MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LXII (737-740), NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2010

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

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

MEMBRI
Î.P.S. GHERASIM, Arhiepiscopul Râmnicului
P.S. NICODIM, Episcopul Severinului şi Strehaiei
P.S. SEBASTIAN, Episcopul Slatinei şi Romanaților
P.S. Lect. Univ. Dr. EMILIAN LOVIŞTEANUL,
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 ŞEF
Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN

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

CUPRINS

STUDII

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei,
Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul **7**

Acad. Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU,
Aspecte din istoria legăturilor bisericeşti ale Olteniei cu Ardealul **38**

Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER,
Die theologischen Motive im Bilderstreit **55**

Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA,
Philia ca înnobilare a sufletului şi întărire a solidarităţii umane **73**

Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,
Aspecte din istoria oraşului biblic Tir, reflectate în Cărţile Profeţilor Vechiului Testament……..**99**

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU,
Ist eine (theologische) wirtschaftsethik möglich? Von der moralisierung des wirtschaftens zur politischen ökonomie.....**120**

Diacon Conf. Univ. Dr. PAVEL CHERESCU,
Contribuţia Mitropolitului Nestor Vornicescu al Olteniei la studiul Istoriei Bisericii Ortodoxe Române **147**

Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA,
Treime şi cosmos în teologia preniceană şi la Părinţii Capadocieni **157**

Lect. Univ. Drd. FLORIN DOBREI,
Sfântul Nicodim de la Tismana, reorganizatorul monahismului hunedorean **178**

Diac. Drd. IONIŢĂ APOSTOLACHE,
Paternitatea spirituală în viaţa şi opera Sfântului Vasile cel Mare…...…**189**

TRADUCERI

SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA
Rânduiala Monahilor (Traducere din limba latină şi note de Maria C. Truşcă, profesor de Limbi Clasice la Seminarul Teologic „Sfântul Grigorie Teologul" din Craiova)……..... **208**

NOTE, COMENTARII, MEDITAȚII

Pr. VIOREL SĂPUN
Pogorârea Sfântului Duh: *unica alternativă la autosuficiența şi disoluția babilonică actuală. Scurtă meditație la ceas de mare praznic al Creştinătății* **230**

RECENZII

Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU POPESCU,
Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei,
Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, 239p.
(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN) **234**

NICOLAE RĂZVAN STAN (editor),
Biserica Ortodoxă şi drepturile omului: *paradigme, fundamente, implicații*, trad. textelor din lb. eng. de Nicolae Răzvan Stan, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2010, 374p. (RADU COSMIN SĂVULESCU) **238**

CONTENTS

STUDIES

His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA,
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia,
The Christology of Saint Maximus the Confessor **7**

Acad. Fr. PhD Prof. MIRCEA PĂCURARIU,
Aspects from the History of Oltenia-Transylvania ecclesiastical links **38**

Fr. PhD Prof. ERNST CHRISTOPH SUTTNER,
Die theologischen Motive im Bilderstreit **55**

Fr. PhD Prof. SORIN COSMA,
Philia as an Ennoblement of Soul
and Strengthening of Human Solidarity **73**

PhD Senior Lecturer MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,
Aspects from The History of the Biblical city of Tir, reflected in the
Prophet's Books of the Old Testament…….... **99**

Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU,
Ist eine (theologische) wirtschaftsethik möglich?
Von der moralisierung des wirtschaftens zur politischen
ökonomie.....**120**

Deacon PhD Senior Lecturer PAVEL CHERESCU,
The Contribution of Metropolitan Nestor Vornicescu of Oltenia
on the Study of the History of the Romanian Orthodox Church **147**

PhD Senior Lecturer CRISTINEL IOJA,
Trinity and Cosmos in the Ante-Nicenean Theology
and in the Cappadocian Fathers **157**

Lecturer FLORIN DOBREI,
Saint Nicodemus from Tismana,
The Reorganizer of the Hunedorean Monasticism **178**

Deacon IONIȚĂ APOSTOLACHE,
The Spiritual Paternity in the Life and work of the Saint Basil The Great…..…..**189**

TRANSLATIONS

SAINT BENEDICT OF NURSIA,
Monastic Rules (Translation from Latin Language , Teacher of Classical Languages at the Theological Seminar in Craiova)……..... **208**

NOTES, COMMENTS, MEDITATIONS

Fr. VIOREL SĂPUN,
The Descent of the Holy Spirit: *the Sole Alternative for the Current Self Sufficiency and Babylonian Dissolutions. Short Meditation at the Moment of a Great Feast of Christianity*..... **230**

BOOK REVIEW

Acad. Fr. PhD Prof. Dumitru POPESCU
The Rational-Spiritual Apology of Orthodoxy,
Cartea Ortodoxă Publishing, Alexandria, 2009, 239p.
(Fr. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)..... **234**

NICOLAE RĂZVAN STAN (editor),
The Orthodox Church and the Human Rights: paradigms, foundations, implications, trans. of texts from English by Nicolae Răzvan Stan, Universul Juridic Publishing House, Bucharest, 2010, 374p. (RADU COSMIN SĂVULESCU) **238**

STUDII

HRISTOLOGIA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

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

Cuvinte cheie: *Hristologie, Întrupare, chenoză, iconomie, mântuire*
Keywords: *Christology, Incarnation, kenosis, economy, salvation*

Teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul reprezintă atât o sinteză a întregii Ortodoxii orientale, cât şi o extraordinară expresivitate, a ceea ce am numi plenitudine a Orientului şi a Occidentului. În acest sens, Sfântul Maxim este teologul care a realizat *puntea între Teologia Orientului şi cea a Occidentului*. Din cauza neînţelegerii viziunii sale şi neputinţei multora de a pătrunde teologia sa, ce depăşea raţionalitatea timpului, el a avut de suferit. De fapt, întreaga sa activitate teologică ar putea fi definită ca *Teologie a Logosului*, fiind totodată o redescoperire a Persoanei Logosului Înomenit şi o *σιμφιᾳ* a Teologiei primelor secole ale creştinătăţii, începând cu Sfântul Ioan Teologul.

Sfântul mărturisitor era influenţat în cugetarea sa hristologică de gândirea elină, a lui Platon şi a lui Aristotel, depăşind gândirea lui Origen şi continuând magistral teologia Sfântului Dionisie Areopagitul. Faţă de Părinţii Capadocieni, el era adânc marcat de viziunea lor, cugetările acestora fiind topite într-o viziune largă proprie, dominată de Logosul Divin care a coborât prin Întrupare până în cele mai de jos (*καταβασις*) şi a străbătut, prin Înălţarea Sa, cu omenitatea unită în Ipostasul Său, dincolo de toate (*αναβασις*) cele create. În acest context, „*teologia Sfântului Maxim apare ca o fluiditate harică ce iradiază din inspiraţia Sfintei Treimi*”.[1]

Contemporanii Sfântului Maxim, cum spuneam, n-au înţeles profunzimea teologiei sale, ba, mai mult, l-au considerat a fi un profanator al Tradiţiei orientale. Ei n-au înţeles că extensiunea gândirii lui încadra filosofia elenă cu punctele ei rigide într-o noua realitate ontologică. Datorită acestui fapt, teologia Sfântului apărea ca un univers în care Hristologia sa, deplin transcendentală, devenea o realitate deplin iubitoare, unde jertfa

[1] Magistrand ION I. BRIA, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, ST, nr. 5-6, Mai-Iunie, 1957, p. 310.

iubirii Logosului înomenit devine fundamentul coborârii inexprimabile a celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. În felul acesta, deplina iubire intratreimică *περιχορησις* se extinde de la Logosul Divin la persoana umană, care s-a făcut prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu, mediul comuniunii divine şi exponentul acestui atribut divin.[2] Din această perspectivă Sfântul Maxim trasează o traiectorie de-a lungul primelor patru Sinoade Ecumenice, fiind profund marcat de dogma hristologică stabilită la Calcedon.

Din alt unghi de vedere, Sfântul Maxim se încadrează în temporalitatea ereziilor ce denaturau complexitatea *Ipostasului Persoanei Fiului*, motiv pentru care s-a arătat ca un apărător al Tradiției patristice, dar şi ca un teolog ce a reactualizat perspectiva hristologică a timpului său. Potrivit acestui fapt, Sfântul Maxim a apărut drept culmea gândirii patristice a Bisericii vechi, cel care a reuşit să sintetizeze vizionar toate curentele duhovniceşti ale epocii patristice într-o perspectivă hristologică grandioasă extinsă la dimensiuni cosmice.[3]

În chip deosebit, Sfântul Maxim s-a impus în ofensiva ortodoxă împotriva curentelor de natură filosofică – monofizitismul şi monotelismul – ce ameninţau să distrugă unitatea Bisericii primare. Precizările sale au avut menirea să stabilească învățătura despre deplinătatea umanității asumate de Fiul înomenit, pentru a o ridica din slăbiciunea şi sfâşierea interioară în care a căzut în păcatul despărțirii de Dumnezeu.[4] În ofensiva sa teologică, Sfântul Maxim s-a lovit însă de politica anti-diotelită a împăratului Heraclie şi a Patriarhului Serghie, care, în dorința lor de a atrage pe monofiziți la Ortodoxie, acceptau învățătura greşită, potrivit căreia în Persoana Fiului exista o singură natură după Întrupare, ceea ce ducea la desfiinţarea omogenității realității mântuirii omului.

Hristologia moştenită de Sfântul Maxim din perioada Sinodului IV Ecumenic se regăseşte din abundență în operele sale, ea fiind într-un fel „*matricea teologiei Sfântului*". Un rol important în hristologia maximiană, de pildă, l-a avut, în general, gândirea teologică a Şcolii Alexandrine şi în mod special teologia Sfântului Chiril al Alexandriei. Episcopul Alexandriei era influențat de raționalitatea teologico-filosofică a lui Origen, dar a depăşit-o la nivelul profunzimii experienței teologice. Hristologia tipică lui Chiril, precum şi transcendența acesteia, sunt particularități pe care le

---

[2] LARS THUNBERG, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 37.

[3] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 2004, p. 330.

[4] VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 92.

întâlnim şi în opera Sfântului Maxim. Astfel, chenoza Logosului înomenit, revelată prin Sfântul Ioan Evanghelistul: „*Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr*" nu este altceva decât apropierea dintre extreme (Dumnezeu-om) şi nu un efect negativ al păcatului – afirmație a lui Origen. Ca atare, principala cauză a înomenirii Logosului nu este păcatul, ci mântuirea omenirii căzute.

Pornind de la această realitate a chenozei Logosului înomenit, Sfântul Maxim aderă la traiectoria trasată de Sfântul Chiril şi propune o nouă perspectivă de a experia profunzimea Întrupării Fiului lui Dumnezeu. În sensul acesta, formula hristologică de la Calcedon devine la Sfântul Maxim „*formula metafizică de sinteză a lumii*". Acest lucru, pentru Sfântul Maxim şi teologia sa, este un leit-motiv, mai ales în ceea ce priveşte realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere problematica hristologiei Sfântului Chiril a găsit la Sfântul Maxim o percepere mai puțin filosofico-rațională, şi mai pregnant duhovnicesc-harică, ceea ce înseamnă că prin Maxim se redimensionează mistica Sfântului Chiril.

În disputa sa cu monofiziții, conduşi de Sever de Antiohia, Sfântul Maxim afirma că formula hristologică a Sfântului Chiril exprima o noua realitate ontologică, care nu anulează actul asimilării firii umane de către Persoana Fiului, ci subliniază unirea lor culminantă. De fapt, încă de la Efes, unde apare deplinătatea hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, găsim conturată învățătura despre unirea celor două firi în care Acelaşi Dumnezeu Se face om, dar nu Se desființează în Rațiunea Lui. Evident, din această formulare s-au conturat germenii acelei *Teandrii* întâlnită la Sfântul Maxim, care exprima cel mai adecvat mod de a experia unirea celor două firi neconfundate, dar deplin reale în acțiunea lor mântuitoare.

Apoi, perspectiva Sfântului Maxim că Logosul este Mediator (Mijlocitor) între Dumnezeu şi om este luată de la Sfântul Chiril. Acesta afirma că Mijlocitorul trebuie să Se găsească în comunicare directă cu ambele părți, căci forța Mijlocitorului este de a comunica cu amândouă părțile al căror mijlocitor se găseşte; şi dacă una din părți nu comunică, atunci nu mai este mijlocitor. La Sfântul Maxim, medierea Logosului este mult mai intensificată, deoarece Logosul devine o unificare a extremităților: sensibile şi inteligibile. Logosul este asemenea unui centru dumnezeiesc din care pleacă razele creatoare („*logoi*") propriei făpturi, şi centrul fiecărei făpturi spre care tind, la rândul lor, făpturile create.[5]

[5] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, Filocalia, vol. II, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 2004, p. 97.

Fără îndoială că şi teologia Sfântului Chiril avea o caracteristică aparte, însă este de admirat capacitatea Sfântului Maxim de a pătrunde mistica precursorului său. Rapiditatea cu care fenomenul eretic al timpului tindea să denatureze unitatea Bisericii primare l-a făcut pe Sfântul Mărturisitor să intervină pentru a aplana problemele legate de ineficienţa ierarhiei Bisericii Orientului, cu privire la Teologia Sfântului Chiril al Alexandriei. Amintim aici admirabila apologie pe care Sfântul Maxim o aduce Sfântului Chiril în disputa sa cu Pyrrhus, în Cartagina. De asemenea, prin formula „*O singură fire întrupată a Cuvântului*", Sever de Antiohia şi ceilalţi monofiziţi găseau o lămurire a falsei lor învăţături. Adevărata înţelegere rezida în aceea că nu s-a eludat nimic din unirea celor două firi (*φυσις*), iar realitatea celor două voinţe şi a celor două energii nu era desfiinţată. În sensul acesta analogia *παραδιγμα* înomenirii Logosului cu cea dintre foc şi fier, imagine plastică preluată de la Sfântul Chiril, este cât se poate de plauzibilă: „*după cum atunci când fierul vine în apropierea flăcării focului arzător se colorează îndată cu înfăţişarea omului; căci după ce a primit în sine Logosul Cel netrecător şi dătător de viaţă, nu a mai rămas în vechea stare în ce priveşte corupţia*".

Pentru Sfântul Maxim este inevitabil să se sublinieze faptul că fiecare dintre firi au voinţe şi energii proprii. Aşa precum focul transcende natura fierului, făcându-o un mediu străveziu al materiei arzătoare, tot astfel şi natura dumnezeiască pătrunde în intimitatea celei umane, asimilate, fără să o distrugă în raţiunea ei originară. Principiul fierului este de a se lăsa modelat prin incandescenţa focului, care îl curăţă de rugina scurgerii timpului, curăţire care îi dă metalului remodelat o viaţă mai îndelungată. Natura umană primise prin păcatul lui Adam o temporalitate ce o ducea la desfiinţare, dar fiind remodelată de Logosul restaurator ea este reconfigurată la veşnicia de dinainte de cădere, aşa cum subliniază Sfântul Evanghelist: „*N-am venit să stric Legea, ci să o plinesc*".[6] Aşadar, cel ce este „*lumina neapropriată*" vine în maxima apropiere de „*fierul şi rigiditatea omenească*". Dumnezeu Însuşi vine, în Hristos, „*prin taina ascunsă de veacuri şi de generaţii, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvârşită a Fiului lui Dumnezeu. Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărţit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfântul Său trup, cel din noi şi al nostru, însufleţit mintal şi raţional, ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiţi dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulându-ne şi încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul*

[6] Matei 5, 17: „*Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc*".

şi ducându-ne la măsura vârstei duhovniceşti a plinătății Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuți, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nicio schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior".[7]

Deci, Sfântul Maxim înțelege venirea lui Dumnezeu în trup în perspectiva îndumnezeirii trupului asumat de El şi, apoi, prin el oameni dobândesc posibilitatea de a se pregăti prin imitarea umanității Lui, în curățirea de patimi, în practicarea virtuților, în vederea îndumnezeirii depline începând de aici şi continuând în viața viitoare. În acest sens, scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri este în perspectiva reunirii oamenilor în El şi îndumnezeiți împreună cu tot cosmosul. Dacă n-am fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui şi atracția lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls şi atracție care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălăşluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, şi ea, tot mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea şi Dumnezeu. Dar reaua întrebuințare a puterilor naturale, adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în ea, a slăbit aceste puteri, în aşa măsură că a trebuit ca Însuşi Fiul lui Dumnezeu să se facă subiectul acestor puteri pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele şi în direcția unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atât mai înalt, cu cât ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce e conform firii. Desigur, modul supranatural al unirii creației cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decât să restabilească puterile firii şi s-o aducă pe aceasta la acelaşi scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Hristos n-a lucrat fără puterile firii, ci prin acestea, restabilindu-le în acest scop. El nu realizează numai o mântuire juridică, printr-un act prin care nu angajează efortul firii umane şi nu o conduce pe aceasta nefolosind şi acest efort la îndumnezeire, ca în teologia occidentală. Aşadar, natura umană e capabilă să devină natura restabilită şi îndumnezeită în ipostasul divin. Numai întrucât e capabilă de aceasta, natura umană poate redeveni „*părticică*" a lui Dumnezeu.[8]

Plasticitatea imaginii asimilate de Sfântul Maxim devine conformă cu imaginea strălucitoare a naturii umane curățită de „*rugina mortificată de păcatul strămoşesc*", dar şi transcendentă de dumnezeirea Logosului imprimată în natura umană, dar fără să asistăm la desființarea raționalității acestei firi. În sensul acesta, Mântuitorul a zis Apostolilor Săi: „*Fiți*

[7] SF. MAXIM, *Ambigua* 7k, trad. rom., p. 97.
[8] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Ambigua*, nota 72, pp. 97-99.

desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru, din ceruri, desăvârşit este", ceea ce înseamnă că omul e văzut ca „*o imagine a lui Dumnezeu (imago Dei)*", iar firea umană devine copărtaşă „*focului dragostei dumnezeieşti*", pentru că devine „*părtaşe dumnezeieştii firi*". Această lucrare divină nu alterează cu nimic sensul „*sintezei ipostasului Logosului înomenit*", ci scoate în evidenţă realitatea ontologică a Persoanei Fiului lui Dumnezeu înomenit. De aici înţelegem că teologia Sfântului Chiril nu întrevede, prin afirmaţia „*o singură fire întrupată a Cuvântului*", nimic altceva decât o unică realitate: Logosul este ipostas adevărat şi întruparea este reală. Mai mult, Sfântul Maxim, continuând pe coordonatele Sfântului Chiril, estompa fenomenul monotelit, afirmând că Logosul înomenit „*este un ipostas compus care depăşeşte despărţirea naturală a celor extreme, făcându-le să fie una, prin unirea părţilor în sine*". Prin urmare, spune Sfântul Maxim: *„Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Cel Unul Născut şi Cuvântul Tatălui, Cel ce pentru Sine este şi rămâne pururea simplu după fire, iar pentru mine Se face compus după ipostas, precum numai El ştie, prin primirea trupului însufleţit mintal, fără ca prin unirea deplină, cu trupul după ipostas să primească contopirea într-o singură fire şi fără ca prin deosebirea deplină faţă de trup după fire să se taie în doi fii. Iar unire deplină după ipostas numesc desăvârşita neîmpărţire, precum deosebire deplină după fire, desăvârşita necontopire şi neschimbare. Căci taina dumnezeieştii întrupări nu introduce prin deosebirea după fire a celor din care constă şi o deosebire după ipostas, nici prin unirea după ipostas o contopire într-o singură fire. Primul lucru nu se întâmplă ca să primească taina Treimii un adaos; iar al doilea, ca să nu fie după fire nimic de un neam şi de o fiinţă cu dumnezeirea. Căci cele două firi s-au împreunat într-un ipostas, dar nu într-o singură fire. Iar aceasta ca să se arate prin unire atât unitatea ipostasului, rezultată din adunarea laolaltă a firilor, cât şi deosebirea firilor ce s-au întâlnit într-o unitate nedespărţită, fiecare din ele rămânând, în ce priveşte însuşirea naturală, în afară de orice schimbare şi contopire. Căci dacă împreunarea firilor s-ar fi făcut ca să dea naştere unei singure firi, taina mântuirii noastre ne-ar fi rămas cu totul necunoscută, neavând de unde sau cum să putem afla coborârea lui Dumnezeu la noi. Pentru că în asemenea caz, sau că s-ar fi schimbat trupul în firea dumnezeiască din pricina unirii dumnezeieşti, sau s-ar fi schimbat fiinţa dumnezeiască în firea trupului, sau s-ar fi contopit amândouă prin cine ştie ce amestec, producând vreo alta deosebită de ele, nemaiputând niciuna din firile din care constă raţiunea ei neştirbită. Dar fie că n-ar fi schimbat trupul în firea dumnezeirii, fie că s-ar fi schimbat firea dumnezeirii în trup, sau fie că unirea într-o singură fire ar fi împins firile spre producerea vreunei alte firi decât ele, eu n-aş cunoaşte taina*

întrupării dumnezeieşti, neputând constata după unire o deosebire de natură între trup şi dumnezeire. Iar dacă există în Hristos după unire vreo deosebire după fire între trup şi dumnezeire (căci nu sunt după ființă unul şi acelaşi lucru dumnezeirea şi trupul), aceasta înseamnă că unirea firilor împreunate în El nu s-a făcut pentru a da naştere unei singure firi, ci pentru a face să rezulte un singur ipostas în privința căruia nu aflăm în Hristos nicio deosebire în niciun chip. Căci după ipostas Cuvântul este unul şi acelaşi cu trupul Său. Fiindcă, dacă Hristos primeşte cu referire la ceva vreo deosebire oarecare, nu poate fi după acel ceva una în tot chipul. Dar dacă cu referire la altceva nu primeşte nicio deosebire, după acel altceva este şi se zice cu evlavie una în tot chipul şi totdeauna".[9]

Din cele prezentate rezultă că Fiul, asumând o natură umană individuală, Hristos nu va fi o simplă natură umană. Ca atare, realitatea adusă de cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi nu distruge interioritatea supraființială a iubirii de neconfundat a misterului Treimic, cum spune Mântuitorul: „*Eu şi Tatăl Una suntem*".[10]

Tot din perspectivă hristologică, Sfântul Maxim aprofundează gândirea Sfinților Dionisie Areopagitul şi Grigore de Nyssa. Deşi teologia lui Dionisie este pentru Sfântul mult mai tranşantă, totuşi el va redefini unii termeni utilizați de teologul areopagit. Maxim, deci, „*topeşte gândirea acestuia într-o viziune proprie*", fără însă să-i anuleze valoarea ei. Aceste asimilări nu au în vedere decât o depăşire a învățăturii platonice, de care Dionisie era influențat. De la areopagit, însă, Sfântul Maxim păstrează concepția despre energiile divino-umane din Persoana Fiului, utilizând termenul din limba greacă –„*δυναμεις*".

De fapt, ideea Sfântului Dionisie cu privire la realitatea activității divino-umane mergea în sensul distingerii „*unității comuniunii*", în care realitatea celor două firi este şi mai mult afirmată. Toate acestea converg spre adevărul că Fiul se naşte „*la plinirea vremii*", iar timpul primeşte o nouă reconfigurare, care conduce întreaga umanitate spre veşnicie.[11]

Prin urmare, Dumnezeu Şi-a arătat iubirea față de om, nu numai prin faptul că l-a creat după chipul Său, ci şi atunci când l-a văzut slăbit, prin reaua folosire a puterilor lui, a făcut acest chip propriu Fiului Său, ca să-l restabilească şi să-l ducă la o tot mai mare asemănare cu Sine. Căci, aşa cum spune Sfântul Maxim: „*Hristos fiind prin fire Dumnezeu şi om, ca Dumnezeu Îl moştenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin*

[9] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie,* 62, Filocalia III, pp. 352-354.
[10] Ioan 10, 30.
[11] Această întrepătrundere a timpului creat cu eternitatea veşniciei este o simbioză a gândirii celor doi Sfinți Părinți.

participarea cea negrăită. Iar ca om care ne-a însuşit pe noi, făcându-Se pentru noi în chipul nostru, se moşteneşte şi El Însuşi pe Sine împreună cu noi, datorită coborârii Sale neînţelese. Pe Acesta, Sfinţii dorindu-l mai înainte în chip tainic în duh au învăţat că slavei celei întru Hristos ce se va arăta în viitor pe urma virtuţii trebuie să-i premeargă în timpul de faţă pătimirile în El pentru virtute".[12]

Deci, Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu gândeşte raţiunile oamenilor din veci şi le dă acestora o existenţă în timp ca să crească spiritual în El şi să se desăvârşească în El. „*Căci în El,* zice Maxim*, sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele care sunt toate în El, şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă deodată cu raţiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor.*

Astfel, Raţiunea (sau Cuvântul) este multe raţiuni şi raţiunile cele multe sunt o raţiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare spre făpturi, Raţiunea (Cuvântul) cea una e multe raţiuni, iar după referirea şi pronia care le întoarce şi le călăuzeşte pe cele multe spre Unul, ca spre obârşia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor şi le adună pe toate, raţiunile cele multe sunt una.[13]

---

[12] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie,* 59, pp. 319-320, 323-324.

[13] IBIDEM, p 84. Dar cu toate că Dumnezeu este în Sine mai presus de orice determinare, creând făpturile, adică acceptând să iasă spre ele, sau să intre în legătură cu ele, Îşi face cunoscute în raţiunile referitoare la acestea multe din posibilităţile cuprinse în Sine în mod nediferenţiat.

În sine Raţiunea ipostatică divină este mai presus de orice gândire şi trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea raţiuni. Ea nu se multiplică în fiinţele create şi deci nici acestea nu redevin una cu Ea, ci se unesc cu raţiunile lor volitive, necreate, creatoare şi providenţiatoare. Iar acestea se şi readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Raţiunii celei una se arată şi în făpturile create şi providenţiate de Ea după chipul raţiunilor lor necreate, aflătoare în Ea şi lucrătoare prin ele; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a raţiunilor necreate din Ea implică şi o adunare a făpturilor în Ea. Dar unificarea făpturilor în Raţiunea divină este de alt ordin decât cea a raţiunilor lor divine.

Trăind o unitate a lor în şi cu Raţiunea divină, ele sunt conştiente de această unitate, întrucât continuă să-şi păstreze o subzistenţa proprie, sau viceversa: întrucât continuă să-şi păstreze o subzistenţă proprie, sunt conştiente de unirea lor în şi cu Raţiunea cea Una şi cu raţiunile necreate unite în Ea. Raţiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde.

Raţiunea cea Una, multiplicată în multe raţiuni ale făpturilor şi revenită la unitatea Ei, trebuie înţeleasă şi ca Cuvântul ipostatic ce Se multiplică cu apelul Lui, cu lumina Lui,

Deci suntem şi ni se zice «parte» a lui Dumnezeu, pentru faptul că raţiunile existenţei noastre preexistă în Dumnezeu. Şi ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-am mişcat potrivit cu raţiunea după care am fost făcuţi şi care preexistă în Dumnezeu".[14]

Dacă nu s-ar fi făcut om Însuşi Fiul lui Dumnezeu, oamenii nu s-ar odihni în infinitatea Lui, în veci, după o anumită pregătire în istorie care le dă şi lor posibilitatea să se decidă pentru această veşnică odihnă în infinitatea Lui iubitoare.

Hristologia lui Dionisie afirmă cel mai adesea „*teandria Persoanei Fiului*", pe care Sfântul Maxim o va utiliza mai rezervat din pricina învăţăturii lui Sever de Antiohia, cu toate că s-ar putea spune că la Sfântul Maxim termenul „*teandric*" devine „*forma lui preferată de exprimare a reciprocităţii divino-umane în acţiune*". De altfel, pentru a accentua şi mai mult această ontologie, Sfântul aduce exemple din activitatea Fiului înomenit: „*Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâinea şi binecuvântând, a frânt, şi a dat, ucenicilor*".[15]

Aşadar, sintagma lui Dionisie, *teandria Logosului*, este redefinită la Sfântul Maxim prin termenul mult mai profund *συμφυᾳ*[16] care pune în evidenţă şi mai mult adâncimea teologiei sale. Acest termen prezintă o nouă realitate, o „*nouă viziune hristologică*" sau mai bine spus, o „*noua sinteză a teologiei sale*". Din perspectiva acestor viziuni, Sfântul experiază taina înomenirii Logosului ca o personalizare a firii divine (*φυσις του Θεου*) în cea umană, ceea ce duce la o reactualizare în cel mai înalt grad al intimităţii atotiubitoare a Sfintei Treimi faţă de întregul cosmos, extins în natura umană.

O altă influenţă şi similitudine între cei doi Sfinţi Părinţi Orientali o întâlnim la nivelul psihologiei existenţiale, ce ţine de spiritualitatea progresiv-ascetică a persoanei umane. Acest aspect are o mare „*intensitate hristologică*", care exprimă şi mai eficient valoarea înomenirii Logosului. Dionisie prezenta sinergismul ceresc-bisericesc al desăvârşirii omului, fără a sublinia însă valoarea pe care cosmosul spiritualizat o are prin înomenirea

---

sau răsună şi se înţelege în multe cuvinte şi în multe feluri de prezenţe personale lucrătoare prin care cheamă, aduce şi ţine făpturile în existenţă şi care redevine un Cuvânt total şi atotcuprinzător adresat făpturilor adunate în El prin aceeaşi înţelegere şi o prezenţă personală infinit de intensă şi de bogată în ele. Dar tocmai aceasta consolidează ca persoane fiinţele create spirituale, sau dotate cu spirit. Ca asemenea Cuvânt sau prezenţă ipostatică totală S-a relevat Logosul făpturilor în Iisus Hristos dându-ni-se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-l sesiza ca atare în veacul viitor (IBIDEM, nota 50, pp. 84-85).

[14] *Ambigua* 7 e, pp. 83-85. A se vedea şi *Ambigua* 112, pp. 279-283.

[15] Matei 26, 27; Marcu 14, 22.

[16] Termenul *συμφυα* semnifică împletirea raţiunii naturale a voii omeneşti cu modul iconomiei, prin întipărirea ei de cea omenească.

Logosului. Spre deosebire de el, Sfântul Maxim subliniază în primul rând dimensiune cosmică constitutivă a „*hristologiei*", care devine una esențială. Din acest punct de vedere omul, fără să fie infinit, e capabil de infinit și tocmai de aceea e capabil de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit. În Hristos, după ce omul s-a ridicat, în viața pământească, datorită dorului după Dumnezeu, el continuă să progreseze în viața viitoare. Ca atare, zice Sfântul Maxim, „*cel ce a adus la existență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns, în fiecare dintre ființele raționale rațiunea ca primă putere a cunoașterii sale, ne-a dat și nouă, umiliților oameni, ca un Stăpân preadarnic, după fire, în chip natural, darul rațiunii ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului… Deci, mișcându-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului și al înțelepciunii și al Cârmuirii ce s-a arătat tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutați de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea căruia am primit dorul… Cei ce și-au ales ca singură preocupare și străduință nevoința ostenitoare cu acesta…, făcându-și sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală, după viața aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici prin înțelesuri mai dumnezeiești. Căci, Însuși Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceștia spre adevărul întreg, pe care li va arăta simplu și clar și în afară de orice îndoială produsă de varietatea simbolică, în neclaritatea ei enigmatică… Căci, după ce au luat aici chipurile adevărului, li se va adăuga atunci adevărul gol… pentru că bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-l iubesc darurile dumnezeiești ale cunoștinței, pe care nici a le numi nu putem în acest veac, din pricina înălțimii și măreției lor, căci trebuie socotit cu adevărat ceea ce spune marele Apostol despre fericirea care e mai presus de tot numele, ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor.*[17] *Prin aceasta el a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor și după tot urcușul. Această culme nu poate fi exprimată și cunoscută de niciun cuvânt și de nicio minte, câtă vreme bunătățile pe care le putem primi în veacul acesta și cele ce ni se vor arăta în veacul viitor pot fi numite și cunoscute. Căci Iisus și Cuvântul lui Dumnezeu, cel ce a străbătut cerurile*[18] *și a ajuns mai presus decât toate cerurile, pururi trece și mută pe cei ce-i urmează Lui, prin făptuire și contemplație, de la cele mai mici, la cele mai mari, și, iarăși, de la acestea, la cele încă și mai presus…, pe drumul «prefacerii din slavă în slavă», până ce fiecare va primi, în ceata proprie,*

[17] Evrei 2, 9; II Corinteni 12, 9; Filipeni 2, 9.
[18] Evrei 4, 14.

îndumnezeirea cuvenită”.[19] Aşadar, existenţa mărginită, dar conştientă şi în comunicare cu existenţa nemărginită a Logosului înomenit, tinde spre existenţa nemărginită şi, ajutată de aceasta, poate ajunge şi ea la nemărginirea aceleia, bineînţeles, fiind permanent conştientă că nemărginirea ei îi vine de la Dumnezeu.

Din cele arătate rezultă că pentru Sfântul Maxim realitatea îndumnezeirii naturii umane începe în unicul Ipostas al Logosului. Acest lucru este datorat faptului că nu asistăm la o separaţie a naturii umane asumate de Dumnezeu-Fiul, unde logoii umani sunt mântuiţi în mod separat, ci credem într-o inter-comuniune fiinţial-existenţialistă în întreaga natură umană asimilată de Fiul înomenit. În felul acesta, Hristos, cuprinzându-i în Sine pe toţi oamenii, devine pentru ei nu numai model, ci forţa transformatoare care le dă şi puterea de a se înscrie în efortul ascetic împotriva răului şi a morţii. Referitor la aceasta, Sfântul Maxim consideră că la Schimbarea la Faţă a Domnului s-a arătat atât chipul Său omenesc, cât şi modelul dumnezeiesc care lumina prin El. Totodată, Mântuitorul a arătat atunci la ce înălţime va fi ridicat chipul Lui cel omenesc, dar şi importanţa ce i-o dă, făcându-l mediu de arătare şi de lucrare a Lui. „*El trebuia*, spune Sfântul Maxim, *să se creeze în mod neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să se facă chipul şi simbolul Său, cel arătat, ca să călăuzească spre Sine, cel cu totul ascuns în nearătare, toată creaţiunea şi să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinităţii nearătate şi ascunse dincolo de toate şi cu neputinţă de a fi înţeleasă sau numită de niciuna din existenţe, în niciun mod*”.[20]

Sfântul Maxim a fost mult mai aproape de cugetarea hristologică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Sfântul Grigorie, cum s-a putut vedea mai sus, sublinia realitatea existenţei celor două firi, care, deşi sunt în deplină comuniune, nu s-au distrus prin unire. Naturile în Ipostasul Logosului realizează un anume tip de unitate „*εν*”, care permite fiecăreia, după iconomie, să-şi însuşească calităţile celeilalte. Din acest punct de vedere, stabilitatea hristologiei Episcopului de Nyssa a fost capitală pentru Sfântul Maxim, fapt care l-a ajutat să oprească elanul eretic din timpul său. Se pare că „*teoria Logosului*” întâlnită la Sfântul Maxim este împrumutată de la Sfântul Grigorie. În acest sens, pentru Sfântul Grigorie, Logosul Divin – Raţiune personală – ipostaziază în Sine natura umană. Hristos-Omul, fiind „*după chipul*” Fiului lui Dumnezeu, Se ridică spre Tatăl atât ca Fiu cât şi ca om, rămânând în comuniune cu noi atât ca om, cât şi ca Fiu al lui

[19] SF. MAXIM, *Ambigua* 24, trad. cit., pp. 306-308.
[20] IBIDEM, 47, pp. 163-164.

Dumnezeu. Se înțelege de aici că realitatea pe care Sfântul Grigorie o subliniază nu vine în contradicție cu cea a Sfântului Maxim, ci ultimul îl continuă pe primul. Trupul omenesc îndumnezeit în Hristos este şi el înveşnicit prin unirea cu Fiul lui Dumnezeu, iar în virtutea consubstanțialității tuturor oamenilor cu omenitatea lui Hristos.

Din cele prezentate, iese în evidență măreția pe care Logosul o face cunoscută prin întruparea Sa, cu atât mai mult cu cât natura umană se desfigurase prin păcat. Deci, prin înomenirea Sa, Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, după chipul Căruia a fost făcut omul, arată că „*toată creatura lui Dumnezeu e bună şi nimic nu e de respins dacă se ia cu mulțumire*". Perspectiva Logosului înomenit ca „*Mediator*" între Sfânta Treime şi om este clară fără ca întregul univers să fie scos din planul redefinirii divine. În acest sens, Sfântul Grigorie insistă asupra „*tainei originare şi asupra darului culminant al mântuirii neamului omenesc*", mai ales că aceasta este o reactualizare a întregii naturi umane. Ca atare, natura umană, ca *rațiune plasticizată a Rațiunii Supreme*, este reimprimată de pecetea harică a Arhetipului divin.

Ca şi Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim precizează că natura umană reprimeşte, prin înomenirea Logosului, chipul originar. Mai mult, Sfântul Maxim consideră chiar că Dumnezeu şi omul îşi sunt modele reciproc. Astfel, Sfântul vorbeşte despre sfinți care, după ce şi-au purificat mintea de mişcarea în jurul lucrurilor, s-au odihnit chiar şi de lucrarea firească din ea, aducându-o lui Dumnezeu. Ei s-au adunat, în felul acesta, în întregime în Dumnezeu, prin Duhul şi au purtat pe cât este cu putință oamenilor, întregul chip al celui ceresc. Aceasta înseamnă că ei au atras pe de o parte infinitatea lui Dumnezeu în ei, iar pe de altă parte, ei au fost atraşi de Dumnezeu. Această conviețuire arată că Dumnezeu şi omul îşi sunt unul altuia modele ce se atrag reciproc. Prin urmare, spune Sfântul Maxim, „*Dumnezeu şi omul îşi sunt unul altuia modele. Atât de mult S-a făcut Dumnezeu omului om (atras de om), pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire ce-o are de la Dumnezeu, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu (lăsându-se atras de Dumnezeu); şi aşa de mult a fost atras omul prin minte de Dumnezeu, spre cunoaşterea Lui, pe cât de mult a atras omul prin virtute pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut*".[21] Evident, în această atragere reciprocă dintre Dumnezeu şi om, e implicată forma omenească a bunătății pe care Dumnezeu vrea s-o manifeste prin firea Sa umană, față de oameni. Totodată, Logosul înomenit mai vrea să arate că prin coborârea Sa la oameni şi prin înălțarea oamenilor la iubirea desăvârşită față de Dumnezeu şi față de semenii lor, El Îşi însuşeşte intimitatea omului față de om, iar

[21] IBIDEM, 13, p. 111.

omul îşi însuşeşte de la Dumnezeu desăvârşirea bunătăţii faţă de oameni.[22]

Tot de la Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim preia *imaginea omului ca macroantropos, un cosmos în mare (μακρο-ανθρωπος)*, idee de altfel întâlnită şi la Sfântul Dionisie Areopagitul. Din această perspectivă, omul este poziţionat între natura divină supremă şi creaţia sensibilă, aceasta din urmă putând să devină transcendentă prin acţiunea omului înduhovnicit. De fapt, această idee vine să depăşească concepţia greşită a lui Origen, care nu vedea în Întruparea Logosului o înnoire, ci doar o valoare negativă a coborârii Fiului lui Dumnezeu în lumea dezbinată de păcat. Cugetarea Sfântului Grigore de Nyssa de a vedea universul ca o legătura între cele sensibile (lumea materială) şi cele inteligibile (aspectul spiritual al acesteia) apare, la Sfântul Maxim, ca o extensiune asupra omului constituit din trup şi suflet.

Aşadar, viziunea Sfântului asupra omului ca un univers mare (*μακρο-ανθρωπος*) într-un univers mic, este o traiectorie fundamentală, ce depăşeşte concepţia platonică ce considera că trupul uman, ca de altfel întreaga materialitate a universului, ca un punct slab al creaţiei. În acest caz, Logosul Divin înomenit nu mai devine un rod al ştiinţei şi al înţelepciunii, ci e putere de sine stătătoare, alegând continuu numai binele şi fiind capabil permanent de a-l duce la îndeplinire. Iar cât priveşte pe om, el este pe drept o imagine vie a Logosului, fiind o plenitudine de raţionalităţi, adică Raţionalitatea Supremă S-a imprimat categoric în el prin actul creaţiei şi în raţionalitatea creaţiei. Din acest punct de vedere, Cuvântul lui Dumnezeu este cu adevărat „*Lumina lumii*", dar nu în sensul strict deist, ci mult mai profund. Aceasta, cu atât mai mult cu cât noi înţelegem prezenţa lui Dumnezeu în creaţie în strânsă legătură cu actul chenozei, unde Logosul este pe deplin izvorul diferitelor daruri. Ca atare „*ontologia şi cosmologia la Sfântul Maxim sunt o Hristologie extensivă, întrucât sinteza ipostatică, drept cel din urmă gând al lui Dumnezeu pentru lume, este şi cel dintâi*".

Tot referitor la aspectul macroantropos, Sfântul Maxim aplică sinteza dintre Logosul Divin şi logoii umani, care nu este una cu totul exterioară, ci logoii creaţiei participă la convergenţa (*συναφια*) lor în Dumnezeu. Astfel, unirea dintre Logosul Divin şi logoii creaţiei nu epuizează şi consumă în evenimentul ei întreaga iconomie a mântuirii, ci ea este intim legată de lucrarea Sa. Sfântul Maxim, pentru a sublinia sensul creaţiei în dimensiunea ei cosmică şi istorică, realizează o sinteză hristologică în care să recupereze atât concepţia Logosului, cât şi valorificarea teologiei creaţiei, subliniind importanţa voinţei dumnezeieşti. În acest context, Hristos ca Logos adună în Sine toţi *logoii* creaţiei, care de fapt sunt cunoscuţi de Dumnezeu ca expresii

[22] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 32-33.

ale voinței Sale iubitoare. Datorită acestui fapt, Întruparea nu mai e prezentată din perspectiva căderii, a vechiului Adam, ci din perspectiva lui Hristos, a lui Adam cel nou, care reînnoieşte întreaga creație. Mai mult, înomenirea Logosului devine un act de rezonanță cosmică ce unifică istoria cu cosmosul, care realizează prin Hristos unirea necreatului cu creatul. Pentru aceasta, creația întreagă ni-L arată pe Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind Creatorul şi Proniatorul lumii. Sfântul Maxim cuprinde toate aceste adevăruri în cuvintele următoare: „*În El, Cuvântul lui Dumnezeu, sunt fixate ferm rațiunile tuturor lucrurilor şi despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, ca pe unele ce sunt toate în El şi la El. Aceasta chiar dacă toate cele ce sunt şi cele ce vor fi nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existența efectivă şi de sine la timpul potrivit după înțelepciunea Cuvântului, fiind create conform cu rațiunea lor. Deci, suntem şi ni se spune că suntem «parte» a lui Dumnezeu, pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu. Şi ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-am mişcat potrivit cu rațiunea după cum am fost făcuți şi care preexistă în Dumnezeu*”.[23]

Sfântul Maxim, prin aceste afirmații, declară creaturile raționale ca fiind „*parte*” a lui Dumnezeu, atât pentru rațiunea după care au fost creat şi care preexistă în Dumnezeu, cât şi pentru că, dacă se mişcă conform acestei rațiuni, vor ajunge deplin în Dumnezeu. Ele sunt „*parte*” din Dumnezeu, întrucât în baza acestei rațiuni sunt încă de pe acum în Dumnezeu şi, dacă nu-şi îndreaptă dorința spre nimic altceva decât spre principiul şi cauza lor, nu cad din Dumnezeu, ci, întinzându-se tot mai mult spre El, devin în mod mai deplin „*parte*” a lui Dumnezeu, ba chiar dumnezei prin har. Lucrând în felul acesta oamenii şi ajungând la această stare se împlinesc potrivit firii lor proprii. Aşadar, îngerul şi omul, fiind „*parte*” din Dumnezeu, îşi au suportul în rațiunea Sa preexistentă în Dumnezeu şi, pentru că mişcându-se conform firii lor şi voii divine care îi impulsionează prin rațiune, ca suport de origine divină al firii lor, se vor imprima de energiile divine, în aşa fel că în ei nu se va mai observa nicio separație între ei şi Dumnezeu.[24]

Evident, aceste rațiuni divine ale lucrurilor (*τον ονταν*) sunt legate de voință divină. Sfântul Dionisie Areopagitul afirmase, cu mult înaintea Sfântului Maxim, că *rațiunile* sunt *voiri divine*,[25] reafirmând prin aceasta ceea ce subliniase şi Clement Alexandrinul, că creația nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinței lui Dumnezeu. Ca

[23] SF. MAXIM, *Ambigua* 7, p. 83.
[24] IBIDEM, nota 45, pp. 81-82.
[25] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, PG, 3, 824C.

atare, raţiunile nu sunt modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gândirea modelelor lucrurilor. Cu toate acestea, deşi sunt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuşi nu ţin de natura lui Dumnezeu, ci sunt expresia voinţei Lui. Datorită faptului că Dumnezeu ne-a creat după chipul Său şi datorită raţiunilor din lucruri cuprinse în Sine, El a venit în lume la sfârşitul veacurilor ca să ne readune în El şi să ne îndumnezeiască împreună cu tot cosmosul. Astfel, „*taina ce s-a săvârşit în Hristos la sfârşitul veacului este dovada şi urmarea greşelii protopărintelui de la începutul veacului*".[26]

Sfântul Maxim introduce în acest context tema hristologică după care scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri a fost ca noi să fim readunaţi în El şi îndumnezeiţi împreună cu tot cosmosul. Dacă omul n-ar fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut totuşi realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impusul binelui şi atracţia lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls şi atracţie care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Astfel, Dumnezeu S-ar fi sălăşluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, şi ea, tot mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea şi Dumnezeu. Evident, reaua întrebuinţare a puterilor naturale, adică refuzul de a lucra conform impulsului spre bine sădit în om, a slăbit aceste puteri, în aşa măsură că a trebuit ca Însuşi Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele şi în direcţia unirii depline cu Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu, înomenindu-Se, a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atât mai înalt, cu cât ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decât ceea e conform firii. Desigur, acest mod supranatural al unirii creaţiei cu Dumnezeu prin Hristos nu face decât să restabilească puterile firii umane şi să readucă pe om la acelaşi scop la care el ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. În acest scop, Hristos n-a lucrat fără puterile firii umane, ci prin acestea, le-a restabilit.[27] Ca atare, „*dacă omul, după ce a fost creat,* zice Sfântul Maxim*, nu s-a mişcat în chip natural în jurul celui nemişcat, ca origine proprie, ci s-a mişcat, din proprie voinţă, contrar firii şi fără de minte în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, folosind rău puterile naturale date lui prin creaţie, spre unirea celor despărţite, ca, mai vârtos, să despartă cele unite. Primejduindu-se, astfel, puţin a lipsit ca umanul să se strămute, iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea, se înnoiesc firile şi în chip minunat, Cel cu totul nemişcat după fire, Se mişcă mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mişcă prin fire, şi Dumnezeu Se face om, ca să mântuiască pe omul cel*

[26] SF. MAXIM, *Ambigua*, 7k, pp. 96-97.
[27] IBIDEM, nota 72, pp. 97-99.

pierdut. Unind, astfel, prin Sine însuşi, părţile sfâşiate ale firii universale în totalitatea ei şi raţiunile generale manifestate în părţi, prin ceea ce se înfăptuieşte unirea celor despărţite, împlineşte marele sfat a lui Dumnezeu şi Tatăl, recapitulând toate în Sine, cele din cer şi cele de pe pământ. Căci în Sine au fost şi create".[28]

Mai mult, Logosul Divin, împlinind tot sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl în favoarea noastră, a realizat pentru noi ca om, cu fapta şi cu adevărul, prin ascultare neclintită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte. El a reparat reaua noastră întrebuinţare şi puterea ce ni s-a dat la început, în chip natural, spre aceasta. „*El ne-a unit pe noi înşine cu sine,* zice Sfântul Maxim*, prin înlăturarea deosebirii de bărbat şi femeie şi, în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El şi purtând nevătămat şi cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în niciun mod de vreo trăsătură a nestricăciunii*".[29]

Cuprinderea omului în Hristos în vederea îndumnezeirii lui şi a sfinţirii cosmosului

În gândirea Sfântului Maxim, Logosul Divin cuprinde în El însuşi diversitatea creaţiei, respectiv o multitudine de logoi. Aceştia sunt identificaţi cu raţiunea celor create, logosul îngerilor precedând creaţia lor. Astfel, „*o raţiunea premerge creaţiunii îngerilor, o raţiune fiecăreia dintre fiinţele şi puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o raţiune oamenilor, o raţiune tuturor celor ce au primit existenţa de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual. Propriu-zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei, este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă, fiind dincolo de toată creaţiunea şi de deosebirea şi varietatea ce există şi se cugetă în ea, arătându-se şi multiplicându-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecăreia şi recapitulând (readucând) toate în sine*".[30]

Deosebit de lumea creată nu este decât Dumnezeu, raţiunile dinainte de veacuri ale făpturilor neavând o existenţă de sine, ci fiind raţiuni potenţiale în Dumnezeu. Chiar îngerii nu sunt fiinţe raţionale preexistente, ci îşi au raţiunile lor ca potenţe în Dumnezeu. Pentru a preciza şi mai bine acest lucru putem spune că raţiunile lucrurilor nu sunt modele inerte, ci puteri creatoare ale lui Dumnezeu care implică gândirea modelelor lucrurilor. Ele sunt totuşi eterne, deşi privesc fiinţele create, întrucât în

[28] IBIDEM, 102, pp. 263-264.
[29] IBIDEM, 102, pp. 265-266.
[30] *Ambigua,* 7d, PG 91, 1077C, PSB 80, pp. 80-81.

