrusă de patimi și păcate. Diferite aspecte ale crizei sunt prezentate în volumul de față, cum ar fi: criza ecologică (p. 169), criza socială (p. 171) și criza materială (p. 172).

*Biserica și alternativa societății consumiste și globalizate post-moderne*, este tema prezentată în capitolul al VI-lea al lucrării de față, de unde putem afla: *Exigențele atitudinii Bisericii în întâlnirea cu post-modernitatea* (p. 175). În acest capitol găsim răspuns la anumite întrebări ce

poate adesea ne-au trecut prin gând. Întrebări de genul: *Este Biserica modernă, sau post-modernă? Trăiește Biserica în actualitate, oare nu-i demodată?* Sigur răspunsurile nu ezită să apară. Biserica a fost, este și va rămâne *deschisă și prezentă în toate timpurile* (p. 175). Ea va răspunde permanent cerințelor societății care contestă *experiența vertical-orizontală a Tradiției Bisericii* (p. 183).

În ultimul capitol, numit: *Homo Cristianus – Mărturisirea Sfinților în post-modernitate*, găsim soluții practice la reabilitarea societății post-moderne, societate ce la prima vedere nu mai poate fi salvată. Însă tânărul teolog accentuează necesitatea și importanța Dumnezeuieștii Liturghii și a Filantropiei pentru viețuirea creștină a omului în această lume secularizată, mutilată de patimi și vicii (p. 249).

*Biserica, ca viață în Hristos există în lume* (p. 249), spune profesorul Cristinel Ioja, iar omul nu trebuie să facă altceva decât să accepte intrarea lui în spațiu sacru, în ekklesia, lepădând toată grija lumească, acceptând viața în Hristos și practicând *Liturghia după Liturghie* (p. 251), adică susținând Filantropia sau lucrarea publică a ajutorării aproapelui. Sigur e greu să vorbești, într-o lume post-modernă, despre aproapele sau fratele în credință, însă nimic nu-i imposibil în creștinism, de aceea autorul vorbește despre taina fratelui (p. 257) care *rămâne o mare provocare, în primul rând pentru creștini și în general pentru toți oamenii...* (p. 258).

Concluzionând cele recenzate cu privire la volumul *HOMO ECONOMICUS – Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, putem afirma că această carte îndeplinește toate condițiile și cerințele academice, fiind folosită de către autor o vastă bibliografie, atât patristică, precum și lucrări scrise în diferite limbi străine. Considerăm că volumul de față arată atât implicarea profesorului Ioja în viața Bisericii, precum și aportul său la bibliografia teologică românească.

Sigur ar fi multe de scris cu privire la acest volum, însă spațiul și timpul adesea lucrează în defavoarea noastră, fapt ce ne determină să ne rezumăm la a recomanda această lucrare și credem că nu ar trebui să lipsească din bibliotecă oricărui teolog sau preot.

Încheiem această prezentare sau scurtă recenzie a cărții profesorului conf. Dr. Cristinel Ioja, nădăjduind că nu peste mult timp va da spre lumina tiparului și alte lucrări valoroase care să satisfacă setea de cunoaștere a teologilor și a creștinilor în general. Aprecierile noastre sunt prea modeste în cuvinte, de aceea încheiem folosind cuvintele marelui poet român Tudor Arghezi: **Carte frumoasă cinste cui te-a scris!**

(Prof. PAUL KRIZNER)

**Pr. Dr. LUCIAN FARCAȘIU, *Teologia inmografiei praznicelor împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010, 370p.**

Lucrarea sus menționată reprezintă un debut mult așteptat în domeniul Teologie, la specializarea Teologie Liturgică, un debut foarte valoros prin maniera în care autorul a reușit să conjuge adâncă teologie inmografică a Bisericii cu adâncul experienței Bisericii. Într-adevăr, Părintele Lucian Farcașiu nu este o persoană străină de teologia inmografică a Bisericii și nici de experiența Bisericii care transpare din viața comunității ca și comunitate mărturisitoare a lui Hristos în lume, dovadă stând numeroasele sale studii publicate pe această temă și ținuta sa de preot.

*Teologia inmografiei praznicelor împărătești din ciclul pascal* este structurată în două părți, precedate de o introducere în care autorul aprofundează importanța Praznicelor împărătești în înțelegerea lor de „epifanii” ale lucrării lui Dumnezeu în lume, explicând în ceea ce privește experiența acestor evenimente iconomice de către creștini, conceptul de „experiență eclesială” care rezidă în unitatea dogmă-spiritualitate-cult sau în ceea ce autorul numește „caracterul doxologic al credinței”.

În prima parte a lucrării, este subliniată prezența reală a lui Dumnezeu-Treime în cultul Bisericii, precum și dimensiunea soteriologic-eschatologică și eclesială, profund eclesială a cultului ca exprimare doxologică a credinței și mediu de realizare și experiență a credinței.

Partea a doua a lucrării cuprinde, în mod propriu-zis, analizele și aprofundările autorului referitoare la tematica anunțată în titlul lucrării. Astfel în capitolul I este prezentată teologia inmografiei praznicului *Intrării Domnului în Ierusalim*, în capitolul al II-lea este analizată teologia inmografiei praznicului *Învierii Domnului*, în al III-lea capitol se aprofundează teologia inmografiei praznicului *Înălțării Domnului la cer*, iar în cel de-al IV-lea capitol se pune în discuție teologia inmografiei praznicului *Pogorării Duhului Sfânt*.