Dumnezeu nu poate fi nimic temporal, în acest sens raţiunile lucrurilor sunt expresia voinţei Creatorului. Acest lucru arată că Facerea este universală şi se referă la toate creaturile lui Dumnezeu, „*atât cele inteligibile cât şi cele sensibile*". Dualitatea inteligibil-sensibil poate fi schimbată cu creat-necreat, fiind mult mai fundamentală. Mai mult, aceasta din urmă face deosebire categorică între Dumnezeu, Singurul necreat şi etern, şi creaturi, care au în Raţiunea supremă raţiunea după care au fost create. Propriu-zis, în Raţiunea divină raţiunile divine nu subzistă în mod distinct, ci Raţiunea divină, infinită şi transcendentă, „*se arată şi se multiplică din bunătate în toate câte sunt*". Tot prin ea sunt create chipurile consistente ale creaturilor, fără ca ele să se mişte de la ele însele, spre existenţă în corpuri. Astfel, „*prin Raţiunea supremă toate există şi persistă şi în ea sunt cele făcute, întrucât prin ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut; iar persistând şi mişcându-se, se împărtăşesc de Dumnezeu*". Din acest punct de vedere, se poate spune că „*ideea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, care nu aparţine necesităţii intime a esenţei divine – ea nefiind produsă în virtutea fecundităţii naturale, căci în acest caz ar fi un al patrulea ipostas. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ce priveşte creaturile posibile. Nu este nicio cauză care să apese asupra voinţei lui. Mai mult, Dumnezeu este eminent liber chiar faţă de posibilitatea creaturilor însele. Lumea, chiar în ideea sa divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adaos, liber şi bun al libertăţii divine atotputernice şi al iubirii supraabundente. Din acest motiv, trebuie distinse două moduri de existenţă ale eternităţii: eternitatea fiinţială în care nu vieţuieşte decât Treimea, şi eternitatea contingentă a actelor libere ale harului divin*".[31]

Deci, creaturile, „*fiind făcute de Dumnezeu, se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin minte, fie prin raţiune, fie prin simţire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală şi câştigată prin deprindere*". Fără îndoială, mulţimea treptelor create de Dumnezeu, unele inferioare nespirituale, iar altele spirituale, nu presupune existenţa a două feluri de raţiuni, ci ierarhia existenţelor create implică o cuprindere a treptelor inferioare în cele superioare. Din acest motiv, treptele inferioare sunt o condiţie pentru treptele superioare, iar treptele superioare trebuie să spiritualizeze pe cele inferioare. În felul acesta, toată creaţia participă la Raţiunea divină, fiind îndumnezeită de Logosul înomenit. Întâlnirea dintre aceste raţiuni determină şi ideea de scop, sau de ţintă, care arată dinamismul fiecărui lucru spre un scop precis. În această ordine, „*toate lucrurile create*

[31] G. FLOROVSCHI, *L'idee de la creation dans la philosophie chretienne*, în: *Logos*, Bucureşti, nr. 1, 1928, pp. 18-20.

de Dumnezeu în natură, spune Sfântul Maxim, *dacă le contemplăm cu cuvenita cunoştinţă, ne anunţă tainic raţiunile care au venit la existenţă şi în acelaşi timp ne anunţă scopul divin faţă de ele*".[32]

Deci scopul are o legătură deosebită cu voinţa lui Dumnezeu şi voinţa creaturilor de a înainta spre acest scop în libertate deplină. Conform acestor două paradoxuri, existenţa eternă a raţiunilor divine şi dependenţa lor de voinţa divină, demonstrează că Dumnezeu este personal, liber şi independent, precum şi faptul că creatura este şi ea liberă şi personală. Potrivit acestui fapt, dacă omul nu se poate realiza potrivit raţiunii sale existente în Dumnezeu, aceasta nu alterează esenţa divină, ci fiinţa lui creată.

În felul acesta, Sfântul Maxim rezolvă problema apocatastazei de care Sfântul Grigorie de Nyssa n-a putut scăpa deplin. Deci, Dumnezeu a făcut loc în Sine contingenţei raţiunilor creaturilor, iar prin voinţa Sa toate creaturile sunt aduse la existenţă şi sunt libere, urmând, dacă ele voiesc, să se realizeze deplin potrivit raţiunilor lor.

Făcând un rezumat al celor arătate, putem spune că Sfântul Maxim precizează că „*fiecare dintre îngeri şi dintre oamenii mintali şi raţionali este şi se numeşte parte (μοιρα) a lui Dumnezeu prin însăşi raţiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu şi de la Dumnezeu, pentru raţiunea lui care preexistă în Dumnezeu*".[33] Dacă aceste creaturi se mişcă potrivit raţiunii lor care este în Dumnezeu, vor fi în Dumnezeu, în care preexistă raţiunea existenţei lor, ca obârşie şi cauză. Mai mult, dacă ele nu vor să se alipească de altceva decât de obârşia lor proprie, nu cad din Dumnezeu, „*ci devin dumnezeu şi se numesc parte a lui Dumnezeu, ca unele ce îmbrăţişează, potrivit cu firea, în chip înţelept şi raţional, printr-o mişcare cu chip bun, obârşia şi cauza proprie*". Prin urmare, atât îngerii cât şi oamenii ca „*parte*" din Dumnezeu, având suportul în raţiunea preexistentă în Dumnezeu, se pot mişca conform firii lor şi voii divine care acţionează prin raţiunea lor. Odată intraţi în această lucrare, ei vor fi pătrunşi de energiile divine, deoarece Dumnezeu reduce separaţia dintre ei şi El, aşa încât „*dincolo de obârşia lor şi de urcuşul lor şi de restaurarea în raţiunea după care au fost creaţi, nu mai au spre ce să se mişte sau cum să se mişte, mişcarea lor spre ţinta dumnezeiască primind ca hotar însăşi ţinta dumnezeiască*".[34] Restaurarea, despre care vorbeşte Sfântul Maxim în acest context, nu este o împingerea a tuturor creaturilor la unire cu Dumnezeu, din care, dacă nu s-a făcut cu participare liberă şi conştientă, se poate pleca iarăşi, ca în origenism. Deci, cel care doreşte să ajungă în Dumnezeu, la

[32] SF. MAXIM, *Răspunsuri...*, 13, PG, 90, 293-296.
[33] IBIDEM, p. 81.
[34] IBIDEM, p. 82.

ținta sa supremă, trebuie să se străduiască printr-o colaborare liberă cu harul divin, pentru a se realiza conform rațiunii lui, de unde nu se mai poate cădea de acolo. Cel ajuns aici, zice Sfântul Vasile cel Mare, „*nu se va mai mişca din locul său, starea aceasta fiind înconjurată de linişte şi de netulburare*”.[35] Locul de fericire este Însuşi Dumnezeu, cum spune Psalmistul: „*Fii mie Dumnezeu apărător şi casă de scăpare ca să mă mântuieşti*”.[36]

După cum se poate vedea, Sfântul Maxim leagă rațiunile divine ale lucrurilor de voința divină. Dionisie Areopagitul afirmase în *Numele divine*[37] că rațiunile sunt voiri divine, ca atare creația nu este un rezultat necesar al puterii divine, ci al voinței lui Dumnezeu, sau al gândirii Lui volitive.[38] Datorită acestui fapt, Logosul unic este o multitudine de logoi şi multitudinea este una în întoarcerea universală către El. Nu este vorba de o pre-existență a ființelor în Dumnezeu, deoarece toate cele văzute şi nevăzute au fost create din ne-ființă,[39] ceea ce înseamnă că pre-existența trebuie înțeleasă ca o fixare în Dumnezeu a tot ceea ce există sau va exista. Fiind fixați în Dumnezeu, toți aceşti logoi subzistă etern în sfatul bun al lui Dumnezeu[40] şi preexistă monadic în Dumnezeu.[41] Apoi, Sfântul Maxim spune că logoii preexistenți în Dumnezeu sunt aduşi la propria lor realizare în creația concretă. Ei sunt, într-un anume fel, atât transcendenți, cât şi imanenți, fiind ținuți împreună în Logosul Divin. Imanența lor nu înseamnă că ei ar fi creați, pentru că, în starea lor imanentă, ei sunt principiul fiecărei naturi şi specii în parte. Numai transpuşi în existența lucrurilor, ei se materializează în ordinea creată. Ca atare, ei sunt în legătură cu creația, dar nu sunt creați, adică nu fac parte din ordinea creată, în sensul că ar fi legați de aparența materială sau de realizarea ei în fapt.

Referitor la cele prezentate, există la Sfântul Maxim o dublă afirmație despre relația dintre Logos şi logoi: mai mulți logoi sunt un Logos, iar un Logos este mai mulți logoi.[42] Iar cât priveşte iconomia mântuirii şi a Întrupării lui Hristos, aceşti logoi ai creației sunt strâns legați între ei. Prin urmare, această analiză „*implică*, în teologia maximiană, *nu numai o*

---

[35] SF. VASILE CEL MARE, *In Isaia*, PG, 30, 177CD.
[36] Psalmi 30, 2.
[37] DIONISIE AREOPAGITUL, *Numele Divine*, 5, 8, PG 3, 824C.
[38] PSEUDO CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, PG 77, 1145C; SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre credința Ortodoxă,* I, 9, PG 94, 837A.
[39] LARS THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, pp. 79-80.
[40] *Ambigua,* 7 e, PG 91, 1080 A, PSB 80, p. 83.
[41] *Răsp. Talasie*, 60, PG 90, 625A, Filocalia 3, p. 332.
[42] *Ambigua,* PG 91, 1081BC, PSB 80, p. 84.

evaluare pozitivă a creației, dar și o includere a acesteia în finalitatea unificării universale, pe baza întrupării prin har a Logosului, care adună în sine toți logoii lucrurilor".[43] Din acest motiv, prezența Logosului în logoi este totdeauna văzută ca un „*fel*" de întrupare,[44] ceea ce determină pe Sfântul Maxim să indice trei întrupări ale Logosului. Ca atare, el vorbește nu numai de venirea Lui în trup, ci și de întruparea Lui graduală în logoii ființelor create și în cuvintele Scripturii. Astfel, putem spune că, Logosul Se întrupează „*în logoii ființelor create, la momentul creării lumii, când Duhul lui Dumnezeu a învăluit apele; Se întrupează apoi în logoii Scripturii și ai celor patru Evanghelii, când Duhul i-a inspirat pe profeți și în sfârșit Se întrupează în trupul nostru, în omul «de felul nostru», în omenitatea care este a noastră, când Duhul a umbrit-o pe Fecioara*".[45]

Fiind creator, Logosul se prezintă ca „*început*" al creației; iar ca Logos întrupat, El este și „*sfârșit*" al creației, când toate vor exista nu numai „*prin El*", ci și „*în El*". Pentru a fi „*în Hristos*", creația trebuie asumată de Dumnezeu, pentru care fapt Întruparea devine o condiție preliminară a slăvirii finale a omului, independent de păcătoșenia și de stricăciunea lui, ceea ce ne duce la concluzia că Logosul S-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi păcătuit.[46] Apoi, Revelația (iluminarea) este un proces treptat, care prin înomenirea Logosului ne oferă înțelegerea logoilor cosmosului universal, a poruncilor divine și a iconomiei mântuirii.[47] În sensul acesta, înomenirea Logosului constituie adevăratul „*scop*" și „*țintă*" a creației, ea fiind văzută mai înainte de realizare și rânduită independent de reaua întrebuințare de către om a propriei libertăți. Sfântului Maxim leagă această iconomie de „*natura*" creată ca proces dinamic orientat către un scop eshatologic – Hristos, Logosul înomenit. Datorită înomenirii, Logosul Divin este atât centrul de unificare a rațiunilor tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, care își păstrează coeziunea datorită legăturii cu El, cât și Mântuitorul întregii creații, lucrarea Sa dobândind caracterul unei adevărate Liturghii cosmice.[48]

Deci, prin logoi, aceste rațiuni ale creației, Dumnezeu păstrează o legătură nemijlocită cu lumea văzută și nevăzută, fiind prezent continuu în

---

[43] LARS THUMBERG, *Microcosm and Mediator*, p. 84.
[44] IBIDEM, p. 81.
[45] ALAIN RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur,* Ed. Beauchesne, Paris, 1973, pp. 62-63.
[46] JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină,* p. 216.
[47] În virtutea acestui fapt, în viziunea Sfântului Maxim, Logosul dorind să vină în trup, ține împreună nu numai logoii din creație, ci și cele trei aspecte: creație, revelație (iluminare) și mântuire.
[48] Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și teologie,* XXI, Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, p. 296.

creație.[49] Creația, în esența ei, este dinamică, fiind condusă de o lege naturală (*λογος φυσεως*), al cărei scop sau direcție este lucrarea ca rezultat al mișcării înspre participarea la Dumnezeu. Orice lucru își trage existența din logosul care este în el și care-l face să participe la Dumnezeu, despărțirea de logosul său însemnând pentru făptură ne-ființă (*μιειν*).[50] Din acest punct de vedere, înțelegem că rațiunile creației se adresează intelectului și contemplației, creând în om înțelepciunea prin care el se împărtășește de Adevărul divin. Deci, cuvintele Scripturii, ca adevăruri revelate de Dumnezeu, se adresează rațiunii și făpturii și creează în om virtuțile cu ajutorul cărora el reflectă Bunătatea divină. Astfel, participând liber prin virtuți și contemplație, omul ajunge să dobândească însușirile Bunătății și Adevărului sau Înțelepciunii divine, ridicându-se de la simpla existență la existența fericită a asemănării cu Dumnezeu și pregătindu-se pentru existența veșnică și fericită.[51]

Firește, contemplarea logoilor creației este în strânsă legătură cu lucrarea de mediere a Duhului Sfânt în sfințirea și îndumnezeirea omului.[52] Această acțiune nu este separată de creșterea duhovnicească a omului, ci este o parte integrantă a acesteia, intelectul uman fiind capabil să pătrundă analitic în lucrurile create, prin logoii lor, pătrundere care este un dar al duhului, în sensul unei comunicări voite.[53] Acest lucru are semnificații profunde, întrucât „*toate lucrurile create de Dumnezeu în natură*, spune Sfântul Maxim, *dacă le contemplăm cu cuvenita cunoştinţă, ne anunţă tainic raţiunile care au venit la existenţă şi în acelaşi timp ne anunţă scopul divin faţă de ele*”.[54]

Prin urmare, Logosul întrupat în cuvintele Scripturii este prezent în

---

[49] LARS THUNBERG, *Omul şi cosmosul,* p. 128.

[50] JOHN MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 102.

[51] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolele 2 şi 3 către Ioan Cubicularul*, traducere și prezentare de drd. Ioan I. Ică, MA 1/1988, p. 45.

[52] Rațiunile eterne ale lucrurilor sunt cuprinse în Rațiunea divină și, ca în cazul rațiunii umane, au incluse în ele însele noi înțelesuri sau sensuri. Lucrurile în ele însele conțin rațiuni cu acest scop dublu: menținerea vieții biologice și dezvoltarea spirituală a omului. Părintele Dumitru Stăniloae spune că: *„Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om în sensul că pentru om există un progres în cunoașterea lucrurilor și acest progres este în relație cu îndumnezeirea omului*” (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 351).

[53] Cât privește relația Sa cu Duhul Sfânt, Sfântul Maxim subliniază că la fiecare întrupare El însoțește Logosul, fiind puse în relație cu cele trei legi generale: legea naturală, legea scrisă și legea harului (HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Zweite, völlig veränderte Auflage. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 287).

[54] *Răsp. Talasie,* 13, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Filocalia III, Ed. Harisma, 1994, p. 65.

poruncile Sale,[55] în care descoperă înţelesurile cele mai adânci şi semnificaţiile cele mai profunde ale acesteia. Deci, „*Domnul este ascuns în poruncile Sale şi numai cei care-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor*”.[56] Prin această permanentă căutare a lui Dumnezeu, omul arată că scopul întregii creaţii este comuniunea constantă cu Dumnezeu. Prin contemplarea logoi-lor creaţiei, sufletul său intră în comuniune cu Logosul, care Se dăruieşte pe Sine în virtutea sălăşluirii Sale în logoii fiinţelor create. Iar, prin intermediul principiilor (logoi-lor) din fiinţele create, ajunge la o înţelegere profundă a întregii creaţii. De fapt, prin aceste principii, care sunt şi principiile existenţei lor în Împărăţia lui Dumnezeu, sufletul uman se pregăteşte pentru unirea mistică cu însuşi Izvorul şi Principiul suprem a tot ce există.[57]

Având aceste referinţe teologice, putem înţelege că pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul înomenirea Logosului reprezintă aspectul diferenţierii, în timp ce îndumnezeirea aspectul unirii. Ideea de bază în această cugetare ar fi că omul este atât microcosmos, cât şi mediator. Ca microcosm, el reflectă creaţia în diversitatea ei, iar ca mediator, el uneşte în sine însuşi toate diferenţele fără a le distruge integritatea lor.[58] Aspectul este fundamentat pe faptul că omul, fiind chip al lui Dumnezeu, este stăpânul creaţiei şi „*microcosmos*”.[59] Ca „microcosmos”, omul reuneşte în existenţa sa ipostatică aspectele inteligibile şi sensibile ale creaţiei, având misiunea de a face unitate tot mai desăvârşită, îndeosebi după căderea în păcat, când forţele dezintegrării şi ale diviziunii sunt şi ele active în creaţie. De asemenea, tot în calitatea de microcosmos, el este acela care recapitulează în sine elementele şi valorile universului şi, într-un mod dinamic, le ridică pe toate spre Dumnezeu. Faptul că lucrurile din lume sunt reflectate în el, îl prezintă ca având o vocaţie menită să le adune pe toate în scopul împlinirii lor şi al lui însuşi. Potrivit acestui lucru, omul trebuie să funcţioneze ca o lume în miniatură, care să reflecte în sine întregul cosmos. Această legătură dintre el şi univers nu este un fapt static. Datorită acestui fapt, atât Universul văzut ca un *makro-anthropos*, om extins, cât şi omul ca un *micro-cosmos*,

[55] *Cap. gnostice*, II, 71, PG 90, 1156D, Filocalia II, p. 203.
[56] MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească,* 190, Filocalia I, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 308.
[57] LARS THUMBERG, *Omul şi cosmosul,* p. 126.
[58] IDEM, *Microcosm and Mediator*, p. 151.
[59] Omul ca microcosmos este un chip, o icoană a cosmosului mare, a creaţiei văzute şi nevăzute. Cuvântul grec κωσμος înseamnă ordine, armonie. El nu desemna spaţiul cosmic (cum este înţeles astăzi acest cuvânt), ci tot ceea ce există. Opusul cosmosului (ordinii) este haosul (dezordinea). Acest concept de „*microcosmos*”, larg folosit în platonism şi în stoicism, a fost folosit şi de Părinţii Capadocieni.

un univers în miniatură, sunt în mişcare spre Dumnezeu.[60] În această direcţie, Sfântul Maxim, urmându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa, arată că omul ca microcosmos reuneşte în sine diversele aspecte ale creaţiei – minte, suflet şi materie[61] –, fiind chemat să le unifice întru el. Tocmai pentru faptul că el este alcătuit din trup material şi din suflet spiritual,[62] este menit să facă legătura între lumea spirituală şi cea materială, între „*cer*" şi „*pământ*", şi să fie stăpânul întregii firi. Datorită acestui lucru, lumea sensibilă se adaptează celor cinci simţuri ale lui, care la rândul lor sunt guvernate de cele cinci puteri ale sufletului său, ale căror imagini sunt. În felul acesta, văzul său reflectă intelectul, auzul lui – raţiunea, mirosul – puterea irascibilă, gustul – facultatea doririi, iar pipăitul – facultatea vieţii. Din acest punct de vedere, medierea Logosului înomenit între cer şi pământ este posibilă bineînţeles pentru că omul a fost creat ca fiinţă raţională, şi este chemat, prin raţiune, să fie elementul unificator al întregii creaţii.[63] Prin aceste calităţi, Creatorul a dorit ca mulţimea fiinţelor, separate unele de altele prin natura lor, să se unească şi să vină în convergenţă unele cu altele în natura omului, pentru ca Dumnezeu Însuşi să devină totul întru toate.[64] De aceea, Dumnezeu l-a introdus între făpturi ca cel din urmă, ca o legătură naturală (*συνδεσμος τις φυσικυς*), care mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi aduce în sine la unitate cele despărţite după fire,[65] ca apoi să le ridice la Dumnezeu.[66]

În sensul celor prezentate mai sus, se înscrie medierea omului între creaţie şi Dumnezeu, hotărâtă să se împlinească treptat. Deci, zice Sfântul Maxim, „*omul scutură mai întâi cu totul din fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de masculin şi*

---

[60] LARS THUMBERG, *Omul şi cosmosul*, pp. 68-69.

[61] *Mistagogia* 7, PG 91, 685AC, trad. rom., *Mistagogia – cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 27.

[62] Facere 2, 7.

[63] DUMITRU STĂNILOAE, *Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity*, ER 26 (1974), p. 410.

[64] JOHN MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 105.

[65] *Ambigua* 106, PG 91, 1313, PSB 80, p. 261; MAXIMUS DER BEKENNER, *All-eins in Christus*, Auswahl, Übertragung, Einleitung von Endre von Ivanka, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 55

[66] Cum am văzut mai sus, omul, la început, era chemat să depăşească opoziţia dintre sexe prin nepătimire şi să unească prin sfinţenie lumea cu raiul, făcând astfel un pământ unic şi nou. El trebuia să unească pământul şi cerul prin virtute, pentru a face din ele o unică creaţie, să unească lumea sensibilă cu cea inteligibilă prin dobândirea gnozei îngereşti, astfel încât creaţia să nu mai fie împărţită între cei care Îl cunosc şi cei ce nu-L cunosc pe Dumnezeu. Ca o încununare a toate, omul trebuia să răspundă prin iubire la iubirea lui Dumnezeu pentru creaţie. Această întrepătrundere în iubire a lui Dumnezeu şi a omului avea ca scop unirea creatului cu Necreatul, ca Dumnezeu să devină totul întru toate, iar omul să ajungă la sfârşitul urcuşului său la Dumnezeu, în Care nu e diviziune.

feminin, care după raţiunea iniţială nu era legată în planul lui Dumnezeu cu privire la facerea omului. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască numai om, nedivizat prin numele de masculin şi feminin, conform cu raţiunea cu care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, datorită cunoştinţei desăvârşite a raţiunii sale după care a fost creat. Apoi unind prin virtutea sa sfântă raiul şi lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el divizat după diferenţa părţilor omului, ci mai vârtos adunat întrucât omul nu mai suferă nicio ispitire spre vreo una din părţile lui. După aceea, unind cerul şi pământul, pentru identitatea vieţii sale cu îngerii prin virtute pe cât e cu putinţă oamenilor, face creaţia sensibilă o identitate unică şi indivizibilă, nedivizată pentru el spaţial, prin distanţe, ca unul ce a devenit uşor cu duhul şi nereţinut la pământ de nicio povară a trupului şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârşitei indivizibilităţi a minţii, care se sileşte sincer spre Dumnezeu, şi-şi face cu înţelepciune drumul spre El, în mod treptat (...) Apoi unind, pe lângă acestea, cele inteligibile şi cele sensibile, prin desăvârşita egalitate cu îngerii în cunoştinţă, face întreaga creaţie o singură creaţie, nedivizată pentru el din punct de vedere al cunoaşterii şi al necunoaşterii, căci a dobândit o ştiinţă cunoscătoare (gnostică) a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care venind revărsarea nesfârşit de darnică a înţelepciunii adevărate, se dăruieşte drept urmare celor vrednici nemijlocit, şi în chip curat, cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu. În sfârşit, după toate acestea, unind prin iubire firea creată cu firea necreată, le arată una şi aceeaşi prin posesiunea harului ca putere habituală, întrepătrunzându-se întreg şi în chip integral cu Dumnezeu întreg şi devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă".[67]

Omul ca fiinţă raţională determină, după cum se poate observa, destinul universului, situaţia cosmosului depinzând numai de atitudinea sa fundamentală în raport cu lumea şi cu Creatorul ei.[68] Dar, din cauza neascultării sale, noul mod de existenţă ajunge în opoziţie cu firea sa. Astfel, omul, în loc să aducă întreaga creaţie la Dumnezeu, reunind-o în existenţa sa ipostatică,[69] îşi foloseşte nefiresc raţiunea, care nu mai ascultă de Dumnezeu, ci îşi pierde conştiinţa de Dumnezeu. Cel care trebuia să adune creaţia în el o risipeşte, prin păcat şi, în loc să stăpânească lumea, se lasă aservit de ea. Prin urmare, cel creat de mâinile lui Dumnezeu „*nu s-a mişcat în chip natural în jurul lui Dumnezeu, ca obârşie proprie, ci s-a mişcat de*

[67] *Amb*. 106, PG. 91, 1313-1315, PSB. 80, pp. 261-262.
[68] Pr. NICOLAE MACSIM, *op. cit.,* p. 42.
[69] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, Scolii 1, Filocalia III, p. 332.

bunăvoie contrar firii şi fără de minte în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creaţie spre unirea celor despărţite, ca mai vârtos să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se întoarcă iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea Dumnezeu, în chip minunat, se face om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Deci, Atotputernicul, unind prin Sine însuşi părţile naturale sfâşiate ale firii universale în totalitatea ei şi raţiunile generate manifestate în părţi, prin care se înfăptuieşte unirea celor despărţite, Cuvântul împlineşte planul lui Dumnezeu Tatăl, readunând toate în Sine, cele din cer şi cele de pe pământ, care oricum prin sine au fost şi create".[70]

Evident, omul păcătuind a ajuns neputincios şi a pierdut, datorită păcatului, capacitatea de a mai fi mediator între Dumnezeu şi creaţie. În felul acesta ispita celui rău s-a strecurat în binele omului, aşa cum de altfel se impregnase şi în îngerii căzuţi. Prin faptul că binele a fost amestecat cu răul, el a devenit inutil, insuficient şi nedemn de Dumnezeu care este Binele pur şi neamestecat. Pe de altă parte, omul nu mai avea puterea să discearnă răul care îmbrăca, de multe ori, masca binelui. De acum, răul şi suferinţa, ca urmare a păcatului, se manifestă ca o forţă care antrenează cu sine întreaga făptură la corupţie şi deşertăciune. El a contaminat totul, angajând şi afectând şi făpturile nevinovate din ambianţa omului. Astfel cosmosul, în întregimea lui, hărăzit prin creaţie să se unească în om pentru izbăvirea sa, de acum prin omul păcătos este supus stricăciunii şi pieirii, împreună cu omul. Ca atare, păcatul a distrus planul iniţial, adică planul unei ridicări directe a omului către Dumnezeu, şi în cosmos s-a deschis o prăpastie catastrofală. Diferenţele naturale ale creaţiei, care trebuiau unite prin medierea omului, au ajuns să fie într-o permanentă opoziţie. Astfel apare dezbinarea care adânceşte diviziunile existente în creaţie. Ce a salvat creaţia de la autodistrugere a fost iubirea lui Dumnezeu faţă de ea. Chiar dacă a pedepsit-o, creaţia nu a fost părăsită de Dumnezeu şi omul a primit vestea unui nou început.

Prin urmare, numai prin Întrupare sarcina de mediere activă poate avea loc. Ca desăvârşirea şi împlinirea sarcinii de mediere, Întruparea devine desigur singura cauză posibilă a acestei medieri şi totodată începutul realizării ei. În sensul acesta, în hristologia Sfântului Maxim libertatea individuală şi voinţa naturală sunt aprofundate antropologic. Creat de către Logos în scopul descifrării diferitelor logosuri din sânul creaţiei şi în vederea transfigurării sale proprii şi a întregului cosmos, omul a eşuat prin neascultare, rătăcind într-o existenţă fără de Logos. În această stare de decădere, Adam şi urmaşii lui nu-şi mai recunosc menirea şi nici chemarea

[70] *Ambigua* 106, PG 91, 1315-1317, PSB 80, pp. 263-264.

de a ajunge la asemănarea cu Creatorul lor. Cu relația de comuniune destrămată şi cu incapacitatea de dialog firesc cu Logosul Divin, omul ajunge într-un mod de existență nefiresc, fiind aservit lumii materiale. Această înstrăinare de chipul lui Dumnezeu şi de eul său autentic îl împinge dincolo de cosmosul ambiant şi de Creator, făcându-l pradă propriei sale rătăciri. Astfel că omul, despărțit de Dumnezeu prin neascultare, a fragmentat natura umană şi, o dată cu ea, a risipit unitatea dintre urmaşii săi, împotrivindu-i pe unii față de alții. Datorită acestui fapt, omul a înlocuit iubirea de Dumnezeu cu iubirea de sine, dând naştere tiraniei, care nefireşte a devenit ca o relație normală între oameni.

Adam, de îndată ce a săvârşit păcatul neascultării, în mintea lui a apărut conştiința păcatului, adică „*i s-au deschis ochii şi a cunoscut că este gol*”.[71] Acest gol de care vorbeşte Sfânta Scriptură, are o dublă semnificație, atât trupească, cât şi sufletească. Acest lucru înseamnă că pe de o parte păcatul a întunecat mintea omului, iar pe de altă parte vinovăția i-a trezit sentimentul pudorii şi al temerii de pedeapsă.[72] Întrebarea, sau mai bine zis chemarea Domnului: „*Adame, unde eşti?*”, indică atât starea sufletească a omului, ca urmare a păcatului, cât şi locul lui de refugiu, ceea ce înseamnă că Adam introduce în creație un „*unde*” spațial ca loc al trăirii fără Dumnezeu. Locul acesta, evident, se deosebeşte de locul drepților, care este Dumnezeu Însuşi. Dreptul, ca şi Adam şi Eva dinainte de cădere, are ca aşezare prin har pe Dumnezeu Însuşi. Astfel spus, Dumnezeu nu este „*undeva*”, ci în chip absolut dincolo de orice „*unde*” şi în El este locaşul tuturor celor mântuiți, după cum s-a scris: „*Fii mie Dumnezeu ocrotitor şi loc întărit, ca să mă mântuieşti*”.[73] Aşadar, „*cel ce nu se va împărtăşii din El,* adaugă Sfântul Maxim, *spre a primi din relația cu El fericirea, va fi asemenea unui mădular al trupului lipsit cu totul de lucrarea de viață dătătoare a sufletului*”.[74] Acest aspect subliniat de Cuviosul arată că Dumnezeu, ca loc necircumscris şi nedistanțat al celor ce se vor mântui, este pentru fiecare pe măsura pătimirilor şi ostenelilor pe care le-a suportat aici pentru dreptate. Cuvântul folosit de Sfântul, *αδιαστατος*, arată că între Dumnezeu şi omul mântuit nu este niciun interval. Mai mult, omul în Dumnezeu sporeşte ca într-un loc sigur şi

[71] Facere 3, 7: „*Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte*”.

[72] Facere 3, 8-10: „*Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam şi femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului. Şi a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam şi i-a zis: «Adame, unde eşti?» Răspuns-a acesta: «Am auzit glasul Tău în rai şi m-am temut, căci sunt gol, şi m-am ascuns»*”.

[73] SF. MAXIM, *Răsp. Talasie*, 61, Filocalia III, p. 343.

[74] IBIDEM, p. 344.

continuu, fără intervale şi fără salturi sau fără să întrerupă vreodată sporirea. În acest sens, viaţa de comuniune cu Dumnezeu este o odihnă fericită şi statornică, fără ca omul să se mai mute dintr-un loc în altul, fiind captat de o înaintare eternă în Dumnezeu.

Revenind la Adam, alegerea făcută s-a săvârşit la nivelul libertăţii individuale, nu la nivelul libertăţii firii, căci propriu sau conform firii nu este alegerea, ci urmarea. În acest context, subliniem faptul că omul posedă o voinţă naturală (*θελημα φυσικην*) ca libertate a firii, conformă cu libertatea divină, adică o năzuinţă ontologică spre bine, ce doreşte totdeauna binele şi priveşte numai la Bine. Potrivit acestui fapt, în rai omul nu avea nevoie să delibereze, ci doar să urmeze legile propriei sale firii. Mişcarea lui era liberă, arătând o libertate a firii, care nu consta într-o alegere permanentă între mai multe posibilităţi, ci în urmarea acelei raţiuni de a exista (*λογος του ειναι*) cu care a fost înzestrat la creaţie. Dar omul nu este numai natură şi fiinţă umană, ci şi ipostas sau persoană, nu numai fond ontologic comun, ci şi existenţă personală individuală şi particulară, legată de individ. Ca atare, el are o libertate naturală, care ţine de fire şi o libertate personală sau individuală, o voinţă naturală şi o voinţă personală. Libertatea personală sau individuală nu este un act de voinţă propriu-zis, ci o dispoziţie a facultăţii naturale, a voinţei din om produsă prin uzul oscilant între bine şi rău, a capacităţii sale de autodeterminare liberă. Datorită acestui fapt, originea ei este ambiguă, ca şi originea răului de altfel, cum arată Sfântul Maxim, când zice: „*Răul nu are natură proprie; el nu are nici fiinţă, nici natură, nici ipostas, nici putere, nici lucrare (...); nu e nici calitate, nici cantitate, nici relaţie, nici loc, nici timp, nici poziţie, nici creaţie, nici mişcare*”.[75] De fapt, însăşi „*alegerea*” presupune o lucrare conform firii sau împotriva firii. „*Voinţa naturală*, zice Sfântul Maxim, *este o năzuinţă ontologică spre bine, ce doreşte totdeauna binele şi are certitudinea lui absolută, excluzând păcatul, în timp ce voinţa personală sau gnomică, având posibilitatea alegerii într-un fel sau altul, este voinţa imperfectă, ce caracterizează situaţia de fapt a omului care deliberează cele care sunt ignorate, îndoielnice şi contrarii întrucât nu posedă cunoaşterea absolută a obiectului dorit. Această voinţă personală (θελημα φυσικην), care întrebuinţează într-un anumit mod voinţa naturală, este numai «un mod de întrebuinţare şi nu raţiunea naturii»*”.[76]

Deci, consecinţa directă a păcatului a fost un fel de contaminare a

[75] IBIDEM, p. 31.

[76] *Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 308D; cf. Pr. Prof. Dr. IOAN ICĂ, *Probleme dogmatice în Dialogul Sfântului Maxim cu Pyrrhus*, p. 358.

voinței firii, viciere care a venit prin „*gnome*”, adică voința individuală sau liberul arbitru. Datorită acestui fapt, omul a dobândit o voință gnomică, voință care alege, care ezită, care ignoră binele adevărat, care duce la suferință, din cauză că hotărârile sale sunt luate orbește; este un fel de dorință care aderă la ceea ce este, sau la ceea ce i se pare că este, un bine relativ. Ca atare, voința gnomică este legată intrinsec de ipostas, iar păcatul, deși este întotdeauna o lucrare personală, nu corupe firea. În acest sens înțelegem cum a fost posibil ca Fiul lui Dumnezeu să-Și asume pe deplin firea umană și să rămână fără de păcat. Păcatul rămâne deci în planul lui „*gnome*”, al alegerii personale. Mântuitorul Hristos avea o voință omenească naturală, dar întrucât subiectul acestei ființe era Logosul însuși, El nu putea să aibă voința gnomică, singurul izvor al păcatului. Cei care atribuie lui Hristos o voință gnomică Îl socotesc un simplu om cu o voință ca a noastră, necunoscător, ezitant și în conflict cu El însuși. „*Cei care susțin gnome în Hristos*, spune Sfântul Maxim, *îl declară ca simplu om care dispune în mod deliberativ, asemenea nouă, cele care sunt ignorate, îndoielnice și contrare… Dar în omenitatea lui Hristos, care nu subzistă simplu asemenea nouă, ci în mod dumnezeiesc, căci era Dumnezeu arătat în trup pentru noi și din noi, nu poate să se susțină gnome. Căci Însuși Cel care există așa, adică subzistă dumnezeiește, avea în mod natural legătura intimă față de bine și înstrăinare față de rău*”.[77]

Așadar, Mântuitorul Hristos a luat în mod ontologic natura noastră omenească întreagă cu tot ceea ce ține de ființa sa, afară de păcat. El a luat o dată cu firea noastră voința și lucrarea naturală, împreună cu toate patimile sale ireproșabile care au intrat în constituția naturii noastre ca pedepse ale păcatului, adică foamea, setea, durerea, suferința, teama de moarte etc. Ceea ce n-a luat Fiul lui Dumnezeu este voința omenească gnomică sau personală care de altfel nici nu se poate însuși ontologic, întrucât nu ține de natura umană, ci de persoană. Întrucât El n-a luat natura omenească cunoscută în vreun ipostas, ci pe cea comună tuturor oamenilor, care „*subzistă în mod divin*” în Ipostasul Său dumnezeiesc, pentru aceea Iisus Hristos n-are o voință gnomică. În virtutea acestui fapt, El a asumat voința umană naturală pe care o restaurează în conformitate cu planul divin de la început, mișcându-o numai spre Bine.

Din cele prezentate rezultă că natura omenească a lui Hristos este o fire îndumnezeită, pătrunsă de energiile dumnezeiești încă din clipa înomenirii Logosului. Așa cum fierul pătruns în foc se face foc, rămânând totuși fier prin fire, tot așa și firea umană în Ipostasul Cuvântului se îndumnezeiește fără să-și piardă calitățile sale firești. Astfel, spune Sfântul

[77] IBIDEM, 308CD-309A; cf. Pr. Prof. Dr. IOAN ICĂ, *op. cit.*, pp. 358-360.

Maxim, „*nici arderea după unire nu este lipsită de tăiere şi nici tăierea de ardere şi nici din cauză că este dublă lucrarea naturală nu se introduc două săbii înroşite şi nici din cauză că sabia este una fără să se confundă deosebirea fiinţială a acestora*”.[78] Ca atare, cele două voinţe proprii celor două firi sunt deosebite, dar Cel care voieşte este unul, deşi El voieşte potrivit fiecăruia din cele două firi. Unul este, de asemenea, obiectul voinţei, căci cele două voinţe sunt unite, voinţa omenească fiind supusă în mod liber voinţei dumnezeieşti.[79] Acest lucru s-a putut realiza în Hristos în unitatea unei unice Persoane, în mod deplin, formând o singură voire a celor două voinţe care sunt necesare pentru mântuirea omului. Ca Dumnezeu şi om, un singur voitor voieşte atât să mântuiască pe om, cât şi să fie mântuit. Apoi, ca Dumnezeu, mântuieşte pe om şi extinde această mântuire la toţi cei ce voiesc să fie mântuiţi, El fiind centrul eficient al mântuirii tuturor, adică atât omul ce se mântuieşte, cât şi Dumnezeu care mântuieşte. Astfel, Fiul lui Dumnezeu înomenit este puntea reală a lucrării mântuitoare între Dumnezeu şi oameni, centrul divino-uman al umanităţii sau centrul divin mântuitor al umanităţii prin umanitatea Sa mântuită, înviată şi îndumnezeită. El e Persoana care cuprinde în Sine totul, de la dumnezeire până la materia îndumnezeită a cosmosului, prin firea omenească legată organic prin trupul Său.[80] Evident, Sfântul Maxim Mărturisitorul vede această armonie deplină a voii umane cu voia divină în Hristos, în faptul că voia umană a Lui nu mai trece prin fazele de sfătuire cu sine (*βουλη*), de preferare (*προαιρεσις*) şi opinare proprie (*γνωμη*), ci e de la început în perfect acord cu voia divină.[81]

Fireşte, oamenii pot realiza o armonie a opiniilor lor, dar se pot iarăşi despărţi în opinii. Modul prin care ei ajung la această armonie este prin transformarea voinţei personale sau gnomice într-una *„dumnezeiască şi îngerească*”,[82] prin reintegrarea virtuţilor care le erau specifice încă de la creaţie. Sfântul spune în acest sens: „*patru dintre însuşirile dumnezeieşti care susţin, păzesc şi izbăvesc cele ce sunt, le-a împărtăşit Dumnezeu, prin bunătatea Sa desăvârşită, aducând la existenţă fiinţa raţională şi mintală: existenţa, existenţa veşnică, bunătatea şi înţelepciunea. Dintre acestea, primele două le-a dăruit fiinţei, iar ultimele două, adică bunătatea şi înţelepciunea, capacităţii de a voi. Aceasta pentru ca ceea ce este El prin*

[78] IBIDEM, col. 337-340, cf. Pr. Prof. Dr. IOAN ICĂ, *op. cit.*, p. 371.
[79] Voinţa dumnezeiască mergea de fiecare dată înaintea voinţei omeneşti, încât firea umană a lui Hristos voia „*dumnezeieşte*”, spune VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* Ed. Anastasia, Bucureşti, pp. 175-176.
[80] Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în: Ortodoxia, 3/1988, p. 72.
[81] IDEM*, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului*, p. 745.
[82] SF. MAXIM, *Cap. dragoste,* III, 80, PG 91, 1041B, Filocalia II, p. 119.

ființă să ajungă şi zidirea prin împărtăşire. Pentru aceasta se spune de ea că s-a făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; după chipul existenței, ca existență şi după chipul existenței veşnice, ca existență veşnică; căci deşi nu e fără de început, este fără de sfârşit; şi după asemănarea Celui bun şi drept după ființă, cel bun şi înțelept după har. Adică toată firea rațională este după chipul lui Dumnezeu; dar numai cei buni şi cei înțelepți sunt după asemănarea Lui".[83]

Prin urmare, cuprinderea neamului omenesc în Logosul înomenit este înțeleasă de Sfântul Maxim în scopul deschiderii acestuia spre „*asemănarea*" cu Dumnezeu. Această lucrare de suflet mântuitoare este legată de capacitatea omului de a voi şi de a se *mişca liber* spre Dumnezeu. Datorită acestui fapt, fiecare om are de împlinit în mod liber, prin voința sa, la nivelul existenței sale personale, planul divin unificator imprimat în rațiunea de existență a naturii sale. Astfel a voi ceea ce voieşte Dumnezeu pentru noi înseamnă a ne voi pe noi înşine, a voi conform firii noastre, a voi întărirea firii noastre în vederea eternității ei fericite în Dumnezeu. Îndemnul Sfântului Maxim este pilduitor: „*să ne facem dumnezei (prin voință) pentru El, căci pentru aceasta S-a făcut om, fiind Dumnezeu şi Stăpân prin fire*".[84] În sensul acesta, omul spunând lui Dumnezeu „*facă-se voia Ta*", îşi unifică în iubire voia lui cu voia lui Dumnezeu, făcându-şi, în mod liber, voia lui Dumnezeu voie proprie. Afirmând voia lui Dumnezeu, el ştie că se afirmă şi se sporeşte pe sine. „*Aceasta este poate supunerea cu care spune Apostolul că Fiul va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care, sau datorită căreia, «vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea»*".[85] Aceasta pentru că voința noastră de a fi stăpâni pe noi înşine, continuă Sfântul Maxim, adică libertatea (*το αυτεξουσιον*), prin care făcându-şi moartea intrare la noi a întărit asupra noastră stăpânirea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, împărățind cum se cuvine, prin faptul că primeşte să fie împărățită şi încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. E ceea ce zice către Tatăl însuşi Mântuitorul care a modelat în Sine firea noastră (*εν εαυτω τοπων το ημετερον*): „*dar nu cum voiesc Eu, ci cum Tu voieşti*";[86] iar după El, şi dumnezeiescul Pavel, ca unul ce se tăgăduieşte pe sine şi nu se mai ştie ca având o viață proprie: „*căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine*".[87] „*Nu spun*, zice în continuare Sfântul, *că se va produce o suprimare a libertății (του αυτεξουσιου), ci mai degrabă întărirea ei în statornicie şi*

[83] IDEM, *Cap. dragoste,* III, 25, PG 91, 1024BC, Filocalia II, pp. 106-107.
[84] IDEM, *Cuv. ascetic,* 43, PG 91, 953B, Filocalia II, p. 57.
[85] I Corinteni 15, 26.
[86] Matei 26, 39.
[87] Galateni 2, 20.

neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă, ca de unde avem existența, de acolo să dorim a primi şi a ne mişca. Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip şi s-a adecvat ca o pecete a originalului şi nu mai are şi nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva, sau mai limpede şi adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire şi se îndulceşte mai mult prin ieşirea din cele ce sunt şi se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit şi o arată având pe Dumnezeu singur lucrător în ea. În felul acesta nu mai e decât o unică şi singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu, ca cel ce se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi". Sfântul Maxim conchide, „*deci e neapărat de trebuință să înceteze cu totul mişcarea liberă (εξουστιαστικης κινησεως) a dorinței spre orice alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, şi se împărtăşeşte şi se sălăşluieşte în mod neîncăput, ca să fie astfel, în lăuntrul celor ce se împărtăşesc, pe măsura puterii lor, Acela spre care se grăbeşte toată vieţuirea şi cugetarea celui ajuns la înălțime*",[88] şi „*la care se opreşte toată dorința şi mai presus de care nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde mişcarea celui ce se sârguieşte, cei ajunşi acolo găsesc odihna întregii contemplații*".[89]

SUMMARY: The Christology of Saint Maximus the Confessor

The theology of Saint Maximus the Confessor represents both a synthesis of the entire Eastern Orthodoxy, and an extraordinary expressivity of what we may call a wholeness of Orient and Occident. Saint Maximus came to the fore in the orthodox offensive against the philosophical based currents – monophysitism and monothelitism – that threatened to destroy the unity of the Early Church. His definitions were aimed at establishing the teaching about the fullness of the humanity assumed by the enmanned Son, in order to lift it from the weakness and interior laceration in which it fell in the sin of the separation from God. Saint Maximus understands the coming of God in body in the perspective of the theosis of the body assumed by Him. For Saint Maximus, the reality of the theosis of the human nature begins in the sole Hypostasis of the Logos. This is due to the fact that we are not witnesses to a separation of the human nature assumed by God the Son, where the human logoi are saved separately, but we believe in an essential-existential inter-communion, in the entire human nature assumed by the enmanned Son. This way, Christ, encompassing in Himself all the humans, becomes for them not only a model, but also the transfigurating force that give them the power to enroll in the ascetic effort against evil and death.

[88] *Amb*. 7 c, PSB 80, pp. 75-78.
[89] SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvânt despre Sfântul Atanasie*, PG. 35, 1, 1084.

ASPECTE DIN ISTORIA LEGĂTURILOR BISERICEŞTI ALE OLTENIEI CU ARDEALUL

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Membru corespondent al Academiei Române

Cuvinte cheie: *Oltenia, Transilvania, Biserica Ortodoxă Românească, legături, cultură bisericească*
Keywords: *Oltenia, Transylvania, Romanian Orthodox Church, links, Ecclesiastical Culture*

O asemenea temă constituie un segment dintr-un capitol mult mai extins al legăturilor politice, culturale şi spirituale ale românilor de pe ambele versante ale Carpaţilor într-o anumită perioadă a istoriei lor, când erau nevoiţi să trăiască în trei „ţări" separate. Aceste legături fireşti – de neam, limbă şi credinţă – au contribuit decisiv la afirmarea şi consolidarea conştiinţei de unitate naţională românească, ducând, în final, la unirea tuturor românilor într-o singură ţară, în cursul anului 1918.

Ierarhi râmniceni în solii diplomatice în Ardeal

În cursul secolelor XVI şi XVII, mai precis după crearea Principatului autonom al Transilvaniei în 1541, domnitorii Ţării Româneşti au trimis, în mai multe rânduri, misiuni diplomatice la principii din Alba Iulia pentru a stabili relaţii de bună vecinătate între cele două ţări. De regulă, aceste delegaţii sau solii erau conduse de mitropoliţii ţării, dar din ele făceau parte şi episcopii de Râmnic şi Buzău. Între aceşti ierarhi trimişi în misiuni la principii Transilvaniei trebuie să-l consemnăm pe mitropolitul Eftimie II (1594-1602), trimis de Mihai Viteazul la Alba Iulia în mai 1595, ca să încheie o alianţă antiotomană cu principele Sigismund Báthory. Între membrii delegaţiei figurau şi episcopii Teofil al Râmnicului (1591-1601) şi Luca al Buzăului (1583-1602), viitor mitropolit şi mai mulţi boieri.[1]

În primăvara anului 1640, domnitorul Matei Basarab a trimis o delegaţie la Alba Iulia, ca să poarte discuţii de ordin politic cu principele Gheorghe Rákoczi I (1630-1648), fiind condusă de mitropolitul cărturar Teofil (1636-1648), fost episcop al Râmnicului (1618-1636). Cu acest prilej, ierarhul muntean l-a vizitat pe mitropolitul Ghenadie II al Ardealului (1627

[1] ILIE GEORGESCU, *Ierarhi români soli diplomatici în secolele XVI-XVII*, în „Studii teologice", an. 9, 1957, nr. 3-4, p. 267; Pr. NICULAE ŞERBĂNESCU, *Mitropoliţii Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română", an. 77, 1959, nr. 7-10, p. 766. Vezi şi HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor*, III, 1, Bucureşti, 1880, pp. 209-213.

– septembrie 1640). Probabil cu acest prilej, s-a convenit ca *Pravila „cea mică”* , dată atunci în tipar la mănăstirea Govora, să apară cu un tiraj aparte pentru Mitropolia Ardealului.[2]

O misiune diplomatică în Transilvania va fi trimisă de noul domnitor Constantin Şerban Basarab (1654-1658) în mai 1655, ca să ceară sprijinul principelui Gheorghe Rákoczi II împotriva seimenilor răsculați. Delegația era condusă de mitropolitul Ignatie „Sârbul” (1653-1655), fost episcop al Râmnicului (1636-1653). Tratativele dintre cele două părți s-au încheiat prin semnarea unei înțelegeri la Iernut (jud. Mureş), la 20 mai 1655.[3] Acelaşi ierarh va fi trimis într-o nouă misiune în Ardeal, după ce s-a retras din scaunul mitropolitan. Era trimis acum de noul domnitor Mihnea III, în septembrie 1659, ca să încheie o alianță antiotomană cu acelaşi principe Gheorghe Rákoczi II. S-a semnat un tratat la Târgu Mureş, la 4 octombrie 1659; din nefericire planurile celor doi nu s-au putut realiza, căci în curând principele a fost ucis.[4]

Nu putem să-l trecem cu vederea pe mitropolitul Varlaam al Țării Româneşti (1672-1679), fost episcop al Râmnicului între anii 1670-1672. După ce a fost nevoit să se retragă din scaunul mitropolitan (25 aprilie 1679), a pribegit un timp prin Ardeal, ajungând şi la curtea principelui Mihail Apafi din Alba Iulia, unde îl va fi vizitat pe mitropolitul Sava Brancovici. Un timp a zăbovit în Moldova, apoi a revenit în Țara Românească, după care a făcut acel cunoscut pelerinaj în Țara Sfântă şi la Muntele Sinai, iar după 1685 era întâlnit mereu la schitul Trivale de lângă Piteşti, ctitorit de el († 18 noiembrie 1702 şi îngropat la Cozia).[5]

Tot în acest context trebuie să-l consemnăm pe omul de aleasă cultură care a fost acel „Daniil Andrean monahul din Țara Panoniei”, deci originar din părțile vestice ale Ardealului, cel care a tradus din greceşte *Îndreptarele legii* sau *Pravila cea mare* de la Târgovişte, din 1652 şi care – în frământările cauzate de succesiunea la conducerea principatului Transilvaniei –, a fost numit de principele Mihail Apafi, la 20 aprilie 1662, episcop în Țara Făgăraşului (cu o parte din parohiile luate mitropolitului

[2] N. IORGA, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, vol. IV, Bucureşti, 1901, pp. CCI, 215, 216, 221; I. LUPAŞ, *Începuturile domniei lui Matei Basarab şi relațiile lui cu Transilvania*, în „Studii istorice”, IV, Sibiu, 1934, p. 58; N. ŞERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 775.

[3] N. IORGA, *op. cit.*, IV, pp. CCLXV şi 33-36; I. GEORGESCU, *op. cit.*, p. 271; N. ŞERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 777.

[4] N. IORGA, *op. cit.*, IV, pp. CCXCIX şi CCC; I. GEORGESCU, *op. cit.*, p. 272; N. ŞERBĂNESCU, *op. cit.*, pp. 777-778.

[5] I. LUPAŞ, *Pribegia prin Ardeal a mitropolitului Varlaam al Ungrovlahiei (1679-1680)*, în vol. „Studii, conferințe şi comunicări istorice”, I, Bucureşti, 1928, pp. 199-202; Pr. NICULAE ŞERBĂNESCU, *Varlam, mitropolitul Țării Româneşti, părintele tipografiei bucureştene (1672-1679)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an. 86, 1958, nr. 12, pp. 1148-1150.

canonic Sava Brancovici), cu o păstorire scurtă. Dar în vara anului 1672, domnitorul Grigorie Ghica al Țării Româneşti a creat pentru el o eparhie cu sediul în mănăstirea de la Strehaia, cu jurisdicție peste zona Mehedinților, unde a păstorit până în primăvara anului 1679; efemera eparhie a Strehaiei a fost desființată de Şerban Vodă Cantacuzino în 1679, iar Daniil a fost numit „năstavnic" al mănăstirii Cotroceni, ctitoria sa; a murit prin anul 1688 la schitul Babele din sudul Moldovei. Aşadar, ardeleanul Daniil Andrean „monahul din Țara Panoniei", a slujit atât Biserica din Ardeal, cât şi cea din Muntenia şi Oltenia, ca apoi să-şi sfârşească zilele în Moldova.[6]

După cum se ştie, în anul 1668 mitropolitul Ştefan inaugurează aşa-numita „Condică Sfântă" a Mitropoliei Ungrovlahiei, în care sunt consemnate toate actele referitoare la alegerea, hirotonirea şi înscăunarea ierarhilor din Țara Românească. Din cercetarea acesteia, rezultă că toți mitropoliții ardeleni cu sediul în Alba Iulia aleşi după această dată au fost hirotoniți la Bucureşti de către mitropoliții Țării Româneşti, alături de sufraganii lor de la Râmnic şi Buzău. De altfel şi până atunci, mitropoliții Ardealului – în lipsa a cel puțin doi alți ierarhi în Transilvania – erau hirotoniți tot în catedralele Mitropoliei Țării Româneşti, la Argeş şi Târgovişte, iar printre ierarhii prezenți la hirotonie s-au numărat şi episcopi de la Râmnic. Aşa a fost cazul, de pildă, şi cu fostul episcop Daniil de la Strehaia, care participa la hirotonia mitropolitului Varlaam al Ardealului, spre sfârşitul anului 1685.[7]

Legăturile ierarhilor de la Râmnic cu românii ortodocşi din Transilvania în secolul al XVIII-lea

Acestea vor avea un alt caracter, datorită dezbinării din 1698-1701, produsă de ultimul mitropolit ardelean hirotonit la Bucureşti, Atanasie Anghel. Prin însăşi „diploma a doua leopoldină", care i s-a înmânat lui Atanasie la Viena la 18 martie 1701, i se interziceau orice legături cu domnitorii şi ierarhii din Țara Românească, fapt pe care a trebuit să-l accepte şi noul episcop unit cu Roma, prin declarația pe care a fost obligat să o semneze la 20 martie 1701. Şi cu toate acestea, legăturile cu Țara Românească, inclusiv cu Episcopia Râmnicului, au continuat în tot cursul secolului al XVIII-lea. Ele au fost

[6] Despre el au scris AL. T. DUMITRESCU, *Contribuțiuni la istoriografia românească veche. Despre „Istoria Țării Româneşti dintru început" şi autorul ei Daniil Panoneanul...*, în vol. „Lui Ion Bianu amintire", Bucureşti, 1916, p. 251; Pr. Dr. NICULAE ŞERBĂNESCU, *Despre Episcopia Strehaiei*, în „Mitropolia Olteniei", an. 6, 1954, nr. 9-10, pp. 488-510; Acelaşi, *Noi mărturii despre Episcopia Strehaiei şi episcopul Daniil*, în „Mitropolia Olteniei", an. 13, 1961, nr. 1-4, pp. 71-79.

[7] *Condica Sfântă* a fost publicată de Ghenadie Enăceanu la Bucureşti în 1886 (inițial în rev. „Biserica Ortodoxă Română", an. 10 şi 11, 1885-1886).

întreținute mai ales prin mijlocirea preoților şi credincioşilor din Şcheii Braşovului, dar şi prin alți clerici şi credincioşi din zonele sudice ale Transilvaniei din rândul cărora s-au ridicat marii apărători ai Ortodoxiei din această perioadă.

Timp de câteva decenii, preoții din parohiile din jurul Braşovului, Făgăraşului şi Sibiului, dar şi din zone mai îndepărtate erau hirotoniți, de regulă, la Bucureşti şi la Râmnic. Lucrul este explicabil, pentru că Biserica ortodoxă din Ardeal nu a mai avut nici un ierarh propriu până în anul 1761.

Se cunosc mai multe scrisori ale mitropoliților Teodosie – originar din Râmnicu Vâlcea şi fost egumen la Tismana – şi Antim Ivireanul – fost episcop la Râmnic între anii 1705-1708 – adresate preoților şi credincioşilor din Şcheii Braşovului; ambii ierarhi au hirotonit preoți pentru biserica lor, le-au trimis cărți şi sfânt mir.[8]

O etapă nouă în istoria legăturilor eparhiei Râmnicului cu Braşovul şi Țara Bârsei se înregistrează mai cu seamă între anii 1718-1739, când Oltenia a fost anexată la Imperiul habsburgic. În această conjunctură, noile autorități de ocupație au urmărit în permanență să întrerupă relațiile preoților şi credincioşilor braşoveni cu Mitropolia Țării Româneşti. După pacea de la Pasarovițț (Pojarevaț) din 1718, Episcopia Râmnicului a fost subordonată canonic Mitropoliei ortodoxe sârbe din Carloviț, aflată acum şi ea între granițele Imperiului habsburgic. Drept urmare, în februarie 1724, generalul-comandant al Transilvaniei Kőnigseh din Sibiu a interzis preoților din Braşov orice legături cu Țara Românească, inclusiv pomenirea ierarhilor munteni la slujbe. Dar preoții din Braşov-Şchei au protestat energic, cerând sprijinul banului Olteniei, Gheorge Cantacuzino. Acesta a şi intervenit pentru ei pe lângă generalul Tige, care a îndemnat pe preoții şcheieni să accepte jurisdicția canonică a episcopilor de Râmnic. De altfel, la 20 ianuarie 1728, generalul Tige a şi dat o „carte" în acest sens, confirmată apoi şi de generalul Wallis din Sibiu, la 12 mai 1730. Credincioşii şcheieni l-au delegat pe preotul Radu Tempea II, apoi pe protopopul Florea Băran şi doi „gocimani", ca să-l întâlnească pe noul episcop Inochentie al Râmnicului (ales în 1727, confirmat şi hirotonit la Belgrad şi înscăunat la Râmnic abia spre sfârşitul anului 1728) şi să se convingă că nu e nici un pericol de propagare a uniației între ei. Este adevărat că preotul Teodor Băran (fiul lui Florea) i-a produs multă mâhnire episcopului Inochentie, prin purtarea sa nevrednică de un preot. Se cunosc mai multe scrisori de la

[8] Vezi această corespondență la STERIE STINGHE, *Documente privitoare la trecutul românilor din Şchei*, vol. I, Braşov, 1901, pp. 13-14 şi 39-47. Succint prezentată la MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile Bisericii ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească şi Moldova în secolele XVI-XVIII*, Sibiu, 1968, pp. 47-50 (extras din „Mitropolia Ardealului", an. 13, 1968, nr. 1-2).

episcopul Inochentie adresate preoților şi credincioşilor şcheieni, pline de îndemnuri duhovniceşti. Acelaşi episcop a hirotonit câțiva preoți pentru parohii din Braşov, Țara Bârsei şi Țara Făgăraşului.[9]

Legăturile eparhiei Râmnicului cu preoții bisericii Sfântul Nicolae din Şcheii Braşovului au continuat şi în primii ani de păstorire a episcopului Climent (1735-1748), care a încercat să aplaneze anumite divergențe care au apărut între ei.[10] Dar aceste legături încetează odată cu izbucnirea unui nou război între Imperiul habsburgic şi cel otoman, Oltenia devenind şi teatrul operațiilor militare. Prin tratatul de pace încheiat între cele două mari Puteri la Belgrad, în 1739, Oltenia a fost realipită la Țara Românească, iar jurisdicția Episcopiei Râmnicului asupra parohiilor din Braşov şi Țara Bârsei a încetat. În schimb, cărțile tipărite de episcopul Climent la Râmnic au cunoscut o largă difuzare în Ardeal, cum vom relata în paginile următoare.

Noi şi trainice legături se înregistrează în cursul păstoririi episcopului Grigorie Socoteanu (1748-1764). Prin 1761, probabil înainte de numirea lui Dionisie Novacovici ca episcop la Sibiu, Grigorie adresa o scrisoare-pastorală către „Bunii mei creştini şi adevărați fii ai Sfintei Biserici a Răsăritului, vecini ardeleni", prin care îi îndemna să nu se abată de la credința ortodoxă şi să refuze unirea cu Biserica Romei.[11] La 28 decembrie 1761 Grigorie adresa din mănăstirea Hurezi – o scrisoare lui Dionisie Novacovici, felicitându-l pentru numirea sa ca episcop al românilor ortodocşi din Ardeal. Îl informa că a tipărit 500 de exemplare din cartea *Viața şi slujbele sfinților sârbi* (sau *Pravila de rugăciuni a sfinților sârbi*) pentru episcopul Sinesie Jivanovici de la Arad, rugându-l să intervină pe lângă autoritățile sibiene ca să fie permisă trecerea acelor exemplare spre Arad, prin vama de la Turnu Roşu. Din aceeaşi scrisoare rezulta că îl hirotonise întru preot pe tânărul Iacob, fiul preotului Man din Răşinari, pe care îl cunoştea de copil (când Grigorie era refugiat în casa preotului răşinărean din cauza războiului austro-turc din 1735-1739) şi care învățase carte la Râmnic; motiva că a făcut hirotonia fără să ştie de numirea lui Dionisie ca episcop.[12] Acelaşi Grigorie Socoteanu l-a călugărit şi l-a hirotonit pe ieromonahul Nicodim, se pare originar din zona Alba Iuliei,

[9] Amănunte în *Istoria bisericii Şcheilor Braşovului*, scrisă de protopopul Radu Tempea II, editată de Sterie Stinghe în 1899, apoi de Octavian Şchiau şi Livia Bot în 1969. Prezentată succint de MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, pp. 50-56.

[10] Cf. MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile...*, pp. 56-57 şi MIRCEA PĂCURARIU, *Episcopul Climent al Râmnicului*, în „Mitropolia Olteniei", an. 17, 1965, nr. 1-2, pp. 22-49 şi în vol. său „Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române", Bucureşti, 2005, pp. 69-94.

[11] CANDID C. MUŞLEA, *Istoria bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului*, vol. II, Braşov, 1946, p. 45.

[12] N. IORGA, *Studii şi documente*, vol. IV, pp. 87-89.

unul din cunoscuții apărători ai Ortodoxiei în Ardeal la mijlocul secolului al XVIII-lea. Acesta va fi trimis la Viena şi Petersburg, împreună cu alți delegați ai românilor ardeleni şi primit în audiență de soțul împărătesei Maria Tereza, Francisc, respectiv de țarina Elisabeta Petrovna a Rusiei.[13] După o şedere de câțiva ani în Rusia, a revenit la Râmnic, lângă episcopul Grigorie. A ajuns apoi egumen al mănăstirii Berislăveşti din Argeş, dar a murit în Transilvania spre sfârşitul secolului.[14]

Tot aici trebuie să menționăm că acelaşi episcop Grigorie Socoteanu l-a primit la Râmnic şi pe ieromonahul Efrem din mănăstirea Prislop, după distrugerea ei din dispoziția generalului Nikolaus Adolf von Buccov, trimisul Mariei Tereza. Acolo a scris cunoscuta cronică în versuri intitulată *Plângerea sfintei mănăstiri a Silvaşului – Prislop*.[15] Cu alte cuvinte, episcopul Grigorie a fost un entuziast apărător al românilor ardeleni în lupta lor pentru apărarea Ortodoxiei.

Relații mult mai strânse au existat între episcopii râmniceni Chesarie (vicar din 1771, episcop din 1773, † 9 ianuarie 1780) şi Filaret (1780-1792, ales apoi mitropolit) cu anumite personalități eclesiastice din Ardeal. De pildă, cunoscutul om de afaceri, dar şi om de cultură Hagi Constantin Pop din Sibiu, a avut un schimb de scrisori cu aceşti episcopi în probleme editoriale.[16]

Acelaşi Filaret l-a primit la Episcopia Râmnicului pe protosinghelul Naum Râmniceanul, originar dintr-o familie preoțească din Jina, în „Mărginimea" Sibiului, care şi-a părăsit locurile natale, alături de mulți credincioşi, din cauza uniației, stabilindu-se în satul Corbi, din județul Argeş. Naum a fost călugărit la Hurezi, unde a copiat mai multe manuscrise. A trăit un timp la Episcopia Râmnicului, pe lângă episcopul Filaret, care l-a hirotonit ierodiacon, de unde şi apelativul „Râmniceanul", apoi a peregrinat prin Ardeal şi Banat, dar mai ales prin diferite mănăstiri din Muntenia, sfârşindu-şi viața în 1838/1839 la Cernica. A scris o serie de lucrări istorice în româneşte şi greceşte.[17]

---

[13] IBIDEM, IV, pp. 90-91. Vezi şi SILVIU DRAGOMIR, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, I, Sibiu, 1920, anexa 109, p. 167.

[14] Amănunte la ION IONAŞCU, *Ieromonahul transilvan Nicodim în Țara Românească*, Bucureşti, 1941, 23p.; MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile...*, pp. 70-72.

[15] MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria mănăstirii Prislop*, ed. a II-a, Arad, 2006, p. 71.

[16] N. IORGA, *Contribuții la istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea şi al XIX-lea,* în „Analele Academiei Române. Mem. Secț. Lit.", s. II, t. 28, 1905-1906, pp. 9-25; GEORGE POTRA, *Din corespondența inedită a unor fețe bisericeşti din Țara Românească cu Transilvania în veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea (1781-1827)*, în „Biserica Ortodoxă Română", an. 83, 1965, nr. 1-2, pp. 136-147 şi nr. 11-12, pp. 109-146.

[17] Vezi o bibliografie selectivă la MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor* români, ed. a II-a, Bucureşti, 2002, pp. 414-415. Cea mai completă monografie despre el a fost scrisă de CONSTANTIN ERBICEANU, *Viața şi activitatea literară a protosinghelului Naum*

Tot ardelean era şi viitorul arhiereu Ioanichie Stratonichias, născut în jurul anului 1760 în Săsciori, jud. Alba; a învăţat carte la şcoala mănăstirii Colţea din Bucureşti, iar după ce s-a călugărit (probabil la Râmnic) a fost hirotonit preot-ieromonah de episcopul Filaret al Râmnicului şi a slujit la metocul Episcopiei Râmnicului din Bucureşti. Mitropolitul Nectarie (1813-1819), fost episcop al Râmnicului între anii 1792-1812, l-a cunoscut şi apreciat, fapt pentru care l-a ridicat la treapta de episcop „titular" (onorific) cu numele „Stratonichias". S-a remarcat prin ajutoarele financiare acordate unor biserici: „Creţulescu" şi „Sfânta Vineri" din Bucureşti, bisericii „Sf. Gheorghe" de la Cernica şi altele, ca şi unor credincioşi săraci. A murit la 30 octombrie 1839 în Bucureşti, iar la înmormântarea sa a rostit o impresionantă cuvântare învăţatul arhimandrit Eufrosin Poteca, pe atunci egumen al mănăstirii Motru.[18]

Zeci de alţi tineri ardeleni au fost hirotoniţi la Episcopia Râmnicului, reîntorcându-se apoi în parohiile lor. Aceste hirotonii s-au făcut până în anul 1761, când în Ardeal nu activa nici un episcop ortodox, apoi între anii 1767-1770 şi mai ales 1774-1784, când scaunul episcopal de la Sibiu nu avea nici un titular.[19]

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sunt binecunoscute legăturile frăţeşti ale lui Andrei Şaguna, episcop din 1848, apoi mitropolit al Ardealului din 1864, cu episcopul Calinic cel Sfânt de la Râmnic (1850-1868). Au existat schimburi de scrisori între cei doi ierarhi între anii 1854-1865, referitoare mai cu seamă la probleme editoriale. Episcopul vâlcean primea „Telegraful Român", precum şi cărţile tipărite de Andrei Şaguna la Sibiu; unele exemplare din cărţile lui Şaguna s-au difuzat în eparhia Râmnicului. La rândul său, Calinic îi trimitea din cărţile editate de el la Râmnic.[20]

Tipar râmnicean pentru românii ardeleni

În tot decursul istoriei noastre cărţile de slujbă au avut un rol important în consolidarea conştiinţei de unitate naţională românească. Este semnificativă, în acest sens, mai cu seamă *Cartea românească de învăţătură* sau *Cazania*

Râmniceanu, Bucureşti, 1900, 97p. (Discurs de recepţie la Academia Română).

[18] G. BOGDAN-DUICĂ, *Ardeleanul preot şi episcop Ioanichie Stratonichias*, în „Telegraful Român", an. 81, nr. 36-37 din 29 aprilie 1933, pp. 1-2; ŞTEFAN METEŞ, *Mănăstirile româneşti din Transilvania şi Ungaria*, Sibiu, pp. XCV-XCVIII.

[19] Mulţi preoţi ardeleni hirotoniţi la Râmnic sunt menţionaţi la ŞTEFAN METEŞ, *Relaţiile Bisericii ortodoxe româneşti din Ardeal cu Principatele române în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1928, pp. 63-65.

[20] Amănunte la Prof. NICOLAE BOCŞAN şi Pr. Prof. IOAN-VASILE LEB, *Corespondenţa lui Andrei Şaguna cu arhiereii din Moldova şi Ţara Românească*, în vol. „In memoriam. Mitropolitul Andrei Şaguna, 1873-2003", Cluj Napoca, 2003, pp. 78-83; Scrisorile lor publicate recent în vol. „Corespondenţa lui Andrei Şaguna", Ediţie, studiu introductiv şi note de prof. Nicolae Bocşan şi alţii, vol. I, Cluj Napoca, 2005, 568p.

mitropolitului Varlaam al Moldovei, nu numai prin „cuvântul" domnitorului Vasile Lupu şi predoslovia mitropolitului, ci, în aceeaşi măsură şi prin larga ei difuzare în teritoriile intracarpatice (circa 400 de exemplare cunoscute). Dar tot aşa de importantă era şi *Pravila de la Govora* din 1640-1641, care a apărut în două tiraje distincte, unul pentru Ţara Românească, altul pentru Transilvania, solicitat de mitropolitul Ghenadie II din Alba Iulia. Avea o minunată „predoslovie" a mitropolitului Teofil (fost episcop al Râmnicului), în care relata osteneala sa la tipărirea acestei Pravile „pre limba rumânească sfiinţiilor voastre fraţi duhovnici rumâneşti".[21]

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor se înregistrează o fructuoasă colaborare editorială între Ţara Românească (inclusiv Oltenia) şi Ardeal. La solicitarea mitropolitului Atanasie Anghel (înainte de „apostazia" sa), domnitorul Constantin Brâncoveanu a trimis la Bălgrad (Alba Iulia) pe cunoscutul tipograf Mihail Ştefan (Iştvanovici), un ardelean iniţiat în arta tiparului de Antim Ivireanul la Bucureşti şi la Snagov. În cursul anului 1699 a tipărit la Bălgrad două cărţi: *Bucoavna*, care era o carte de citire-catehism, necesar copiilor, precum şi *Chiriacodromionul*, care nu era altceva decât o reeditare – revizuită şi completată – a *Cazaniei* lui Varlaam din 1643.[22] Probabil după ce Atanasie a aderat la unirea cu Biserica Romei, Mihail Ştefan s-a reîntors în Ţara Românească, ajutându-l pe mentorul său Antim Ivireanul în acţiunea de tipărire a unor cărţi de slujbă în limba română, mai ales după ce acesta a fost ales episcop al Râmnicului în 1705. Între altele, a tipărit la Râmnic *Molitvelnicul* împreunat *cu Liturghierul* în 1706, difuzat şi în Ardeal. Nu peste mult timp, Mihail a fost trimis în Georgia lui Antim, tipărind mai multe cărţi în limba georgiană la Tbilisi, iar în 1712 a plecat în Olanda, de unde i s-a pierdut urma.[23]

Legăturile culturale şi spirituale pe calea tiparului între românii de pe ambele versante ale Carpaţilor s-au consolidat mai ales după 1705, când noul episcop al Râmnicului Antim Ivireanul a pus bazele primei tiparniţe din acest străvechi centru eparhial. Multe exemplare din cărţile tipărite în cursul păstoririi sale, apoi sub urmaşii săi Damaschin Dascălul (1708-1725), Inochentie (1727-1735), Climent (1735-1748), Grigorie Socoteanu (1748-1764), Partenie (1764-1771), dar mai ales cele

[21] IOAN BIANU şi NERVA HODOŞ, *Bibliografia românească veche*, tom. I, Bucureşti, 1903, p. 109.

[22] Vezi Pr. FLOREA MUREŞANU, *Cazania lui Varlaam. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944, pp. 131-142; FLOREANTINA GAFTOI-HOLTEA, *Mitropolitul Varlaam şi Damaschin Studitul,* Bucureşti, 2006, pp. 32-34.

[23] Cel mai temeinic studiu despre el rămâne al lui VIRGIL MOLIN, *Contribuţii noi la istoricul relaţiilor culturale cu Orientul ortodox (1709-1712). Un ipodiacon ungrovlah, Mihail fiul lui Ştefan, meşter de tipar în ţări străine*, în „Biserica Ortodoxă Română", an. 89, 1961, nr. 3-4, pp. 319-338.

ale episcopilor Chesarie (1771-1780) şi Filaret (1780-1792) au fost găsite în biserici din Ardeal, Banat, Crişana şi chiar în Sătmar şi Maramureş. De altfel, s-a stabilit că majoritatea cărţilor de slujbă din Ardeal proveneau din centrele tipografice de la Bucureşti şi Râmnic.[24]

Prezenţa unui număr atât de impresionant de cărţi tipărite la Bucureşti şi Râmnic se explică prin faptul că în 1701, după dezbinarea bisericească produsă de noul episcop unit Atanasie Anghel, activitatea tipografiei ortodoxe din Alba Iulia a încetat. Biserica ortodoxă a putut să imprime cărţi de slujbă abia spre sfârşitul secolului al VIII-lea, dar în tipografii săseşti din Sibiu. O nouă tipografie a Bisericii ortodoxe s-a putut înfiinţa abia în august 1850 la Sibiu, de către Andrei Şaguna.

Este semnificativă o listă întocmită în 1857 de vicarul Ştefan Moldovan din Haţeg pentru canonicul Timotei Cipariu de la Blaj, în care consemna toate cărţile de slujbă aflate atunci în bisericile unite din Ţara Haţegului, din care rezulta că 128 de cărţi erau tipărite la Bucureşti şi Râmnic.[25] Iar în Ţara Făgăraşului, din aproape 150 de cărţi câte s-au găsit până în 1938, 69 proveneau de la Bucureşti, 44 de la Râmnic, mai puţine de la Buzău, Târgovişte şi Iaşi.[26]

Dintre numeroasele tipărituri rămase din secolul al XVIII-lea care au circulat şi în Ardeal, vom menţiona doar *Cazania* din 1748, tipărită de episcopul Climent, care nu era altceva decât o reeditare a textului Chiriacodromionului de la Bălgrad din 1699; la rândul său acesta era o „ediţie nouă" a *Cazaniei* lui Varlaam din 1643. Ediţia de la 1748 a fost retipărită, tot la Râmnic, în anii 1791-1792. Dar cea mai importantă apariţie editorială la Râmnic o constituie prima ediţie românească integrală a celor *12 Mineie* din anii 1776-1780, care s-au tipărit de episcopii Chesarie şi

[24] Problema difuzării tipăriturilor muntene şi moldovene în teritoriile intracarpatice a fost pusă în lumină de IOAN BÂRLEA, *Însemnări din bisericile Maramureşului*, Bucureşti, 1909 (vol. 17 din colecţia de *Studii şi documente* a lui Nicolae Iorga); BARBU TEODORESCU, *Circulaţia vechii cărţi bisericeşti. Contribuţii la un catalog cumulativ*, în „Biserica Ortodoxă Română", an. 79, 1961, nr. 1-2, pp. 169-174; VIRGIL MOLIN, *Tiparniţa de la Râmnic, mijloc de luptă ortodoxă împotriva catolicismului din Transilvania (1705-1800),* în „Mitropolia Olteniei", an. 12, 1960, nr. 7-8, pp. 458-461; Episcop VASILE COMAN, *Răspândirea cărţii de cult de la Râmnic în parohiile din ţara Bârsei*, în „Mitropolia Olteniei", an. 23, 1971, nr. 9-10, pp. 627-633; SOFRON VLAD, *Prezenţa cărţii râmnicene din secolul al XVIII-lea în Transilvania şi Banat*, în „Mitropolia Ardealului", an. 24, 1979, nr. 4-6, pp. 319-346. Succint, tema a fost prezentată şi de MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile...*, pp. 85-101.

[25] Cf. LIVIU PATACHI, *Cărţi vechi religioase din Ţara Haţegului pe o listă din 1857,* în „Mitropolia Ardealului", an. 4, 1959, nr. 7-8, pp. 522-539.

[26] VALER LITERAT, *Însemnări vechi din biserici noi*, Braşov, 1938, 42p. (extras din rev. „Ţara Bârsei", Braşov, an. 10, 1938).

Filaret. Această ediție a fost apoi reeditată la Buda, în 1804-1805, prin grija medicului oftalmolog sibian Ioan Piuariu-Molnar. Ediția de la Buda va fi apoi retipărită de Andrei Şaguna în noua „tipografie diecezană" din Sibiu între anii 1854-1856.[27]

Mai notăm că Biserica unită şi-a înfiinţat propria tipografie după anul 1747 la Blaj. Un prim tipograf care a lucrat aici a fost Dimitrie Pandovici, se pare un aromân, care a lucrat inițial la Râmnic, apoi la Bucureşti şi, în cele din urmă la Blaj. Cel mai de seamă tipograf şi gravor de la Râmnic care a lucrat la Blaj a fost Petru Papavici Râmniceanul, al cărui nume este întâlnit din 1765 până în 1777; cărțile tipărite mai târziu reproduceau multe din gravurile sale. Alături de el mai apare şi un Ioan Râmniceanul, în 1763, precum şi un Sandu din Iaşi, care a lucrat la Rădăuți, Iaşi, apoi la Blaj.[28] Trebuie să precizăm că toate aceste cărți de cult tipărite de Biserica unită la Blaj reproduceau edițiile cărților de la Râmnic, în traducerea marilor ierarhi cărturari Antim Ivireanul şi Damaschin Dascălul, deci nu se constată nici o abatere de la rânduielile liturgice, dogmatice şi canonice ale Bisericii Ortodoxe.[29]

Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea apare la Sibiu un alt tipograf şi diortositor oltean: „Radul din Sfânta Episcopie a Râmnicului", care a tipărit împreună cu meşterul sas Mihail Dir mai multe cărți pentru preoții şi credincioşii ortodocşi (*Pilde filosofeşti* în 1783 şi 1795, *Psaltirea* 1791, *Acatistul* 1892, *Ceaslovul* 1794).[30] Este interesantă recomandarea pe care o făcea patronul tipografiei, Petru Barth, Psaltirii din 1791: „primiți-o cu drag, căci după izvodul cel de la Râmnic s-au făcut"; deci centrul tipografic de la Râmnic era o mărturie a „ortodoxiei" cărților de cult tipărite în Ardeal.[31]

O permanentă migrație românească

În tot decursul istoriei noastre, dar mai ales în secolul al XVIII-lea, numeroşi români din Transilvania s-au stabilit la sud şi este de Carpați, unde nu erau asupriți pentru credința lor ortodoxă. Dar se cunosc şi imigrări de olteni în Transilvania şi Banat, atât din cauza stării lor materiale precare, cât şi datorită războaielor dintre oştile otomane şi cele habsburgice.

În secolul al XVIII-lea, se înregistrează emigrări în masă ale unor

[27] Despre ele vezi studiul mai vechi al lui GABRIEL ȚEPELEA, *Mineiele de la Râmnic*, în „Biblia Ortodoxă Română", an. 84, 1966, nr. 3-4, pp. 369-387 (şi în vol. său „Studii de istorie şi limbă literară", Bucureşti, 1970, pp. 76-102).
[28] Prezentate în BRV, vol. II şi IV. Vezi şi MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile*..., pp. 110-111.
[29] Pr. Prof. SPIRIDON CÂNDEA, *Limba veche liturgică şi inovațiile introduse în ea de Biserica unită*, Sibiu, 1953, 32p. (extras din „Studii teologice", an. 4, 1952, nr. 970, pp. 531-560).
[30] BRV, sub voce.
[31] BRV, II, pp. 342 şi 463.

credincioşi ardeleni în Oltenia, Muntenia şi Moldova, deoarece nu acceptaseră să-şi schimbe credinţa şi să treacă la unirea cu Biserica Romei. Cei trecuți la sud şi est de Carpați erau cunoscuți sub numele de „ungureni". Majoritatea erau ciobani din „Mărginimea Sibiului şi din Ţara Bârsei, iar alții țărani din satele Sibiului şi Făgăraşului. Ei au întemeiat acolo sate noi, care au primit acelaşi nume de „Ungureni". Astfel de sate se întâlnesc în apropiere de Târgu Jiu, Baia de Aramă, Strehaia, Balş, Râmnicu Vâlcea, ca să ne limităm numai la spațiul geografic oltean. Alături de acestea, se mai întâlnesc şi sate care au păstrat numirea veche, dar li s-a adăugat şi numele de „Ungureni", cum a fost cazul cu patru sate din județul Gorj sau Ungureni-Băbeni, jud. Vâlcea şi altele. Unele din aşezările vechi au primit atributul de „Pământeni", pentru a se deosebi de cele noi, ale „ungurenilor". Existau, însă, şi unele sate ale căror denumiri nu indică originea ardeleană a întemeietorilor, dar acest lucru este confirmat de izvoarele documentare sau de tradiția locală, cum e cazul localităților Novaci, Vaideeni, Câineni, Perişani, Racovița, toate în Oltenia şi altele din zona învecinată a Argeşului. Mult timp aceşti „ungureni" deveniți „olteni" şi-au păstrat graiul, portul, obiceiurile şi ocupația străveche de ciobani, specifice zonei Sibiului.[32]

În secolul al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea, numeroşi ardeleni – mai ales din Sălişte, Poiana, Tilişca, Săcel şi alte sate din „Mărginimea" Sibiului s-au stabilit în diverse oraşe din Oltenia ca negustori: Râmnicu Vâlcea, Târgu Jiu, Craiova, Corabia,Turnu Severin, etc.

Era firesc ca în aceste sate, noii veniți să-şi ridice biserici, în care să slujească preoți din neamul lor. Sunt cunoscute foarte multe astfel de biserici ctitorite de ardeleni plecați din locurile natale. Menționăm pe cele mai importante. Biserica cu hramul „Bunavestire" din Râmnicu Vâlcea era ctitoria unui domn muntean cu numele Mircea, probabil Ciobanul; ea a fost, însă, distrusă, în cursul războiului austro-turc din 1737-1739. În această situație ea a fost refăcută în 1747, de un „Radu Râmniceanul, de neam pământean, de aci din oraşul Vâlcii, împreună cu dl. jupân Ion Moldoveanu de la Sibiu, împreună cu dl. jupân Grigorie, tot de la Sibiu, de au zidit această biserică din temelie, tot în locul celei vechi şi au înfrumusețat-o cu zugrăveala...", după cum preciza pisania bisericii.[33]

Biserica din Mănăileşti, jud. Vâlcea, cu hramul „Sf. Nicolae", era „făcută

[32] ION CONEA, „*Tota Transilvania ad nos venit*" în „Geopolitică şi Geoistorie, revistă română pentru sud-estul european", Bucureşti, an. II, 1942, nr. 1, pp. 11-23 (cu o listă a satelor întemeiate de ardeleni în Oltenia şi Muntenia); C. RACOVIȚĂ, *Migrațiuni din Ardeal peste Carpați în lumina toponimiei*, în aceeaşi revistă, pp. 69-73; D. PRODAN, *Teoria imigrației românilor din Principatele române în Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1944, pp. 111-112.

[33] MELETIE RĂUȚU, *Monografia eclesiastică a județului Vâlcea,* Râmnicu Vâlcea, 1908, p. 75.

de ceauş Florea Radu Ungureanu şi popa Ion în anul 1759, dechembrie.[34]

Biserica zisă „a ungurenilor" din Craiova, cu hramul „Sfântul Nicolae", era consemnată într-un act din 1761 sub această denumire, ceea ce arată că ea a fost ctitorită de vreun credincios venit din Ardeal; probabil iniţial se formase în jurul ei un sat de ciobani veniţi din Ardeal.[35]

Biserica din satul Novaci-Străini (azi înglobat în oraşul Novaci, jud. Gorj) a fost ctitorită în 1803-1805 de Coman Căluşeru, originar din Poiana Sibiului; biserica a ars în secolul al XIX-lea.[36]

În zona Mehedinţilor, în satul Tătărleşti, întemeiat de ardeleni în secolul al XVIII-lea, aceştia au ridicat o biserică, pe pereţii căreia se vedeau ciobanii-ctitori cu soţiile şi copiii lor. Era zugrăvit şi un cioban care mâna oile cu bâta, având inscripţia: „Această biserică este făcută cu banii oilor".[37]

Biserica de zid cu hramul „Sfântul Nicolae" din Câineni, jud. Vâlcea, era prezentată de o „conscripţie" (catagrafie) din 1824 ca fiind „făcută de jupân Nicolae ot Sibii". Din aceeaşi catagrafie rezultă că unele biserici din eparhia învecinată a Argeşului erau ctitorite tot de „ungureni": Ungureni din plasa Cotul, Ungureni din plasa Şerbăneşti, Topana şi altele.[38]

***

Menţionam mai sus că se constată şi emigrări de preoţi şi credincioşi din Oltenia spre Ardeal şi Banat. De pildă, pe la începutul secolului al XVIII-lea s-a stabilit în satul Coroieşti din Ţara Haţegului preotul oltean Răducanu, devenit un adversar al uniaţiei.[39] Un alt preot oltean, cu numele Ştefan, a venit în satul Valea Dâljii din aceeaşi zonă; iar cei cinci fii ai săi au devenit preoţi în satele haţegane Ohaba-Şibişel, Ponor, Păucineşti şi Batiz, iar un altul în Banat, la Valea Boului.[40]

Un număr însemnat de preoţi şi călugări din Oltenia s-au stabilit în diferite sate din Banat, mai ales în timp ce era anexată la Imperiul habsburgic (1718-1739), când legăturile dintre cele două „ţări" româneşti

---

[34] Pr. I. POPESCU-CILIENI, *Biserici, târguri şi sate din judeţul Vâlcea*, Craiova, 1941, p. 87.
[35] N. DINCULESCU, *Bisericile Craiovei*, Craiova, 1942, pp. 45-46; Pr. DUMITRU BUZATU, *Biserica ungurenilor din Craiova*, în „Mitropolia Olteniei", an. 12, 1960, nr. 9-10, pp. 646-647.
[36] CONSTANTIN LIANU, *Monografia comunei Novaci*, Târgu Jiu, 1935, p. 65.
[37] ŞTEFAN METEŞ, *Păstori ardeleni în Principatele Române*, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională", Cluj, 1924-1925, p. 319; ANDREI VERESS, *Păstoritul ardelenilor în Moldova şi Ţara Românească* (până la 1821), Bucureşti, 1927, p. 74 (extras din „Analele Academiei Române, Mem. Secţ. Ist.", seria III, t. VII); ŞTEFAN METEŞ, *Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII-XX,* Bucureşti, 1971, p. 198.
[38] I. IONAŞCU, *Catagrafia eparhiei Argeş la 1824*, Bucureşti, 1942, p. 15.
[39] IACOB RADU, *Istoria vicariatului greco-catolic al Haţegului*, Lugoj, 1913, p. 187.
[40] IBIDEM, p. 338.

erau mai frecvente. De pildă, în Sânnicolaul Mare este consemnat un Radu Brâncoveanu, căruia i s-a sârbizat numele în Brancovici, fiind hirotonit preot de către „mitropolitul" Gheorghe Popovici al Timişoarei (1745-1757).[41] În parohia Comloş au slujit patru preoţi din Oltenia, cărora ierarhii de la Timişoara le-au sârbizat numele: Alexandru Sindiculamzovici (hirotonit de Inochentie al Râmnicului), Gheorghe Staicovici, Andrei Barbulovici şi Oprea Grozescu.[42] Alţi preoţi originari din Oltenia au slujit mai ales în jurul Mehadiei.

Unii dintre preoţii olteni care au slujit în parohii româneşti din eparhia Vârşeţului s-au călugărit spre bătrâneţe în mănăstiri din această zonă. Astfel, în octombrie 1775, printre cei şase călugări de la mănăstirea Săraca (Şemlacul Mic), trei erau din Ţara Românească: egumenul Iov Popovici, ieromonahul Dionisie Petrovici, duhovnicul român şi ieromonahul Anania Ioanovici. Iar în mănăstirea Mesici, în anul 1784 trăiau călugări originari din Ardeal, Banat şi Ţara Românească.[43]

În cursul războaielor austro-turce din secolul al XVIII-lea purtate pe teritoriul Olteniei, mulţi călugări de aici se refugiau în Ardeal. Aşa a fost cazul arhimandritului Ştefan, egumenul mănăstirii Tismana, care, în 1781, era refugiat la Sibiu, fiind prezent la sosirea noului episcop al românilor ortodocşi din Ardeal, Gherasim Adamovici, lucru pe care l-a notat el însuşi pe un exemplar din Octoihul tipărit la Blaj în 1783, pe care îl cumpărase la Sibiu.[44]

Călugări ardeleni în Oltenia

În mănăstirile Olteniei au trăit de-a lungul veacurilor mii de călugări şi călugăriţe din Ardeal. Prezenţa ardeleană în aceste mănăstiri a sporit şi mai mult după anii 1761-1762, când mănăstirile şi schiturile din Ardeal au fost distruse din ordinul generalului Buccow. Am menţionat în paginile anterioare nume cunoscute, ca arhiereul Ioanichie Stratonichias şi protosinghelul Naum Râmniceanul. La Hurezi, de pildă, o bună parte dintre călugări – apoi dintre călugăriţe, după ce a fost transformată în mănăstire de maici – erau din Ardeal. Acelaşi lucru se constată la Tismana, la Cozia, Cornet, Stănişoara, Arnota, Bistriţa, Govora, Dintr-un lemn, Polovragi, Lainici etc.

Nu intrăm în detalii, ci menţionăm doar câteva nume de călugări şi călugăriţe care s-au remarcat prin activitatea lor. La mănăstirea Hurezi, pe la începutul secolului al XX-lea era stareţă Eufrosina Şteflea, născută în

[41] GHEORGHE COTOŞMAN, *Din trecutul Banatului II. Comune şi bisericile din Sânnicolaul Mare*, Timişoara, 1934, p. 223.
[42] IBIDEM, III, pp. 352-353.
[43] ŞTEFAN METEŞ, *Mănăstirile româneşti*, pp. 206, 221 şi 224. Vezi şi GHEORGHE POPOVICI, *Istoria românilor bănăţeni*, Lugoj, 1904, p. 337.
[44] ŞTEFAN METEŞ, *Relaţiile...*, p. 76.

Sălişte a Sibiului. Iar în 1905, din cele 60 de maici şi surori de aici, 27 erau din Sălişte; altele vor fi fost din alte sate din Mărginimea Sibiului.[45]

Schitul Cornet de asemenea avea legături cu Ardealul, fiind prima aşezare monahală după vama de la Boiţa-Turnu Roşu, jud. Sibiu. În 1775 ciobanul Ioniţă Banciu din Tilişca, jud. Sibiu, îi dăruia 40 de oi cu miei, precum şi un clopot. În secolul al XIX-lea era egumen Ioan Bena zugravul, fiul preotului Avram din Pianul de Jos, jud. Alba.[46] Alţi numeroşi călugări ardeleni s-a închinoviat în ctitoria lui Mircea cel Bătrân de la Cozia.

Este de ajuns să menţionăm că în a doua jumătate a secolului al XX-lea, o bună parte dintre starеţii mănăstirilor din nordul Olteniei erau ardeleni: arhim. Gamaliil Vaida la Cozia, arhim. Veniamin Micle, duhovnic la Bistriţa, Evghenia Vaida la Polovragi, stavrofora Ierusalima Gligor la Tismana.

Dascăli şi copişti olteni în Ardeal

În secolul al XVIII-lea se cunosc mai mulţi copişti moldoveni şi munteni care au copiat manuscrise liturgice sau cu profil teologic în anumite parohii din Transilvania şi Banat, cel mai cunoscut fiind „dascălul Vasilie Surze moldoveanul", de la care au rămas aproximativ 30 de manuscrise copiate în sate din Hunedoara, Crişana şi Banat. Aceeaşi muncă de copiere au desfăşurat şi câţiva dascăli olteni, între care Constantin Dimitrievici din Ariceşti-Romanaţi, angajat ca dascăl la „şcoala de obşte" din Blaj, care în 1757 făcea o copie după *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor* a lui Dimitrie Cantemir, un Ioan Magistrator, stabilit în Poiana Sibiului (1763-1765), un preot Constantin Mihailovici „din patria Ungrovlahiei, sud Vâlcea de sus" (1781), de la care de asemenea au rămas câteva manuscrise.

Alţi doi cunoscuţi dascăli din Gorj şi-au părăsit locurile natale şi s-au aşezat în Banat. De pildă diaconul Vasile Alexievici Loga, care a adus cu el vreo 50 de familii, stabilindu-se în Sredişte, unde a iniţiat mai mulţi tineri bănăţeni în tainele zugrăvirii bisericilor; este străbunicul viitorului cărturar Constantin Diaconovici Loga. Un Marcu Romanescu, „fecior al preotului erei Alexandru de la sud Gorjiu de sus, pe apa Jiiului românesc" (probabil din satul Romaneşti) a ajuns „dascăl sau învăţător de copii în satul Brebului", lângă Caransebeş, unde copia şi manuscrise.[47]

Zugravi de biserici olteni în Ardeal

Renumita „şcoală" de pictură bisericească de la mănăstirea Hurezi,

[45] ŞTEFAN METEŞ, *Emigrări...,* pp. 268, n. 29.
[46] IOAN A. BENA, *Monografia comunei Pianul de Jos*, Cluj, 1925, p. 68, cit. la ŞTEFAN METEŞ, *Emigrări...,* p. 251.
[47] Cf. MIRCEA PĂCURARIU, *Legăturile...*, pp. 116-117.

îndrumată de pictorul Constantinos, a influenţat şi pictura bisericească din Ardeal. Se ştie că biserica „Sf. Nicolae" din Făgăraş, ca şi biserica mănăstirii de la Sâmbăta de Sus, ctitoriile domnitorului-martir Constantin Brâncoveanu, au fost împodobite cu fresce de zugravi trimişi din Ţara Românească. Un renumit zugrav din Craiova, Grigorie Ranite (Hranite), format în mediul artistic de la mănăstirea Hurezi (unde a lucrat şi tatăl său), a zugrăvit biserici în nordul Olteniei, în sudul Transilvaniei, dar şi în Banat. Între bisericile împodobite de el se numără: mănăstirea Tismana, schitul Crasna, paraclisul Episcopiei din Râmnic, biserica din Vădeni – Gorj, biserica „Cuvioasa Paraschiva" din Răşinari, paraclisul bisericii „Sf. Nicolae" din Şcheii Braşovului, iconostasul catedralei unite din Blaj, iar în Banat, mănăstirea Partoş şi bisericile din Butin şi Drinova, în jud. Timiş şi Subotiţa în Banatul sârbesc. Grigorie Ranite a format o adevărată „şcoală de zugravi", între „ucenicii" săi numărându-se fiul său Ioan (popa Ioan Grigorovici), care s-a stabilit apoi ca preot în zona Sibiului, apoi fraţii Iacov şi Stan, fiii preotului Radu Man din Răşinari; Stan va zugrăvi mai multe biserici din zona Sibiu-Alba, iar Iacov în Câmpia Transilvaniei, la Gura Râului şi la Răşinari în jud. Sibiu; ambii fraţi vor lucra şi la pictarea ctitoriei lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeş. Un frate al lui Grigorie, Gheorghe Ranite, l-a ajutat la zugrăvirea unor biserici, dar a lucrat şi singur (icoane lucrate de el s-au găsit în biserici din Munţii Apuseni).[48]

Un alt zugrav oltean, Ştefan ieromonahul din Ocnele mari, jud. Vâlcea, format în acelaşi centru de pictură de la mănăstirea Hurezi, a lucrat la mănăstirile Surpatele şi Govora şi la biserica „Sfântul Dumitru" din Craiova, dar a fost chemat de episcopul Inochentie Micu să picteze iconostasul paraclisului din reşedinţa episcopală de la Blaj („precum în Ţara Românească la Cozia sau la Hurezi să o zugrăvească", după cum arăta contractul semnat în 1737).[49]

Tot atât de activ a fost şi „Simion zugravul Oprovici (=fiul lui Oprea, n.n.) din Craiova", în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. O biserică de lemn din Poiana Sibiului a fost zugrăvită de el în 1771, iar în anul următor va lucra la biserica din Apoldu de Jos, jud. Sibiu, după cum ne încredinţează pisania: „S-au zugrăvit de Simon zugravu ot Craiova... 1772, argust, în ....".[50]

În Banat, l-am menţionat pe Grigorie Hranite, precum şi pe diaconul dascăl şi zugrav Vasile Alexievici Loga, originar din Gorj, dar stabilit în Srediştea Mică, unde a format mai mulţi ucenici bănăţeni; fiul său Gheorghe

[48] MARIUS PORUMB, *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania, sec. XIII-XVIII*, Bucureşti, 1998, pp. 316-320, 170-173 şi 378-380.
[49] IBIDEM, pp. 400-402.
[50] IBIDEM, pp. 22 şi 275.