Mistagogia inmografiei Bisericii este o preocupare relativ nouă în teologia ortodoxă română, care, cu câteva contribuții notabile, încă nu a reușit – mai ales în ceea ce privesc studiile liturgice – să sondeze adâncurile de taină și de bogăție neasemuită ale cultului în expresia sa inmografică. Această mișcare intelectual-duhovnicească este nevoie să fie identificată ca și deziderat al Liturgicii ca disciplină teologic-eclesială, întrucât viața creștină în complexitatea manifestărilor ei este intim relaționată cu viața Bisericii ca viață liturgic-sacramentală extinsă în social.

La împlinirea acestui deziderat teologic-duhovnicesc și-a adus contribuția valoroasă Părintele Lucian Farcașiu marcând, din perspectiva textelor liturgice, ritmul vieții Bisericii și ritmul vieții creștine care se derulează nu numai în Biserică, ci și în societate. El aprofundează, în acest sens, nu numai unitatea dintre dogmă-cult-spiritualitate, ci și necesitatea conștientizării unei vieți creștine încadrată în Trupul Bisericii și hrănită din experiența vie a Bisericii. În acest sens, este remarcată importanța Praznicelor Împărățești care imprimă un autentic ritm divino-uman viețuirii creștine în lume.

Desigur, cercetarea Părintelui Farcașiu nu implică doar o viziune liturgic-dogmatică, ci și una istorică referitoare la cărțile de cult, la evoluțiile cultului Bisericii, la apariția praznicelor și la contextul apariției și dezvoltării iconografiei lor. Dar accentul lucrării este vădit orientat spre teologia iconografiei praznicelor împărățești din ciclul pascal, spre experiența eclesială ca experiență vie a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos și Biserică. Urmărind îndeaproape textele liturgice referitoare la fiecare praznic din ciclul pascal, autorul ne prezintă cu aprofundările și analizele de rigoare o adevărată sinteză teologic-liturgică. După datele istorice și contextuale pe care le întâlnim analizate la fiecare praznic, descoperim redate cu măiestrie semnificațiile teologico-duhovnicești ale textului iconografic ale praznicului de la cele triadologic-hristologice și antropologic-cosmologice până la cele eclesial-sacramentale și eshatologice.

Această capacitate de sinteză și de analiză sistematic-liturgică dă o bună mărturie despre autorul ei, bine orientat în problematica abordată și în viața liturgic-duhovnicească a Bisericii. În acest sens nu lipsesc conexiunile și relaționările diverse dintre diferitele aspecte teologic-liturgice ale praznicelor și nici sinteza teologiei praznicului într-un text liturgic semnificativ prin care se exprimă sub formă doxologică adevărul credinței.

Textura lucrării este accesibilă, dar nu simplistă, ideile forță sunt argumentate cu texte patristice, liturgice și din teologia contemporană, întâlnim o mistagogie teologică a textelor liturgice și o încadrare liturgic-eclesială și experimentală a ideilor și conceptelor teologice. Observăm în linii generale o inserare organică a dogmei în spațiul liturgicii și o fundamentare a spațiului liturgic pe dogmele credinței. Este un nou mod de a face teologie liturgică și o privire de ansamblu echilibrată asupra mesajului pe care Biserica îl transmite lumii prin prisma unității dintre Liturghie/Taine, spiritualitate și dogmă. „Deci, nu putem avea o înțelegere autentică a adevărului de credință al Bisericii fără o experiență a acestuia, după cum nu putem vorbi de o experiență creștină autentică în afara

adevărurilor dumnezeiești, adică nefundamentată dogmatic (...) Pornind de la aceste scurte considerații, am înțeles că orice conținut al credinței noastre nu trebuie despărțit de experiența vie a Bisericii. Aceasta întrucât dogma, adevărul de credință al Bisericii, care nu este altceva decât expunerea în cuvinte a iconomiei dumnezeiești de zidire, de pioniere și de mântuire a lumii, și-a găsit întâia dată expresie în viața cultică a Bisericii” (pp. 24-25).

Acest mod de a face teologie liturgică are capacitatea să ofere o privire de ansamblu unitară asupra vieții Bisericii, a iconomiei mântuirii neamului omenesc care culminează în Iisus Hristos și a sensului în care teologul este chemat să întrupeze și să tâlcuiască pentru interogațiile spirituale ale omului contemporan acest adevăr viu și mântuitor.

**(Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA)**



**REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA  
Facultatea de Teologie din Craiova**

Str. A.I. Cuza nr. 13  
RO 200565, Craiova  
Tel./fax: 0251.413.396  
e-mail: teologie@central.ucv.ro

***Editura MITROPOLIA OLTENIEI***

Telefon: 0251.533.246  
E-mail: editura@m-ol.ro  
Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

***Coperta IV: Icoana Sfinților Trei Ierarhi, pictură de pe catapeteasma  
bisericii „Postelnicu Fir” din Craiova (anul 1805, refăcută în 1989)***