Diaconovici Loga va picta mai multe biserici bănățene în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.[51]

În secolul al XIX-lea se cunosc doi pictori „academici" braşoveni care au lucrat în Oltenia: Constantin Lecca (1807-1887) şi Mişu Popp (1827-1892). Primul – cu studii în Germania şi la Roma – a pictat bisericile „Sfântul Ilie" şi „Madona Dudu" din Craiova, iar împreună cu Mişu Popp şi Barbu Stănescu vreo câteva biserici din Bucureşti. Iar Mişu Popp, cu studii la Viena, a pictat biserica „Sfinții Voievozi" sau „domnească" din Târgu Jiu, biserica schitului Frăsinei, ctitoria Sfântului Ierarh Calinic şi câteva biserici din Bucureşti (împreună cu Barbu Stănescu a pictat biserica din Gârbovu, jud. Gorj). Notăm şi pe bănățeanul Nicolae Popescu, cu studii la Viena şi Roma, care a pictat biserica „Sfinții Împărați" din Târgu Jiu.[52]

Profesori ardeleni în Oltenia

Încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea, un număr impresionant de tineri intelectuali ardeleni, în lipsa unor posturi corespunzătoare cu pregătirea lor, au urmat exemplul marelui dascăl al neamului Gheorghe Lazăr din Avrigul Sibiului şi au trecut munții, angajându-se ca profesori la Seminariile teologice sau la unele gimnazii din Muntenia, Oltenia, Moldova, iar mai târziu din Dobrogea. Aşa se face că printre primii profesori ai Seminariilor teologice din Muntenia şi Moldova s-au numărat şi câțiva ardeleni. În cazul celui de la Râmnicu Vâlcea, primul director şi profesor a fost protopopul braşovean Radu Tempea (1837-1845), mai târziu „superior" al schitului Flămânda din jud. Vâlcea († 1850), al şaselea dintr-o „dinastie" de preoți şi protopopi braşoveni cu acelaşi nume. La acelaşi seminar va funcționa, între anii 1845-1848, Gavriil Munteanu, născut în Vingard, jud. Alba, care fusese primul director şi profesor al Seminarului din Buzău, iar din 1850, primul director al noului Gimnaziu românesc din Braşov şi membru al Academiei Române.[53]

Alți profesori ardeleni vor funcționa la diferite şcoli „laice" din Oltenia. Aşa a fost cazul cu Aron Florian din Rod, jud. Sibiu, fost redactor al ziarului şagunian „Telegraful Român" (1853), care funcționase un timp la „şcoala centrală" din Craiova, sau cunoscutul pedagog bănățean Ştefan

[51] Pr. CAIUS PASCU, *Din începuturile picturii bănățene*, în „Mitropolia Banatului", an. 15, 1965, nr. 4-6, pp. 350-353.

[52] Despre ei: CORNELIU COMARNESCU, *Pictorul Mişu Popp*, în rev. „Țara Bârsei", Braşov, an. 4, 1932, pp. 99-131; VIRGIL VĂTĂŞIANU, *Opera pictorului Mişu Popp*, în „Țara Bârsei", an. 4, 1932, pp. 291-313 + 31 planşe; BARBU THEODORESCU, *Constantin Lecca*, Bucureşti, 1938, 61p. + 18 planşe; Acelaşi, *Constantin Lecca*, Bucureşti, 1969, 32p. + 46 reproduceri.

[53] MIRCEA PĂCURARIU, *Profesori ardeleni la seminariile teologice din Țara Românească şi Moldova*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. 44, 1968, nr. 1-2, pp. 41-42.

Velovan, profesor la Şcoala normală din Craiova, năsăudeanul Iuliu Moisil (1859-1947), fost un timp profesor la Gimnaziul „Tudor Vladimirescu" din Târgu Jiu şi animator al vieţii culturale din acest oraş, membru de onoare al Academiei Române, scriitorul Petre Dulfu (1856-1953), originar din Tohat-Maramureş, un timp profesor în Turnu Severin şi alţii.[54]

Câteva constatări

Din această sumară expunere, rezultă că românii din Oltenia au întreţinut în decursul istoriei permanente şi trainice legături cu fraţii lor din teritoriile intracarpatice. Ele s-au manifestat în diverse forme: legături între ierarhii din Ardeal cu cei din Ţara Românească (în cazul nostru cu cei de la Episcopia Râmnicului); un neîncetat „exod" de români ardeleni (ciobani, ţărani, preoţi de mir şi călugări) spre Ţara Românească (inclusiv Oltenia), unde s-au stabilit pentru totdeauna şi chiar au întemeiat sate noi; un frecvent „schimb" de meşteri tipografi, dascăli, copişti de manuscrise şi zugravi de biserici, care duceau cu ei aceeaşi limbă, aceeaşi credinţă şi aceeaşi simţire românească dintr-o parte în cealaltă a Carpaţilor; o masivă difuzare de cărţi bisericeşti tipărite la sud de Carpaţi (în mod deosebit la Râmnic) în parohii din Ardeal, Banat, Crişana şi Maramureş. Toate acestea au pregătit, în timp, unitatea naţională realizată la 1 Decembrie 1918.

SUMMARY: Aspects from the History of Oltenia-Transylvania Ecclesiastical Links

The Romanians from Oltenia, during the history, had perpetual and strong links with their brothers from the inter-Carpathian territories. These links were of many types: links between the hierarchs from Transylvania and those from Wallachia (in our case, from the Bishopric of Râmnic); a ceaseless "exodus" of the Transylvanian Romanians (shepherds, peasants, priests and monks) to Wallachia (including Oltenia), where they settled for ever and even established new villages; a frequent "exchange" of master printers, teachers, manuscript scribes and church painters, who were carrying with them the same language, the same faith and the same Romanian feeling, from one side of the Carpathians to the other; a massive distribution of ecclesiastical books printed south of the Carpathians (especially in Râmnic) in parishes from Transylvania, Banat, Crişana and Maramureş. All these facts prepared, during the time, the national unity attained on the 1th of December 1918.

[54] O listă cu aceşti profesori la ŞTEFAN METEŞ, *Emigrări...*, pp. 270-272.

DIE THEOLOGISCHEN MOTIVE IM BILDERSTREIT

Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER
Facultatea de Teologie Catolică
Universitatea din Viena

Cuvinte cheie: *iconoclasm, imagine, icoană, istorie, teologie*
Stichwort: *ikonoklasmus, bild, icon, geschichte, theologie*

Dem Entstehen der heiligen Bilder ging keine Diskussion über ihren Wert oder Unwert voraus, denn das Leben der Kirche ist nicht die Frucht einer theologischen Diskussion. Das vom Herrn durch den Parakleten in die Welt und in ihre Geschichte hineingegebene Leben liegt der Theologie voraus. Die Theologie hat nicht vorweg die Bahnen zu bestimmen, in die der Geist Gottes die Kirche leiten soll. Ihr Wächteramt hat kein Führen zum Inhalt. Sie hat nicht die Wege zu entwerfen, auf denen das Leben der Kirche vorangeht, ihr obliegt nur zu prüfen und zu warnen. Sie soll zur Besinnung auf das apostolische Erbe und zur größeren Offenheit für den die Kirche führenden Geist mahnen, wenn - was wegen der Anfälligkeit der Glieder der Kirche für ungute Kompromisse mit der Welt leider nur zu leicht geschieht - das kirchliche Leben von bedenklichen Nebenerscheinungen mitgeprägt wird. Es ist also durchaus der Ekklesiologie angemessen, daß zuerst Bilder auftraten und dann erst eine Lehre von den Bildern ausgearbeitet wurde.

I

Zweifellos lag den frühesten Theologen der Kirche der Gedanke an eine besondere Bildkunst der Christen fern, schon gar der Gedanke an heilige Bilder, die man verehren würde. Sie schwiegen darüber. Wozu hätten sie auch Stellung nehmen sollen zu Themen, die zu ihrer Zeit keine Fragen waren? Dem Judentum noch eng verbunden, hatte das junge Christentum zunächst keine Bilder verwandt und wurde anfangs durch die Bilderfreudigkeit der heidnischen Umwelt, von der es sich absetzte, in der Bilderlosigkeit eher bestärkt. Wie uns jedoch die altkirchlichen Denkmäler zeigen, dauerte es nicht lange, bis Christen aus dem griechisch-römischen Kulturraum christliche Bilder kannten. Anders als die Judenchristen kamen sie aus einer Umwelt, in der man in feierlichen Räumen nicht nur mit Selbstverständlichkeit Bilder anbrachte. Im gesamten Lebensgefühl war ihre Kultur auf das Optische ausgerichtet, und sogar die Redekunst lobte man dafür, daß sie sozusagen mit Worten ein deutliches Bild zu entwerfen versteht. Ganz unbefangen wünschten Christen, die aus einer solchen

Umwelt kamen, nicht nur hörend, sondern auch schauend die Botschaft von der Erlösung zu vernehmen. Weil unser Erlöser kein unnahbar ferner Gott ist, sondern sichtbar und greifbar auf Erden lebte, und die Kirche den Emanuel, den Gott-mit-uns, verkündigt, erschien dieser Wunsch nicht unangemessen. Es dauerte nicht lange, bis erste Versuche einer christlichen Bildkunst begegnen.

Wie gegen jede Neuentfaltung in der Kirche erhoben sich auch Stimmen gegen den Versuch, die heilige Wahrheit bildhaft auszudrücken. Dies um so mehr, als man da und dort begann, den Bildern um der erhabenen Gestalten willen, die sie zeigen, mit Ehrfurcht zu begegnen. Obwohl der Kaiserkult seit dem Sieg des Christentums beendet war, blieb es im römischen Reich verpflichtend, das Bild des Kaisers zu achten, und auch die Denkmäler und Gräber der Verstorbenen galten als heilig. So meinten viele, daß die Bilder Christi und der Heiligen nicht weniger Ehrfurcht verdienen als diejenigen des Kaisers oder anderer bedeutender Menschen, die man zwar nicht anbetete, aber achtete.

Man begann also, den heiligen Bildern gegenüber Zeichen der Verehrung zu setzen. Von jeher widersprach die Kirche dem Dualismus, der alles Materielle als gottwidrig ansieht. Immer schon brachte die Kirche den Menschen das Heil durch materielle heilige Zeichen, die wir Sakramente nennen. Dem Zeichen des Kreuzes galt von jeher der Respekt der Christen und auch den heiligen Schriften begegneten sie mit Ehrfurcht. Es war also nichts Unerhörtes, bestimmten materiellen Dingen gegenüber Ehrfurcht zu haben, ja in ihnen eine segenspendende Kraft niedergelegt zu sehen. Wenn man nun da und dort auch Bildern um ihrer Beziehung zu den dargestellten heiligen Personen willen Verehrung erwies, fand dies keine strikte Verurteilung, wiewohl jene Theologen und Bischöfe, die mit Schrecken an den ehemaligen Kult vor den Götterbildern zurück dachten, Bedenken anmeldeten. In pastoraler Sorge, es könne das rechte Maß in der Verehrung der Bilder von einfachen Menschen überschritten werden, wollten sie lieber Vorsicht walten lassen. So kommt es, daß zunächst mehr und gewichtigere Väterstimmen vor der Bilderverehrung warnten, als für sie eintraten. Doch hinderte dies nicht, daß man Bilder Christi und der Heiligen malte und sie in der Kirche anbrachte. Den einen waren sie allein um der Tatsache willen ans Herz gewachsen, daß sie an den Herrn und die Heiligen erinnern; andere erwiesen den Bildern auch Ehre. Manche Seelsorger warnten wegen möglicher Auswüchse vor dem Ikonenkult, andere schwiegen, wieder andere förderten die Zuneigung der Gläubigen zu den Bildern. Wir kennen Fälle, daß Bischöfe in heiligem Zorn Bilder zerstörten, wenn sie meinten, daß das Volk ihnen zu große Heiligkeit zuerkannte. Die Amtsbrüder waren dann jedoch der Auffassung, daß solches Vorgehen gegen das rechte Maß

verstoße. Erst dem 8. Jahrhundert war es vorbehalten, den Streit über die heiligen Bilder mit letzter Härte ausbrechen zu lassen.[1] Vielerlei Gründe führten dazu.

In mächtigem Aufbruch hatte der bilderlose Islam gewaltige Siege errungen und war zu einer Großmacht herangereift. In kriegführenden Staaten nimmt man vom Sieger leicht an, daß er im Recht sei und besser wäre. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß herrschende Kreise im byzantinischen Reich im Siegeszug des Islams so etwas erblickten wie ein Gottesurteil, das zugunsten des reineren, weil bilderlosen Glaubens der Moslems gesprochen habe. Dies mag dazu beigetragen haben, daß sich manche Bischöfe der warnenden Stimmen aus früherer Zeit entsannen und meinten, zur Rückbesinnung auf die Zeiten aufrufen zu sollen, in denen die christlichen Gemeinden den Bildern gegenüber zurückhaltender waren.

In der Tat haben wir Quellen, die uns belegen, daß sich mit einzelnen besonders verehrten Bildern Wundersucht und Legendendichtung verband und daß es zumindest zweifelhaft schien, ob die Wallfahrer wirklich die dargestellte Person, oder nicht doch das materielle Bildnis als solches verehrten. Der Vorwurf, daß da und dort abergläubische Praktiken mit dem Kult der Wallfahrtsbilder einhergingen, war ohne Zweifel belegbar. Reformen taten not.[2] Dafür zeugt auch die Tatsache, daß im letzten Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts, also etwa ein Menschenalter vor Ausbruch

[1] Für den Verlauf des Bilderstreits vgl. H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 296-306; ders., Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/1, S. 31-61. Vgl. auch die Artikel "Bild" (K. Wessel), in: Reallexikon für byzantinische Kunst, I, S. 612-662 und "Bilder: Alte Kirche und Byzanz" (H. G. Thümmel), in: Theologische Realenzyklopädie IV, S. 525-540, sowie D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980, mit je sehr reichen Literaturangaben.

[2] H. G. Beck, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, S. 32, schreibt: "Die Bilderfeindlichkeit der frühen christlichen Welt wurde zwar im Laufe der Jahrhunderte aufgeweicht, man lernte unterscheiden und Akzente setzen, und das Historien- und Erinnerungsbild leitete ohne stürmischen Bruch zum Kultbild über. Aber die Stimmen, welche diese Entwicklung ablehnen, jedenfalls vor ihr warnen und in der gegebenen Richtung eine Abkehr von den urchristlichen Idealen sehen, verstummen nie ganz. Ihren Siegeszug als Kultbild trat die Ikone umfassend erst im 6. und 7. Jh. an, einen Siegeszug, den wuchernder Volksglaube, age, Legende und Mirakel stärkstens beförderten. Zahlreiche Wunderbilder tauchen auf, Christusbilder, die nicht von Menschenhand gemacht sind (Acheirpoieta), Madonnen des Malerevangelisten Lukas, Ikonen, die vom Himmel gefallen sind, die Blut vergießen und sich gegen Feinde des Kultes zur Wehr setzen, die Städte beschützen, Kranke heilen und Tote wieder zum Leben bringen. Wenn diese Entwicklung heute den Eindruck einer geradlinigen, ungestörten Expansion macht, dann zum Teil nur deshalb, weil die gegnerische Literatur fast vollständig jener Vernichtung anheimgefallen ist, die das Nicaenum II im Jahre 787 angeordnet hat."

des großen Bilderstreits, das Quinisextum Anlaß sah, Kanones über das Anfertigen christlicher Bilder zu erlassen.

Gefördert wurde der Ikonenkult in erster Linie von Mönchen. Sie waren es hauptsächlich, die die Ikonen herstellten und den Dienst an den Wallfahrtsstätten versahen. Dort waren sie die eigentlichen Seelsorger des kleinen Mannes. Angesichts des damaligen Verhältnisses zwischen Kirche und Staatsmacht wurden sie damit auch zu einem Machtfaktor im byzantinischen Reich.[3] Es ist nicht möglich, die Härte zu verstehen, mit der sich die Kaisermacht in den mehr als ein Jahrhundert dauernden Bilderstreit einmischte, wenn man außer acht läßt, daß sie darin auch eine Machtprobe sah mit dem aufblühenden Mönchtum.

Vor allem aber war der Bilderstreit eine ekklesiologische und eine soteriologische Frage, sowie eine solche der Exegese. Nach der Zuverlässigkeit der kirchlichen Tradition wurde gefragt; wie das alte Testament in der Kirche zu lesen sei, stand zur Debatte; die altkirchliche Auseinandersetzung um die Christologie wurde zu Ende geführt; bedeutende soteriologische Themen standen an, von denen ein jedes gewichtig genug ist, um begreiflich zu machen, warum sich die Mönche im Gewissen verpflichtet wußten, bis zum Äußersten Widerstand zu leisten. Eine Situation war eingetreten, die in gewissem Sinn den Zeiten vor Kaiser Konstantin glich. Die Christenheit hatte damals keinen Streit mit dem Staat gewünscht, vielmehr wären die Christen bereit gewesen, loyale Bürger zu sein, wenn ihnen das Reich erlaubt hätte, an ihrem Glauben festzuhalten. Aber gerade dies verweigerte der Staat, denn er mißtraute den Christen aus mancherlei Gründen. In den Verfolgungswellen schritt er zur Machtprobe und wollte erzwingen, daß die Christen sich unter Verzicht auf ihren Glauben den staatlichen Wünschen beugen. Die Christen erwiesen sich als überzeugte und opferbereite Gemeinschaft. Ihr Widerstand kostete sie viel, aber auf lange Sicht unterlag der Staat. Denn seine Zwangsmittel konnten nicht auf die Dauer den gewaltlosen Aufstand der freien Gewissen unterdrücken. Ähnliches ereignete sich im byzantinischen Bilderstreit, als sich der Staat, der den Mönchen gegenüber Mißtrauen hegte, auf die Seite der Ikonoklasten stellte und die Gelegenheit wahrnahm, die Mönche dadurch zu bekämpfen, daß er die Frömmigkeitsformen, um deretwillen sie besonderen Zulauf des Volkes hatten, auszulöschen suchte. Mag der Kampf gegen die Frömmigkeitsformen zunächst aus anderen, durchaus vertretbaren

[3] D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits, S. 254: "Spätestens der Aufstand des Artabasdos hatte gezeigt, daß der Bilderstreit nicht allein ein Theologenstreit war, sondern daß er auch, wie in Konstantins und des Artabasdos Streit um die Herrschaft im Reich deutlich wurde, eine über den innerkirchlichen Bereich hinausgehende allgemein politische Rolle spielte."

Gründen aufgenommen worden sein, er wurde in einer Art weitergeführt, daß er gleichzeitig gegen grundlegende Inhalte der christlichen Soteriologie gerichtet war. So sahen sich die Mönche zum gewaltlosen Aufstand des Gewissens genötigt, und sie besaßen die erforderliche Opferkraft, um nach einem Jahrhundert des Verfolgtwerdens die Kaiser zum Nachgeben zu zwingen. Wer diese Dimension des Bilderstreits übersieht und nur die durch ihn eingeleitete, überfällig gewesene kritische Sichtung und Reinigung des Bilderanfertigens und des Bilderkults in den Blick nimmt, könnte weder die Entschlossenheit der Mönche begreifen, noch den Rang ihrer theologischen Führer gebührend würdigen.

II

Wie dem Entstehen der heiligen Bilder selbst, ging auch den Maßnahmen, die den Bilderstreit heraufbeschworen, keine ernsthafte theologische Besinnung über die Bilder voraus. D. Stein, der die wenigen Quellen aus der ersten Phase des Bilderstreits analysiert, konnte aufzeigen, daß weder der Kaiser, noch der Patriarch, sondern eine reformwillige Klerikergruppe von sich aus den Anstoß gab. Ein Vulkanausbruch im Sommer 726, der die Ägäis und ihre Küstenlandschaften in Mitleidenschaft zog, erschütterte die Menschen und veranlaßte einen religiösen Aufbruch. Der Kaiser ging voran und suchte den alten Kult der Rhomäer für das heilige Kreuz zu beleben. Bestimmte Bischöfe hielten den Augenblick für gekommen, Kultformen, die ihnen fehlgeleitet erschienen, in ihren Kirchen zu unterbinden, um einem ihrer Ansicht nach gereinigten geistlichen Leben zum Durchbruch zu verhelfen. Wie aus den Briefen des Patriarchen Germanos hervorgeht, war ihr Vorgehen von keinerlei Rücksichtnahme auf Andersdenkende gemäßigt. Sie scheinen auf stillschweigendes Einverständnis oder wenigstens auf die schweigende Duldung ihres Vorgehens beim gesamten Episkopat gebaut zu haben. Ausdrücklich weist Stein - unter Berufung auch auf andere Forscher - die These zurück, jüdischer, islamischer, paulikianischer oder monophysitischer Einfluß auf Kaiser und Kirche habe den Ausbruch des Bilderstreits bewirkt. Die genaue Lektüre der Germanosbriefe erbringt, daß einer von unklugem Reformeifer erfüllten Partei im Klerus die Alleinschuld zukommt.

Nur über Kaiser, Patriarch und Bischöfe handeln die Germanosbriefe ausdrücklich. Um die maßvolle Zurückhaltung des Patriarchen und den heiligen Zorn der Reformer zu verstehen, müssen wir aber auch an jene Kreise denken, von denen die Germanosbriefe nicht sprechen: an das Volk und an den Klerus in Gotteshäusern, in denen seit Menschengedenken[4]

[4] Der Ausdruck "seit Menschengedenken" will der Frage nach dem Alter der Bilderverehrung ausdrücklich aus dem Weg gehen und nichts anderes aussagen als dies,

Bildern Verehrung erwiesen wurde. Daß es sie gab, bezeugt Germanos, weil er den Reformern vorwirft, gegen eine bestehende Tradition anzugehen und nicht zu bedenken, daß ihre Meinung nicht unumstritten ist. Wenn das Naturereignis des Jahres 726 sogar den Kaiser und die führenden Bischöfe aufwühlte und sie nach Intensivierung des Frömmigkeitslebens streben ließ, dürfen wir davon ausgehen, daß beim "kleinen Mann" und seinen Seelsorgern erst recht ein solches Bestreben vorlag. Die heiligen Bilder haben also bestimmt neuen Zulauf erhalten, und dies hat die reformwilligen Bischöfe umso mehr beunruhigt, denn erfahrungsgemäß verstärken sich gerade in Zeiten gesteigerten Verlangens nach geistlichen Übungen die negativen Begleitumstände nicht hinreichend abgeklärter religiöser Bräuche.

Ohne zu der These zurückkehren zu wollen, daß nichtchristlicher oder häretischer Einfluß den Bilderstreit verursacht habe, müssen wir doch auf die Tatsache verweisen, daß zu jeder Zeit die Theologie die Verpflichtung hat, das heilige Erbe in einer dem Bildungsgefüge der Zeit angemessenen Weise vorzustellen. Hatte das auf das Optische ausgerichtete mittelmeerländische Lebensgefühl einst bei bestimmten kirchlichen Kreisen zur Offenheit für Bilder beigetragen, so wäre es verwunderlich, wenn nach dem Aufbruch des bilderlosen Islam nicht auch weniger optisch bestimmte Tendenzen menschlichen Kulturschaffens auf das theologische Denken in Kreisen des Klerus Auswirkungen erlangt hätten. Führt nun ein Naturereignis zur Intensivierung des Frömmigkeitslebens - zu größerer Hingabe an den Kult der abgebildeten Transzendenz bei den einen und zu größerem Verlangen, die reine Transzendenz der jenseitigen Welt umso ungetrübter zu ehren, bei den anderen - sind Spannungen nicht zu vermeiden. Wie sich aus den Briefen des Patriarchen Germanos ergibt, war dieser bestrebt, die Spannungen auf einem erträglichen Maß zu halten, weil die einen wie die anderen Legitimes suchten und zwischen ihnen kein Widerspruch sein mußte. Die Mehrzahl der Bischöfe scheint für diese versöhnliche Linie aufgeschlossen und bereit gewesen zu sein, wie in der Vergangenheit, so auch weiter einen kritisch geläuterten Bilderkult neben einer in Maßen vorgetragenen Reserve gegen die Bilder gelten zu lassen. H.G. Thümmel faßt zusammen: "Geht man davon aus, daß zwar seit dem 6./7. Jahrhundert eine gewisse Verbreitung des christlichen Bildes im Osten erfolgte und Phänomene einer Bilderverehrung beobachtet werden können, daß diese Haltung um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert eine Steigerung erfährt, obwohl eine breite Tradition der Bildlosigkeit sich - örtlich differenziert - gehalten hatte, dann wird manches an der Entwicklung

---

daß sie mancherorts schon lange genug gebräuchlich war, um auch von den ältesten Kirchengängernals "von jeher üblich" verstanden zu werden.

deutlicher. Es erklärt sich der Anspruch der kleinasiatischen Bischöfe, die im frühen 8. Jahrhundert Bilder zerstören, wie der Anspruch der Ikonoklasten im Bilderstreit, die Tradition zu vertreten; der späte Ausbruch des Bilderstreites; eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Bildern, die darauf schließen läßt, daß sie im Lebensbereich vieler keinen wichtigen Platz einnahmen. Nicht nur die Soldaten konnten je nach Befehl die Fronten wechseln, auch die Bischöfe haben dies in großer Anzahl getan. Die vier Synoden (754, 787, 815 und 843) kannten keine Gegenparteien, die als Häretiker ausgeschlossen worden wären, und die Teilnehmer von ikonodulischer und ikonoklastischer Synode waren zu großen Teilen dieselben. Bei aller Berücksichtigung menschlicher Schwäche scheint dies doch dafür zu sprechen, daß die Bischöfe nicht gewillt waren, für ein Brauchtum zu kämpfen, das für sie von geringer Bedeutung war. Die Bilderverehrung war noch kein essentieller Bestandteil der Kirche; sie ist es erst durch den Bilderstreit, ja eigentlich erst durch Photios geworden".[5]

Doch die kleine Gruppe entschlossen reformwilliger Bischöfe war nicht zur Rücksichtnahme auf Andersdenkende zu bewegen. Sie setzte in ihren Ortskirchen die Entfernung der Bilder durch, wurde also zu Ikonoklasten. Auch griff sie die Ikonenverehrer mit überzogenen Argumenten an, was zum Nachdenken veranlaßte über die Ekklesiologie, über die Exegese, über die Christologie, über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Verkündigung von Gott und über die Soteriologie. Weil es den Ikonoklasten gelang, das Wohlwollen Leos III. zu finden, und weil spätestens nach der Usurpation des Artabasdos für Konstantin V. auch eine politische Relevanz der Angelegenheit feststand, wurden weltliche Sanktionen mit der theologischen Auseinandersetzung verbunden. Damit erlangte der Bilderstreit (wenigstens zeitweise) den Charakter einer Verfolgung der Bilderverehrer. Das staatliche Eingreifen ist nicht unser Thema; wir haben nur den aufgeworfenen theologischen Fragen nachzugehen.

III

Den ikonoklastischen Bischöfen hielt Patriarch Germanos vor, sie hätten sich beim Entfernen der Bilder verhalten, als ob die Ablehnung der Bilder "allgemeine Lehre und unwidersprochene Meinung sei".[6] Weil sie ihr Vorgehen offenbar damit begründet hatten, daß die Frömmigkeitspraktiken der Bilderverehrer Idololatrie seien, weist Germanos sie darauf hin, daß sie mit diesem Vorwurf die Kirche angreifen. Denn ihr Verlangen nach

[5] H. G. Thümmel, Der byzantinische Bilderstreit. Stand und Perspektiven der Forschung, in: J. Irmscher, Der byzantinische Bilderstreit, Leipzig 1980, S. 29.
[6] Im Brief des Germanos an Bischof Thomas von Klaudioupolis.

bilderlosem Kult war nicht einhellig von der Kirche mitgetragen. Bilderverehrende Frömmigkeit war - wenngleich nicht allenorts - unwidersprochene kirchliche Praxis, und zwar seit langem. Sie Idololatrie zu nennen, läuft darauf hinaus, der Kirche Götzendienst zu unterstellen und in ihr nicht mehr die getreue Hüterin der Wahrheit anzuerkennen. Germanos war bestrebt, die ikonoklastischen Bischöfe zur Aufgabe ihrer Einseitigkeit zu bewegen und sie zur Einsicht zu führen, daß ihr radikales Verdikt über die ihnen befremdlichen Frömmigkeitsformen der Ikonenfreunde zu unbedacht ist. Denn eine von der Kirche gebilligte Frömmigkeitspraxis kann nicht Idololatrie sein. Auch bemühte er sich um den Aufweis, daß das, was die Bilderverehrer tatsächlich beabsichtigten, weit ab liegt von Idololatrie, daß vielmehr die Bilder der Unterweisung der Gläubigen und der Mehrung ihres Eifers im Frömmigkeitsleben dienen. Zudem verwies er auf göttliche Wundertaten in Verbindung mit Bildern, um herauszustellen, daß Gott selbst die kirchliche Bilderverehrung billigt. Er war weit davon entfernt, von den ikonoklastischen Bischöfen die Übernahme bilderfreundlicher Praktiken einzufordern; doch er fragte, woher sie das Recht ableiteten, bislang in der Kirche angenommene Praktiken kurzerhand zu unterbinden und dabei zahlreiche Christen in Verwirrung zu stürzen.

Die Beschlußtexte des 2. Konzils von Nizäa argumentieren in ähnlicher Weise. Im Horos des Konzils wird die Berechtigung des Bilderkults daraus erwiesen, daß die Kirche, die Braut Christi, der der Herr verbunden bleibt bis ans Ende der Zeiten, den Bilderkult nicht hätte aufkommen und praktizieren lassen, wenn er in der von den Ikonoklasten behaupteten Weise gottwidrig wäre. Es heißt im Beschlußtext: "Christus unser Gott, welcher uns das Licht seiner Erkenntnis geschenkt und uns aus der Finsternis und der Krankheit des Götzendienstes befreit hat und welcher seine katholische Kirche als eine Braut genommen hat, welche nicht Makel noch Runzel hat (Eph 5,27), hat versprochen, sie zu bewahren, und hat seinen Jüngern das sichere Versprechen gegeben: `Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit' (Mt 28,20). Diese Verheißung hat er aber nicht nur ihnen gegeben, sondern auch uns, die wir durch sie an seinen Namen geglaubt haben. Dieses Geschenk haben einige außer acht gelassen, ließen sich von dem listigen Feind täuschen, wandten sich von der richtigen Vernunft ab, wendeten sich gegen die Überlieferung der katholischen Kirche und verstießen gegen die Erkenntnis der Wahrheit ... Unheiligen Männern nämlich sind sie gefolgt, die sich auf ihre eigenen Meinungen verlassen, und haben die Christus, dem Gott, verbundene heilige Kirche gelästert und `nicht unterschieden zwischen dem, was heilig, und dem, was gemein ist' (Ez 22,26), indem sie dem Bild des Herrn und seiner Heiligen den gleichen Namen gaben wie den holzgeschnitzten

teuflischen Götzenbildern".[7] Und das vierte der an den Horos angefügten Anathematismen lautet: "Wenn jemand die ganze kirchliche Überlieferung, die schriftliche oder die ungeschriebene, verwirft, sei er im Bann." Der Horos stellt die didaktische Funktion der Bilder heraus[8] und legt ausdrücklich den Unterschied dar zwischen der Anbetung, die Gott gebührt, und der Verehrung, die den Ikonen um der auf ihnen dargestellten Personen willen erzeigt werden darf.[9] Von Erweisen göttlichen Segens für Bilderverehrer ist im Beschlußtext zwar nicht die Rede, die Konzilsväter haben aber in den Beratungen viel darüber gesprochen. Nicht gewahrt blieb allerdings die von Germanos den Ikonengegnern voll zugestandene Freiheit, weil das Konzil das dritte der Anathematismen folgendermaßen formulierte: "Wenn einer diese (= die heiligen Bilder), die auf den Namen des Herrn und seiner Heiligen (geweiht) sind, nicht grüßt, sei er im Bann".

Kaum war der Bilderstreit ausgebrochen, mußte sich Patriarch Germanos vom Patriarchenthron zurückziehen. Die auf uns gekommenen Nachrichten über den Zusammenstoß zwischen ihm und Kaiser Leo III., der zu seiner Amtsenthebung führte, sind zu unscharf, als daß wir mit letzter Genauigkeit darüber urteilen könnten.[10] Möglicherweise wollte Leo dem Beispiel jener unter seinen Vorgängern folgen, die in der Zeit zwischen dem vierten und dem sechsten ökumenischen Konzil theologische Meinungsverschiedenheiten durch kaiserliche Glaubensdekrete aus der Welt zu schaffen suchten. Jedenfalls wurde an Germanos das Ansinnen gestellt, ein Glaubensdokument vorzubereiten, und es wird uns berichtet, daß er lieber aus dem Amt schied, als daß er sich hergegeben hätte zu dem Versuch, die Bilderfrage ohne Konzil verbindlich zu klären. Anschauungsunterricht, daß es unheilvoll ist für die Kirche, wenn der Kaiser theologische Lehren verfügt, boten die vorangegangenen Jahrhunderte. Hat Germanos daraus Lehren gezogen? Konnte er diesbezüglich sogar

---

[7] Wir zitieren die Beschlußtexte des 2. Konzils von Nizäa nach der Übersetzung von H. J. Vogt, in: Una Sancta 41(1986)181-183.

[8] "Soviel nämlich häufig durch bildliche Darstellungen gesehen wird, soviel werden auch die Betrachter zur Erinnerung und zum Verlangen nach den Urbildern angeregt."

[9] " ... (die Betrachter werden) dazu (angeregt), ihnen (= den bildlichen Darstellungen) Gruß und ehrfurchtsvolle Verehrung zu erweisen, zwar nicht jene wahre Anbetung (latreia), die gemäß unserem Glauben nur der göttlichen Natur geziemt, sondern die Verehrung, die wir auch der Gestalt des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes und den heiligen Evangelien und den übrigen heiligen Gegenständen erweisen. Man soll auch Weihrauch und Lichter zu ihrer Verehrung verwenden, wie es schon bei den Alten fromme Sitte war; denn die Verehrung des Bildes geht auf das Urbild über, und, wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person dessen, der dargestellt ist."

[10] Zu den Nachrichten und zur einschlägigen Literatur vgl. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits, S. 188-193.

seine Zeitgenossen überzeugen? Als Resultat seiner Untersuchung hält Stein daran fest, daß zu Beginn des Bilderstreits kein kaiserliches Dekret ergangen ist.[11] Die erste amtliche Lehräußerung im Bilderstreit erfolgte durch das Konzil von 754, und es ist auffällig, daß die Kaiser bzw. Kaiserinnen jedesmal ein Konzil einberiefen, wenn sie in der Bilderfrage die Politik änderten. Nach dem Bilderstreit wurde schließlich die Epanagoge formuliert, die, wie H. G. Beck es ausdrückt, "für Byzanz eine Art Zweischwertertheorie mit sehr selbständiger Auffassung von der Gewalt des Patriarchen versuchte".[12] Sie wurde zwar nicht als Gesetz publiziert, aber sie markiert einen Einschnitt in der Kirchengeschichte des Reichs, denn seither gab es keine Glaubenslehren mehr, die in kaiserlicher Verantwortung der Kirche vorgeschrieben worden wären. Der Bilderstreit führte zu einem Wandel im Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Wenn der Widerstand des Patriarchen den Wechsel einleitete, kommt ihm eine ebenso gewichtige historische Bedeutung zu wie den theologischen Analysen der Ikonodulen, denen wir uns im folgenden zuwenden wollen.

IV

1) Der Versuch des Patriarchen, den Ausbruch eines schweren Streits zu verhindern, indem er sowohl Bilderfreunden als auch Bildergegnern das Anrecht auf einen Platz in der Kirche bewahren wollte, war fehlgeschlagen, weil die reformwilligen Kreise alsbald begonnen hatten, nicht nur den Kult, sondern sogar das Anfertigen heiliger Bilder für einen Verstoß gegen die Reinheit des christlichen Glaubens zu erklären. Die Thesen, die sie dabei vortrugen, provozierten entschiedenen Widerspruch und hatten zur Folge, daß ihr ursprünglich pastoraltheologisches Verlangen, die Frömmigkeitsgepflogenheiten zu läutern, in eine ernsthafte dogmatische und exegetische Auseinandersetzung einmündete.

Die Ikonoklasten beriefen sich auf das alttestamentliche Bilderverbot. Dabei betrieben sie eine Exegese, durch die sie in Widerspruch gerieten zu der Art und Weise, wie die kirchliche Tradition die alttestamentlichen Texte verstand. Auch vertraten sie die These, es sei unmöglich, ein Bild Jesu Christi anzufertigen, denn die Gottheit des Herrn entziehe sich jeder Umschreibung; ein Bild der Heiligen zu malen sei zwar möglich, aber es wäre unnütz, denn zwangsläufig würde es nur deren Diesseitigkeit zeigen, während wir doch die Heiligen wegen ihrer jenseitigen Vollendung verehren. Dies aber hätte eine tiefe Kluft bedeutet

[11] Ebenda, S. 148-167.
[12] H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 525.

zwischen Gott und uns Menschen, ja zwischen dem Erlöser und uns und zwischen den uns vorangegangenen Heiligen und den noch auf Erden lebenden Menschen. Das neutestamentliche Glaubensbewußtsein der Ikonenverehrer widersprach entschieden. Denn "Unumschriebenheit" bedeutet mehr als nur "Unmalbarkeit"; es besagt Unaussprechlichkeit in jeder Hinsicht. Was von der Philosophie "unumschrieben" genannt wird, überragt unser Denken und entzieht sich allen menschlichen Ausdrucksformen, nicht nur den künstlerischen, auch den intellektuellen. Es könnte in der Verkündigung der Kirche nur angedeutet, aber nicht ausgesprochen werden. Die Gläubigen könnten es in weiter Ferne thronend erahnen, aber wie sollten sie es lieben? Unseren Erlöser, der unser Bruder ist, und die Heiligen, die mit uns zusammen die eine Kirche Gottes sind, in die Ferne der Unumschriebenheit zu entrücken, hielten die Ikonenverehrer für die Leugnung der neutestamentlichen Soteriologie.

2) Bei dieser Auseinandersetzung verschrieben sich die Ikonoklasten einem Bildbegriff, wie er sich im Kolosserbrief findet.Dort wird derjenige, in dem die Fülle der Gottheit wohnt (Kol 2,9), Bild (eikon) des unsichtbaren Gottes genannt (Kol 1,15). Die Ikonoklasten gingen davon aus, daß es einer wirklichen Gegenwart des Abgebildeten bedarf, damit das Bild Gültigkeit habe. Nur die Fülle gleichen Wesens erlaube, den Herrn und Heiland Jesus Christus Bild Gottes zu nennen. Nun habe der Herr aber vor seinem Weggang aus der Welt nur ein einziges Bild hinterlassen, das ihm dem Wesen nach entspricht: die heilige Eucharistie. Sie alleine verdiene, Bild Christi genannt und als solches verehrt zu werden. Wer hingegen Irdischeres für ein Bild Christi halte, verletze die Gottesfurcht, denn er vergesse, daß irdische Kunst die anbetungs-würdige Menschheit des Herrn nicht zu vergegenwärtigen vermag. Die tiefe Kluft, die das griechische Denken zwischen der eigentlichen Welt der Ideen und ihrem irdischen Schattenriß annahm, wurde von den Ikonoklasten umso mehr empfunden, da sie sich überdies auch noch durch die heilige Schrift bestätigt glaubten. Demjenigen, der ein Christusbild anfertigt, hielten sie nämlich entgegen, daß er gegen das göttliche Bilderverbot verstoße, und sie forderten ihn auf, doch anzugeben, woher einem Bild, das er gemalt hat, Heiligkeit zukomme, denn der Holzgrund, die Farbe und auch der Firnis, aus denen das Bild besteht, sind unheilige Materie.

In ihrer Entgegnung mußten die Bilderverteidiger vom Begriff des Bildes und von den verschiedenen Verwendungen handeln, die er haben kann. Dabei stellten sie fest: "Etwas anderes ist das wesentliche Bild und etwas anderes das nachahmende Bild. Das erstere (= das wesentliche Bild) zeigt keinen wesenhaften Unterschied zum Urbild, aber einen Unterschied der Person, wie der Sohn zum Vater. Beide (= Vater und Sohn) haben

nämlich ein Wesen, sind aber zwei Personen. Das letztere (= das nachahmende Bild) zeigt im Gegensatz dazu keinen Unterschied der Person zum Urbild, sondern einen Unterschied des Wesens, wie das Bild Christi zu Christus. Beide (= Christus und das Bild Christi) sind eins der Person nach, haben aber zwei Wesen. Ein anderes ist das materielle Wesen des Bildes, ein anderes das (Wesen) Christi..."[13]

Das Verbindende zwischen dem wesentlichen und dem nachahmenden Bild, auf Grund dessen der eine Begriff für beide Bildarten Verwendung finden darf, ist, daß eine Ähnlichkeit besteht zwischen dem Urbild und dem Abbild[14] - eine Ähnlichkeit freilich, für die es im einen und im anderen Fall eine sehr verschiedene Grundlage gibt. Im Fall der Eucharistie wurde auch von den Ikonoklasten das Vorhandensein einer echten Ähnlichkeit anerkannt, und das ikonoklastische Konzil von 754 sah in der Eucharistie das wirkliche und einzig zulässige Bild Jesu Christi. Bezüglich des Versuchs, nachahmende Bilder des Herrn anzufertigen, meinten die Ikonoklasten hingegen, daß dieser scheitern müsse, weil die unumschriebene Gottheit unnachahmlich sei. Der Text, den wir eben zitierten, geht auf diese Frage ein und fährt fort: "Ein anderes ist das Wesen des materiellen Bildes, ein anderes das (Wesen) Christi seiner menschlichen Natur nach, nach der das Bild umschrieben wird und die das Urbild des Bildes abgibt." Die Ikonenfreunde haben nicht beansprucht, mehr als nur nachahmende Bilder anfertigen zu können, und sie bestritten nie, daß diese weit hinter dem zurückbleiben, was die Eucharistie an Ähnlichkeit mit dem Herrn besitzt. Aber sie wiesen die These der Ikonoklasten, daß keine nachahmenden Bilder des Herrn möglich seien, energisch zurück.

3) Die entscheidende Antwort der Ikonenfreunde auf die Behauptung, der Herr sei nicht malbar, war aber nicht ihre Analyse des Bildbegriffs, vielmehr ihr uneingeschränktes Bekenntnis zur Inkarnation. Die Unumschreibbarkeit Gottes bestritten sie nicht, sondern pflichteten ihr voll bei. Aber sie verteidigten die Größe der Frohbotschaft, daß Gott in unsere Welt, in die Geschichtlichkeit eintrat. Der ewige Sohn, der das wesenhafte Bild des Vaters ist, nahm die Menschheit an, mit allen

[13] Es gibt eine Sammlung von Exzerpten aus den Schriften bedeutender Theologen der Bilderverehrer, die so gut ausgewählt sind, daß manche sie dem Patriarchen Photios zuschreiben. Unter dem Titel "Ex Nicephoro et Photio Patriarchis Constantinopolitanis et magno Theodoro Studita contra Iconomachos" veröffentlichte sie J. Hergenroether, Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, Regensburg 1869, S. 53-62. G. Thümmel veröffentlichte jüngst eine deutsche Übersetzung in: Stimme der Orthodoxie 1982, Heft 10, S. 53-58. Die Schrift umfaßt 24 Kapitelchen; das Zitat stammt aus Nr. 2

[14] Dies wird ausdrücklich herausgestellt in jenem Satz von Nr. 2, der dem eben vorgelegten Zitat vorangeht.

Konsequenzen, die aus einer wahren Geburt als unser Bruder erfließen. Der unergründliche Ratschluß der Erlöserliebe Gottes wollte es, daß Er, der der unumschreibbare ewige Gott ist, ein seiner Menschheit nach Umschriebener wurde, und daß Er sich nicht nur Zeit seines irdischen Lebens allen Bedingungen der Geschichtlichkeit unterwarf und unter uns lebte, sondern seine Menschheit, die Er ein für allemal annahm, nach dem Abschluß seines irdischen Lebens zum Vater heimführte.

Da Gottes Sohn Mensch wurde, begegnen wir Ihm, dem wahren Gott, wenn wir uns seiner irdischen Gestalt nahen; deswegen umarmte die Jungfrau Maria Ihn, den unfaßbaren Gott, als sie ihr kleines Kind umarmte; deswegen malen wir Ihn, den unumschriebenen Gott, wenn wir seine umschriebene Menschheit abbilden. Wir umfassen und malen aber nicht sein göttliches Wesen, denn dieses bleibt unumschreibbar für uns. Das Bild, das wir von ihm schaffen, unterscheidet sich dem Wesen nach von ihm in unendlichem Ausmaß, denn weder das Gottsein, noch das Menschsein kommt dem Bild zu. Aber es gibt keinen Unterschied der Person, denn wir malen Ihn, der seiner Menschheit nach umschrieben (und daher faßbar und malbar) ist und uns deswegen mit seiner unumschriebenen (und daher unfaßbaren und unmalbaren) Gottheit nahe kam. Den Herrn, Denjenigen, der Gottes Sohn ist und Mariens Sohn wurde, um für uns der Emmanuel, der Gott-mit-uns, zu sein und auf ewig zu bleiben, bilden wir ab, wenn wir ein Christusbild anfertigen. Wenn aber einer bezweifelt, daß es ein Bild des Gottessohns sei, wenn wir den Sohn Mariens abbilden, ist er ein Leugner der Menschwerdung Gottes. So verteidigten also die Ikonodulen in ihrem Widerstand gegen den Anspruch der Ikonoklasten, den reineren, weil bilderlosen Gottesglauben zu vertreten, die Grundwahrheit unseres christlichen Glaubens.

Um Entscheidendes ging es auch, wenn die Ikonodulen den Vorwurf der Ikonoklasten abwiesen, daß es die Würde der Heiligen verletze, wenn man sie male. Die Ikonoklasten betonten nämlich, daß die Heiligen, die vollendet sind, um ihrer Vollendung willen, nicht wegen ihrer irdischen Vergangenheit, die allein man malen könne, verehrt werden sollen. Auch diesem Vorwurf wurde mit dem Hinweis begegnet, daß es die Person ist, die wir abbilden und ehren. Wenn wir die Heiligen darstellen, bilden wir diejenigen ab, die einmal in ihrer Diesseitigkeit auf Erden lebten, aber jetzt von Gott erfüllt und vollendet sind. Wir begegnen im Heiligenbild denjenigen, die vollendet sind, obgleich wir ihre jenseitige Vollkommenheit nicht malen oder beschreiben können. Wenn einer bezweifelt, daß es nützlich sei von jenen, die zu Gott eingingen, noch in Erinnerung zu rufen, was sie auf Erden waren, stellt er in Abrede, daß Gott im jenseitigen Leben zur Vollendung führt, was schon in der Zeit der Erdenpilgerschaft anbrach.

Die Ikonodulen, die sich nicht irre machen ließen durch die Behauptung, es sei müßig, Bilder von Heiligen zu verfertigen, die an deren irdische Zeit anklingen, legten Zeugnis ab für den Glauben der Kirche, daß gemäß Gottes Heilsplan Diesseits und Jenseits einander durchdringen.

4) Die von den Ikonodulen durchgeführte Analyse des Bildbegriffs ermöglichte ihnen den Aufweis, daß die kirchliche Bilderverehrung weit abliegt von Idololatrie. Sie machte auch erneut die Widerchristlichkeit materiefeindlicher Tendenzen deutlich. Die Ikonenfreunde arbeiteten heraus, daß es für das Bild charakteristisch ist, eine Beziehung zu demjenigen zu haben, den es abbildet. Um dieser Beziehung willen, die von den Ikonengegnern wegen ihrer Forderung auf Wesengleichheit zwischen Urbild und Abbild unbeachtet blieb, und keineswegs wegen einer vermeintlichen Heiligkeit oder großen Kostbarkeit der Materialien, auch nicht wegen der Schönheit der Abbildungen oder wegen der Kunstfertigkeit ihrer Urheber werden die heiligen Bilder verehrt. "Wenn das Bild verehrt wird, wird Christus verehrt, dessen Abbildung es ist und nicht die Materie, die die Abbildung aufnimmt. Und wie im Spiegel in bestimmter Weise das Gesicht des Hineinschauenden abgezeichnet wird, aber von der Materie des Spiegels getrennt bleibt, und wenn einer das eigene Bild, das darin erscheint, küssen wollte, so berührt er zwar die Materie, schmiegt sich aber an das eigene Bild, und wenn er sich entfernte, enteilte zugleich das Abbild wegen der Trennung von der Materie des Spiegels, - in eben derselben Weise küßt derjenige, der das Bild des Heilandes, der Gottesmutter oder eines der Heiligen küßt, das Bild, und nicht die Materie, auch wenn er die Materie berührt. Und wenn die Abbildung, auf die sich die Verehrung bezog, zerstört wird, bleibt die Materie, die nichts mehr mit dem Abbild gemein hat, unverehrt".[15] Dies meint der Satz, der auf Jahrhunderte hinaus die Kurzformel zur Rechtfertigung der Bilderverehrung werden sollte: "Die dem Bild erwiesene Ehrfurcht geht auf das Urbild über, und beide erfahren eine Verehrung, weil beide eine Gestalt haben".[16]

Es ist ein großes Verdienst der Ikonenfreunde, den Entweder-Oder-Standpunkt der Ikonoklasten zurückgewiesen zu haben. Der Ratio mag es angemessen erscheinen und aufklärerische Eiferer für eine vermeintliche Reinheit des Gottesglaubens setzen sich häufig dafür ein, daß man eindeutig unterscheide zwischen Gottes erhabener Größe, die unserer Verehrung würdig ist, weil sie uns überragt, und allem geschaffenen Sein, dem wir keine Verehrung entgegenbringen dürfen, weil es uns im Höchstfall ebenbürtig, im Fall der materiellen Schöpfung sogar untergeordnet ist. Doch

[15] Ebenda, Nr. 9.
[16] Ebenda, Nr. 3 (II).

unser Erlösergott hat in der Inkarnation ein überwältigendes Ja gesagt zu seiner Schöpfung. Als er eintrat in diese Welt und ihre Geschichte, um das Leben eines Menschen auf sich zu nehmen mit den tausend alltäglichen Abhängigkeiten von den Dingen und Mitmenschen, hat er kundgetan, daß sein Heilsplan vorsieht, alles Geschaffene zu erneuern und es dem Vater zu übergeben. Er hat damit allem geschaffenen Sein neue Gültigkeit verliehen und es auch ermöglicht, daß er uns vermittels materieller Gegenstände entgegentritt, die gewürdigt wurden, sein Bild zu tragen.

Als die Jahrhunderte des theologischen Ringens um die Christologie zu Ende gingen, war - hinter der von unserm neuzeitlichen Denken allzu leicht als nebensächlich betrachteten Diskussion um die Kultwürdigkeit der Ikonen fast versteckt - die Frage angestanden, ob sich Gottes Heilswille auf die Schöpfung als solche oder spiritualistisch verengt nur auf die vernunftbegabten Geschöpfe erstreckt. Wenn und solange Materielles eindeutig auf Christus bezogen war, weil es sein Bild zeigte, erwiesen die Ikonenfreunde ihm Ehrfurcht. In vermeintlich reinerer Religiösität zogen die Ikonoklasten die spiritualistische Verengung vor. Unsere neuzeitliche aufgeklärte Bildung tut es ihnen nur allzu bereitwillig gleich. Wir sollten darüber nachdenken, ob wir Europäer in gleicher Weise blindwütig in die zeitgenössische Umweltproblematik gesteuert wären, wenn unsere Frömmigkeit klar und deutlich von jener Soteriologie geprägt wäre, die von den Ikonenverehrern verteidigt wurde.

5) Was von den Ikonodulen erarbeitet wurde, um die exegetische Vorgehensweise der Ikonoklasten als ungenügend zu erweisen, läßt sich an Johannes von Damaskus studieren. Nach Johannes war das alttestamentliche Bilderverbot eine pädagogische Maßnahme Gottes. H. Menges führt aus, wie entschieden es Johannes ablehnte, einzelne Sätze, wenn sie vom Gesamtzusammenhang der heiligen Schrift abgelöst sind, als Argument gelten zu lassen und skizziert die Überlegungen des Johannes wie folgt: "Der eine Gott ist auch der eine Gesetzgeber des Alten und des Neuen Testamentes. Er kann weder lügen, noch sich widersprechen. Nun findet man in der heiligen Schrift viele Stellen, die für sich genommen, sich gegenseitig ausschließen. Darum darf man die Schrift nicht ihrem Wortlaut nach, der tötet, betrachten, sondern muß ihren Geist, der lebendig macht, erforschen. Aus dem Zusammenhang heraus müssen die Worte verstanden werden, dann stimmt jeder Satz für seine Zeit und wir erhalten auf alle Zweifel Gottes Antwort. In Bezug auf das Bilderverbot erklärt die Schrift: Gott hat sich den Umständen und der Lage seines auserwählten Volkes angepaßt und demgemäß zu unseren Vätern verschiedenartig durch seine Propheten und jüngst zu uns durch seinen Sohn gesprochen. Der Sinn muß mit aller Genauigkeit vernommen werden und vor allem muß darauf

geachtet werden, daß Gott verschiedenartig und auf vielerlei Weise gesprochen hat. `Wie ein weiser Arzt, sagt Johannes, nicht allen und nicht immer dieselbe Art Heilmittel gibt, sondern seine Arznei nach dem jeweiligen Zustande richtet, indem er das Land, die Krankheit, die Tageszeit berücksichtigt, und eine andere dem Jüngling, eine andere wiederum dem Genesenden, und auch allen Leidenden nicht dieselbe, sondern je nach dem Grad und nach der Art der Krankheit ein anderes Mittel im Sommer und ein anderes im Winter, auch im Herbst und im Frühjahr erteilt, so hat auch der weiseste Arzt der Seelen diejenigen, die sich im jugendlichen Alter befindend, an der Krankheit der Idololatrie litten, Götzen für Götter hielten, sie wie Götter verehrten und die Gott gebührende Ehre und Verehrung ihm verweigerten, indem sie diese auf Geschöpfe übertrugen, verboten, solches zu tun'".[17]

Wenn im Bilderverbot eine pädagogische Maßnahme Gottes zu sehen ist, muß man bedenken, daß mit der Menschwerdung Gottes eine neue Zeit anbrach. Gott ist sichtbar geworden, und von einem Bild, das jetzt von ihm angefertigt wird, gilt nicht mehr, daß es keine Ähnlichkeit mit ihm haben kann. Wir schauten die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, und es besteht keine Gefahr, daß wir wegen seines Bildes in den Götzendienst zurückfallen. Daß das alttestamentliche Bilderverbot nach der neuen Selbstoffenbarung Gottes nicht mehr weiterbesteht, sieht Johannes von Damaskus bestätigt, wenn er bedenkt, daß Gott im alten Bund nicht jedes Anfertigen von Bildern strikt verbot, vielmehr beim Bau des Offenbarungszelts und des Tempels Salomos sogar anordnete, daß Bilder verfertigt wurden.[18] Damals durften geschöpfliche Wesen abgebildet und am heiligen Ort aufgestellt werden, Wesen also, die ihrer Natur nach umschrieben sind. Seitdem Gottes Sohn als der Sohn Mariens seiner menschlichen Natur nach umschrieben und geschöpflich ist, entspricht es den alttestamentlichen Anordnungen also durchaus, auch von ihm Bilder anzufertigen. Nur Gottes des Vaters unendliche und unumschriebene Majestät abzubilden und wie etwas Begrenztes darzustellen, wurde nach Johannes durch das alttestamentliche Bilderverbot ausdrücklich und für immer verboten.[19]

Ausdrücklich stellt Johannes heraus: der sich den Alten offenbarende Gott, der das Abbilden seines unumschriebenen Wesens verbot, gab schon von jeher davon Zeugnis, daß er in seiner Menschenliebe von Ewigkeit her beschlossen hat, die Grenze zu durchbrechen, welche die

[17] Hieronymus Menges, Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus, Münster 1938, S. 124f.
[18] Vgl. ebenda, S. 135-138.
[19] Jahrhundertelang blieb sich die Christenheit dieser von Johannes von Damaskus eindringlichst herausgestellten Grenze bewußt. Daß man in späterer Zeit auf sie vergaß, hat zweifellos viel zur Verbreitung unzulänglicher Gottesvorstellungen beim christlichen Volk beigetragen.

Unumschreibbarkeit seines göttlichen Wesens zwischen ihm und seinen Geschöpfen zog. Er hat sich nämlich seinen auserwählten Dienern, den Patriarchen und Propheten, gezeigt und ist ihnen in Bildern erschienen.[20] Wenn der unumschriebene Gott, der keine Gestalt hat, die ihn eingrenzt, sich dennoch den Patriarchen und Propheten in faßbarer Weise zu erfahren gab, ließ er diese im voraus schattenhaft erahnen, was später geschehen sollte, wenn er in der Fülle der Zeit durch seinen eingeborenen Sohn zur Menschheit spricht: "Keiner hat je Gottes Wesen geschaut, sondern den Schattenriß und das Bild Dessen, Der kommen sollte", sagte Johannes und zeigte damit besonders eindringlich auf, was die Väter meinen, wenn sie sagen, daß Christen das alte Testament nur dann in angemessener Weise verstehen, wenn sie es durch Christus lesen.

Nach übereinstimmender Lehre der Väter, deren exegetische Methode die Bilderfreunde gegen die eigenwillige und eigenes Verständnis absolut setzende exegetische Vorgehensweise der Ikonoklasten verteidigten, ist solche Lektüre nur in der Kirche möglich. In der Tradition der Kirche - in einer Tradition, die Bilder kennt und von alters her auch ihre Verehrung zuließ - muß also stehen, wer seit der Inkarnation des Gottessohnes nach der rechten Exegese des alttestamentlichen Bilderverbots strebt. Denn die Kirche, die streng daran festhält, daß sie ihren Glauben in der heiligen Schrift findet, hält nicht weniger streng an der Regel fest: lex orandi - lex credendi. Hätten die Ikonoklasten dies bedacht, wäre aus ihrem Reformanliegen kein theologischer Bilderstreit erwachsen. Die damals sicherlich notwendige Abklärung des Bilderkults und seine Läuterung von Auswüchsen hätte man vornehmen können auf der Basis eines gegenseitigen Respektierens von Bilderfreunden und Bildergegnern, wie es ein solches in der vorangegangenen Zeit gegeben hatte und wie es Patriarch Germanos zu erhalten strebte. Großes Verlangen nach kataphatischer Klarstellung aller Fragen, die einmal aufgeworfen waren, welches sich in der christologischen Diskussion seit Chalkedon bei den griechischen Vätern laufend verstärkte, stand solcher Diskretion aber entgegen. Man war gewillt, zu Ende zu diskutieren.

V

Wir dürfen zusammenfassen: Als sich die Väter im Jahr 325 in Nizäa zum ersten ökumenischen Konzil versammelten, verteidigten sie gegen Arius, daß der Logos Gottes, der Fleisch wurde und uns in Jesus Christus begegnet, wahrhaft und wesentlich Gott ist. Jeder Zweifel daran wurde zurückgewiesen als eine die Grundlage des Christentums zerstörende

[20] Vgl. H. Menges, Die Bilderlehre, S. 138f.7) Wir zitieren die Beschlußtexte des 2. Konzils von Nizäa nach der Übersetzung von H. J. Vogt, in: Una Sancta 41(1986)181-183.

Verfälschung der Glaubensüberlieferung der Kirche. Als sich die Väter im Jahr 787 ein zweites Mal in Nizäa versammelten, um das siebte ökumenische Konzil zu feiern, machten sie den letzten Schritt in der Verteidigung der ebenso grundlegenden Heilstatsache des Christentums, daß der Logos Gottes bei seiner Inkarnation mit aller Konsequenz, ohne den geringsten Vorbehalt, ja sagte zu allem, was das Menschsein ausmacht; daß er tatsächlich die Kreatur zu sich zog und zur erlösten Schöpfung neu schuf; daß es außer der Sünde nichts gibt, was ihm fremd geblieben wäre.

Jahrhundertelang hatte die Kirche gerungen, um zu erfassen, was das Heilsgeheimnis der Inkarnation an Selbstentäußerung Gottes und an Heiligung der Geschöpfe mit einschließt. Immer wieder waren Theologen aufgetreten, die Gottes Reinheit radikal von der Unwürdigkeit der Geschöpfe abhoben und alles, was ihr heiliger Eifer als der Erhabenheit Gottes für unwürdig hielt, an Jesus Christus nicht wahrhaben wollten. Die Ikonoklasten waren die letzten in dieser Reihe. Sie wollten wenigstens die unterpersonale Nachwirkung der Inkarnation, daß sich die Spuren des zum Sohn Mariens gewordenen Sohnes Gottes auch nach seiner Rückkehr zum Vater noch in materiellen Dingen finden, in Abrede stellen. Daß sie - wie vor ihnen viele andere Lehrer - abgewiesen wurden, war ein Gewinn für die kirchliche Theologie.

REZUMAT: ***Motive teologice în disputa iconoclastă***

Prezentul studiu ofera o privire de ansamblu atât cu caracter istoric, cât şi teologic asupra disputei iconoclaste din Bizanțul secolelor VIII-IX. Autorul arată de o manieră convingătoare că temeiul ultim al cinstirii icoanelor îl reprezintă întruparea Fiului lui Dumnezeu. De aceea, iconoclasmul poate fi interpretat ca un reviriment al monofizitismului. Desigur, consecințele ultime ale iconoclasmului nu au fost clare pentru mulți dintre episcopii veacurilor al VIII-lea şi al IX-lea, fapt care i-a determinat pe unii dintre ei să oscileze între Ortodoxie şi erezie. Susținătorii cei mai fervenți ai cinstirii sfintelor icoane au fost însă monahii care, prin victoria repurtată asupra iconoclasmului, au început să se bucure de un prestigiu din ce în ce mai mare în mod special în Răsărit, dar şi în Apus.

PHILIA
CA ÎNNOBILARE A SUFLETULUI ŞI ÎNTĂRIRE A SOLIDARITĂȚII UMANE

Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA

Cuvinte cheie: *prietenie, sinceritate, iubire, comuniune, mântuire*
Keywords: *friendship, sincerity, love, communion, salvation*

Una din cele mai nobile şi delicate trăsături ale sufletului omenesc este prietenia. Scriitori i-au descris trăsăturile în pagini nemuritoare. Înțelepții i-au descoperit tainele. Poeții i-au închinat imnuri înălțătoare. Compozitorii i-au dăruit talentul lor, iar muzicienii au făcut ca la auzul ei să vibreze cele mai sensibile corzi ale sufletului. Pictorii i-au imaginat chipul, iar sculptorii i-au dăltuit personalitatea. Unele religii chiar au zeificat-o, iar oamenii au cultivat-o totdeauna în sufletele lor, fiindcă aduce putere firilor slabe şi sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții şi un imbold în desăvârşirea ei, iar în relațiile dintre oameni, alungă învrăjbirile şi discordiile, statornicind raza de lumină şi căldură a armoniei, spre ajutorare reciprocă şi prosperitate. E sentimentul cel mai adânc uman, care realizează formele de intimitate cele mai tainice, mai pure, mai dinamice şi creatoare. Prin ea, iubirea ca alter-ego, primeşte pecetea plină de strălucire şi autenticitate, ridicată la cotele cele mai înalte ale frumuseților spirituale. De aceea, trădarea prietenilor îl pune pe om la stâlpul infamiei, iar pângărirea prieteniei cade sub oprobriul moral.

Datorită valorii cu totul excepționale pe care prietenia ca iubire față de semeni o imprimă sufletului omenesc, vom încerca în cele ce urmează să-i pătrundem înțelesul ei firesc şi să evidențiem specificul ei spiritual-creştin.

Philia, de la φιλέω, corespunde latinescului *amicitia,* de la *amor* – iubire *(amare* = a iubi) şi reprezintă afecțiunea între persoane, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, ca delicatețe şi noblețe sufletească. Ea redă iubirea firească dintre tată şi fiu, sau dintre fiu şi părinte; dar mai ales iubirea dintre prieteni.

I. *Philia* ca simțământ al iubirii interumane

Philia ca relație interumană este dată de faptul că omul ca persoană, purtând chipul lui Dumnezeu, se defineşte prin intenționalitatea spre comuniune cu alte persoane. Altfel spus, conştiința specifică persoanei umane este dialogală, adică permanent deschisă spre comunicare şi comuniune. De aceea, spre deosebire de alte viețuitoare, având „zone sociale" în conştiința

sa, omul posedă ca instinct specific, *instinctul social.* Pentru acest motiv, deprivarea socială care apare la unele persoane este un simptom maladiv… La animale există doar reflexe sau tendinţe sociale, determinate însă de instincte biologice. Aşa este bunăoară instinctul de reproducere, sau cel agresiv (atacul în „haită"), sau chiar instinctul de apărare (cum este de pildă la elefanţi, care în mare parte îşi duc viaţa în grup). Există şi la animale „acţiuni comune" (albinele, furnicile, păsările migratoare etc.). Dar toate acestea sunt impulsionate instinctiv, funcţionând din necesitate, sub o formă mecanică. La om însă simţământul social este conştient, de aceea omul se poate organiza în mod liber şi creator, orientându-şi acţiunile şi activitatea spre deliberări şi opţiuni etice şi culturale, stabilindu-se astfel normele de convieţuire socială.

Dar înainte de constatarea făcută de Aristotel că omul este „zoon politikon", avem mărturia Scripturii, care ne arată că Creatorul însuşi „a văzut că nu este bine ca omul să fie singur…" (Facerea 2, 18) şi a instituit viaţa socială. Sfântul Vasile cel Mare accentuează în mod deosebit trăsătura esenţială şi specific socială a naturii spirituale a omului, spunând: „Cine nu ştie că omul este o fiinţă blândă şi socială, nu singuratică şi sălbatică?… Nimic nu este aşa de propriu fiinţei noastre, ca a fi unii cu alţii, a avea nevoie unii de alţii şi a ne iubi unii pe alţii".[1] De aici vedem că *philia* înseamnă pe linie orizontală *afecţiune între persoane, înţelegerea, simpatia reciprocă ca mod de comunicare şi comuniune.* Ea se ridică până la *noblețea sufletească a prieteniei, ca o formă aparte şi superioară a iubirii dintre oameni, ca mod de stabilire a intimităţii interpersonale.* De aceea, se cuvine ca să vedem însă mai întâi aspectul comun, elementar al apropierii şi *iubirii dintre oameni.* Şi în acest caz, primul lucru pe care îl urmărim se referă la determinarea aproapelui nostru.

II. Determinarea morală a noţiuni de „semen" (aproapele)

Etimonul „semen", pornind de la ideea de „sămânţă" (*semen, inis*) îşi poate lărgi înţelesul, spre a indica legătura de rudenie (ca unii care provin din aceiaşi seminţie), şi mai departe, se poate ajunge la o legătură de acţiune, de conlucrare, sau chiar de intimitate, trecându-se astfel de la rudenia de sânge, la rudenia spirituală. Tot astfel şi etimonul „frate" poate avea şi acesta o evoluţie şi interpretare similară, indicând nu numai unitatea de fiinţă, ci şi una spirituală, cum ar fi de pildă mărturisirea aceleiaşi credinţe şi acţiuni comune orientată spre un ideal comun, stabilind chiar o comunicare şi comuniune de intimitate.

Similar etimonului „semen" este cel de „aproapele" (de la „ad +

[1] *Reguli mari*, III, Migne, PG 31, 917.

prope"), indicând pe cel apropiat, de lângă tine, cu care poţi stabili relaţii de comunicare şi comuniune, ce merg, ca în cazul cuvântului „frate", până la stabilirea unei frăţietăţi spirituale, de multe ori mai întinsă decât cea firească.

Corelat de această realitate, se pune întrebarea: de cine mă leg şi cu cine comunic în raporturile de deschidere şi apropiere specifice persoanei umane? De aici şi noţiunea de „aproapele", interpretată însă diferit.

La greci aproapele era *concetăţeanul sau prietenul.* Străinii erau socotiţi barbari. Aceştia fiind inferiori, nu meritau nici consideraţie, nici îngrijire, nici afecţiune, nici atenţie. *Stoicii* s-au ridicat în epoca imperială la noţiunea iubirii universale a semenului, apreciind că toţi trebuie socotiţi oameni. Şi sclavii, spunea Seneca, sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noştri, dar *„prieteni umili".* Această concepţie a rămas oarecum izolată la un cerc foarte restrâns, şi nu s-a putut generaliza, datorită faptului că în acele timpuri era dominantă concepţia lui Aristotel, potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci „*unealtă însufleţită".* Această limitare foarte îngustă a atitudinii faţă de semeni, se datora printre altele şi concepţiei politeiste, după care oamenii, nefiind fii ai aceluiaşi părinte, *se deosebeau de la natură;* şi în astfel de situaţii nu se putea concepe o fraternitate firească.

În societatea teocratică a Vechiului Testament aproapele era considerat numai *conaţionalul.* El era *„fratele",* fiindcă Dumnezeu era *Părintele.* Dar nu al oricărui popor, ci numai al poporului ales. Faptul că numai conaţionalul era socotit „frate", motivează şi circumspecţia ce trebuia avută de a nu se amesteca cu celelalte popoare, situaţie care ar fi condus la îndepărtarea de la cinstirea adevăratului Dumnezeu. Dacă însă străinul locuia alături de băştinaş, era considerat, la fel aproapele său: „Străinul care s-a aşezat la voi, să fie pentru voi ca şi băştinaşul vostru; să-l iubiţi ca pe voi înşivă; căci şi voi aţi fost străini în pământul Egiptului" (Leviticul 19, 45). Prin aceasta se imită atitudinea lui Dumnezeu, care „iubeşte pe pribeag şi-i dă pâine şi haine" (Deuteronom 10, 19); „O singură lege să fie pentru voi şi pentru străini" (Leviticul 24, 22). Străinul, încadrându-se în aceeaşi ordine socială şi politică teocratică, beneficia de repausul sabatic şi participa la ospeţe. La fel şi pentru străini era oprită hula numelui lui Dumnezeu (Leviticul 24, 16), idolatria (Leviticul 17, 8) şi desfrâul (Leviticul 18, 26), deoarece numai *străinul convertit la iudaism* era socotit aproapele lor.[2] Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „goim", fiindcă erau idololatre, iar idololatria era identică cu desfrânarea, păcat foarte grav, fiindcă reprezenta infidelitatea faţă de Dumnezeu cel adevărat.

Creştinismul va schimba această viziune îngustă cu privire la

[2] Diac. prof. dr. OREST BUCEVSCHI, *Iubirea faţă de aproapele*, Cernăuţi, 1942 şi 1946.

întrebarea: cine este aproapele nostru? Iisus Hristos va dărâma zidul despărțitor şi deosebirea prăpăstioasă dintre oameni, proclamând că mântuirea adusă de El se adresează oricărui om, deoarece „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât şi pe Fiul Său a dat, ca *oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veşnică"* (Ioan 3, 16). De data aceasta Dumnezeu nu mai este Stăpânul unui anume popor, ci Părintele bun şi iubitor al tuturor drepților şi păcătoşilor din lume.

III. Aspecte ale evoluției iubirii față de semen

După cum am văzut, şi în lumea antică precreştină exista atitudinea favorabilă față de semeni. Problema care se pune este de a determina de unde porneşte aceasta şi pe ce anume se întemeiază ea?

Cercetările sociologice efectuate asupra unor triburi vechi apreciază că omul primitiv, din *instinctul de conservare*, evită stările conflictuale, tensiunile ducătoare la discordii de tot felul, în favorul opțiunii pentru apropiere şi colaborare, fapt impus de însăşi natura persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune. Această realitate va contura respectul demnității umane, impus de viața comunitară însăşi, care se desfăşoară mult mai bine atunci când *nu faci aproapelui ceea ce nu vrei să-ți facă el ție.* Aceasta va deveni *regula de aur* în relațiile dintre oameni. Ea va da posibilitatea unei conviețuiri ordonate şi demne. După cum vedem, ea este formulată negativ. Cineva îi spunea *„punct neutral",* în care se unesc două noțiuni negative: *a nu iubi şi a nu urî.* Este numit „*neutral",* fiindcă a nu iubi pe cineva nu înseamnă în mod expres a-l urî, iar a nu-l urî pe cineva nu înseamnă a-l iubi. Din acest punct neutral va apărea mai târziu, odată cu dezvoltarea socio-culturală a omului, şi tendința persoanei umane spre o comuniune dinamică, ce va împlini la rândul ei două elemente în relațiile interpersonale: pe de o parte se va dezvolta *principiul de echitate,* care va impune ordinea socială, redată prin formula: „a nu leza pe nimeni şi a da fiecăruia ceea ce i se cuvine"; iar pe de altă parte, acest principiu va primi şi o formulare afirmativă determinată de nevoia firească a ajutorării reciproce dintre oameni, fapt care va impune ca ei să fie favorabili unul față de altul. Şi astfel apare *mărinimia* sau *generozitatea,* ca o tendință de depăşire a egoismului rigid, mergând spre *altruismul creator de valori.* În felul acesta se face *trecerea de la un element necesar de dreptate, la unul de iubire.* Într-o astfel de situație, dreptatea ca un minim de iubire, începe cu: „primum non nocere", adică, să nu vătămăm pe nimeni, pentru a nu fi nici noi vătămați de altul. Remarcăm de aici cum din conştientizarea instinctului de dreptate, impus de teama sau prudența de răsplată, se va dezvolta iubirea, care va înnobila ființa umană, asigurând relații optime în viața socială.

O dispoziție mult mai precisă pentru afirmarea iubirii dintre oameni

au promovat-o stoicii. *Cicero,* de pildă, reprobă cu hotărâre răzbunarea, mânia pătimaşă şi bucuria răutăcioasă faţă de semeni. El recomandă toate acestea însă din calcul, vizând mulţumirile ce ne pot veni prin blândeţe, bunăvoinţă şi milă, ca şi aprecierile din partea mulţimii. Pe de altă parte, sistemul moral al lui Cicero se bazează pe dreptate, pe care o defineşte ca: „honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere".

Din cele de mai sus vedem că atitudinea faţă de semeni, pornind de la legea morală naturală, va promova mai întâi *legea dreptăţii: a răsplăti răul cu rău, şi binele cu bine.* În acest caz, dreptatea ar fi un *minim de iubire,* o rază a iubirii, care se va dezvolta, devenind atotcuprinzătoare, odată cu venirea Soarelui dreptăţii. De aceea, pentru prima dată în lume Hristos Domnul formulează regula de aur în mod pozitiv, afirmativ, făcând astfel *trecerea de la dreptate la iubire: „Aşadar, toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi şi voi lor asemenea"* (Matei 7, 12).

Pe de altă parte, dacă stoicii propuneau o generozitate altruistă, trebuie avut în atenţie faptul că ei motivau caracterul umanitar al faptelor de iubire arătate semenului, prin aceea că, după socotinţa lor, datorită faptului că omul are raţiune, înseamnă că are o demnitate divină, pe lângă care nu poate trece cu indiferenţă… Dar nu omul în sine, neajutorat, neputincios, slab şi infirm merită dragostea mea, ci numai raţiunea lui. Este adevărat că anticii vorbeau şi practicau pe *liberalitas* (generozitatea). Dar aceasta viza numai rudele, prietenii, oaspeţii, concetăţenii. Scopul era acela de a aureola numele sau casa celui bogat. *Exista dărnicie, dar nu exista milă şi binefacere pornită din iubire.*[3]

Un sens superior primeşte iubirea între oameni în *Vechiul Testament,* unde are şi o *motivaţie religioasă,* ca o poruncă din partea lui Dumnezeu, devenind astfel *lege pozitivă: „să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"* (Leviticul 19, 18). Ea porneşte din iubirea faţă de Dumnezeu şi echivalează cu iubirea faţă de sine. Această formă de iubire depăşeşte mult dreptatea promovată în lumea veche, fiind cu totul altceva decât *aequitas* sau *liberalitas,* cu care se autoglorifica cultura antică precreştină.

Dar marele *novum* pe care îl aduce credinţa creştină constă în promovarea iubirii ce depăşea întru totul religiile politeiste. Dacă zeii erau capricioşi, cu defecte şi păcate ale destrăbălării, asemenea oamenilor, dar fără nici o legătură cu muritorii, trăind în lumea lor rece şi total izolaţi de oameni, creştinismul îl prezintă pe Dumnezeu ca Părintele iubitor de oameni: *filanthropos.* Dezvoltând această învăţătură, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, în secolul al II-lea, va numi în mod special ca atribute ale lui

[3] IBIDEM.

Dumnezeu, *filantropia şi sophosyne.*[4] Într-o astfel de situaţie, *philia* va deveni o realitate spiritualizată, deoarece va fi animată de duhul perihorezei Treimice revărsată prin Duhul Sfânt în sufletele tuturor acelora care, urmând pilda Fiului lui Dumnezeu întrupat, se vor dovedi fiii împărăţiei lui Dumnezeu, prin operele *filantropice* pe care lumea nu le-a mai văzut până atunci, şi care va schimba cu totul chipul ei. Astfel *filantropia* creştinilor reprezintă împlinirea a ceea ce, înţelepţii antici, prin *aequitas* şi *liberalitas,* doar ca nişte profeţi naturali, au pregătit drumul iubirii lui Dumnezeu în lume. Această realitate concretă este evidenţiată de către unul dintre cei mai competenţi cercetători în studiului religiilor lumii, când arată că „solidaritatea creştinilor era iară egal, comunitatea îşi lua asupra ei sarcina întreţinerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor şi îi răscumpăra pe cei căzuţi în mâinile piraţilor. În timpul epidemiilor şi asediilor oraşelor, creştinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniţi şi îi îngropau pe cei morţi. Pentru toţi dezrădăcinaţii Imperiului, pentru mulţimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale şi sociale, Biserica era singura speranţă de a dobândi o identitate, de a găsi sau regăsi o semnificaţie a existenţei. Deoarece nu existau bariere sociale, rasiale, intelectuale, oricine putea să devină membru al acestei societăţi optimiste şi paradoxale, în care un cetăţean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. Este foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut – nici înainte, nici după – un echivalent al acestei egalităţi, al caritătii şi iubirii fraterne pe care le-au trăit comunităţile creştine din primele patru secole”.[5]

IV. *Philia* ca prietenie în concepţia antică şi în spiritualitatea creştină

Dacă philia la început era o simplă relaţie interumană determinată de calitatea şi capacitatea sufletului omenesc de a se deschide spre comunicare şi comuniune în scopul realizării ordinii şi solidarităţii umane, ea va primi, începând chiar cu lumea antică, un caracter de profunzime şi de intimitate, atunci când se va afirma sub forma *prieteniei*.

Caracterul specific al philiei ca prietenie este acela de a fi o manifestare liberă a afecţiunii care stabileşte intimitatea. Cuvântul românesc *„prietenie”*, de la slavonul: *„priati” = a primi,* arată că prietenul reprezintă persoana care este cea mai bine primită în sufletul meu. Primirea în suflet a prietenului adună într-o unitate două râuri de viaţă, fără ca o persoană să se robească celeilalte, ci crescându-i fiecăruia puterile. Unul simte, cugetă şi

[4] *Apologia I*, X, Migne, PG 5, 340.
[5] MIRCEA ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, 1986, pp. 398-399.

grăieşte identic cu celălalt, nu pentru ca aşa a vorbit, a gândit, a dorit sau a simțit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu o simțire, doresc cu o voință, gândesc cu o minte, grăiesc cu un glas. Viața fiecăruia curge într-un centru unic, comun.[6]

Prietenia este cel mai înalt şi mai nobil simțământ uman orientat spre comunicarea şi comuniunea socială a omului. *„Sine amicitia vitam esse nullam”*, spunea Cicero (Către Laelius, XXVI, 86), spre a aduce după cuviință elogiul prieteniei. *Amicitia* evidențiază faptul că „iubirea nu se naşte între două suflete care sună la fel, ci care sună *armonic”* (Schiller), arătând prin aceasta că în cadrul prieteniei sufletele nu se subjugă unul celuilalt, ci se întrepătrund ca egale în unitate de simțire şi de acțiune. De aceea prietenia presupune nu numai o potrivire a caracterelor, ci şi o dăltuire, o modelare reciprocă a lor. De unde şi expresiile: „Cine se aseamănă, se adună”, sau: „Spune-mi cu cine te însoțeşti, ca să-ți spun cine eşti”, sau: „Prieteniile rele strică obiceiurile bune”. De aceea putem vorbi de prietenii bune, sau de prietenii rele… De fapt, dacă o prietenie a fost bună, ori rea, o spune în cele din urmă finalitatea ei. Există, bunăoară, „prietenii” şi între tâlhari… Aceştia se unesc până la obținerea prăzii urmărite, iar, când, mai departe, se pune problema împărțirii ei, devin de cele mai multe ori duşmani de moarte.

1. Prietenia în antichitatea precreştină

Datorită funcției pe care philia o are în relațiile interumane, ea s-a bucurat de o atenție deosebită în cadrul umanismului clasic precreştin. *„Prietenia este expresia socială a iubirii.* Nici o altă cultură din lume – chiar dintre cele mai vechi şi mai înaintate – n-au ridicat acest sentiment la rangul de virtute, aşa cum a făcut-o umanismul clasic. Prietenia ideală înseamnă aproape o autodivinizare a omului. *Iubind şi respectând pe altul ca pe tine însuți, atingi acele înălțimi ale purității unde singur divinul sălăşluieşte”*.[7] *„Prietenia* – spune Cicero – *este acordul plin de bunăvoință (înțelegere) şi iubire asupra tuturor lucrurilor divine şi umane”* (De amicitia VI, 20). Prietenia nu trebuie, deci, să excludă divinul, ci, dimpotrivă, să se străduiască a-l atinge. Prietenia lui Prometheu pentru oameni, i-a ridicat pe aceştia la el. Prieteniile celebre şi mai puțin celebre ale antichității sunt scăldate aproape într-o poezie divină. Oreste şi Pylade, Theseu şi Pyrithon, Achille şi Patroclu, Damon şi Phintias, Socrate şi elevii săi, Laelius şi

[6] Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Încrederea şi prietenia între oameni şi popoare, condiții pentru coexistența paşnică între state şi porunci ale învățăturii creştine,* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5/1956, p. 447.

[7] ION G. COMAN, *Miracolul clasic*, Bucureşti, 1941, pp. 27-28.

Scipio, Blossius şi Gracchus, aruncă poate cea mai glorioasă lumină asupra umanismului clasic. Ei au realizat tipul ideal al omului antic, prin această virtute a iubirii şi a abnegaţiei faţă de altul, aceşti prieteni stau deasupra tuturor oamenilor, din toate vremurile".[8]

Cultura elină distinge trei forme ale prieteniei:

1. ἁταιρική φιλία – era prietenia între cei ce întreprind aceeaşi acţiune.

2. πολιτική φιλία – însemna prietenia politică, privind unitatea de gândire şi acţiune în treburile publice.

3. Εθική şi νομική φιλία se referea la valoarea ei etică şi la relaţiile amicale bazate pe norme juridice. Circula în lumea clasicismului grec şi noţiunea: τά φιλικά determinând sentimentele amicale, adică elementele constitutive ale prieteniei.

Datorită faptului că φιλείν poate însemna şi a primi cu solemnitate,[9] prietenia reprezintă un adevărat ritual al ospitalităţii sufletului omenesc, manifestată într-o gamă variată, potrivit diverselor situaţii. Astfel, filosofii elini distingeau în viaţa oamenilor patru specii de philia:

1. *physike* era philia naturală, sau de rudenie, care îi lega pe cei de acelaşi sânge.

2. *xenike* era philia între gazde şi oaspeţi (străini), care ne aminteşte de importanţa ospitalităţii în lumea antică.

3. *hetairike* era philia în forma în care este cultivată între prieteni.

4. *erotike* este prietenia erotică, cultivată între persoane de acelaşi sex, sau de sexe diferite. O consecinţă a acestui fapt este că faimoasa maximă pythagorică: „între prieteni totul este comun" se referă în mod normal la toate cele patru feluri de philia.[10]

Mai mult decât atât, philia avea şi un înţeles *mitologic şi cosmic.* Zeificând nu numai natura, ci şi simţămintele umane, grecii au făcut din Philia o zeiţă. *Empedokles* (sec. V î.Hr.) în tratatul său *„Despre natură"* se referă la cele patru elemente eterne: foc, aer, apă, pământ. La început acestea alcătuiau o masă sferică (sphairos) consolidată de *philia ca forţă de atracţie* dintre ele, iar apoi dizolvate de *respingerea* dintre ele: *neiktos.* Philia ca atracţie denumeşte *dragostea;* iar neiktos, ca respingere, este *ura.* Aceste două forţe cosmice opuse, acţionând asupra celor patru elemente în mod ritmic, succesiv şi alternativ determină transformările în univers. Mergând mai departe în această direcţie cosmică, se spunea că prietenia sub

[8] IBIDEM.

[9] ANTON DUMITRIU, *Philosophia mirabilis*, Bucureşti, 1974, p. 29.

[10] ROBERT FLACELIÈRE, *Prietenia*, în *Enciclopedia civilizaţiei greceşti*, trad. Ioana şi Sorin Stati, Bucureşti, 1970, p. 455.

forma ataşamentului sau apropierii pentru buna desfăşurare a vieţii, este înscrisă în natura tuturor lucrurilor. În primul rând, întregul cosmos poartă în sine forţa sau energia apropierii corpurilor ca şi interdependenţa fenomenelor, spre crearea armoniei universale. „Învăţaţii – arată Platon – spun că Cerul şi Pământul, zeii şi oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate. De aceea, Universul acesta se numeşte *„Kosmos", adică prietenie,* şi nu haos, nici neînfrânare" (Gorgias, 508 a).

În lumea plantelor se poate vedea acest mod de apropiere şi unire, cunoscut sub numele de *„symbioză".* Şi animalele au un anumit instinct de apropiere între ele, nu numai în faza de reproducere, ci şi în tot cursul vieţii. Cele care trăiesc la casa omului, manifestă un anume ataşament, încât despre câine, de pildă, se spune că este „semper fidelis".

Spre deosebire însă de această formă generală şi universală de apropiere şi convieţuire dată de natura însăşi a fenomenelor, a lucrurilor şi vieţuitoarelor, omul posedă prietenia sub o formă aparte. Ea defineşte modul de manifestare a celui mai adânc şi definitoriu simţământ al sufletului omenesc, *iubirea.* Mai precis, *prietenia reprezintă însăşi iubirea ca adresare către un alt suflet, până la contopirea sufletelor în aceeaşi unitate de simţire şi acţiune, încât prietenul devine un „alter ego".* De aceea, pe bună dreptate putea spune Cicero despre prietenie că este *„un acord plin de bunăvoinţă şi dragoste asupra tuturor lucrurilor divine şi umane, iar în afară de înţelepciune nimic mai bun nu i-a fost dat omului de către zeii nemuritori"* (De amicitia, V, 20), încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire (ca prietenia)" (idem V, 17). De aici vedem că prietenia reprezintă o culme a legii morale naturale, ca o reactualizare a razei de lumină din paradisul pierdut, fapt confirmat mai târziu de prietenia realizată în numele iubirii creştine de doi reprezentanţă autentici ai acesteia. Referindu-se, astfel, la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturiseşte asemenea lui Cicero: „Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mişcare două trupuri… Fiecare dintre noi eram în celălalt şi prin celălalt".[11]

Referindu-ne în mod special la *valoarea etică* a philiei antice, vom vedea încă dintru început că înţelepţii Eladei apreciau că prietenia poate fi de trei feluri: din *interes,* din *plăcere,* şi cea temeluită pe *virtute.* Numai acesta din urmă era prietenia adevărată şi durabilă, fiindcă prietenia bazată pe interes dispare odată cu cauza care a produs-o, încât o astfel de prietenie poate exista chiar şi între tâlhari… Nefiind durabilă, ea nu poate avea nici o finalitate bună, putându-se transforma în duşmănie… Aristotel atrage atenţia

[11] *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne, PG 36, 521.

că „nu trebuie să iubeşti un om rău, fiindcă te va atrage spre aceeaşi înclinare perversă şi rişti să devii asemenea lui, fără de valoare şi vrednic de dispreț”. Nici prietenia din plăcere nu este durabilă. „Tinerii sunt înclinați spre prietenie, dar ea se naşte adesea numai ca efect al dorinței şi pentru a obține plăcerea, iată de ce se îndrăgostesc atât de repede şi încetează tot atât de repede să se iubească, schimbându-şi gusturile de douăzeci de ori pe zi”. Atât prietenia din interes, cât şi cea din plăcere nu cuprind iubirea îndreptată spre calitățile unei persoane de care să te poți lega prin relații de sinceritate şi intimitate, ci este în funcție de folosul sau plăcerea urmărită. În astfel de situații, „prietenul este drag, nu prin calitățile sale personale, ci prin folosul sau plăcerea pe care le procură legăturile cu el” (E.N. VIII, 3). De aceea, singura formă de prietenie se bazează pe virtute (αρέτε = acțiunea de cultivare a valorilor morale). Dar cei ce doresc să devină prieteni, trebuie mai întâi să se asigure reciproc de calitățile pe care le dețin. Altfel nu poate exista încrederea unuia față de celălalt. Fără încredere inimile nu se pot deschide spre a deveni o comuniune afectivă, care să conducă la afirmarea lui αρέτε în viața celor ce se numesc prieteni. Dar această încredere se câştigă în timp, printr-un proces de verificare, de selecție şi de opțiune. Dacă, de pildă, cineva îşi deschide inima spre tine acoperindu-te de laude, sau chiar cu promisiuni, numai ca să profite, vei aprecia că acesta nu-ți este sincer, iar ca prieten nu-ți va fi fidel. De aici vedem că şi în cadrul prieteniei se impune prudența şi discernământul, precum şi capacitatea de deosebire şi de anticipare a caracterelor umane, care de multe ori sunt schimbătoare şi în majoritatea situațiilor sunt interesate. Discernământul te obligă să ai totdeauna viziunea finalității („respice finem!”), ca nu cumva, trădat de prieteni să suporți durerea unei răni ce se cicatrizează foarte greu. De aici s-a emis prea vigilenta şi anxioasa formulă: „Fereşte-mă, Doamne, de prieteni, că de duşmani mă feresc eu!…” Iar prin această vigilență rezervată, prudența te va menține calculat, şoptindu-ți mereu: Nu fi prea sincer, destăinuindu-te prea mult prietenului, ca nu cumva, devenindu-ți vreodată duşman, să-ți poată face rău. Şi invers: nu batjocori, nu bârfi, nu defăima, nu te răzbuna pe duşman, ca nu cumva vreodată apropiindu-te de el şi devenindu-ți prieten, să te ruşinezi în fața lui… Desigur, această vigilență calculată este mai mult prudență decât prietenie, definită ca totală deschidere şi pătrundere reciprocă în intimitatea tainică a sufletului. E totuşi o măsură de prevedere, iar „prevederea e mama înțelepciunii”… Iar această prevedere poate funcționa cu precădere în cadrul contractării prieteniei, iar în desfăşurarea ei aduce un grad mărit de înțelepciune, ce stă la temelia bunei desfăşurări a vieții.

În acest context nu trebuie neglijat faptul că în cultivarea virtuții, având ca fundal sinceritatea şi intimitatea alter-egoului în cadrul prieteniei,

se cuvine ca aceasta să fie pătrunsă de decenţă reciprocă, oprind fiinţele umane să-şi „vomite" reciproc impudiciţia. În astfel de situaţii, intimitatea se degradează, iar prietenia îşi pierde caracterul ei axiologic – creator.

Pe de altă parte, Aristotel, pătrunzând mai adânc taina prieteniei, o structurează pe sentimentul mărinimiei sufleteşti, a bunăvoinţei altruiste şi generoase. „Dacă eşti bogat – spune el – ai nevoie de prieteni care să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogăţiilor tale, şi dacă nu-i nimeni să te laude pentru generozitatea ta. Apoi, prietenii îţi vor apăra bunurile pe care le posezi, iar dacă cumva te afli în lipsuri, sau la ananghie, iubirea prietenilor îţi va veni în ajutor. Pe tineri prietenii îi feresc de greşeli datorită lipsei lor de experienţă în abordarea vieţii. Pe bătrânii apăsaţi de infirmităţile vârstei, tot prietenii îi ajută să răzbească în viaţă. Iar dacă trebuie să realizezi planuri măreţe, iubirea prietenilor întăreşte unitatea de acţiune".[12] După cum vedem, prietenia are, la Aristotel, un caracter interesat şi egoist, structurat pe potrivirea de sentimente şi aspiraţii. El nu cunoaşte iubirea dezinteresată şi jertfelnică ce coboară de sus în jos, spre a se identifica şi a salva pe cei aflaţi în lipsuri, în nenorociri, sau în mizerie, „nimic pretinzând în schimb" pentru sine. Iar acolo unde grija pentru eul propriu „nu a fost convertită în irezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului, acolo nu există iubire adevărată. Atenţia binevoitoare pe care i-o arătaţi cuiva, nu este iubire. Nu iubirea se judecă după altruism, bunăvoinţă, milă, ci invers, mila, bunăvoinţa şi altruismul au numai atâta valoare câtă iubire cuprind".[13]

2. Prietenia în Sfânta Scriptură

a) În *Vechiul Testament* prietenia primeşte un caracter religios-moral. Avraam şi Moise sunt consideraţi prietenii lui Dumnezeu (Ieşirea 33,11; Iacob 2, 23). Părintele ceresc iubindu-i ca pe nişte prieteni, le comunică în mod deschis voia şi planul Său, dându-le în acelaşi timp şi puterea pentru a duce la îndeplinire misiunea care le-a fost încredinţată. Aceasta demonstrează că aspiraţiile sufletului se desăvârşesc numai în ambianţa de comuniune. Prietenia adânceşte până la contopire această aspiraţie a sufletului omenesc, pe când izolarea şi singurătatea sufocă şi ucide viaţa duhovnicească. Confirmând această realitate, psalmistul plânge plin de întristare starea de însingurare apăsătoare, văzându-se părăsit de Dumnezeu şi depărtat „de prieteni şi vecini" (Psalmul 87, 19). „Că s-a umplut de rele sufletul meu şi viaţa mea în iad s-a apropiat. Am fost socotit cu cei ce se coboară în groapă, am ajuns ca un om neajutorat…" (Psalmul 87, 3-5). De

[12] D. I. BELU, *Despre iubire*, Timişoara, 1945, pp. 46-47.
[13] IBIDEM, pp. 47-48.

aceea, pe drept cuvânt s-a putut sublinia că sociabilitatea şi prietenia aduc totdeauna puterea prin ajutor reciproc: „Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor: căci dacă unul cade, îl scoate tovarăşul său. Dar vai de cel singur care cade şi nu este cel de-al doilea care să-l ridice!" (Eclesiast 4, 9-10). Dar, contează foarte mult în viață cu cine te asociezi sau ce prieteni îți alegi: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun îşi taie picioarele şi bea nedreptate" (Pilde 26, 6). „Nu ține sfat cu un nebun, căci el nu va putea păstra taina ta" (Înțelepciunea lui Isus Sirah 8, 17).

Prietenia este mult lăudată şi recomandată în cărțile de înțelepciune ale Vechiului Testament. Dar adevărata prietenie *porneşte din iubire* şi se *bazează pe fidelitate:* „Iubeşte pe prieten şi fii credincios cu el; iar de vei spune altora taina lui, nu vei mai fi prieten cu el" (Înțelepciunea lui Isus Sirah 27, 17); „Prietenul credincios este acoperământ tare; şi cel ce l-a găsit, a aflat o comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna şi nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este leacul vieții şi cei ce se tem de Dumnezeu îl vor afla" (Înțelepciunea lui Isus Sirah 6, 14-16). Adevărata prietenie este *sinceră* şi plină de *demnitate;* nu urmăreşte interese şi profituri personale, care degradează relațiile între oameni: „Mulți sunt cei ce linguşesc pe un om darnic şi toți sunt prieteni celor ce dau daruri" (Pilde 29, 5).

Un exemplu grăitor de prietenie ni-l oferă David şi Ionatan. Prietenia lor se temeluieşte pe iubire sinceră şi pe fidelitate: „…Căci (Ionatan) îl iubea pe (David) ca pe sufletul său…" (I Regi 20, 17).

b) În *Noul Testament,* Mântuitorul menține toate aceste caracteristici esențiale ale prieteniei, statornicind cu cei apropiați tainice legături sufleteşti. Lazăr, de pildă, este numit „prieten" (Ioan 11, 11). O stare de intimitate a împărtăşit divinul Învățător cu Sfinții Apostoli, cărora le încredințează misiunea sfântă a continuării activității Sale mântuitoare: „De acum nu vă mai numesc slugi, că sluga nu ştie ce face stăpânul său, ci v-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat. Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit să mergeți şi roadă să aduceți…" (Ioan 15, 15-16).

Pe lângă acest aspect restrâns al prieteniei, Mântuitorul îi descoperă şi un sens larg. El se recomandă Prietenul care se jertfeşte pentru toți oamenii: „Mai mare dragoste decât aceasta, ca cineva să-şi pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are" (Ioan 15, 13). Această deschidere universală şi jertfelnică a prieteniei adresată nu numai drepților, ci şi păcătoşilor, pentru salvarea lor, este marea noutate a Evangheliei. Am văzut că în antichitate, prietenia unui om vrednic cu unul rău era necunoscută sau socotită o „contaminare" de defectele şi nevrednicia celui rău, deci un declin moral. Iisus este însă prietenul vameşilor şi păcătoşilor, „fiindcă cei bolnavi

şi nu cei sănătoşi au nevoie de doctor…" (Matei 9, 12). Dragostea pe care o oferă El în prietenie, fiind lipsită de orice urmă a păcatului şi interesului personal, coboară din Dumnezeu, spre a atrage în intimitatea ei cele mai de jos, cele mai decăzute fiinţe omeneşti, restabilindu-le în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc, şi aducându-le vrednicia chipului lui Dumnezeu în sufletul lor întinat de păcat… Iar pentru a-i salva pe toţi, fără nici o deosebire, prietenia lui Iisus poartă în sine pecetea Jertfei. Aceste două caracteristici: cel *jertfelnic* şi *universal* vor stăpâni sufletele tuturor ucenicilor Domnului şi martorilor învierii Sale, în frăţietatea Bisericii Sale, care va desfiinţa barierele dintre oameni, apropiindu-i pe toţi în acţiunea comună de statornicie a împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11). Acest caracter larg al prieteniei menit să apropie sufletele în unitatea aceleiaşi comuniuni de sfinţire în Biserica cea universală (sobornicească), nu desfiinţează, ci implică prietenia înţeleasă în sens restrâns, între două persoane. Este o lărgire sau o extindere a apropierii şi intimităţii dintre unul sau mai multe suflete care sunt unite în prietenie.

3. Însuşirile prieteniei creştine

Urmând gândirea Dascălilor Bisericii, care au cultivat prietenia la cotele cele mai înalte, vom împărţi însuşirile prieteniei în două categorii: generale şi speciale.

Însuşiri generale

Privesc prietenia creştină în comuniunea iubirii lui Dumnezeu

1. *Prietenia creştină reprezintă împărtăşirea din duhul perihorezei Treimice în creatural şi în raporturile interpersonale.*

Privită în raport cu iubirea lui Dumnezeu, prietenia are în morala şi spiritualitatea creştină un înţeles deosebit de profund. După învăţătura creştină „Dumnezeu este iubire" (Ioan 4, 16). Duhul iubirii intratrinitare este un duh de armonie şi unitate, care vibrează absolut, veşnic şi necesar în unitatea Sfintei Treimi, în aşa fel încât, după cum spun Sfinţii Părinţi, „toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt". Iar iubirea implică prietenia ca o manifestare a ei în cadrul armoniei Trinitare. Teodor Prodromul, poet şi teolog din secolul al XII-lea, într-o poezie dedicată prieteniei, intitulată: *Exilul prieteniei,* arată deosebit de plastic că prietenia aparţine Sfintei Treimi, şi implicit lumii nevăzute. Prietenia personificată spune: „Mă găsesc de la început într-o unitate pură cu Dumnezeu în Sfânta Treime. Stau în legătură cu existenţele netrupeşti de rangul al doilea, cu cele trei triade de sus, adică cu Heruvimii, cu Serafimii, cu Tronurile şi cu celelalte oşti nemateriale. Eu sunt în ele şi eu stabilesc legătura între ele şi cu Dumnezeu.

Eu împletesc într-un singur lanţ şi unesc într-un singur tot atâtea nesfârşite mulţimi ale cerului. Creaţia cerească stă în puterea şi în paza mea”.[14]

Prietenia în concepţia creştină apare ca un dar al Sfintei Treimi, aparţinând ontologic creaturii. Aceasta înseamnă că „natura de la origine a sădit în inima omului sentimentul prieteniei”,[15] încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire” (ca prietenia).[16] De aici rezultă că, după învăţătura creştină, omul are darul prieteniei prin creaţie. Fiind creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu” (Facerea 1, 26), omul este chemat să oglindească în fiinţa sa toate darurile lui Dumnezeu. Primului om i-a creat Dumnezeu o tovarăşă de viaţă, ca vieţuind împreună, să formeze o unitate de fiinţă, la baza căreia să stea legea iubirii şi a prieteniei. Prin căderea în păcat s-a produs o tulburare a relaţiilor între urmaşii lui Adam. Prin păcat, s-a produs o alterare a chipului lui Dumnezeu în om şi omul a ajuns „în contradicţie cu el însuşi şi cu semenii”. Au apărut duşmăniile, războaiele, uciderile. Prietenia a rămas doar ca un deziderat, sau ca o sclipire a iubirii pure în viaţa oamenilor. Ea a constituit frumuseţea vieţii şi spre înfăptuirea ei au tins toţi oamenii cinstiţi şi sinceri.

2. Prietenia creştină se realizează prin împărtăşirea din duhul vieţii şi iubirii lui Hristos. Fericitul Augustin, într-o lucrare închinată prieteniei arată că „*toate cele care încep de la Hristos, prin Hristos înaintează şi în Hristos se desăvârşesc. Aşadar, prietenul care în duhul lui Hristos se alătură (alipeşte) de prieten, devine cu el o singură inimă şi un singur suflet; şi astfel prin cântările iubirii urcând treptat spre prietenia lui Hristos, devine cu El un singur duh”*.[17]

3. *Caracterul duhovnicesc al prieteniei creştine este dat de sfinţenia ei ca lucrare a Duhului Sfânt.* Prin harul Sfântului Duh se stabileşte în unitatea de iubire, intimitatea prieteniei, pe măsură să asigure chezăşie prieteniei creştine. Cei care au experimentat viaţa Duhului Sfânt în prietenie, mărturisesc – precum Sfântul Ioan Gură de Aur arată – că „cel iubit este pentru cel ce iubeşte identic cu sine. Însuşirea iubirii este de aşa fel, că cel ce iubeşte şi cel iubit nu mai pot să formeze două persoane deosebite, ci un singur om”.[18] „Cine are un prieten are altă sine”.[19] La fel şi Sfântul Grigorie de Nazianz constată cu privire la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare:

---

[14] PG 133, 1323 B-1324 A, la pr. prof. IOAN G. COMAN, *Frumuseţile prieteniei în concepţia lumii vechi şi la Sfinţii Părinţi,* în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, p. 509.
[15] FERICITUL AUGUSTIN, *De amicitia*, IV, PL 40, 835.
[16] CICERO, o. c., V, 17.
[17] *De amicitia*, Migne, PL 40, 835.
[18] PG 61, 280; 62, 383.
[19] PG 61, 289.

„Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mişcare doua trupuri… Fiecare din noi eram în celălalt şi prin celălalt”.[20]

Însuşiri speciale

Acestea privesc caracteristicile prieteniei creştine ca manifestări ale iubirii interpersonale.

1. Cea mai importantă însuşire a prieteniei creştine este *iubirea dezinteresată şi jertfelnică* acordată prietenilor.

Sfântul Ambrozie, vorbind despre caracterul jertfelnic al prieteniei, arată că adeseori un prieten trebuie să fie hotărât să-şi atragă duşmănii şi ocări, când este vorba să apere şi să intervină pentru un prieten atacat fără vină. Să nu te sperie o astfel de ruşine, căci este vorba dreptului care zice: „chiar dacă mi se vor întâmpla rele, le voi suporta pentru un prieten”. Tot în acelaşi sens se pronunță şi Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Prietenul credincios socoteşte nefericirile prietenului drept nefericirile sale, şi le suportă împreună cu acela, suferind până la moarte”.[21]

Din această jertfelnicie a prieteniei decurg şi celelalte caracteristici ale ei, ca roade, sau manifestări ale iubirii dezinteresate, ce trebuie să existe în prieteniile creştine.

2. Sinceritatea. „Însuşi Domnul – observă Sfântul Ambrozie – ne face pe noi prieteni din robi, precum însuşi zice: „Voi sunteți prietenii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc” (Ioan 15,14). Cu aceasta arată Domnul direcția pe care trebuie s-o urmăm în prietenie: să împlinim dorința prietenului, să-i descoperim secretele noastre şi ceea ce avem în inimă… Să-i arătăm lui inima noastră, şi el să ne-o arate pe a sa. De aceea zice: „V-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat” (Ioan 15, 15). Nimic deci să nu ascundă cel ce se consideră prieten adevărat; el (trebuie) să-şi reverse sufletul, precum revarsă Domnul Iisus tainele Tatălui Său ceresc”.[22]

Adevărata sinceritate alungă linguşirea şi ipocrizia din prietenie. Prietenul sincer va şti să acționeze prin mustrarea prietenului, dacă acesta se abate de la drumul corect pe care trebuie să-l urmeze prietenia. Deci pe prietenul care greşeşte mustră-l; pe prietenul vinovat nu-l părăsi… Sfântul Ioan Gură de Aur observă în acest sens următoarele: „Eu numesc prieten al meu nu numai pe cel care mă laudă, ci şi pe cel care mă mustră pentru a-mi îndrepta greşelile mele. Mai cu seamă acela din urmă mi se pare că este prieten al meu şi că mă iubeşte. Nu-ți este deloc prieten în adevăr, acela care laudă toate faptele tale fără deosebire, şi pe cele bune şi pe cele rele. Unul ca

[20] *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne, PG 36, 521.
[21] *Despre dragoste*, PG 90, 1027, trad. şi cit. la pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.,* p. 447.
[22] *De oficiis ministrorum,* cartea III, cap. 22, trad. pr. Gh. Făcăoaru, Bucureşti, 1909, p. 161.

acesta nu ți-e prieten, ci înşelător şi un fățarnic. Acela ți-e prieten şi om cu dragoste şi grijă de tine, care te laudă când ai săvârşit o faptă bună şi te mustră când ai păcătuit cu ceva… Prietenul, chiar dacă mă răneşte, îmi face plăcere. „Mai vrednice de credință, zice Scriptura, sunt rănile prietenului decât sărutările de bună voie ale duşmanului" (Proverbe 27, 6).[23]

3. Iubirea jertfelnică face prietenia *statornică.* „Prietenia trebuie să fie statornică, să stăruiască în dragoste", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[24] În acelaşi sens se pronunță şi Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Pe prietenul credincios nu-l poți schimba cu nimic, căci el socoteşte nenorocirile prietenului ca pe ale sale proprii şi rabdă împreună cu el până la moarte… Prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți… păstrează dragostea neîntreruptă până la sfârşit… Când îi merge prietenului bine, îi stă stăruitor bun şi ajutor de suflet, iar în vremea pătimirii îi este sprijinitorul cel mai sincer şi ajutătorul cel mai duios".[25]

4. Ca o încoronare a însuşirilor prieteniei alături de sinceritate şi statornicie, stă *fidelitatea.* Prin fidelitate, prietenia primeşte aureola manifestării sale autentice. Fidelitatea dă forma prieteniei, şi tot ea este aceea care întăreşte legătura de iubire. „Prietenul credincios nu poate fi înlocuit cu nimic şi nu este măsură bunătății lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (Sirah 6,14-15) şi cetate întărită (Proverbe 18, 12). Prietenul credincios este mai scump decât aurul şi decât mulțimea pietrelor scumpe… Prietenul credincios este refugiu de odihnă".[26]

Fidelitatea reprezintă limitele prieteniei creştine arătând polii între care se realizează aceasta. Pe de o parte, prietenul credincios se va manifesta prin iubire şi va intenționa numai bine prietenului. Pe de altă parte, pentru păstrarea prieteniei, prietenul credincios trebuie să evite batjocorirea prietenului său.

„Descoperirea tainei" încredințată de prieten constituie, de asemenea, un păcat împotriva fidelității prieteniei, pe care prietenul credincios trebuie să-l evite: „Cel ce descoperă tainele a pierdut credința şi nu va afla prieten după inima sa. Iubeşte pe prieten şi fii credincios cu el, iar dacă vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi cu el… Şi ca şi cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, aşa ai lăsat pe aproapele tău şi nu-l vei mai vâna… Că rana se poate lega, şi pentru vrajbă este pace; iar cel ce a descoperit tainele a pierdut încrederea" (Sirah 8, 16-22).

Cel mai mare păcat împotriva fidelității prieteniei este trădarea.

---

[23] *Despre dragoste şi prietenie*, trad. pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1945, p. 10.
[24] IBIDEM.
[25] *Filocalia*, vol. II, trad. pr. dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, pp. 115-116.
[26] SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a II-a către Grigorie de Nissa*, PG 35, col. 8331, trad. şi cit. la pr. dr. D. STĂNILOAE, *art. cit.*, p. 446.

Trădarea prietenului rămâne un lucru odios, condamnabil şi ruşinos. Trădarea prietenilor reprezintă în morala creştină un păcat atât împotriva aproapelui, cât şi împotriva propriei persoane a trădătorului. Rămâne meritul Sfântului Ambrozie de a fi relevat deosebit de plastic acest lucru: „Dacă vrăjmaşul m-ar fi vorbit de rău aş fi răbdat; şi m-aş ascunde de cel ce m-ar urî. Vrăjmaşul dacă vrea să-ți pună curse, poate fi evitat, însă prietenul, nu. Ne ferim de acela, căruia nu-i încredințăm secretele noastre, dar nu ne putem feri de acela căruia i le-am încredințat. Pentru acest motiv, Domnul, ca să arate toată gravitatea păcatului trădării, nu a zis: „Tu, robul Meu, Apostolul Meu" ci „Tu, prietenul Meu cel de o simțire cu mine", adică trădându-ți prietenul nu eşti trădătorul meu, ci al tău însuți".[27]

Fiindcă „în prietenie nu este nimic necinstit, fictiv, sau prefăcut, ci din contră totul este sfânt, sincer şi adevărat…",[28] prietenia creştină se săvârşeşte numai între oameni virtuoşi şi are ca scop întărirea în virtute. Aceasta ridică în cadrul fidelității prieteniei problema coliziunii datoriilor, limitându-şi astfel extensiunea. Prietenul credincios nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul său, care greşeşte în fața lui Dumnezeu. Deosebit de plastic este relevat acest lucru de Sfântul Ambrozie: „Când este chemat cineva ca martor pentru cauza lui Dumnezeu sau pentru binele patriei, poate el atunci să pună mai presus prietenia decât datoriile față de Dumnezeu, sau decât iubirea pe care o datorează patriei şi concetățenilor?… şi răspunsul este *nu,* căci prietenul nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul vinovat…".[29]

5. O altă însuşire a prieteniei creştine, este *egalitatea* între cei ce se numesc prieteni. Cei ce se iubesc cu o iubire dezinteresată, cei ce sunt sinceri şi credincioşi într-o prietenie statornică, trebuie să fie şi egali întreolaltă. Sfântul Ambrozie remarcă deosebit de sugestiv şi elocvent că „prietenia este învățătoarea egalității, pentru că superiorul trebuie să se arate pe sine egal cu inferiorul, precum şi inferiorul cu superiorul. Fiindcă între cei cu obiceiuri diferite nu poate exista prietenie, trebuie ca în actul prieteniei să se întâlnească bunăvoință reciprocă. Nici celui inferior să nu-i lipsească autoritatea, dacă o cer împrejurările, nici celui superior smerenia. Să se asculte ca egal pe egal; fiecare să sfătuiască ca prieten, să mustre nu cu dorința de a se mândri, ci din sentimentul sincer al dragostei. Îndemnul niciodată să nu degenereze în asprime, mustrarea să nu devină dorință de a batjocori…".[30]

---

[27] *Op. cit.,* cartea III-a, cap. 22, 136, PL 14, 193-194.
[28] FERICITUL AUGUSTIN, *De amicitia*, cap. 5, PL 40, 835.
[29] *Op. cit,* trad. cit, p. 159.
[30] IBIDEM, p. 160.

Din cele tratate mai sus reiese că prietenia creştină are mai multe însuşiri, care în fond derivă din una singură: *iubirea dezinteresată şi jertfelnică dintre prieteni.* Cel ce-şi iubeşte prietenul său va fi sincer, fidel, şi-l va socoti pe prieten ca pe un egal al său, iar prietenia va primi o statornicie deplină. Precum toate virtuţile formează o unitate prin iubire, ele fiind doar forme de manifestare ale ei, tot aşa şi prietenia realizată prin iubire are mai mult însuşiri care formează o unitatea desăvârşită în iubire. Într-o prietenie din interes, lipsită de iubire, sinceritatea se va transforma în fățărnicie, iar fidelitatea în nesiguranță; egalitatea va dispare, şi prietenia se va destrăma în momentul în care prietenul nu va mai putea constitui un instrument de satisfacere a unui interes egoist.

V. Pângărirea prieteniei

Ca acțiune de liberă alegere, prietenia este un act de intimitate, în care persoanele umane ating punctul cel mai înalt al comuniunii dintre ele, formând un „alter-ego". Odată stabilită între oameni, prietenia primeşte imperativul moral al iubirii celei mai adânci, care merge până la jertfă ca totală dăruire, spre a întreprinde un ideal comun în viață. Aceasta implică sinceritatea şi fidelitatea dintre prieteni. De aceea, trădarea prietenilor este un act de imoralitatea gravă, asemenea uciderii. Iuda şi-a stigmatizat pentru veşnicie numele cu calificativul monstruosului său sacrilegiu, iar odată cu trezirea conştiinței, i-a apărut mustrarea atât de violentă, încât i-a dezechilibrat sufletul şi s-a sinucis.

O altă pângărire a prieteniei este interesul egocentric şi perfid. Este adevărat că inteligența omului înseamnă capacitatea fiecăruia de a se orienta practic spre un scop util. Şi pentru ca orientarea să fie mai eficientă, de multe ori rațiunea devine vicleană, urmărind scopuri egoiste şi meschine… Pentru realizarea acestora foarte mulți angajează prietenii interesate de care se folosesc doar pentru a-şi atinge scopul. Apoi uită cu ingratitudine de serviciile obținute, şi dacă interesul o cere, în egoismul lor tiran, se transformă chiar în duşmani. Nu este aici numai paradoxul mendacic (de la lat. *mendosus,* adj.: plin de defecte, cu cusururi) al conştiinței umane, ci ticăloşia caracterului labil, fiindcă refuză să se orienteze socio-cultural spre valorile morale.

În al doilea rând este prietenia care nu duce la virtute, ci la păcat. Este prietenia între cei răi, care se unesc pentru comiterea tâlhăriilor, a furtului sau a uciderilor. Unii ca aceştia, când interesele meschine nu-i mai leagă, pot deveni, în funcție de situații, unii pentru alții cei mai înverşunați duşmani. Tot în această sferă a păcatului se încadrează şi aşa numitele „prietenii adulterine". În primul rând sunt prieteniile dintre tineri, care de multe ori nu reprezintă altceva decât sexele care se caută. Erosul libidinal

înfrânge de multe ori sentimentele curate şi atrage după el victime.

În al treilea rând sunt prieteniile erotice. Aceste prietenii în afara căsătoriei au ca scop satisfacerea plăcerii, sau cel mult eliberarea tensiunii sexuale. Ele pot fi şi în afara căsătoriei redate prin cuplurile de amanţi. Din foarte multe motive astfel de prietenii erotice, neavând orientarea instinctului spre valoare, se pierd în irațional, neavând o finalitate fericită, ci sfârşesc de cele mai multe ori tragic, cu consecințe dezastruoase asupra familiei, şi mai ales asupra copiilor care rămân victime nevinovate ale aventurilor pierdute în bătaia vântului…

Considerăm că prietenia este mai pângărită atunci când se desfăşoară în cadrul grupurilor de bărbați homosexuali şi femei lesbiene creştine. Există din nefericire şi aşa ceva! Şi încă sunt susținute de pe poziția moralei şi spiritualității creştine. Şi nu de oricine. Este vorba de *Adrian Thatcher,* directorul Centrului de Teologie şi Educație Creştină de pe lângă Colegiul Sfântul Marcu şi Sfântul Ioan din Plymouth, Marea Britanie. În cartea sa, *Liberating sex*, Londra, 1993, cu bibliografia la zi, autorul are pretenția că oferă în numele Bisericii Anglicane, o perspectivă creştină a sexualității. Capitolul X al cărții este dedicat *„Prieteniei în relațiile sexuale"* (pp. 241-265). Motivația homosexualității între partenerii creştini, o face în capitolele anterioare, unde arată că în epoca actuală trebuie să depăşim gândirea patriarhală asupra păcatului, răspândită în lumea devenită creştină de către Sfântul Apostol Pavel, ca o moştenire a tradiției iudaice. *Nu există păcate sexuale, fiindcă în esența lui, păcatul este un eşec de a trăi în iubire.* Sfânta Treime este esența iubirii Trinitare în relațiile de comuniune şi comunicare cu alte persoane. Harul necreat al Sfintei Treimi sfinţeşte şi trupul, orientându-l spre iubirea inter-personală. „Sexualitatea ne transmite, nouă şi celorlalți, un mesaj viguros. Ea ne arată că suntem incompleți şi că suntem făcuți pentru a avea legături cu ceilalți. Suntem făcuți pentru a trăi în comuniune, nu în izolare. Din punct de vedere teologic, sexualitatea este un mod ingenios prin care Dumnezeu ne cheamă să intrăm în comuniune cu alții. Sexualitatea noastră este o dovadă că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu: noi suntem făcuți pentru a intra în relații cu cineva, şi natura lui Dumnezeu este Relație. Fondul acestei relații, între persoanele divine ale Sfintei Treimi şi, potențial, între persoane omeneşti, este iubirea" (p. 78). Plecând de la acest temei, A. Thatcher începe capitolul despre prietenia însoțită de relații sexuale, bazat pe raportul dintre singurătate şi sex, arătând că în unele țări persoanele singure formează jumătate din populația adulteră. În SUA, 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriaşi ai Bisericii Evanghelice, sunt singuri, şi singurătatea şi îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt

sentimente pe care le trăiesc în mod obişnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriaşilor unei congregaţii variază între 1/3 şi 1/2. În continuare autorul analizează posibilitatea ca o experienţă sexuală, chiar şi între cupluri de homosexuali şi de lesbiene să fie respectată şi sacră chiar fără a fi o unire legitimă pe viaţă. Se pleacă de la cuvintele Domnului prin care arată că El este prietenul adevărat care din iubire se jertfeşte pentru prietenii săi, fără nici o deosebire (Ioan 15, 12-15). De aici rezultă că Iisus proclamă prietenia între egali. Relaţia stăpân-servitor este exclusă din viaţa nouă pe care Iisus o oferă şi o inaugurează. Modelele dominaţie-supunere, inegalitate-proprietate, care din totdeauna sunt trăsături ale căsătoriei patriarhale, aparţin „lumii" (Ioan 15, 18-20). Ele nu au ce căuta printre prietenii lui Iisus, spune autorul. Pe de altă parte, prietenia dintre Hristos şi discipolii Săi se întemeiază pe revelarea personală intimă. Ei sunt prietenii lui Iisus pentru că au ajuns să-l cunoască pe El şi, prin El, pe Dumnezeu Tatăl. Dinamica prieteniei între oameni se integrează pe o deschidere personală reciprocă. Cu cât este mai mare această deschidere, cu atât este mai profundă prietenia… Prietenii devin prieteni pentru că se descoperă unul pe altul… apoi prietenia fiind o relaţie de reciprocitate, este vulnerabilă, prietenii putând să o discrediteze ori să o anuleze. Această trăsătură a prieteniei o mai au în vedere cuvintele: „Voi sunteţi prietenii mei, dacă faceţi ceea ce vă poruncesc". Sensul imediat al propoziţiei condiţionale „dacă"… poate duce la concluzia greşită că incapacitatea de a asculta porunca lui Hristos duce la pierderea prieteniei Lui. Dar prietenia lui Hristos nu este condiţionată de nimic. Incapacitatea de a respecta simpla poruncă „să vă iubiţi unul pe altul" (Ioan 15, 12 şi 17) înseamnă inevitabil că prietenia nu a rezistat, din moment ce a-l iubi pe celălalt este însăşi practica prieteniei. Prietenia dintre oameni este unul din mijloacele prin care Dumnezeu ni se descoperă ca *Iubire"* (p. 241-244). „*Creştinismul* – conchide A. Thatcher – *cere ca dragostea sexuală să întruchipeze iubirea care este Dumnezeu, reprezentând-o şi exprimând-o, întrupând-o în fiecare comunicare sexuală care are loc între parteneri.* Aceasta este iubirea care respectă vulnerabilitatea şi este ea însăşi o expresie a ei" (p. 253).

Oricât de „ingenioasă" vrea să fie respingerea concepţiei patriarhale despre prietenie în cadrul căsătoriei, şi admiterea ei în afara căsătoriei, precum şi în relaţiile homosexuale întemeiate pe iubirea Sfintei Treimi şi în special pe modelele prieteniei sugerată şi aplicată de Hristos, nu putem fi de acord cu acest mod de a interpreta prietenia creştină.

În primul rând, A. Thatcher nu vrea să facă deosebirea între iubirea agapică a Sfintei Treimi şi erosul irațional şi instinctiv care aprinde tensiunea sexuală între partenerii hetero- sau homosexuali.

În al doilea rând, nu poate fi raportată această prietenie instinctuală,

chiar dacă este impulsionată de iubire, la prietenia soteriologică pe care Iisus o proclama ca un act de dăruire jertfelnică arătat Apostolilor, şi prin ei lumii întregi. Altfel spus, prietenia lui Iisus nu este iubirea arătată în cadrul sau în afara căsătoriei, ci ea oferă un orizont deosebit de acesta şi infinit superior lui. Ea este expresia iubirii lui Dumnezeu – agape, care aduce bună rânduială în viaţa oamenilor, fiindcă Acelaşi „Dumnezeu este al ordinei" (I Corinteni 14, 33), şi permanent veghează ca omul să-şi îndeplinească menirea existenţei sale vremelnice, în perspectiva comuniunii veşnice cu El (I Corinteni 15, 28). Prin urmare, chiar dacă A. Thatcher, din motive pastorale, acceptă şi susţine prietenia homosexualilor „creştini", în fond toată pledoaria şi tot efortul lui se dovedesc zadarnice, fiindcă mai presus de orice, philia are „fons et origo" iubirea specifică a Evangheliei lui Hristos, care este „per excellentiam" altceva decât homosexualitatea.

Caracterul divin al prieteniei este pângărit atunci când *Dicţionarul gay,* scris de *Lionel Povert* (publicat la Paris în 1994 şi în trad. rom. de Iulia Stoica şi Felix Oprescu, Bucureşti 1998), atacă frontal creştinismul, arătând că Mântuitorul însuşi a căzut pradă în mrejele acestei nelegiuiri scabroase. Tocmai El, Fiul lui Dumnezeu întrupat care ne-a adus harul şi adevărul, eliberându-ne din păcat şi din moarte, tocmai El să fie în aşa de mare contradicţie cu misiunea şi învăţătura Sa? Dar L. Povert nu şi-a pus această problemă. El a alcătuit un dicţionar gay în care a introdus nume celebre, pentru a crea viabilitatea şi faima perversiunii sexuale, pe care unul dintre aceştia o declară „şansă şi destin luminos". Şi pentru aceasta nu cruţă pe nimeni şi nu se gândeşte la nici o consecinţă…

Să vedem însă dacă argumentele lui sunt viabile.

Referindu-se la Iisus, L. Povert citează un istoric pe nume Morton Smith. Acesta ar fi descoperit un manuscris vechi într-o mănăstire din deşertul Iudeii, care 1-a condus la ideea că Iisus era mai curând un magician decât un conducător religios. Mergând însă şi mai departe cu „ipotezele sale iconoclaste", M. Smith pretinde că, „după ce 1-a scos pe Lazăr dintr-o stare asemănătoare morţii, Iisus ar fi petrecut o noapte cu el într-o comuniune atât spirituală, cât şi fizică. După cum se poate bănui, aceste afirmaţii au fost ignorate sau denunţate numaidecât de multe autorităţi religioase, deşi, în calitate de profesor de istorie la Universitatea din Columbia precum şi autor al unei cărţi precum Clement din Alexandria şi Evanghelia secretă a lui Marcu, publicată de Harvald University Press, M. Smith prezintă toate garanţiile maximei seriozităţi!" (pp. 190-191). Aici se încheie argumentarea lui Povert.

De la început semnalăm faptul că argumentele lui Povert nu sunt deloc convingătoare şi nici afirmaţiile lui M. Smith nu „prezintă garanţiile maximei seriozităţi", fiindcă nici unul şi nici altul nu oferă temeiuri sigure şi clare. Simplul fapt că M. Smith este profesor de istorie şi a scris despre

Clement din Alexandria şi Evanghelia secretă a lui Marcu, nu convinge că afirmațiile despre Iisus sunt valabile. Sunt două probleme diferite, tratate din unghiuri diferite, care nu se condiționează, nici nu se cauzează reciproc. Apoi, faptul că ar fi descoperit un manuscris într-o mănăstire în care se arăta că Iisus ar fi fost mai mult magician decât un conducător religios, nu înseamnă în nici un caz că ar fi fost şi homosexual. Nu există nici o legătură între a fi magician şi homosexual. În continuare se face caz de „ipotezele iconoclaste" ale lui Smith pentru a declara existența unei aventuri homosexuale între Iisus şi Lazăr. Nu ştim despre ce anume „ipoteze iconoclaste" este vorba. De unde provin acestea, ce comunică, pe ce temei se fac astfel de afirmații?! Dacă sunt folosite „ipotezele iconoclaste" extrem de obscure pentru a face unele afirmații, de ce nu am deschide Evanghelia pentru a cerceta mai bine despre prietenia dintre Iisus şi Lazăr?! Astfel Evanghelia după Ioan acordă spațiu larg descrierii învierii lui Lazăr. Se spune că „Iisus iubea pe Marta şi pe sora ei şi pe Lazăr" (11, 5). Pentru „a iubi" se foloseşte cuvântul ἠγάπα de la ἀγαπάw = a iubi cu generozitate şi dăruire. Agape este deosebită de eros. Agape are totdeauna un sens spiritual, indicând iubirea ca dăruire jertfelnică. Agape stabileşte comuniunea de profunzime sufletească specifică celor ce îşi arată reciproc afecțiunea, asemenea fraților, care sunt legați printr-o unitate şi comuniune ființială. În acest caz, philia ca prietenie nu se întemeiază pe eros, ci pe agape, şi păstrează caracteristicile acesteia. Se spune, apoi, despre Lazăr că era „prietenul nostru" (Ó φίλος ἡμῶν) (11, 11). „Philos" înseamnă „prieten", nu în sens de „erast", fiindcă philia corelată cu agape este afecțiunea spirituală între persoane, în sens de înțelegere, apreciere, simpatie, noblețe sufletească. Apoi, Lazăr nu era numit prietenul lui Iisus, ci „al nostru", adică în egală măsură, şi al Apostolilor, fiindcă tuturor le oferea o prietenie ospitalieră, care are cu totul alt sens decât cea homosexuală. Să ne gândim apoi ce uimire a lăsat învierea lui Lazăr asupra Apostolilor, ca şi asupra întregului popor… şi ce dezamăgire ar fi lăsat asupra lor, ştiința că Iisus ar fi destrăbălat sub o formă condamnată atât de aspru de legea şi comunitatea iudaică!… Dacă Iisus ar fi comis un păcat atât de condamnabil, în nici un caz nu ar mai fi avut loc a doua zi intrarea triumfală în Ieraslim!…

În comunitatea iudaică teocratică, homosexualitatea era pedepsită cu moartea (Leviticul 20, 13). Şi nu era nici o circumstanță atenuantă în acest sens. Iisus era urmărit îndeaproape de duşmanii Săi. Stătea chiar retras să nu fie găsit… Dar chiar dintr-un elementar simț al prudenței, sau dintr-un reflex de autoapărare nu a putut „inaugura" tocmai acum o infracțiune considerată atât de gravă şi sancționată cu duritate maximă… El avea conştiința mesianicității Sale şi nu putea concepe în nici un caz ca Mesia să comită o nelegiuire atât de gravă în fața lui Dumnezeu şi a oamenilor. Mai mult,

prevestise deja cu multă claritate patimile Sale, la care se va supune cu toată inocența, ca unul care *„a fost urât în zadar”*.

Pe de altă parte, după cum am văzut, iubirea dintre Iisus şi Lazăr este redată prin „agapan” şi nu prin „eran”. „Eran” este singurul termen prin care se exprimă iubirea irațională a sexelor. Ştie, sau nu vrea să ştie Povert acest elementar înțeles al iubirii dintre Iisus şi Lazăr?!…

L. Povert merge însă şi mai departe cu blasfemia la adresa Fiului lui Dumnezeu, spunând că „alți cercetători au sugerat o relație homosexuală cu Apostolul Ioan”.

Un lucru este sigur – spune L. Povert – Biblia prezintă câteva mărturii ale calității speciale dintre cei doi, mai cu seamă în pasajele din Evanghelia după Ioan (13, 23) (p. 191).

După cum vedem, L. Povert se pronunță foarte ambiguu spunând: „alți cercetători au sugerat”. Nu spune care dintre cercetători, şi pe ce anume îşi întemeiază investigația, pentru a putea formula astfel de concluzii?!… Pe de altă parte, L. Povert este foarte sigur pe mărturia însăşi a Scripturii, şi se referă la textul de la Ioan 13, 23, care spune: „Şi era culcat la sânul lui Iisus, unul dintre ucenicii Lui pe care îl iubea mai mult”. L. Povert, când îşi ia îndrăzneala să comenteze Biblia, trebuie să aibă cel puțin cunoştințe elementare de arheologie biblică. Textul sugerat de el se include în episodul Cinei de Taină. Se ştie foarte bine, fără niciun fel de dubiu, că după reîntoarcerea iudeilor din captivitatea babiloneană şedeau la masă după obiceiul perşilor, şi anume culcați pe divanuri. Când mâncau se sprijineau pe cotul stâng şi întindeau mâna dreaptă pe masă, pentru a-şi lua bucatele. Când vorbea cineva către cel care îi stătea în spate, îşi întorcea fața sa şi atunci se părea că îşi reazemă capul pe pieptul acestuia.[31] Dacă L. Povert, în miopia lui ciclopică, vede în aceasta o scenă de dragoste, atunci înseamnă că trebuie neapărat să-şi schimbe lentilele la ochelari… Dar mai presus de orice, o elementară datorie de bun simț şi probitate impune să te documentezi înainte de a face o afirmație pe care o vrei credibilă, sau, şi mai mult, când îți asumi răspunderea de a calomnia pe cineva… şi nu pe oricine, ci pe Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. Vrea L. Povert să lovească în esența creştinismului, sau numai să se facă interesant şi să-i „treacă cartea”, „generalizând acest defect al naturii umane care este homosexualitatea?!…”

Cel de al doilea personaj atacat sau „susținut” de L. Povert ca săvârşitor al scabroasei sale nelegiuiri, este una din personalitățile cele mai marcante ale Bisericii creştine, şi anume *Sfântul Augustin.* Iată cuvintele lui: „Datorită celei mai cunoscute dintre cărțile sale, **Confesiunile,** se ştie că în tinerețe a fost puternic ataşat de un tânăr, a cărui moarte o deplânge.

[31] Dr. VASILE GHEORGHIU, *Sfânta evanghelie după Matei cu comentar*, Cernăuți, 1925, p. 721.

Compară prietenia dintre ei cu cea dintre Oreste şi Pilade, sau cu cea dintre poeții Horațiu şi Virgiliu – nu fără a-i fi cerut în prealabil lui Dumnezeu să-l purifice de concepția prieteniilor asemănătoare, chiar dacă mai regretă că mai trăieşte după moartea prietenului său: … anticul acela avea dreptate când, vorbind de prietenul lui, îl numea jumătatea sufletului său: căci simțeam că cel al prietenului meu şi al meu au fost un singur suflet care dădea viață la două corpuri. Astfel, îmi era oroare de viață că nu vroiam să fiu doar pe jumătate. Probabil din acelaşi motiv mă temeam să mor, de frică să nu moară în întregime şi cel pe care l-am iubit atât". „În afara acestei prietenii, atât amoroasă, cât şi spirituală şi sexuală, pentru prietenul din copilărie, Augustin a mai avut numeroase aventuri cu femei, înainte de a se dedica celibatului" (p. 47).

Citind textul la care se referă L. Povert redat de Sfântul Augustin în cartea a IV-a, cap. IV, a Confesiunilor sale[32] nici vorbă să fie amintite numele lui Oreste şi Pilade, sau prietenia dintre poeții Horațiu şi Virgiliu, deşi nici despre aceştia nu se poate spune că au fost gay. De fapt numele lui Horațiu şi Virgiliu nici nu sunt pomenite în dicționarul de care ne ocupăm. Cercetând atent textul, Augustin se confesează cu sinceritatea şi puterea pe care numai el le are, şi cum numai el ştie să o facă. Astfel, el vorbeşte despre prietenia cu tânărul „de aceeaşi vârstă", care era prin „comuniunea studiilor". „Crescusem de mic copil, la fel ne dusesem la şcoală şi la fel ne jucam… Apoi prietenia era foarte dulce şi coaptă prin ardoarea aceloraşi studii". Dar această prietenie chiar dacă avea un temei superior, nu era totuşi „adevărata prietenie, pentru că nu este adevărată decât atunci când Tu (Hristos) o legi între cei care sunt lipiți de tine prin dragostea revărsată „în inimile noastre prin Duhul Sfânt, care ne-a fost dat" (Romani 5, 5). Augustin deplânge, în continuare, influența negativă pe care a exercitat-o el asupra prietenului său, „căci îl întorsesem de la adevărata credință, la povestioare superstițioase şi periculoase, din cauza cărora mama mea mă plângea. Deja rătăcea cu mine în suflet, acel om şi sufletul meu nu putea fără de el". În continuare, până la sfârşitul capitolului, Augustin îşi exprimă tristețea care i-a copleşit sufletul prin moartea prietenului său. Din nou o descrie patetic, cu o sinceritate care face din introspecțiile sale o adevărată artă… Este clar că prin prietenie Augustin vedea asemenea lui Cicero „un suflet care dădea viață la două trupuri". Exemplul minunat l-am văzut deja la Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Vasile cel Mare, despre care nimeni nu s-a pronunțat şi nici nu s-ar fi gândit că ar fi fost gay. Dacă ar fi fost cumva vreo legătură trupească între el şi prietenul său, Augustin în desăvârşita sinceritate a confesiunii sale nu ar fi ascuns-o, cum nu a tăinuit

[32] Migne, PL 32, col. 696-697.

nimic din legăturile într-adevăr amoroase, dar cu femei, înainte de a fi cunoscut iubirea lui Dumnezeu şi sensul adevăratei prietenii în Hristos, căreia îi va dedica o carte, intitulată: „De amicitia".

Văzând aceste false interpretări a textelor, ne punem fireasca întrebare: autorul Dicționarului gay, ce are menirea de a face înconjurul lumii, chiar nu poate face deosebirea dintre dragoste ca element posesiv, care implică senzualitatea, şi iubirea dezinteresată şi generoasă care îi uneşte pe oameni în cel mai nobil sentiment al prieteniei? Cu mai bine de două milenii şi jumătate, budiştii deosebeau cu foarte multă claritate şi precizie pe Ragă de Metta, iar în Evul Mediu, „amor concupiscentiae" era altceva decât „amor benevolentiae", sau „amor beneficientae"; sau diverse alte distincții, apropiate ca sens: „amor sensitivus" şi „amor intellectivus". Dacă L. Povert nu vrea să se documenteze, în mod normal, nu-şi poate permite să arunce cu noroi în marile personalități dotate cu calități superioare şi simțăminte nobile, numai ca să arate lumii că şi homosexualitatea intră în „sfera luminoasă" a ființei umane, şi ca urmare, nu numai că este legitimă, ci chiar de râvnit…

În sfârşit, în Dicționarul gay, de care ne ocupăm, apare şi numele *Sfântul Toma d'Aquino „cel mai important reprezentant al gândirii medievale cunoscută sub numele de scolastică"* (p. 304-305). Pe Sfântul Toma d'Aquino nu-l tratează ca gay, ci se referă doar la nişte afirmații din care rezultă că păcatul poate deveni a doua natură. Ar fi fost de-a dreptul culmea incompetenței şi a lipsei de scrupule să-l declare pe Toma ca fiind gay, atâta timp cât „părintele scolasticii" clasifică cu toată siguranța („negru pe alb") sodomia ca fiind păcat de moarte, alături de ucidere.

În concluzie, autorul dicționarului gay îşi propune să scoată la rampă şi să facă senzație cu personaje de cea mai înaltă atracție, spre a îi „tăvăli" în noroiul „luminos" al nelegiuirii sale, fără însă să aibă acoperire documentară, sau interpretând unele texte, pe care le invocă, anarhic şi tendențios, după maniera celor mai incompetenți sectari…

***

Din cele tratate rezultă că prietenia reprezintă redescoperirea razei de lumină a iubirii paradisiace. Temeluită pe iubire, prietenia este forma cea mai profundă de manifestare a acesteia, deoarece caracterizează cel mai bine spiritualitatea persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune şi aspirație spre valori. De aceea, prietenia adevărată se realizează numai prin virtute, pe când interesul, plăcerea şi anomaliile firii o trădează, o exclud sau o pângăresc.

Cultivată cu multă râvnă de către înțelepții antici, precum şi în diversele religii şi culturi ale antichității precreştine, prietenia, ca necesitate a intimității sufleteşti, menită să înnobileze sufletul şi să cimenteze

solidaritatea umană, a fost ridicată la cotele cele mai înalte de spiritualizare de către Mântuitorul, care îi imprimă două caracteristici esențiale şi definitorii: caracterul jertfelnic şi caracterul universal.

Dascălii Bisericii au adâncit aceste aspecte, dându-le viață prin duhul perihorezei Treimice revărsat în creatural. Astfel, prietenia va fi cultivată ca dar al Duhului Sfânt şi ca viață în Hristos şi în Biserică.

Mai mult ca oricând, caracterul universal al prieteniei este acum la ordinea zilei… Pacea şi prietenia între oameni şi popoare era un slogan lansat în numele proletariatului din lumea întreagă, iar recent, frățietatea universală din „Oda bucuriei" lui Beethoven a devenit imnul Națiunilor Europei Unite. Lansarea şi propagarea valorilor reale este bine venită oricând, oriunde şi de oricine ar fi promovate. E bine să nu uităm însă că frățietatea universală îşi are originea în Evanghelia lui Hristos!

SUMMARY: Philia as an Ennoblement of Soul and Strengthening of Human Solidarity

In humans, the social feeling is conscious, that is why humans are able to organize themselves freely and creatively, orientating their actions and activities towards ethic and cultural deliberations and options. This is how the social life rules are established. On the horizontal, *philia* means *affection between persons, understanding, and mutual sympathy as a way of communication and communion*. It rises itself to the *spiritual nobles of friendship, as a distinct and superior form of the love between humans, as a way of establishing the interpersonal intimacy.*

The specific character of philia as friendship is that of being a free manifestation of affection that establishes intimacy. The Romanian word „*prietenie*", from the Slavonic „*priati*" = to receive, shows that the friend represents the person who is the most welcomed in my soul. The reception of the friend in the soul brings together, in one unit, two streams of life, without a person being the slave of the other, but both of them becoming more powerful. Friendship is the highest and noblest human feeling, orientated towards human social communication and communion.

ASPECTE DIN ISTORIA ORAŞULUI BIBLIC TIR, REFLECTATE ÎN CĂRȚILE PROFEȚILOR VECHIULUI TESTAMENT[1]

MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU

Cuvinte cheie: Tir, Vechiul Testament, oraş biblic, preofet, profeție, prosperitate
Keywoeds: Tyre, Old Testaments, biblical city, prophets, prophecy, prosperity

Actualitatea profeților nu constă numai în mesajul lor religios şi social, sau în atracția estetică față de poezia lor, ci şi în acuzarea avidității şi cruzimii imperialismului. Scrierile profeților biblici sunt în strânsă legătură cu domniile ce au hotărât istoria vechiului Orient Apropiat – mai întâi ale Siriei, apoi ale Babiloniei şi în final ale Persiei – dar şi cu destinul Israelului şi al Iudeii de la sfârşitul secolului VIII şi începutul secolului VI î.Hr. Fiecare domnie s-a caracterizat printr-o trăsătură definitorie şi a determinat un anumit val de profeții, condus de Isaia (fiul lui Amos) în zilele de glorie ale Siriei, de Ieremia şi Iezechiel în timpul supremației babiloniene şi de un al doilea Isaia (a cărui poezie anonimă a fost ataşată la cartea lui Isaia), în timpul hegemoniei Persiei. În timp ce fenomenul profetic poate fi întâlnit şi la alte popoare, poezia profetică, aşa cum s-a dezvoltat în Israel a fost unică şi fără asemănare. Acest fenomen este una din realizările creative remarcabile ale istoriei literare, iar impactul ce l-a avut asupra civilizației este incomensurabil. El reprezintă triumful Împărăției cereşti asupra celei pământeşti, al Dumnezeului nevăzut, Împărat al întregului univers, asupra împăratului pământesc al lumii civilizate, al învinşilor asupra învingătorilor, al ideilor morale asupra forței militare şi de asemenea, dintr-un anumit punct de vedere, al imaginației creative asupra evenimentelor istorice. Mai presus de toate, profeții au înlesnit transformarea iudaismului dintr-o religie națională şi într-o religie universală, premergătoare creştinismului şi islamului. Cu toată amărăciunea sa, textul lor este în cel mai înalt grad dătător de speranță şi susținător al vieții, deşi provine de la un popor sub

[1] Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013

amenințarea constantă a anihilării, în timp ce remarcabila artă mesopotamiană este stăpânită de sentimentul morții.[2]

Poezia profetică, în ansamblul ei, constituie singurul corp de poezie care s-a păstrat din vechiul Orient Apropiat şi care, deşi intenționează de fapt să ne desprindă de istorie, aparține în cea mai mare parte unei perioade de timp bine determinată: anii 750-500 î.Hr., şi anume perioada care marchează ascendența Imperiului Sirian până la înapoierea iudeilor exilați din Babilon, la pământul lor natal. Iezechiel a trăit în timpul celei mai mari crize din istoria vechiului Israel: distrugerea Ierusalimului şi a Templului său, pierderea libertății naționale, sfârşitul domniei davidice şi exilul. Conducător israelit în timpul exilului, el a fost adeseori neînțeles şi tratat în mod nemeritat. Proorocul Iezechiel a fost un susținător al dreptății, promițând un viitor mai bun Regatului Iudeii, după perioada de exil şi de criză națională. Aprobând supunerea totală în fața imperiului neo-Babilonian şi realizând foarte repede că Egiptul nu ar fi putut şi nu ar fi vrut să ajute imperiul iudeu slăbit şi aflat în pericol, a stârnit numeroase antipatii: mulți au interpretat mesajul lui ca pe o trădare față de poporul său şi față de neam. Fiind singurii supraviețuitori dintre popoarele lumii vechi, evreii au avut sentimentul de responsabilitate, considerându-se un popor privilegiat, special, ales. În decursul unei singure generații, cele mai puternice imperii din istorie, Siria şi Babilon au dispărut, în timp ce Iudeea, în mod miraculos a supraviețuit. Într-o perioadă de „politici bipolare", Iezechiel, ca şi Ieremia mai înaintea lui, a avut o viziune clară asupra circumstanțelor istorice şi a balanței nesigure a puterii între Babilon şi Egipt, cele două supraputeri din timpul său. El a realizat că bătălia de la Carchemiş (650 î.Hr.) a constituit un punct crucial în acest echilibru al puterii. Supunerea totală față de Imperiul neo-Babilon era singura soluție pe care o avea Iudeea; coaliția cu Egiptul în vederea obținerii sprijinului ar fi declanşat un proces ce ar fi condus la distrugerea totală a Iudeii şi la sfârşitul existenței naționale. Fenomenul imperialismului sirian este decisiv pentru scrierile profeților. Interpretări ale imperialismului au luat naştere la sfârşitul secolului al XIX-lea, bazate fiind pe studiile acestora asupra imperiilor moderne. Cuvântul „imperialism" a fost utilizat inițial pentru a descrie imperii moderne şi nu vechi, iar unii cercetători consideră chiar că acest termen ar trebui limitat la imperiile

[2] Moartea este tema principală a celui mai frumos poem al acestei civilizații: epopeea lui Ghilgameş, care se încheie cu imaginea lui Ghilgameş aşteptându-şi moartea lângă magnificele ziduri ale cetății, pe care el însuşi le-a construit. Cele mai reprezentative elemente ale artei siriene – lei prinşi în cuşti, vânați, împunşi cu săgeți şi sulițe, zbătându-se în agonii de moarte – pot fi considerate ca simboluri ale imperiului, violent şi neiubit, fără o orientare spirituală, întorcându-se spre sine într-un disperat „amurg al zeilor".

moderne. Cu toate acestea, cercetătorii specializaţi în istoria regatelor vechi mesopotamiene sunt de acord în mod unanim asupra faptului că această sintagmă se poate aplica şi Siriei, Babiloniei sau Persiei din vremea profeţilor, întrucât forţele umane care au stat la baza imperialismului nu s-au schimbat foarte mult, iar mijloacele şi finalităţile imperialismului au fost aproape aceleaşi. Dovezile istorice şi teoretice sugerează că imperialismul este rezultatul unor factori diverşi: constrângerea naţională şi economică, urmărirea puterii şi a prestigiului, avariţia, cruzimea, lupta pentru securitate şi chiar, în mod surprinzător, umanitarismul şi dorinţa de a culturaliza. Printre acestea şi alte forţe, cele evident aplicabile Mesopotamiei sunt aşezarea geografică şi economia, deşi motivele religioase sunt accentuate în inscripţiile mai vechi. Descoperirea întrebuinţării fierului – cea mai mare descoperire a perioadei biblice – a făcut posibil acel tip de imperialism impus de Siria, dar şi apărarea în faţa imperialismului, atât cea militară, dar şi indirect, mai ales, cea spirituală, prin profeţi. Sirienii au fost primii care au creat o dezvoltată industrie la dispoziţia unor armate voluminoase. Fierul a schimbat pentru totdeauna natura conflictelor, călătoriile şi comerţul, toate acestea având consecinţe decisive asupra imperialismului. Extraordinarele succese militare ale sirienilor de la sfârşitul secolului VIII î.Hr., despre care Europa a aflat datorită punctelor comerciale greceşti din estul Mediteranei, au grăbit probabil dezvoltarea, în Europa, a unei economii urbane bazate pe fier, pregătind astfel ascensiunea imperiului grec şi roman. În special datorită uneltelor şi materialelor de fier au fost posibile îmbunătăţirile pe care asirienii le-au adus în construcţia arcurilor, a tobelor pentru săgeţi, a scuturilor, a platoşelor şi a carelor de război (făcându-le mult mai grele prin întărirea roţilor), ca şi a berbecului folosit pentru a pătrunde prin zidurile şi porţile cetăţilor asediate şi care era din ce în ce mai eficace. Fierul a jucat un rol aparte în antrenamentul militar şi în tehnicile de război, în construcţia drumurilor şi în mijloacele noi de desfăşurare rapidă şi flexibilă a trupului, în logistică şi administraţie. Scrierile profeţilor sunt în deplină concordanţă cu rolul pe care fierul l-a avut: ei descriu soldaţi în marşuri, cai galopând, strălucirea suliţelor, împunsături de săbii şi dangăte de care de război. Cu toate acestea, în timp ce Siria îşi construia cea mai bună armată de atac din istorie, până la acea dată, Israelul şi Iudeea, ca de altfel şi alte popoare din Orientul Apropiat îşi dezvoltau unele dintre cele mai complicate mijloace de apărare: ziduri, fortificaţii de asediu, porţi, turnuri şi alte construcţii protective pe ziduri şi diferite maşinării, în special conducta lui Iezechia, lungă de 500 metri, care pătrundea, săpată fiind prin stâncă, de la pârâul Ghihon, până în Ierusalim. Profeţiile acuză Filistia şi Tirul de comiterea aceleiaşi fărădelegi (1, 6 şi 1, 9): vânzarea unui întreg popor ca rob al Edomului. Acest tip de repetiţie lipsită de creativitate nu este caracteristică

stilului lui Amos. Aceiaşi critici au argumentat cu raţiuni istorice datarea celor două profeţii împotriva Tirului şi Edomului în perioada postexilică. Cea mai puternică argumentare este în cazul profeţiei împotriva Edomului. După căderea Ierusalimului în mâinile babilonienilor în 587 î.Hr., Edomul şi-a atacat în numeroase rânduri vecinul slăbit. Acest conflict a dat naştere la apariţia a numeroase texte antiedomite, asemănătoare profeţiei lui Amos. Argumentele împotriva unei datări în perioada preexilică a profeţiei împotriva Tirului nu sunt la fel de puternice, ci se bazează, în general, pe similitudinea cu textele postexilice care se referă la acea implicare a oraşului în comerţul cu sclavi. Cu toate acestea, argumentele în favoarea datării textelor în perioada postexilică nu sunt convingătoare.

Cartea profetului Iezechiel cuprinde trei părţi principale, fiecare dintre ele reflectând diferite aspecte ale activităţii preoţeşti a lui Iezechiel: prima parte (cap. 1-24) conţine profeţii de judecată împotriva lui Israel, dar care îl ajută pe acesta să înţeleagă de ce Iahve a îngăduit ca Ierusalimul să fie distrus. A doua parte, şi anume cap. 26-32 include profeţiile împotriva neamurilor. Ele confirmă valorile prezentate în restul cărţii, arătând traseul istoric al altor popoare, ca şi soarta lui Israel.[3] În viziunea profetului Iezechiel, acestea servesc drept început al înfiinţării unui nou regat al lui Israel, anunţând pedepsirea tuturor celor care îi vor asupri pe oamenii lui Dumnezeu. Partea a treia (cap. 33-48) vorbeşte despre mântuirea lui Israel şi pune accentul pe noua ordine pe care o va stabili Iahve pentru Israel.[4] Profeţiile către Tir şi Sidon sunt cu mult mai lungi decât profeţiile îndreptate împotriva Amonului, Moabului, Edomului sau Filistiei. Atât Egiptul cât şi Tirul au stat în calea lui Nabucodonosor: ele au constituit principalele lui obstacole în dominaţia totală a regiunii. În acelaşi timp ele erau cele două mari puteri din regiune, puterea Egiptului fiind atât politică, dar şi militară, cea a Tirului era mai mult economică. Iezechiel considera Egiptul un aliat politic ce nu prezenta încredere (Iezechiel 29, 6): el a jucat un permanent rol în instigarea răscoalelor lui Israel, doar pentru a nu-i sprijini pe iudei în obţinerea unei victorii. Tirul, a doua mare putere regională, avea o uluitoare istorie de izbânzi economice şi politice. El şi-a construit o reţea comercială impresionantă, monopolizând controlul comercial, colaborând cu marile imperii ale acelei perioade şi reuşind în acelaşi timp să-şi menţină independenţa politică.[5]

---

[3] EICHRODT, W. *Ezekiel: A Commentary*. Tr. C. Quin from 1966 German edition. OTL Philadelphia: Westminster, 1970, pp.188-210; Levenson, J. D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48*. HSM 10. Missoula, MT: Scholars, 1976, pp. 42-49.

[4] WILSON, R. R. *„Ezekiel." In Harper's Bible Commentary. San Francisco: Harper & Row*, 1988, pp. 652–94.

[5] O parte din profeţiile către popoarele străine (Iezechiel 26, 1- 28, 19) constă într-o serie de

Printre cele 7 neamuri pe care Iezechiel le menționează în profețiile lui către neamurile străine, Tirul este singura excepție: Tirul şi Iudeea nu aveau granițe comune, nu au avut niciodată dispute teritoriale şi şi-au păstrat o relație cordială de-a lungul celei mai mari părți a istoriei sale. Tirul nu a participat la distrugerea Ierusalimului, nu a fost un aliat de neîncredere şi nici un motiv evident de resentimente, rivalitate sau furie nu reiese din profețiile asupra Tirului. Din aceste motive este surprinzătoare includerea Tirului într-o listă care îi enumeră pe cei mai aprigi duşmani ai Iudeii (Amon, Edom, Moab şi oraşele filistene).[6] Ceea ce este şi mai important este că Iezechiel acordă 3 capitole (26-28) pentru a condamna Tirul, în timp ce oferă numai un capitol (25) lui Amon, Moab, Edom, Filistia, inamicii cei mai aprigi ai Iudeii. Doar profețiile împotriva Egiptului din cap. 29-32 sunt mai lungi decât cele către Tir. În cazul Egiptului, acuzația de neîncredere pe plan politic este clar afirmată în profeția însăşi. Situația singulară a Tirului printre cele 7 neamuri condamnate de Iezechiel, necesită o reconstrucție detaliată şi o analiză a acțiunilor sale în raport cu Iudeea, la sfârşitul sec. VII î.Hr. şi începutul sec. VI î.Hr. Concluzia inevitabilă este că Tirul deranja oarecum regatul Iudeii. Motivele condamnării Tirului, oferite de numeroasele studii asupra Cărții lui Iezechiel sunt adesea numai o repetare a ceea ce reiese chiar din cuprinsul profețiilor. Unele dintre ele reprezintă dorința Tirului de a profita de pe urma distrugerii Ierusalimului, avariția tiriană, mândria şi autoidolatrizarea conducătorului Tirului – motive religioase, teologice. Adeseori profețiile sunt interpretate fără a lua în considerare contextul istoric.

Una dintre cele mai des repetate explicații a profețiilor destinate Tirului – întâlnită atât la comentatorii cărții lui Iezechiel cât şi în studiile istorice – este că Tirul a văzut distrugerea Ierusalimului ca pe o oportunitate de a-şi extinde activitățile comerciale. Susținătorii acestei teorii sugerează că Tirul visa să beneficieze de pe urma căderii Ierusalimului, prin controlul comerțului către şi prin Ierusalim (Iezechiel 26, 2).[7] Ierusalimul, consideră

---

profeții cu privire la oraşul Tir. Capitolul 26 descrie asedierea lui Nabucodonosor urmată de distrugerea Tirului, precum şi consecințele acesteia. Capitolul 27 este o plângere către Tir, în care oraşul este descris metaforic ca o corabie puternică. Versetele 12-25 prezintă un peisaj impresionant al imperiului comercial al Tirului, menționându-i pe partenerii de comerț şi mărfurile comercializate. Capitolul 28 conține două profeții: una împotriva arogantului prinț al Tirului (1-10) şi cealaltă către regele Tirului (11-19). Ambele sunt impregnate de motive şi teme mitologice.

[6] VAWTER, B., and HOPPE, L. J. *A New Heart*: *A Commentary on the Book of Ezekiel*. International Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, pp. 24-36.

[7] O'CONNOR, M. *The Weight of God's Name*: *Ezekiel in Context and Canon*. *TBT* 18 (1980), pp. 28–34.

ei, putea servi Tirului drept important centru comercial pe ruta Fenicia – Marea Roşie/Sudul Peninsulei Arabe. Nici o atestare istorică sau arheologică nu este prezentată în sprijinul acestor afirmaţii şi este dificil să ne imaginăm cum Tirul ar fi putut beneficia de pe urma căderii Ierusalimului. Tirul era un imens imperiu comercial, în timp ce Ierusalimul era numai capitala unui stat mic, fără a fi traversat de mari rute comerciale. Actualele dovezi arheologice din Iudeea contrazic la fel de bine această interpretare. Campania lui Nabucodonosor din 587/586 î.Hr. a antrenat o distrugere a regiunii. Dacă s-ar fi făcut comerţ, ar fi rămas urme arheologice care să ateste acest lucru. Partea pozitivă a acestei supoziţii este că nu sunt omise consideraţiile economice, pe care le socotim a fi foarte importante şi care, cu toate acestea, contrazic atât evenimentele istorice cât şi înregistrările arheologice.[8] Avariţia Tirului – un ultim motiv legat de dorinţa oraşului de a beneficia de căderea Ierusalimului – este adesea prezentat şi ca un motiv al condamnării sale. Critica adusă motivului precedent poate fi valabilă şi în cazul „zgârceniei" Tirului.[9]

În sfârşit, pe tărâm teologic se lansează ipoteza că Nabucodonosor a fost agentul de judecată al lui Iahve asupra lui Iudeii şi că încercările neamurilor de a se opune dominaţiei babiloniene în Levant au fost percepute drept o „sfidare împotriva irevocabilului decret divin". Profeţiile despre Tir pot fi de asemenea concepute ca un răspuns la nereuşita lui Nabucodonosor de a distruge Tirul când toate celelalte neamuri menţionate de Iezechiel în

[8] Legat de precedenta serie de pretinse cauze putem aminti şi auto-idolatrizarea regelui din Tir care ar fi un ultim motiv al profeţiilor. Este de asemenea foarte posibil ca regii din Tir să fi fost consideraţi încarnări ale lui Melkart, zeul oraşului. Dar, în profeţia către Egipt, Faraon este de asemenea portretizat ca spunând: „Nilul este al meu, eu l-am făcut " (Iezechiel 29, 3, 9), şi totuşi ştim că adevăratul motiv al condamnării Egiptului nu a fost auto-deificarea lui Faraon, ci nestatornicia lui în ipostaza de aliat politic. Dacă religia Tirului avea o importanţă deosebită în ceea ce priveşte profeţiile împotriva Tirului, ne-am putea aştepta la referiri constante la practicile religioase. Se regăsesc descrieri extinse, impresionante ale activităţilor economice şi comerciale ale Tirului. De fapt, acestea arată că motivele economice şi într-o măsură mai mică cele politice, şi nu cele religioase au fost factorii fundamentali ai profeţiilor. Factorii religioşi şi morali au fost numai de o importanţă secundară, un element într-un tablou mult mai larg al persecuţiei Tirului.

[9] Au fost de asemenea propuse argumente de valoare morală. Cele două profeţii din capitolul 28 prezintă un conducător arogant al Tirului. Acest lucru i-a condus pe cercetători să presupună că aroganţa, mândria şi autolatria lui au fost motivele acestor profeţii. La acestea se poate adăuga remarca următoare: aroganţa, mândria şi autolatria sunt obişnuite în profeţiile contra neamurilor străine. Ele reprezintă adevărate procedee literare, stilistice, stereotipuri şi clişee. Din punct de vedere istoric, aceste aşa-zise cauze sunt dificil de demonstrat. Mai mult, nu există nici o mărturie care să sprijine astfel de motivaţii Ackroyd, P. R. *Exile and Restoration*. London: SCM, 1968. Boadt, L. „Rhetorical Strategies in Ezekiel's Oracles of Judgment" *Ezekiel and His Book*. ed. J. Lust. Leuven: Leuven University Press, 1986, pp. 182–200.

profeții au fost distruse sau înfrânte. Deşi le acordăm validitate, aceste argumente bazate pe fundamente teologice nu înlătură existența unor alți factori cheie. Cauzele teologice, pe de o parte, şi factorii economici, politici şi istorici, pe de altă parte, nu se exclud unii pe alții, ci, din contră, se completează.

Relatarea din IV Regi 24, 1 prezintă cum „în zilele lui Ioiachim a venit cu război Nabucodonosor, regele Babilonului, şi Ioiachim a ajuns supusul lui timp de trei ani, dar apoi s-a răsculat împotriva lui". Este foarte posibil ca Ioiachim să-i fi plătit tribut lui Nabucodonosor în anii 603, 602 şi 601 şi să fi oprit plata tributului în anul 600. El a conceput căderea Babilonului din 601, ca pe o oportunitate de eliberare din vasalitate. Probabil că îi considera pe egipteni „partidul" cel mai puternic din Levantul sudic. Este de asemenea probabil ca Egiptul să fi încurajat şi susținut revolta lui.[10] În anul următor (599/598 î. Hr.), Nabucodonosor s-a reîntors în pământul Hatti, dar nu a întreprins nici o acțiune concretă împotriva Iudeii. „Partidele" conducătoare au fost trimise să prădeze triburile arabe. Ieremia 49, 28-33 conține o profeție împotriva lui Chedar şi Hazor, care poate fi în strânsă legătură cu această campanie.[11] Cu toate acestea, IV Regi 24, 2 ne informează că Nabucodonosor s-a răzbunat trimițând armate babiloniene împreună cu bande de aramei, amoniți, moabiți împotriva Iudeii. Implicarea arameilor, dacă acest lucru a fost real, este un rezultat al încheierii invaziei asupra teritoriilor lor. Rezultatul acestui atac asupra Iudeii este necunoscut.

Tirul nu s-a alăturat răsculaților. Motivele acestei poziții adoptate sunt neclare. Poate că Tirul a realizat că Egiptul nu era încă gata să înfăptuiască o acțiune pozitivă asupra Siriei. Egiptul a avut o atitudine pasivă şi nici măcar nu şi-a mutat trupele în sudul Palestinei. În schimb, Nabucodonosor şi-a făcut apariția încă o dată în Levant. Este posibil ca Tirul să fi profitat de strădania neo-babilonienilor de a se reface după bătălia de la Carchemiş. Nu se ştie dacă Tirul şi-a menținut o poziție de neutralitate în timp ce era apropiat de Egipt şi plătea tribut babilonienilor, cărora le furniza lemn de cedru.[12] Ieremia 27, 3 menționează o întâlnire a

---

10 BOADT, L. *Ezekiel's Oracles against Egypt*: *A Literary and Philological Study of Ezekiel 29–32*. BibOr 37. Rome: Biblical Institute, 1980, pp. 137-139.

11 RAITT, T. M. *A Theology of Exile*: *Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*. Philadelphia: Fortress, 1977, pp. 44-47.

12 Introducerea la Cronica babiloniană despre al VII-lea an al domniei lui Nabucodonosor (598/7) arată că acesta s-a decis să pună capăt revoltei lui Ioiachim în acel an. În luna lui Kislev (decembrie) el a înaintat spre Ierusalim, capitala Iudeii. Cronica babiloniană furnizează o relatare succintă a operațiunilor. Se spune că, după înaintarea înspre Hatti, Nabucodonosor şi-a stabilit tabăra lângă Iuda şi în a doua zi a lunii lui Adar (martie 15-16, 597 î.Hr.) el a capturat oraşul şi l-a prins pe rege. A uns un nou rege, ales de el însuşi, i-a

trimişilor lui Edom, Moab, Amon, Tir şi Sidon la Ierusalim. Întrunirea – conform textului masoretic al lui Ieremia 27, 1 – a avut loc la începutul domniei regelui Sedechia, în anul urcării lui pe tron (597 î.Hr.). După asedierea Ierusalimului în 597 î.Hr., Ieremia a trimis o scrisoare către „rămăşiţa bătrânilor din robie, preoţilor şi proorocilor şi către tot poporul pe care Nabucodonosor l-a dus din Ierusalim la Babilon". După 596 î.Hr., egiptenii par să-şi fi consolidat poziţia în Levant şi în relaţiile de alianţă cu fenicienii.[13] Data exactă a izbucnirii revoltei lui Sedechia nu este cunoscută. În orice caz, cândva, la sfârşitul anilor 590 sau la începutul anilor 580, Sedechia „s-a răzvrătit împotriva regelui din Babilon" (IV Regi 24, 20). Refuzul de a plăti tributul anual a fost un semn al revoltei. În Iezechiel 17, 1-10, se presupune existenţa unui complot între Iudeea şi Egipt la acea vreme. Nu se ştie încă exact dacă o intervenţie a lui Psammethicus II (înaintarea către Siria în jurul anului 591 î.Hr.) a avut loc în urma unui astfel de complot.[14] Filistenii erau de asemenea duşmanii legendari ai Iudeii. În urma revoltei lui Iezechia împotriva lui Sanherib, ei au primit câteva oraşe iudee în ţinutul Şephelah. Acest eveniment a zdruncinat Iudeea din punct de vedere economic şi politic. Oraşele filistene s-au bucurat de o mare prosperitate în timpul secolului VII şi până la distrugerea imediată de către Nabucodonosor, în 604 î.Hr. a Aşchelonului şi a restului de porturi filistene.[15] În ceea ce-l priveşte, Egiptul este acuzat de a fi un aliat politic pe care nu te poţi baza (Iezechiel 29, 6). Egiptul nu a încetat să instige revoltele iudaice, doar pentru a nu fi nevoit să-i sprijine pe iudei în mod adecvat în cazul unei victorii în revolta lor. Tirul reprezintă un caz excepţional între neamurile străine condamnate în aceste profeţii. El nu a avut niciodată dispute teritoriale cu Iudeea; aparent, nu a luat parte la distrugerea Ierusalimului, nu a fost un aliat nestatornic, iar din profeţiile către Tir nu

---

primit tributul şi l-a trimis în Babilon. Parker, R. A., and Dubberstein, W. H. *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*. Providence: Brown, 1956.

[13] Informaţiile aduse de inscripţia din Cronica babiloniană din anii 605-595 se opresc aici. Următoarea tăbliţă nu a mai fost recuperată şi nu a fost păstrat nici un document istoric care să cuprindă restul de 33 de ani ai domniei lui Nabucodonosor. Golul mare din Cronica babiloniană (de la anul al XI-lea al domniei lui Nabucodonosor până la atestarea despre Nabonidus) este umplut pentru anul 557/6 doar de o inscripţie păstrată la British Museum. Cu privire la evenimentele din Iudeea, reconstrucţia istorică depinde întru totul de datele biblice adăugate de surse indirecte din sursele egiptene, Herodot, Iosif Flaviu şi dovezile arheologice.

[14] Invocarea zeilor supuşilor, pentru a garanta jurământul din tratat era o practică obişnuită la akkadieni (vezi COGAN, *Imperialism and Religion*, 1974, 46-49; Laato, Josiah, 1992, pp. 159-61).

[15] Asemănări de vocabular pun în legătură profeţiile către filisteni din Iezechiel 25, 15 cu cele către edomiţi din 25, 12 şi 35, 5, în care erau condamnate faptele de răzbunare împotriva Israelului.

reiese nici un motiv evident de rivalitate, resentiment sau mânie. În Aşchelon[16] şi Aşdod au fost descoperite mari cantităţi de marfă feniciană (Red-Slipped), „marfă din Samaria". Aceste descoperiri demonstrează existenţa unor importante legături comerciale între oraşele feniciene şi cele filistene de-a lungul secolului VII î.Hr. O inscripţie feniciană, scrisă la sfârşitul secolului VII a fost găsită de asemenea în Aşchelon, iar o dedicaţie regală feniciană, în caractere filistene a fost găsită la Ecron (sec. VII).[17]

În acest fel se demonstrează existenţa unor importante legături comerciale între oraşele feniciene şi filistene, de-a lungul secolului VII î.Hr. Aceste dovezi pot fi interpretate ca indicii ale existenţei unui acord comercial (hubur) între Tir şi Filistia de-a lungul secolului VII î.Hr., asemănător celui care unea aceste ţinuturi în secolul XI. Această înţelegere comercială a avut drept consecinţă excluderea Iudeii din comerţul internaţional. Intense legături comerciale şi politice între Tir, Sidon şi Coasta filistină au continuat şi în timpul Imperiului persan. În locul importantului regat al Iudeii, distrus de Nabucodonosor, perşii au creat o provincie mică, aparent nesemnificativă, numită Iudeea. Ne-am axat până acum pe dimensiunea economică şi politică a condamnării Tirului de către Iezechiel. Evident, profeţiile se caracterizează pe dimensiunea religioasă şi teologică, incontestabilă, dar pe această temă s-a mai discutat în nenumăratele comentarii la Cartea lui Iezechiel. Capitolul 27 din Cartea lui Iezechiel prezintă un tablou impresionant al activităţilor economice ale Tirului.[18] Comerţul fenician în vest a început sub semnul lui Melkart. Regii

[16] Oraşul biblic Aschelon este situat pe coasta Mării Mediterane, la aproximativ 63 km sud de Tel-Aviv şi la 16 km nord de Gaza, solul fertil şi apele subterane făcând ca această aşezare să reprezinte locul ideal pentru comerţul maritim şi pentru agricultura bazată pe irigaţii. Întregul oraş era aşezat pe albia unui râu ce cobora spre mare, fiind înconjurat din toate părţile de coline artificiale pe care fuseseră ridicate ziduri cu turnuri. Ascalonul, situat la numai 5 km de El Medjdel pe vremea filistenilor, făcea parte din uniunea celor 5 mari oraşe filistene (Pentapole) şi după opinia unor orientalişti ar fi identic chiar cu localitatea El Medjdel. Această părere nu scade din valoarea materialului arheologic descoperit pe baza căruia se poate reconstitui o parte din istoria filistenilor, unul dintre „Popoarele mării" ce au înlăturat supremaţia egipteană asupra Canaanului.

[17] În timpul perioadei achaemenide (538-332), Tirul şi Sidonul au avut o puternică influenţă asupra coastei filistene. Conform inscripţiei de pe sarcofagul regelui sidonian Eşmur'ezer (465-451), Sidonul era conducător peste „Dor şi Jaffa". În „Periplus-ul" lui Pseudo-Scylax (338-335) este indicat faptul că, de-a lungul perioadei achaemenide, regiunea cuprinsă între Sarepta şi Carmel, precum şi oraşul filistean Aşchelon au fost sub dominaţie tiriană.

[18] Tirul este, după cum încearcă Iezechiel să ne spună, o poveste de necrezut a unui succes economic şi politic. El era conştient de faptul că asedierea Tirului de către Nabucodonosor nu se finaliza cu distrugerea oraşului, după cum anticipase el. Două referinţe clare la motivele religioase ale condamnării Tirului sunt prezentate în capitolul 28. În versetul 2 al acestui capitol, Iezechiel îl condamnă pe „prinţul Tirului" după cum urmează: „Aşa zice Domnul Dumnezeu:

tirieni, după cum pare să indice Iezechiel în 28, 2b, s-au proclamat egali cu zeul oraşului.[19] Am văzut de asemenea importanţa templului în procurarea argintului şi în împrumuturile de provizii. Cea mai mare parte a construcţiilor tiriene în Mediterană a fost în strânsă legătură cu templul, care, în cele mai multe cazuri era închinat lui Melkart. Sanctuarul avea un binedefinit rol legitimizant. Această aşezare a fost considerată ca o extindere a Tirului şi a regelui lui.[20] Templul pare să fi deţinut un aport considerabil din beneficiile de care se bucura Tirul de pe urma comerţului maritim. Templului îi revenea a zecea parte din profitul comerţului. Autorii clasici ne informează că locuitorii Tributul era în realitate a zecea parte din profiturile comerţului vestic, pe care Melkart îl primea „în schimbul vegherii ca totul să fie bine cu vasele maritime şi în comerţ". Astfel, templul deţinea o funcţie economică, politică şi religioasă. Templul era protector al comerţului în diaspora şi poate că servea drept instrument al penetrării politice şi economice.[21]

Capitolele 26, 1 – 28, 19 din Iezechiel conţin mai multe profeţii adresate împotriva oraşului Tir. Prima (Iezechiel 26, 1-21) descrie asediul lui Nabucodonosor şi distrugerea Tirului, precum şi consecinţele acesteia. A doua este (Iezechiel 27) o plângere asupra Tirului, prezentând Tirul ca un vas puternic, un tablou impresionant al imperiului comercial, al partenerilor comerciali şi al mărfurilor comercializate. Conţine o mulţime de „hapax legomena" şi de termeni tehnici fenicieni, din domeniul economic, nemaiîntâlniţi nicăieri în Biblie. Cea de-a treia profeţie (Iezechiel 28, 1-10) este îndreptată către semeţul prinţ al Tirului, iar cea de-a patra şi ultima (Iezechiel 28, 11-19) se îndreaptă împotriva regelui Tirului. Fiecare din cele patru profeţii arată importanţa considerentelor economice ca factori-cheie în profeţiile tiriene.

---

inima ta s-a înălţat şi a zis: „sunt un dumnezeu şi stau pe scaunul lui Dumnezeu în inima mărilor, dar tu, deşi nu eşti Dumnezeu, ci om, îţi închipui în inima ta că eşti la fel cu Dumnezeu". Cât despre versetul 18 din capitolul 28, Iezechiel face aluzie la o legătură dintre activităţile economice ale Tirului şi religia lui. Textul este după cum urmează: „Prin mulţimea nelegiuirilor tale, săvârşite în negoţul tău nedrept, ţi-ai pângărit altarele tale".

[19] KLEIN, R. W. EZEKIEL. *The Prophet and His Message*. Columbia, SC: University of South Carolina, 1988, p. 67.

[20] Rolul economic al templului era legat de faptul că tranzacţiile făcute acolo erau plasate sub protecţia zeului aşezat în templu, a cărui prezenţă condiţiona onestitatea operaţiilor şi monitoriza vânzările propriu-zise care aveau loc în templu. Dovezi ale unor astfel de înţelegeri comerciale par să se fi păstrat la fel de bine în templu.

[21] ZIMMERLI, W., *Ezekiel 2*: *A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25–48*. Hermeneia. TR J. D. Martin from 1969 German edition. Philadelphia: Fortress, 1983, pp. 180-183.

Latura economică pe care se sprijină prima profeție din Iezechiel 26 apare deja din versetul 2 care, după cum vom vedea, reprezintă esența întregii serii a profețiilor tiriene. Versetul 2 al cap. 26 se constituie într-o o acuzație împotriva Tirului care își urmărea propriile avantaje economice şi propria îmbogățire. Focalizarea laturii economice a versetului reiese din expresia nu foarte uzuală „poarta popoarelor". Este o expresie esențială în determinarea naturii precise a acțiunilor economice ale Tirului împotriva Iudeii. Cuvântul ebraic tradus prin „poarta" este folosit aici într-un mod original, tehnic, pentru a descrie porturile din regiunea mediteraneană.[22] Tirul se baza pe faptul că beneficia de pe urma modificării comerțului din sud, controlând toate porturile şi fiind singurul loc care comercializa mărfuri. În acest context, expresiile „acum aleargă la mine" şi „eu mă umplu" sunt justificate pe deplin. Tirul cunoştea tactica neo-Babiloniană de a nu se reinstala în ariile distruse ci de a aştepta fructificarea lipsurilor comerțului rezultate din distrugerea porturilor filistene. Importanța porturilor în timpul Epocii de fier şi în perioadele timpurii nu poate fi subestimată. Ele erau de o importanță vitală în procesul economic cunoscut sub numele de transbordare.[23]

O altă referință la trecutul economic glorios este exprimată în propoziția „cu copitele cailor săi (ai lui Nabucodonosor) va călca el toate ulițele tale", iar sintagma „iar puternicele tale columne le va răsturna la pământ" este tot o referință la bogăția trecută a Tirului. Expresia „puternicele tale columne" face aluzie atât la stâlpii care sprijină magnificile clădiri ale Tirului, dar şi la temeliile securității Tirului. Această expresie poate reprezenta şi o referință la Templul lui Heracle (Melkart) descris de Herodot. Conform istoricului grec, „în el (templu) erau doi stâlpi, unul din

[22] Conținutul şi interpretarea în cheie economică a versetului 2, cap. 26 devin mult mai clare. Iezechiel 26, 2 este un răspuns la situația istorică, caracteristică ultimilor ani ai secolului VII î. Hr., când porturile filistene, „poarta popoarelor", au suferit o distrugere cruntă în mâinile lui Nabucodonosor. De-a lungul întregii sale istorii, Iudeii i-a lipsit oportunitatea de a avea deschidere la mare. Oraşele filistene reprezentau soluția firească pentru a importa sau exporta produse şi mărfuri.

[23] Următoarele versete ale cap. 26 din Cartea lui Iezechiel anunță asedierea iminentă şi distrugerea Tirului, care au fost rezultatele directe ale acțiunilor Tirului împotriva Ierusalimului, redate în versetul 2. Chiar dacă aceste versete focalizează asedierea şi distrugerea Tirului, nenumărate secțiuni accentuează factorii economici, motivul fundamental al distrugerii Tirului fiind considerat cel economic. În versetul 4 se menționează distrugerea zidurilor Tirului şi dărâmarea turnurilor lui. Rezultatul este după cum se observă în versetul 5 „loc uscat va fi el la mare". Versetul 9 oferă o imagine asemănătoare de pustiire: Nabucodonosor îşi îndreaptă lovitura berbecilor de război înspre zidurile Tirului şi îi sparge turnurile cu topoarele. Distrugerea zidurilor şi turnurilor Tirului este în contrast fin cu trecutul economic glorios şi cu splendoarea Tirului, portretizate în versetul 11 al cap. 27, unde mercenarii Arvadului stăteau pe zidurile Tirului şi oştenii îşi atârnau tolbele sus, pe zidurile sale.

aur curat, celălalt din smarald şi strălucea puternic noaptea". O altă referinţă clară la trecutul glorios al Tirului şi la factorii economici este redată în versetul 12: „Vor jefui bogăţia ta şi mărfurile tale le vor fura, vor dărâma zidurile tale şi frumoasele tale case le vor strica, şi pietrele tale şi arborii tăi şi pământul tău le vor arunca în apă".[24] Versetele 15-16 descriu dimensiunea internaţională a neaşteptatei căderi a Tirului precum şi lamentarea prinţilor vecini şi a partenerilor comerciali la primirea veştii: „(…) nu se vor cutremura oare insulele? de zgomotul căderii tale. Toţi stăpânitorii mării se vor coborî de pe tronurile lor, îşi vor scoate purpurile şi îşi vor dezbrăca hainele lor cel brodate".

Referinţa din versetul 15 la „insule" este foarte importantă. Acest termen desemnează terenul maritim, oraşele de pe coaste, care au fost principalii şi primii binefăcători ai aventurilor comerciale ale Tirului. Iezechiel 26, 18 (de 2 ori), 27, 3, 15 şi 35 conţin alte referinţe la aceste „insule" ca partenerii comerciali cei mai importanţi ai Tirului. O reacţie asemănătoare la căderea Tirului este prezentată în profeţia lui Isaia către Tir (Isaia 23, 2): „Amuţiţi voi, locuitori ai coastei pe care o umpleau neguţătorii din Sidon care străbăteau marea!". Isaia 23, 5-6 descrie reacţia celorlalte popoare cu privire la ruinarea Sidonului, care este copiată după reacţia la căderea Tirului: „Când Egiptul va prinde de veste, va tremura la auzul nenorocirilor Tirului. Treceţi în Tarsis, bociţi-vă, voi, locuitori de pe ţărmuri!". Plângerea redată în versetele 17-18 este asemănătoare cu cea din cap. 27, 33-36, unde faptul că aceste regiuni de coastă erau menţionate ca principalii parteneri comerciali ai Tirului, este şi mai evident.[25] Versetul 17 spune: „Cum ai pierit tu, cel locuit de stăpânitorii mării, cetate vestită, care erai tare pe mare şi tu şi locuitorii tăi, care aduceai groază asupra tuturor celor care locuiau pe uscat!". Tirul aprecia că pierderile comerciale provocate de distrugerea porturilor filistene reprezentau o oportunitate de aur pentru el. Tirul a anticipat un schimb comercial major şi se bucura de perspectiva de a face schimb comercial cu Nordul, înspre porturile tiriene. Probabil că această situaţie a cauzat ruinarea economică a Ierusalimului şi a Iudeii. Aceste calcule economice ale Tirului, precum şi tacticile comerciale

[24] „Bogăţia" şi „mărfurile" se referă la produsele enumerate şi detaliate în cap. 27. Trebuie observat că aici, jefuirea oraşului are loc înaintea demolării zidurilor, arătând că acesta era motivul real al asedierii cetăţii. Expresia „frumoasele tale case" face aluzie la palatul regal, „care se crede că avea un complex de clădiri magnifice, simbolizând prosperitatea Tirului".

[25] După cum sublinia M. Greenberg, plângerea din cap. 26, 17-18 pune în lumină „beneficiul şi îmbogăţirea pe care Tirul o acorda tuturor celor cu care avea legături comerciale". W. Zimmerli subliniază şi el conotaţiile economice ale întregii profeţii. În estimările făcute, Tirul, precum un negustor calculat, s-a bucurat de distrugerea Ierusalimului aşteptând să profite de pe urma acesteia.

tiranice au fost motivele fundamentale ale condamnării oraşului de către Iezechiel.[26]

Cea de-a doua profeție, prezentată în cap. 27 are un caracter economic de netăgăduit. Scrisă sub forma unei plângeri, prezintă un tablou impresionant al dimensiunii mondiale a aventurilor economice şi comerciale ale Tirului. Mai întâi, în profeție, Tirul este descris ca un vas magnific (3-11), după care urmează o enumerare a partenerilor comerciali şi a bunurilor lor, iar descrierea scufundării subite a „vasului", a „îndoliaților" şi a semnelor de doliu încheie profeția (25-36). Fiecare dintre aceste trei părți contribuie la crearea unei imagini impresionante a puterii economice. Mai întâi de toate aflăm despre poziția strategică a Tirului şi rolul său cheie în comerț. Versetul 3 ne spune: „Şi zice către el: O, tu, cel ce eşti aşezat la marginea mării şi faci negoț cu popoarele a nenumărate insule, aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Tirule, tu zici: „Eu sunt o corabie de desăvârşită frumusețe!".[27].Versetul 9 furnizează o nouă imagine de ansamblu asupra superiorității Tirului: „Toate corăbiile mării şi corăbiile lor erau la tine ca să facă negoțul tău".[28] Versetele 12-24 conțin o listă impresionantă cu partenerii comerciali ai Tirului şi cu mărfurile pe care aceştia le comercializau. Versetele 26-32 descriu spulberarea vasului tirian. Un vânt de est spulberă vasul în inima mărilor (v. 26). Descrierea din versetul 27 arată: „Bogăția ta şi mărfurile tale, corăbierii şi cârmacii tăi, cei ce dreg crăpăturile corăbiilor, cei ce fac schimb de mărfuri cu tine, toți ostaşii care se află în tine şi se vor prăbuşi în inima mărilor în ziua căderii tale".[29]

---

[26] Se poate distinge un „crescendo" în cadrul factorilor economici prezentați în restul capitolului: mai întâi sunt descrise asedierea Tirului şi pustiirea lui. Distrugerea zidurilor şi a turnurilor lui (versetele 4-5 şi 9) este într-un contrast fin cu trecutul glorios al oraşului. Într-un al doilea pas, relatarea se concentrează asupra consecințelor economice ale distrugerii: „stâlpii" economici ai Tirului, bazarele şi templul au încetat să mai existe (v. 11). Apoi, motivele economice ale asediului, jefuirea bogăției şi prădarea mărfurilor sunt introduse pe rând în descriere. În sfârşit, profeția prezintă reacțiile celorlalte popoare cu privire la căderea Tirului şi plângerea partenerilor comerciali este amplu descrisă.

[27] Hiperbola „neguțător cu popoarele a nenumărate insule" ilustrează perfect importanța economică a Tirului. Tirul era un mijlocitor pentru lumea întreagă, transferând produse către şi dinspre cele mai îndepărtate porturi. Faptul că Tirul se laudă că este „aşezat la marginea mării" şi că îşi are granițele „în inima mărilor" sugerează că prosperitatea Tirului a fost rezultatul poziției lui strategice, pe de o parte, şi a comerțului pe mare, pe de altă parte.

[28] Sintagma „cei ce te-au zidit te-au făcut minunat de frumos" de la sfârşitul versetului 4 ne face cunoscută prosperitatea Tirului, manifestată în materialele scumpe folosite la construirea lui. Versetele 5-8 prezintă o astfel de descriere. S-a observat corect că „frumusețea şi splendoarea sunt sinonime în această profeție şi se referă la măreția impunătoare şi la opulența pe care Tirul le arăta privitorilor.

[29] Referindu-ne la versetele 8-11, repetând 3 termeni speciali pentru încărcătura sa: „bogăția ta",

Versetele 32-36 conţin o plângere a „scufundării vasului tirian”. Versetul 33 confirmă trecutul glorios al Tirului, arătând clar motivul plângerii popoarelor: ele s-au îmbogăţit şi au profitat ele însele de pe urma succesului comercial al Tirului, ceea ce explică intensitatea reacţiilor lor la căderea lui: „Când veneau mărfurile tale de pe mări, tu săturai multe popoare; prin mulţimea bogăţiei tale şi prin negoţul tău îmbogăţeai pe regii pământului”. Versetul 34 prezintă mai pe larg aceleaşi reacţii „Iar când ai fost sfărâmat de mări în adâncul apelor, mărfurile tale şi tot ce se grămădea în tine au căzut împreună cu tine”.[30]

Capitolul 27 din cartea profetului Iezechiel începe prin afirmarea importanţei economice a Tirului ca „negustor asupra popoarelor”, „străjuind la marginea mării” şi prin menţionarea că prosperitatea lui se datorează faptului că „graniţele sunt în inima mărilor”. Avem aici o descriere amplă a splendorii Tirului şi a gloriei manifestate în materialele folosite pentru a-l construi. Superioritatea Tirului în comerţ este clar pusă în lumină (v. 9), precum şi reţeaua mondială a partenerilor de comerţ şi produsele luxoase comercializate (v. 12-25). Scufundarea neaşteptată şi subită a Tirului arată dimensiunea şi semnificaţia economică a dezastrului (v. 26-32). Plângerea ulterioară asupra trecutului glorios al Tirului subliniază motivul plângerii popoarelor şi reprezintă cheia determinării caracterului economic al întregului capitol: toate popoarele s-au îmbogăţit şi au profitat de pe urma succesului comercial al Tirului (v. 26-36). Capitolul 27 reprezintă o anticipare a celorlalte două profeţii din cap. 28, unde succesul comercial al Tirului este prezentat ca fiind sub imperiul aroganţei şi al semeţiei. Cele două profeţii din capitolul 28 sunt îndreptate împotriva prinţului Tirului (1-10) şi împotriva regelui Tirului (11-19). Ele confirmă faptul că motivele economice au fost motivele preponderente pentru întreaga serie de profeţii. Versetele 4-5, aşezate între două acuzaţii aduse Tirului în versetele 2 şi 6, arată că prosperitatea Tirului, „care a constituit un motiv atât de evident în profeţiile anterioare a fost rezultatul unei tactici intenţionate, oficiale”. Versetele explică: „Prin înţelepciunea ta şi cu mintea ta ţi-ai agonisit bogăţie, şi ai adunat în vistieriile tale argint şi aur; Prin înţelepciunea ta cea

---

„exporturile” şi „importurile”, şi enumerând rolul diferiţilor oameni la bord, textul intensifică scopul şi semnificaţia economică a dezastrului, toată bogăţia şi toţi nobilii domni ai Tirului se vor scufunda împreună cu el.

[30] Versetele 35 şi 36 continuă descrierea surprinderii observatorilor faţă de subita cădere a Tirului. Într-o descriere vie se prezintă: „Toţi locuitorii insulelor s-au îngrozit de tine, şi regii lor s-au cutremurat şi s-au schimbat la faţă. Negustorii popoarelor fluieră asupra ta.” Profeţia descrie splendoarea Tirului ca o recompensă legitimă pentru perspicacitatea, sârguinţa şi priceperea în domeniul afacerilor.

mare, prin ajutorul negoțului tău, ți-ai sporit bogăția şi mintea ta s-a îngâmfat cu bogăția ta".[31]

Iezechiel aduce o nouă dimensiune a bogăției legendare a regelui din Tir. Profetul îl aşează în Rai, grădina lui Dumnezeu, reprezentarea utopică a regatului bogăției, abundenței, splendorii şi a bucuriei. Versetul 13 ne precizează: „Tu te aflai în Eden, grădina lui Dumnezeu; hainele tale erau împodobite cu tot felul de pietre scumpe: cu rubine, topaze şi diamante, cu crisolit, onix şi iapsis, cu safir, smarald, carbuncul şi aur; toate erau pregătite şi aşezate cu iscusință în cuibulețe şi puse pe tine în ziua în care ai fost făcut".[32] Versetele 15-18 descriu o schimbare în comportamentul regelui din Tir şi sunt esențiale pentru a înțelege motivele economice ale profețiilor.[33] Secțiunea finală a profețiilor tiriene reprezintă un punct culminant potrivit pentru întreaga serie de profeții. Aceasta descoperă faptul că prosperitatea Tirului era rezultatul unei tactici politice intenționate, oficiale. Înțelepciunea prințului Tirului i-a permis să-şi adune bogăție, aur şi argint (v. 4-5). Relatarea îl aşează pe regele Tirului în Rai, o împărăție a prosperității, a abundenței, splendorii şi fericirii. Acolo diverse sortimente de pietre prețioase îi erau „acoperământ" (v. 13). El este un exemplu de prosperitate, bogăție, belşug; cu toate acestea, citind cu atenție cele două profeții din cap. 28, ies la iveală considerentele economice care au condus la condamnarea Tirului.[34] Profețiile indică faptul că prosperitatea Tirului a fost rezultatul „ticăloşiilor" şi a „nedreptăților violente". „Negoțul" Tirului şi tacticile comerciale i-au permis să ia parte în asupririle asiriene, să stabilească alianțe cu Egiptul şi cu Babilonul, să intre în parteneriate comerciale cu filistenii, să întrețină legături comerciale cu Edomul şi să-şi extindă influența comercială. De fapt, prin tacticile comerciale, Tirul a reuşit să controleze rutele comerciale, precum şi negoțul cu metal şi cu cai, două secțiuni de o importanță vitală pentru economia iudaică. Dar acest succes economic a

---

[31] „Negoțul" este cuvântul cheie în aceste două versete. După cum am arătat mai sus, mulți cercetători îl traduc prin „comerț", „trafic" sau „vânzare". Semnificația cuvântului „רכלה" devine mai clară în versetele 16 şi 18 unde apare din nou şi vom vorbi pe larg despre el.

[32] Mulți comentatori disting aici o trimitere la veşmintele preoțeşti. Cele 9 denumiri de pietre prețioase, grupate câte trei în enumerare, corespund aranjamentului succesiv al pietrelor primelor două rânduri şi al celui de-al patrulea rând de pe omoforul marelui preot (Iezechiel 28, 17-20). Ceea ce este important pentru acest studiu este modul în care regele Tirului este portretizat în toată măreția sa: el este un model de prosperitate.

[33] „Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale şi până s-a încuibat în tine nelegiuirea. Din pricina întinderii negoțului tău, lăuntrul tău s-a umplut de nedreptate, şi ai păcătuit şi Eu te-am izgonit pe tine, heruvim ocrotitor, din pietrele cele scânteietoare, şi te-am aruncat din muntele lui Dumnezeu ca pe un necurat".

[34] LUST, J. (ed.) *Ezekiel and His Book Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*. BETL 74. Leuven: Leuven University Press, 1986, pp. 210-213.

cerut un preț scump: Tirul s-a „murdărit" din „ticăloşii" şi din „câştiguri necinstite". Alergând după succes economic şi după o splendoare nemaivăzută, Tirul şi-a viciat puterea de pătrundere în afaceri şi chiar şi-a profanat în acest fel propriul templu.[35]

În privința descrierii echipajului corabiei „Tir", la Iezechiel 27, 8-11 se spune: „Locuitorii Sidonului şi ai Arvadului erau vâslaşii tăi; şi cei mai iscusiți ai tăi, Tirule erau cârmaci. Bătrânii din Ghebal şi meşterii lui erau la tine, ca să-şi repare stricăciunile. Toate corăbiile mării şi corăbiile lor erau la tine, ca să facă negoțul tău. Perşi, Lidieni şi Libieni se aflau în oştirea ta şi erau oamenii tăi de război, atârnau în tine scuturile şi coifurile lor. Fiii Arvadului împreună cu oştirea ta stăteau împrejur pe zidurile tale şi în turnurile tale se aflau oameni viteji; aceştia îşi atârnau tolbele pe zidurile tale şi desăvârşeau frumusețea ta". Acest pasaj arată că supremația economică şi dominația politică mergeau mână în mână. Supremația politică a Tirului este redată aici prin faptul că nobilii din oraşele vecine Tirului îndeplineau diferite îndatoriri, adesea slugarnice, pe corabie.[36]

În acest context, modul în care Tirul amenință Ierusalimul devine mai clar, mai logic. Iezechiel 26, 2 se referă la distrugerea porturilor filistene („poarta popoarelor") ce a avut loc la sfârşitul secolului VII î.Hr. Aşa cum s-a arătat mai înainte, Aşchelon a fost distrus în 604 î.Hr., Gaza în 601 î.Hr. şi Aşdod către 600 î.Hr. Profetul descria circumstanțele dezolante şi ruinarea care a urmat distrugerii porturilor filistene (şi în mod special Aşchelon) de la începutul secolului VI î.Hr. De-a lungul celei mai mari părți a istoriei sale, Israelului şi Iudeii le-a lipsit oportunitatea de a avea ieşire la mare. Astfel, oraşele filistene reprezentau modalitatea normală de a importa şi de a exporta produse şi mărfuri.

Dacă această reconstrucție pe tărâm istoric şi literar este corectă, bucuria malițioasă a Tirului este inexplicabilă. Tirul a anticipat producerea

---

35 După cum am văzut, comerțul fenician a început în vest sub protecția lui Melkart, zeul Tirului, şi cea mai mare parte a construcțiilor pe Coasta Mediteraneană era strâns legată de un templu, care, în cele mai multe cazuri era închinat lui Melkart. Templul se bucura de o cotizație, a zecea parte din produsele comercializate, iar aceasta era tot în beneficiul comerțului maritim al Tirului. În lumina acestor fapte este văzută sentința din versetul 18: „prin mulțimea nelegiuirilor tale, săvârşite în negoțul tău nedrept, ți-ai pângărit altarele tale".

36 Versetele 8 şi 9 prezintă oameni ai Sidonului şi ai Arvadului angajați în armata şi în flota marină a Tirului, „în parte ca cetățeni ai „poleis"-urilor tributare Tirului, sau poate ca mercenari. Tirienii înşişi par să fi ocupat poziții înalte". Faptul în sine, conform căruia Tirul a fost destul de puternic pentru a rezista în fața atacurilor babiloniene de-a lungul a 13 ani, demonstrează tăria armatei, a flotei şi a întăriturilor. Se pare că flota tiriană era cea mai puternică de pe Coasta Mediteraneană la acea vreme şi era capabilă de a aproviziona oraşele asediate.

unei mari modificări în activitatea sa comercială: s-a bucurat de perspectiva schimbării comerțului către nord, către Tir, mai exact. Expresiile „şi ei m-au înconjurat" şi „voi fi împlinit" se potrivesc perfect în acest context. Această eliberare comercială în Coasta filistină a reprezentat o oportunitate reală pentru Tir. Dar, a însemnat de asemenea ruinarea economică a Ierusalimului şi a Iudeii. După cum am văzut, o expansiune a Tirului, de proporții majore, a avut loc, sub protecția Imperiului Neo-asirian, de-a lungul secolului VIII î.Hr.[37] Această expansiune a fost stimulată de căutarea de noi surse de metal şi de materii prime şi s-a întins până în vestul Coastei Mediteraneene. IV Regi 24, 2 indică faptul că, după revolta lui Ioiachim împotriva lui Nabucodonosor, aramenii, amoniții şi moabiții au participat la un atac împotriva Iudeii în jurul anului 598 î.Hr. Amon s-a bucurat de distrugerea Templului, de pustiirea pământului lui Israel şi de exilul iudeilor (Iezechiel 25, 3-6), iar Moab a avut o atitudine disprețuitoare față de Iudeea (Iezechiel 25, 8).[38] Toate popoarele transiordaniene (Edomul fiind inclus) s-au bucurat de o relativă prosperitate în perioada din jurul distrugerii Ierusalimului. Nici o urmă de distrugere nu s-a aflat în pământul amonit. Din contră, Amon a experimentat o perioadă de prosperitate între sfârşitul sec. VII şi începutul sec. VI.[39] După revolta lui Iezechia împotriva lui Senaherib, filistenii au primit câteva orașe iudaice în Sephela. Acest eveniment a zdruncinat Iudeea atât economic cât şi politic. Ei s-au bucurat de o importantă prosperitate de-a lungul sec. al VII-lea, până la distrugerea Aşchelonului de către Nabucodonosor, în 640. Asemănări de lexic pun în legătură profețiile cu privire la Filistia, cu cele către Edom: 25, 12 şi 35, 5, unde edomiții sunt

---

[37] Analiza istorică a profețiilor lui Iezechiel către Tir, din capitolul precedent, a demonstrat că factorii economici şi politici au fost principalele motive ale condamnării Tirului de către Iezechiel. Motive sociale şi religioase sunt de asemenea prezente, dar de o importanță mai mică.

[38] Asedierea Tirului de către Nabucodonosor (c. 588/7-573) a marcat sfârşitul succesului economic al Tirului. Atât sursele textuale, cât şi dovezile arheologice arată că deceniul dintre 580-570 a fost „terminus ad quem" pentru schimbarea în comerț de la Tir către Cartagina. După asediu, puterea Tirului a fost neroditoare, istovită: şi-a pierdut teritoriile de peste mare cu excepția coloniilor din Cipru. Acesta reprezintă principalul argument istoric în sprijinul datării profețiilor în timpul lui Iezechiel. O altă datare a profețiilor, pe tărâm istoric, o datare şi mai precisă, nu este posibilă. Sursele textuale şi arheologice indică faptul că vecinii Iudeii încercau să profite de pe urma situației acestuia în perioada imediat înaintea şi după distrugerea Ierusalimului. Ostraconul 24 din Arad, rândul 20, menționează o înaintare a edomiților către estul Negevului (598). Edom se făcea vinovat de violență împotriva Iudeii (Iezechiel 35, 5; Ioil 4, 19) şi pare să-i fi asistat pe babilonieni în capturarea Ierusalimului (Obadia 11, 13-14; Ps. 137, 7; Plângeri 4, 21-22).

[39] Ieremia 49,1 îl condamnă pe Amon de a fi acaparat teritoriul israelit. În urma distrugerii Ierusalimului, Ieremia 40,13 afirmă că Baalis, regele Amonului a instigat asasinarea lui Gedaliah, conducătorul pe care Nabucodonosor îl numise peste iudei.

acuzați de a fi participat la acțiuni de răzbunare împotriva lui Israel. În final, Egiptul este condamnat pentru a nu a fost un aliat politic de încredere (Iezechiel 29, 6). Mărturiile istorice prezentate arată rolul persistent pe care l-a jucat Egiptul în instigarea revoltelor iudaice, numai pentru a evita să-i sprijine pe iudei după cum s-ar fi cuvenit, în eventualitatea unei victorii.

În acest context, Tirul reprezintă singura excepție printre cele 7 neamuri menționate de profețiile lui Iezechiel către neamurile străine, prin aceea că motivele prezentate în condamnarea lui nu explică natura acțiunilor negative ale acestuia împotriva Iudeii.[40] Tirul şi Iudeea nu aveau granițe comune şi au purtat relații de înțelegere de-a lungul celei mai mari părți a istoriei lor. Cu toate acestea, Tirul apare menționat într-o serie de profeții către neamurile străine care îi includ pe dușmanii cei mai aprigi ai Iudeii: Amon, Moab, Edom şi oraşele filistene, iar capitolele dedicate Tirului sunt mai lungi decât profețiile către aceste 4 neamuri, la un loc. Numai profețiile către Egipt din capitolele 29-32 sunt mai lungi decât profețiile către Tir, iar ele afirmă clar motivul condamnării Egiptului: acesta nu a fost un aliat politic de încredere. După cum am văzut, ni se prezintă destul de clar cadrul istoric al profețiilor către Tir. Este o trecere în revistă a principalelor evenimente dintre 626 î.Hr. şi 573 î.Hr.. Capturarea Ierusalimului a fost urmată de uciderea nobililor iudei, orbirea lui Sedechia care a fost dus în Babilon, distrugerea Templului, mutarea obiectelor de cult în Babilon şi deportarea populației (IV Regi 25, 13-17; Ieremia 39, 1-10). Distrugerea Ierusalimului şi a Templului a însemnat în mare măsură sfârşitul unei epoci. Iahve părăsise oraşul, iar Ierusalimul devenise un pământ pustiu. Aşa cum prezisese Ieremia, priveliştea dezolantă din care dispăruseră până şi păsările părea să anunțe schimbarea ordinii cosmice, soarele şi luna nu mai luminau, munții se zguduiau, iar oamenii nu se mai puteau vedea deloc pe pământ. Poeții amintesc cu groază de sunetul oştirilor babiloniene mărşăluind prin curtea Templului, şi sunetul dezgustător al topoarelor care tăiau ornamentele de cedru. Ei tânjeau după răzbunare şi visau să zdrobească de pietre capul copiilor babilonieni. Populația Iudeii devenise de batjocură şi nu este de mirare că națiile păgâne (neevreeşti) se întrebau „Unde este dumnezeul lor?" (Ps. 79, 10).[41] În Orientul Apropiat, când un oraş era distrus, supraviețuitorii

[40] CLEMENTS, R. E**.** *The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis. Israel's Prophetic Tradition*. FS P.R. Ackroyd. ed. R. J. Coggins, et al. Cambridge: CUP, 1982, pp. 29-30

[41] Orice confruntare între culturi diferite, în special între una cuceritoare şi una cucerită, duc la influențe de ambele părți. Asimilarea valorilor unei culturi diferite, este, de obicei, un proces benefic, dar când un popor adoptă doar formele celeilalte culturi, fără nici un fel de considerație față de valorile care stau la bază, acesta îşi pierde identitatea şi este asimilat. În lumea antică, fără Templu, nu mai exista posibilitatea de a crea o legătură cu sacrul. Iahve dispăruse, Ierusalimul era un morman de dărâmături, iar poporul lui Dumnezeu era împrăştiat prin alte

aveau obiceiul de a sta între ruine şi de a cânta bocete, cântări asemănătoare celor intonate la înmormântarea unei rude apropiate.[42]

Constrângerea comercială şi stagnarea economică a Iudeii au fost rezultatele directe ale tacticilor economice şi ale practicilor comerciale ale Tirului. Metalul şi caii erau mărfurile de care Iudeea avea mai mare nevoie, iar Tirul a exersat un monopol asupra comerţului şi distribuţiei acestora. Tirul ar fi putut opri uşor accesul Iudeii la astfel de mărfuri, sau ar fi putut să impună tarife la distribuirea lor. Tirul colabora cu Asiria, Egipt şi Babilon, imperiile care au condus Palestina[43] de la mijlocul secolului VII şi

---

locuri.

[42] Înmormântarea decentă avea o deosebită importanţă în Israelul biblic, ca dealtfel în întreg Orientul Apropiat. Nu doar egiptenii, ale căror extravagante provizii aduse morţilor sunt bine cunoscute, dar şi populaţiile din Mesopotamia se temeau mai presus de orice de a fi lăsaţi neîngropaţi. Unul din cele mai des folosite blesteme în textele mesopotamiene este: „Fie ca pământul să nu-ţi primească corpul" sau ceva asemănător. Într-o oarecare măsură, se poate calcula importanţa acordată de israeliţi înhumării prin frecvenţa cu care apare în Biblie teama de a fi lăsat neînmormântat. Astfel, unul din blestemele pentru încălcarea legământului este: „Trupurile tale să fie hrană tuturor păsărilor cerului şi fiarelor pământului…" (Deut. 28, 26).
Profeţii folosesc această ameninţare în repetate rânduri, mai ales profetul Ieremia. În judecata regelui Ioiachim: „Ci el va fi îngropat ca un asin; îl vor târî şi-l vor arunca departe peste porţile Ierusalimului" (Ier. 29, 19).

[43] Semnificaţia numelui Palestina este departe de a fi clară şi definitivă. În literatura de specialitate a sec. XIX, Palestina este numele comun dar vag al Cisiordaniei, acolo unde s-a desfăşurat cea mai mare parte a istoriei Israelului. În literatura creştină apuseană de călătorie, teritoriul biblic era cunoscut sub numele de Palestina. Numele acesta era folosit alternativ cu denumirea de Canaan şi alte denumiri precum *„terra sancta" – „Ţara Sfântă"* sau *„terra (re)promissionis" – „Pământul Făgăduinţei"* – pământul promis patriarhilor Vechiului Testament la Gen. 12, 7. Scriitori cunoscuţi precum Eusebiu din Cezareea şi Ieronim cunoşteau termenul şi îl foloseau ca denumind Pământul Făgăduinţei. Biserica timpurie folosea termenul doar ca termen tehnic preluat din limba oficială a Imperiului roman şi mai târziu a Imperiului bizantin, întrucât grecescul *Palaistine* şi latinescul *Palaestina* era numele provinciei imperiale. Numele în sine este mult mai vechi decât perioada romană. Nu romanii au inventat acest nume, ei l-au adoptat. Este observat pentru prima oară în diverse pagini ale operei lui Herodot, în sec. V î. Hr. (Herodot, iii, 5). În aceste pagini, locuitorii coastei Carmelului, până în sud, la Gaza, sunt *„sirieni care se numesc palaistinoi"*. Cu siguranţă palaistinoi înseamnă „filistini" şi este termenul grecesc pentru denumirea ebraică *pelistim*, sau – şi mai probabil – pentru aramaicul *pelishta'in*. Navigatorii şi comercianţii greci foloseau o denumire destul de vagă pentru coasta celei de-a cincia mari satrapii persane (Herodot iii, 91), şi anume Siria. Ei făceau distincţia între o Sirie de nord – în care locuiau fenicienii şi una sudică, unde trăiau palestinienii. Herodot foloseşte numele Palestina în accepţiunea generală, dar în acelaşi timp numeşte litoralul aflat la sud de Carmel drept Siria Palestiniană (i, 105; iii, 91) sau simplu Palestina (vii, 89). Acest nume era foarte potrivit. Începând cu sec. XII î. Hr., pe coasta sudică a Carmelului au trăit filistenii – atât de bine cunoscuţi din Vechiul Testament. Se pare că şi în perioada persană ei îşi spuneau tot filisteni. Apoi, urmând exemplul lui Herodot, alţi scriitori greci şi romani au denumit fâşia litorală: Palestina (ţinutul palestinian) – printre aceştia numărându-se istoricul Polybus şi geograful Agatharchides (sec. II î.Hr.). Oficialii romani au preluat acest nume şi l-au folosit

prima jumătate a secolului VI î.Hr.. El a intrat de asemenea în legături comerciale cu filistenii, a întreținut legături comerciale cu Edomul, şi deținea o cotă din avantajosul comerț arab. Iudeea ducea lipsă de metale strategice (fier, cupru, cositor) şi de metale de tribut (aur, argint), în timp ce Tirul deținea controlul asupra întregului ținut, asupra rutelor pe mare, monopoliza materiile prime importante, şi astfel i-au înlesnit stoparea accesului iudeilor la resursele de metal de care aceştia aveau mare nevoie. Caii, necesari în scopuri militare, au fost elementele unei restricții comerciale similare. O penetrare economică şi teritorială a Tirului în vechiul regat al Iudeii, sesizabilă în perioada persană şi elenistică şi venind poate chiar din perioada neo-Babiloniană, a încheiat astfel de tactici comerciale.

Comerțul cu sclavi era un alt factor determinant în legăturile comerciale dintre Tir şi Iudeea. Surse foarte clare datează comerțul fenicienilor cu sclavi în primul mileniu î.Hr. Ioil 4, 6 şi Amos 1, 9 acuză Tirul de a fi vândut sclavi iudei în perioada imediat următoare distrugerii Ierusalimului, în 586 î.Hr. Se observă în profeții atât factori sociali cât şi critici sociale. Produsele Tirului erau simbolurile statului; acestea reprezentau monopolul unei elite de comercianți tirieni necinstiți, care le vindea la ofertantul cel mai bun.[44]

Profețiile împotriva Tirului redau o dimensiune politică a terorii tiriene (Iezechiel 26, 17). Coloniile tiriene plăteau tribut conducătorului tirian. Tirul organiza campanii militare împotriva coloniilor rebele şi un sukin era încredințat cu administrarea şi jurisdicția coloniei cipriote. Descrierea „vasului" cu care era asemănat Tirul la Iezechiel 27, 8-11, demonstrează că supremația economică şi dominația politică au mers mână în mână şi arată de asemenea superioritatea politică a Tirului asupra altor orașe filistene. Datele istorice, până la un anumit punct, confirmă această situație. Faptul că Tirul era îndeajuns de puternic pentru a rezista babilonienilor timp 13 ani, demonstrează forța armatei, a flotei şi a fortificațiilor. Tirul a considerat că această eliberare comercială pe Coasta filisteană reprezenta o oportunitate extraordinară pentru el, anticipând că

---

pentru a denumi întreaga provincie, inclusiv zona internă. Orașele port care erau importante pentru ei se aflau pe coastă, în special Cezareea pe care au ridicat-o la rang de capitală de provincie. Mai târziu era numită Caesarea Palaestinae, pentru a o diferenția de celelalte orașe care aveau aceleaşi nume.

[44] Nu trebuie să trecem cu vederea legătura clară dintre religia Tirului şi activitățile lui economice: acestea erau o continuare a religiei canaanite, aflată sub patronajul lui Melkart, zeul orașului: un alt motiv de a-i respinge atât influențele şi activitățile economice, cât şi cele politice.

activitatea comercială se va muta către nord, către propriile lui porturi, iar această modificare comercială ar ruina economia micului stat iudeu.[45]

ABSTRACT:

Tyre, one of the most famous cities in the ancient Near East was also an important city in the Old and New Testaments. During the assyrian expansion there is a strong increase in the number of representations of the king's bodily movement through the conquered landscape. Tyre, the greatest of maritime commercial hubs, sought luxury goods from caravans that reached it via inland routes in its hinterland to the south of Lebanon's high mountain ranges. Tyre was the focus for some of the strongest prophetic denunciations recorded in Scripture.

[45] Pe tărâm istoric, datele arheologice arată că expansiunea Tirului către vestul Coastei Mediteraneene a continuat până la începutul secolului VI î.Hr., când marea parte a aşezărilor feniciene din Insula Iberică şi de oriunde au suferit o adâncă criză economică. Toate activităţile economice din Riotinto şi Gadir, au fost oprite între anii 600-580 î.Hr. Acest proces a culminat cu abandonarea aşezărilor feniciene între 580-550, şi cu trecerea de la perioada feniciană la cea punică, ce a avut loc în 550 î.Hr. Cam la aceeaşi vreme, (580 î.Hr.), importul de produse de lux s-a oprit brusc în Peninsula Italică, un proces asemănător observându-se şi în Cartagina.

IST EINE (THEOLOGISCHE) WIRTSCHAFTSETHIK MÖGLICH? VON DER MORALISIERUNG DES WIRTSCHAFTENS ZUR POLITISCHEN ÖKONOMIE

Pr. Conf. Dr. Picu Ocoleanu

Cuvinte cheie: teologie, euharistie, economie, etică economică, politică
Keywords: Theology, Eucharist, Economy, Ethics in the Economy, Politics

Im Blick auf die fortschreitende Expansion des Marktes und der Durchsetzung der in Aporien endenden ‚Logik' der Ökonomie hat man nach Möglichkeiten gesucht, die Wirtschaft zu domestizieren bzw. sie zu ‚moralisieren'. Das Projekt wurde einerseits unter sozialethisch begründet und andererseits von ökonomischer Seite als eine Form der Verbesserung des Ansehens der wirtschaftlichen Akteure, die den kapitalistischen Sog weiter treiben. So kam man aus verschiedenen Richtungen zur Suche nach einer ‚(theologischen) Wirtschaftsethik'. Man suchte Möglichkeiten, den geschlossenen Kreis des Wirtschaftens zu öffnen und die Ökonomie aus dem Teufelskreis des unmittelbaren Gewinns und Bedarfs zu befreien. Im folgenden sollen die Hauptansätze von (theologischer) Wirtschaftsethik und insbesondere verschiedene ihrer Logiken analysiert, auf denen sie beruhen.

1. Zur Genealogie der theologischen Wirtschaftsethik.

In Bezug auf ihre Genealogie, die ihnen gemeinsam ist, sind sich die Ethik und die Wirtschaftswissenschaften nicht fremd. Die Ökonomik entstand in dem 18. Jahrhundert als eine „Ethik mit anderen Mitteln"[46] dank der ethischen Beschäftigungen ihres Vaters, des Professors für Moralphilosophie Adam Smith, der nicht nur der Verfasser des ersten Traktates von Wirtschaftwissenschaft, „Der Wohlstand der Nationen" ‚sondern auch des ethischen Aufsatzes „Eine Theorie der moralischen Gefühle"[47] ist. In unserer ‚genealogischen' Untersuchung können wir nicht

[46] Karl HOMANN: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, in: ders. (Hrsg.), Wirtschaftsethische Perspektiven I. Theorie, Ordnungsfragen, Internationale Institutionen, Berlin 1994, 13.
[47] Peter KOSLOWSKI: Ethik des Kapitalismus, Tübingen 1982, 8.

darauf eingehen, dass die philosophische Ethik (an ihrer Seite) tiefe theologische Wurzeln hat. „Die Frage der Herauslösung der Wirtschaft aus sozialen Normen war historisch ein Problem der Moraltheologie und wird zuerst sichtbar in der moraltheologischen Diskussion um die Vertragsfreiheit und das Zinsverbot“[48].

Die Wirtschaftswissenschaft hat nicht nur ein ethisches Erbe, sondern auch ein theologisches „testamentum“ in sich selbst bewahrt und kann sich unter genealogischem Gesichtspunkt nicht von diesem doppelten Prägung lossagen. In diesem Sinne ist es nicht zufällig, dass einer der ersten Schritte, der in Bezug auf die Entdeckung von Anknüpfungspunkten der (theologischen) Ethik und Wirtschaft gemacht wurde, eine ‚Archäologie' im Sinne von Michel Foucault oder ein „enthüllendes“ Verfahren ist[49]. Um ein “Wohin“ zu finden, sollte man dieser Logik zufolge zuerst nach einem “Woher“ suchen. Das ist das bevorzugte Thema der deutschen soziologischen Schule am Anfang des 20. Jahrhunderts, besonders bei Max Weber[50], der gegenwärtig zu einem Anhaltspunkt neuerer Ansätze in den Vereinigten Staaten (Michael Novak, Max Stackhouse, Philip Wogaman)[51] geworden ist, die versuchen, Brücken zwischen Theologie und Wirtschaft zu schlagen.

Die Ökonomik wird in diesem Zusammenhang als eine säkularisierte theologische Ethik und damit die Ethik selbst als eine säkularisierte Theologie aufgefasst. “Die regulativen Ideen bzw. Utopien von Ökonomik stammten aus dem Fundus der ethischen Tradition, sie sind unverzichtbar für die Ökonomik“[52], so wie diese ethischen Traditionen selbst einen unverzichtbaren theologischen Ausgangspunkt haben. Auf dieser Grundlage, die im Mittelpunkt diese ‚genealogische' Leitidee hat, werden auch die ersten Synthesen von “theologischer Wirtschaftsethik“ bei Georg

---

[48] Ebd., 17; vgl. John Kenneth GALBRAITH: Die Entmythologisierung der Wirtschaft. Grundvoraussetzungen ökonomischen Denkens, dt. Üb., Wien-Darmstadt 1988, Kap. 3, „Die Lange Pause“, 33-44.

[49] M. Douglas MEEKS: God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, Minneapolis 1989, 41: nennt diesen regressiven Schritt „the disclosive way of correlating God and economy“.

[50] Neben Max WEBER: Ethik des Protestantismus und der Geist des Kapitalismus sollen hier auch die Beiträge von, Lujo BRENTANO: Puritanismus und Kapitalismus, in: ders., Die Anfänge des modernen Kapitalismus, München 1910; Werner SOMBART: Die Juden und die Wirtschaft, Leipzig 1922; Erich FROMM: Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentum [1922], Wienheim - Basel 1989 erwähnt werden.

[51] D. Stephen LONG: Divine Economy. Theology and the Market, London-New York 2000, 10: bezeichnet diesen Versuch als “the dominat tradition”.

[52] Karl HOMANN: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, 19.

Wünsch[53] oder Otto Schilling[54] (von katholischer Seite) als aufmerksame Betrachtungen der gegenseitigen Verbindungen zwischen dem konfessionellen Rahmen und ökonomischem System konstruiert.

Der ständige „Graben zwischen Kirche und Wirtschaft, Theologie und Ökonomie" der „immer ... rasch" entdeckt wird[55] sei also *genealogisch* nicht unüberwindbar. Dennoch genügt der genealogische Gesichtspunkt nicht, um eine (theologische) Wirtschaftsethik zu begründen: eine Ethik hat keinen Bestand, wenn sie nicht auf ein Ethos, auf eine Praxis zurückgreifen kann.

2. Religiöser Sozialismus als ein mögliches christliches Ethos der Wirtschaft

"Das Christentum aber findet bald die Lösung"
J.H. Wichern[56]

1932 kritisierte Emil Brunner die „Lebensferne" der protestantischen Ethik des 19-ten Jahrhunderts. Diese hätte „die größte Umwälzung des sozialen Lebens der Neuzeit", besonders die Entstehung und die siegreiche Ausbreitung der "technisch-kapitalistischen Wirtschaft, die alle bisherigen Verhältnisse des Gemeinschaftslebens mit einer beispiellosen Plötzlichkeit und in einem früher wohl nie gekannten Ausmaß umbildete und die überlieferten Begriffe gemeinschaftlicher Ordnung dadurch in Frage stellte"[57], ignoriert. Wenn man die Zeit bedenkt, in der diese scharfe Kritik ausgesprochen wird, kann die Behauptung Brunners nur teilweise berechtigt sein. In den dreißiger Jahren, als der reformierte Theologe seine kritische Position äußerte, hatte die evangelische Kirche in Deutschland schon eine bestimmte Erfahrung im Bereich der sozial-ethischen Problematik hinter sich. Sie war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl als Antrieb der sozialistischen Bewegung, als auch als christliche Antwort auf deren Herausforderung entstanden, die zu jener Zeit so aktuell und dringend war[58],

[53] Georg WÜNSCH: Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927, 282-357.
[54] Otto SCHILLING: Christliche Wirtschaftsethik, München 1954, 30-47.
[55] Alfred JÄGER: Wirtschaftsethik als ökonomisches und christliches Postulat, in: Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik, hg. von Peter Ulrich, Bern-Stuttgart 1990, 39.
[56] Johann Hinrich WICHERN: Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart [1871], in: ders., Sämtliche Werke III/2. Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsätzliches, Allgemeines, Praktisches), Berlin-Hamburg 1969, 201.
[57] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932, 380.
[58] Johann Hinrich WICHERN: Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart, 193: ist ein Dokument, das zeigt, wie groß diese Herausforderung war im Kontext der

dass sie nicht mehr von der Theologie umgangen werden konnte. Einerseits ging es nur um eine Aktualisierung der sozialen Problematik von der vom Sozialismus "aufgeweckten" Kirche durch mehr oder weniger offizielle Stellungnahmen[59], die auch im Rahmen des Katholizismus etwas später zu erscheinen begannen (die Enzyklika *Rerum Novarum* des Papstes Leo XIII)[60]. Andererseits versuchte man ein "christlich-sozialistisch" engagiertes Ethos als die authentische Basis der christlichen Ethik durch die Versöhnung des Vorbildes der sozialen Gerechtigkeit als Ergebnis des Klassenkampfes oder der sozialen Reformen mit der christlichen Gerechtigkeit als Gabe Gottes aufzubauen. Von diesem Gesichtspunkt her war die Stellungnahme der evangelischen Theologie gegenüber den sozialen Problemen ihrer Zeit nur am Rande eine Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, in dem Maße nämlich, in dem er eine aggressive atheistische Haltung gegenüber der Kirche einnahm[61]. Eigentlich handelt es sich um einen christlich nuancierten Sozialismus als praktische "Lösung" der sozialen Krise der Zeit, die die christliche Theologie außerhalb ihrer Grenzen entdeckte, aber als ihre eigene in der Perspektive einer „Christianisierung" präsentierte. Auf diese Weise entsteht eine exotische Art von Theologie, die „prophetisch-eschatologische Aussagen der christlichen Botschaft mit utopischen Zielen und globalen Festlegungen" über die

---

Kommune in Paris, oder der kommunistischen Werke und Tätigkeit MARX`.

[59] ‚Die Aufgaben der Kirche und ihrer Inneren Mission in gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart. Eine Denkschriftdes Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche', in: Günter BRAKELMANN/Traugott JÄHNICHEN (Hrsg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994, 124-139.

[60] Günter BRAKELMANN: Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, in: Günter BRAKELMANN/Traugott JÄHNICHEN (Hrsg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, 19: Die evangelische Denkschrift aus 1884 „zählt zu den wichtigsten offiziellen Äußerungen aus dem Bereich der evangelischen Kirche zur sozialen Ordnungsfrage und ist entsprechenden katholischen Stellungnahmen, insbesondere der sieben Jahre später erscheinenden Enzyklika Rerum Novarum, durchaus vergleichbar, in einzelnen Teilen sogar überlegen". Darüber noch: Oswald von NELL-BREUNING: Die Sozialenzykliken. Die Päpstlichen Rundschreiben „Rerum Novarum" und „Quadragessimo anno", in: ders., Wirtschaft und Gesellschaft heute. II: Zeitfragen, Freiburg 1957, 357-363; M. Dominique CHENU: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, dt. Üb., Mainz 1956, 49; Martin HONECKER: Grundriss der Sozialethik, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1995, 436-437.

[61] Johann Hinrich WICHERN: Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart, 201: „Das Christentum gestaltet sowohl die Sozialität als die Individualität in vollendeter Weise geschichtlich nach lebendigen organischen Gesetzen des Lebens aus. Was im heute gewöhnlichen Sprachgebrauch sozial und Sozialismus heißt, ist deswegen nichts als eine Aftergestalt, ist der Pseudosozialismus, der jenen Namen usurpiert, damit aber nur die Wahrheit und seinen grundstürzenden Irrtum anerkennend".

gegenwärtige Situation verbindet[62].

Dieser Theologie fehlt freilich der theoretisch begründende Schritt in einem ethischen Diskurs, der den Weg von der Notwendigkeit der konkreten "rettenden" Handlung zur systematischen Reflexion zeigt. Aus diesem Grunde wäre es übertrieben, das religiös-sozialistische Experiment als „Wirtschaftsethik" oder als "Form der Wirtschaftsethik" zu bezeichnen[63]. Damit eine Wirtschaftsethik entwickelt werden kann, muss offensichtlich zuerst eine Ethik bestehen. Man könnte deswegen im Fall des religiösem Sozialismus eventuell von einer Vorform der Wirtschaftsethik sprechen oder besser: von einem christlichen Ethos des wirtschaftlichen Lebens.

Auf derselben engagierten Ebene verbleiben auch viele der heutigen evangelischen Versuche mit ihrem Ziel, „moralische Maßstäbe" im Rahmen der Wirtschaft einzuführen. Ulrich Duchrow ist vielleicht der bemerkenswerteste Fall in diesem Sinne. Indem er den Missbrauch der lutherischen ‚Zwei-Reiche-Lehre' von Vertretern des Neuluthertums (Nationalsozialismus) oder von Protestanten aus Südafrika (als Apologie der Apartheid) ablehnt[64], nimmt er die „Drei-Stände-Lehre" Luthers (ecclesia, oeconomia, politia) als verbunden mit der Frage Bonhoeffers nach den vier Mandaten (Kirche, Ehe/Familie, Arbeit, Obrigkeit) konstruktiv auf[65]. Das Ergebnis ist eine feste ekklesiologische Basis des christlichen Engagements im Bereich des wirtschaftlichen Lebens, die im Mittelpunkt das lutherische Verständnis der Kirche als „sanctorum communio" im Horizont des

---

[62] Christopher FREY: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, 168.

[63] Hans RUH: Zum Ertrag der theologischen Wirtschaftsethik, in: ders. (Hrsg.), Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich 1992, 142-143: betrachtet sie so, indem er versucht, eine ‚Typologie' der bisherigen ‚theologischen Wirtschaftsethik' zu skizzieren. RUH unterscheidet zwölf Typen der Wirtschaftsethik: 1) die christliche Liebestätigkeit oder Diakonie voriges Jahrhundert; 2) den religiösen Sozialismus; 3) die Kritik des Kapitalismus von Helmut GOLLWITZER und Ulrich DUCHROW; 4) die Wirtschaftsethik der Befreiungstheologie (Gustavo GUTIERREZ); 5) Wirtschaftsethik als Handlungstheorie; 6) die Denkschriften der EKD in bezug auf die Wirtschaft; 7) die systematische theologische Wirtschaftsethik von Georg WÜNSCH und Arthur RICH; 8) manche theologische Perspektive zur Wirtschaftsethik (wie z. B. die von Jürgen MOLTMANN); 9) die Verweigerung der Möglichkeit einer Wirtschaftsethik (z. B. Werner ELERT); 10) die „autonome" Wirtschaftsethik (Alfred AUER bei den Katholiken und Martin HONECKER bei den Protestanten); 11) verschiedene „regionale" Wirtschaftsethiken (z. B. Arbeitsethik, Entschuldigungsethik oder Sozialpolitik) und 12) Wirtschaftsethik als eine Handlungstheorie für alternative Bewegungen.

[64] Ulrich DUCHROW: Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986, 34: nennt es „Zwei-Reichen-Syndrom".

[65] Ebd., 60.

Abendmahls[66] hat.

Die Konsequenzen, die Duchrow daraus zieht, sind aber weit davon entfernt, eine (theologische) Wirtschaftsethik zu begründen. Er betont unter einem kritischen Gesichtspunkt besonders die sozialen Aspekte, auf die die Struktur der kirchlichen Gemeinde hinweist[67]. Es ist unter moralischem Gesichtspunkt unmöglich, dass dieselben Menschen, die am Abendmahl Christi teilnehmen, außerhalb der kirchlichen Gemeinde ihren Nächsten wirtschaftlich ausbeuten. Das einzige, was uns unter dieser Voraussetzung übrig bleibt, besteht im Ausüben von wirtschaftlichen Widerstand („dem Rad in die Speichen fallen", mit einem Ausdruck Bonhoeffers)[68]. Die engagierte Widerstandsstrategie Duchrows besteht konkret aus mehreren Stufen der kirchlichen Stellungnahmen, so wie sie sich im Rahmen der Beschäftigungen mancher Arbeitsgruppen der ökumenischen Bewegung, besonders der TNC-Arbeitsgruppe („Transnationale Konzerne") widerspiegeln[69]. Erstens, da viele „einflussreiche Unternehmer" Mitglieder einer Kirchengemeinde sind, könnten sie in Bezug auf die sozialen Probleme sensibilisiert werden. Ein zweites Verfahren bestünde in dem engagierten Gespräch der Kirche mit Unternehmen. Falls diese Gespräche misslingen, sollten die Kirchen zu verschiedenen Protestformen greifen (wie z.B. das Abziehen der Gelder der Kirchen aus Firmen und Banken, die auch „weiterhin Neuinvestitionen in Südafrika tätigen und damit indirekt oder

---

[66] Ebd., 63: „Luther handelt nicht zuerst ab, was beim Abendmahl zwischen Christus und dem einzelnen oder gar der Seele geschieht, um dann in einem zweiten Schritt den mit Christus verbundenen einzelnen seinerseits mit den anderen Christen und Menschen überhaupt zu verbinden, sondern Abendmahl ist Einleibung zugleich in Christus als Haupt und die Heiligen als Glieder. (...) Also gehe ich beim Abendmahl in gewisser Weise zuerst in die sichtbare eine Gemeinde ein, in der freilich Christus als Haupt gegenwärtig ist. Kein Hauch von Spiritualismus. Konkrete Leiblichkeit. Konkrete Menschen in geschichtlich strukturierter Gemeinschaft."

[67] Ebd., 73: „Darum versuchen einige Theologen, darunter auch ich, die Erfahrung der katastrophalen und immer katastrophalen werdenden internationalen Wirtschaftsmechanismen und -prozesse, die jährlich ca. 30 Millionen Menschen das Leben kosten, vom Leibe Christi her zu begreifen, zu durchdringen und Einfluß darauf zu nehmen". Die Anklage DUCHROWS bezieht sich im allgemeinen auf die ‚Industrieländer'.

[68] Ebd., 74. Denselben radikal engagierten Diskurs gibt es auch in späteren Stellungnahmen DUCHROWS: Lasst uns auch den Westen demokratisieren. Handlungsmöglichkeiten für Christen und andere im real existierenden Kapitalismus, Bremen (Sonderdruck der Junge Kirche- Eine Zeitschrift für europäischer Christen, Beilage zu Heft 2/1990).

[69] Ulrich DUCHROW: Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Bekennende Kirche?, 104: neben der Abteilung „Transnationale Konzerne" des ÖRKs spricht DUCHROW auch von anderen zwei Ebenen der ökumenischen Beschäftigungen in bezug auf die Wirtschaft: die der regionalen Konsultationen und einer internationalen Konsultation in Bad Boll 1981 einerseits, und die einer interdisziplinären ‚Beratergruppe für Wirtschaftsfrage' (AEGM) andererseits.

direkt das Apartheidssystem unterstützen“). Drittens sollen „Forschungsprogramme zur Überwachung (monitoring) von TNC-Aktivitäten“ initiiert werden. Damit sollten die Kirchen, viertens, eine „Gegenmacht“ gegenüber der Macht der TNCs bilden, indem sie sich „klar auf die Seite von Arbeiterorganisationen und Volksbewegungen“ stellen. Fünftens sollen die Kirchen auch extreme Protestformen, wie der Verbrauchsboykott, unterstützen. Endlich sollten sie sich für „grundlegende Strukturveränderungen des gegenwärtigen Systems einsetzen“[70].

Duchrow geht in Bezug auf die ökonomischen Aktionen nicht über die engagierte Form der religiös-sozialistischen Stellungnahmen hinaus. Unter diesem Gesichtspunkt bringt er nichts wesentlich Neues im Vergleich zu seinen Vorgängern. Dies gilt auch für die Beiträge der theologischen oder der religionsphilosophischen Denker aus dem “ostkirchlichen Raum“ am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des zwanzigsten, obwohl sie von einer ganz anderen Richtung herkamen. Als 1931 Paul Tillich noch behauptete, dass er ganz überzeugt davon ist, dass “die Rettung der europäischen Gesellschaft vor der Rückkehr in die Barbarei in die Hand des Sozialismus“[71] gelegt sei, gab es schon in Russland (und nicht nur dort) eine ablehnende Reaktion gegen den nichtchristlichen Sozialismus. Man identifizierte den Sozialismus (in einem sehr breiten Sinne) und manchmal die Wirtschaft selbst[72] mit der “erste[n] Versuchung Christi“ (Mt. 4, 2-4)[73]. In der russischen Welt folgte diese äußere Absage an den Sozialismus immer einer sehr persönlichen inneren Erfahrung mit ihm[74]. Damit entfalten aber die ostkirchlichen Gegner des Sozialismus genauso wie ihre abendländischen Zeitgenossen keine eigentliche Wirtschaftsethik. Ihre Produktionen sind entweder philosophiosch-religiöse Auffassungen mit einem sehr allgemeinen Charakter, oder verschiedene Typen von Ethos des

[70] Ebd., 109.

[71] Paul TILLICH: Die sozialistische Entscheidung [1931], in: ders.: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus, in: Gesammelte Werke II, Stuttgart 1962, 364.

[72] Wladimir SOLOWJEW: Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie [1897], in: ders., Werke, Bd. V, München 1976, 514 ist dagegen: „Diese ökonomischen Erscheinungen und Beziehungen für sich genommen zu bewerten, wie das manche Moralisten tun, zum Beispiel zu behaupten, das Geld sei ein Übel, es dürfe keinen Handel geben die Banken müßten vernichtet werden und so weiter - das ist eine unverzeihliche Kinderei. Die in solcher Weise verurteilten Gegenstände sind offensichtlich in sittlicher Beziehung indifferent oder ‚mittlere Dinge'...“.

[73] Sergej BULGAKOV: Sozialismus im Christentum ?, dt. Übers., Göttingen 1977. Paul EVDOKIMOV: Gotteserleben und Atheismus, dt. Übers. des Buchs Les Ages de la vie spirituelle, Wien-München 1967.

[74] Der Fall von Fjodor DOSTOIEWSKIJS oder Nikolaj BERDIAEWS

christlichen sozialen Lebens[75]. Auf dieser Ebene ist die Diskussion über die Wirtschaft im Rahmen der orthodoxen Ethik geblieben.

3. Von der Unmöglichkeit einer theologischen Wirtschaftsethik.

"Die Wirtschaft ist immer betrunkenen
Bauern Luthers ähnlich, der, wenn man ihm auf der einen
Seite aufs Pferd hilft, auf den anderen wieder herunterfällt"
Emil Brunner[76]

Im Gegensatz zu den religiösen Sozialisten betonte Karl BARTH schon in den zwanziger Jahren, dass keine menschliche Sozialordnung und kein Wirtschaftssystem eine rettende Lösung für den Menschen sein kann[77] und dass in diesem Sinne "nicht allein Kapitalismus, Militarismus, Liberalismus und bürgerliche Kultur im Argen liegen", sondern "auch Sozialismus, Pazifismus, Demokratie und proletarischer Lebensstil ‚von Gott her' mit einem großen Fragezeichen zu verstehen sind"[78]. Ähnlich haben Emil Brunner[79] und Werner Elert[80] gegen jede Art von Assimilierung des Christentums mit einer säkularisierten Sozialordnung gekämpft.

Vertreter des "neuen Luthertums" befürworteten aber eine "Rehabilitierung der Würdigung der Arbeit"[81] und die Betrachtung der Arbeit und der Wirtschaft als "göttliche Schöpfungsordnungen"[82], die aber durch die Erbsünde "gebrochen" wurden. Die moderne Ökonomie[83] wurde

---

[75] 1936 wurde die sozial-ethische Problematik im Rahmen des ersten Kongreß der orthodoxen Theologie in Athen. Wichtiger sind die Beiträge von H. ALIVISATOS, Die biblisch-dogmatische Begründung der sozial-ethischen Aufgabe der Kirche vom orthodoxen Standpunkte, G. St. PASCHEFF, L'Église et les problèmes sociaux, in: Proces-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 1936. Dann Şerban IONESCU, Le Christianisme et les problemes sociaux-economiques, Impr. Athènes, 1939.
Şerban IONESCU: Morala ortodoxă faţă cu celelalte morale confesionale - după izvoarele lor originale, Bucureşti 1941: nimmt eine engagierte Stellung gegenüber der Arbeit (219-221), dem Eigentum (223-225), dem Kapital (225-227), dem Wucher unter einem möglichen Gesichtspunkt der orthodoxen Kirche.

[76] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 391.

[77] Karl BARTH: Der Römerbrief, 2. Aufl., München 1921, 475.

[78] Arthur RICH: Wirtschaftsethik I, 141.

[79] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 390.

[80] Werner ELERT: Morphologie des Luthertums I. Theologie und Weltanschauung hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1931, 440.

[81] Georg WÜNSCH: Evangelische Wirtschaftsethik, 547.

[82] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 372; Walter BIENERT: Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Ein Beitrag zur evangelischen Sozialethik, 2. Auflage, Stuttgart 1956.

[83] Hartmut WEBER: Theologie – Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, 33: fragt sich, warum Emil BRUNNER diese

eher als Ausdruck der Sünde angesehen. Nach Werner Elert besteht die "Eigengesetzlichkeit" der Wirtschaft als "Aufeinanderangewiesensein" aus drei eng miteinander korrelierenden "Dämonien": das Leben ohne Arbeiten (der Luxus), die Arbeit ohne Besitz (die Sklaverei) und das Großkapital[84], die Brunner durch Begriffe als „Entfremdung", „Selbstzwecklichkeit", "egoistische Inanspruchnahme" charakterisierte[85]. Es ist "dem Einzelnen nicht möglich, sündlos zu wirtschaften"[86], weil er immer im Rahmen des Wirtschaftens "zu Kompromissen gezwungen" ist[87]. Das bedeutet nicht, dass ein Christenmensch unter diesen Umständen zum Fatalismus gezwungen wäre. Im Gegenteil, "ist die Aufgabe des Christen, in jeder Ordnung gegen den Strom zu schwimmen"[88], das heißt der Christ sollte in der Gesellschaft „dem Tun Gottes aufmerksam" folgen[89] und „Ausschau halten nach dem ‚Überirdischen', nach der Wirklichkeit Gottes"[90].

Damit wird auch ein christliches Ethos in Bezug auf Wirtschaft möglich. Trotzdem befürwortet Emil Brunner nicht das theologische Interesse an der Wirtschaftsethik. Nach ihm brauchen die Christen keine theologische Wirtschaftsethik, denn die Kirche hat "nichts mit der Ordnung der Wirtschaftswelt zu tun"[91]. Es könne aber in Bezug auf die Wirtschaft, so wie auf jeden Bereich der menschlichen Tätigkeit eine allgemeine Ethik geben, die auf der Verkündigung des Gottes Reiches (und damit einen theologischen Charakter) beruht. Die religiösen Grundsätze dieser allgemeinen Ethik müssten in jedem Lebensbereich gültig sein. Damit soll die Ökonomik zu einer "Ethik mit anderen Mitteln" werden, aber nicht im Sinne Adam Smiths[92], sondern als eine "Theologie mit anderen Mitteln", die "in alledem ...etwas anderes zu sagen hat als eine Wirtschaftsethik"[93]

Trennung macht, aber findet keine Antwort in diesem Sinne. Es ist möglich aber, dass diese Nuance genau von dieser protestantischen Tradition der ‚Rehabilitierung der Arbeit' hängt.

[84] Werner ELERT: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, 2. Aufl., Hamburg 1961, 173.

[85] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 384.

[86] .Ebd., 390

[87] Paul ALTHAUS: Grundriss der Ethik, 2. Auflage, Gütersloh 1953, 61.

[88] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 419.

[89] Karl BARTH: Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie I, hg. von Jürgen Moltmann, 2. Aufl. München 1966, 37.

[90] Walter KÜNNETH: Moderne Wirtschaft - christliche Existenz. Eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik, München 1959, 49.

[91] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 425.

[92] Karl HOMANN: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, 31.

[93] Emil BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen, 425.

4. Die Ethik des Gespräches zwischen der theologischen Ethik und Wirtschaft

Die Erfahrung der Pluralität der ethischen Diskurse hat in den 80-er Jahren die Suche nach einer theologischen Wirtschaftsethik tief geprägt. Da „gegenwärtig ... weder über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer theologisch begründeten Sozial- und Wirtschaftsethik, noch über den Gegenstand und das Thema von Ethik überhaupt ein Konsens unterstellt werden“[94] kann, sollte man nach Eilert Herms ein breites Gespräch zwischen den Bereichen bzw. zwischen der theologischen Ethik und der Wirtschaftstheorie und -ethik geführt werden.

Der erste Schritt, den Herms in diesem Sinne vorschlägt, um einen Weg zwischen der theologischen Ethik und Wirtschaft zu finden, ist die Begründung einer Ethik im Allgemeinen und einer christlichen Ethik im Besonderen. Herms schlägt mehrere „Thesen“ als „Lösungen“ dieser ersten These vor: 1. der Gegenstand sowohl der theologischen als auch der philosophischen Ethik sei die Beurteilung des selbst-freien Handelns; 2. die christliche Ethik sei eine Ethik, die besondere ‚Überzeugungen’ vertritt; 3. der Durchgang von der Ethik zur Sozialethik und von der Sozialethik zur Wirtschaftsethik sei nur als Konkretisierung denkbar; 4. der konkrete Charakter einer Wirtschaftsethik bedeutet Anwendbarkeit[95].

Die Thesen von Herms sind in mehreren Hinsichten problematisch. Erstens kann eine ‚christliche Ethik’ nicht mit Überzeugungen oder mit Gewissheiten[96] zu tun haben. Eine solche Annahme beruht auf einer Konfusion zwischen Theologie und Metaphysik. Theologie hat eher mit Glauben zu tun, was offensichtlich nicht dasselbe mit Überzeugung ist (Nietzsche). Darüber hinaus ist auch die „Weltanschauung“ (ein anderer Begriff von Herms‘ metaphysischer Inspiration, der den Inhalt der Überzeugungen und der Gewissheiten präzisiert[97]) etwas Sekundäres in der Theologie. Zweitens, wenn man den Durchgang von Ethik zur Wirtschaftsethik als Konkretisierung versteht, gerät man in eine Konfusion

---

[94] Eilert HERMS: Ausgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, in: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik. Dokumentation der ersten Klausurtagung des wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum 1986, 2.

[95] Ebd., 9 - 10, 14.

[96] Eilert HERMS: Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: Horst STEINMANN / Albert LÖHR: Unternehmensethik, Stuttgart 1989, 78.

[97] Eilert HERMS: Ausgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, 43; Eilert HERMS: Theologische Wirtschaftsethik Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum Wirtschaftsethischen Diskurs, in: Günter BAADTE; Anton RAUSCHER (Hrsg.), Wirtschaft und Ethik, Graz-Wien-Köln 1991, 45.

zwischen Ethik und Ethos. Der Diskurs der Sozial- oder der Wirtschaftsethik bleibt weiterhin ethisch. Nur die Orientierung des ethischen Schrittes ändert sich. Drittens ist sowohl die Rede von der Anwendbarkeit der Ethik oder ihre „Wirkungschance" als auch der sehr häufig benutzte Begriff ‚angewandte Ethik'[98] nicht sinnvoll. Ein solches Syntagma läuft „theoretischstrategisch ... auf einen *Dualismus* von normativen Begründungsdiskursen und positiven Analysen der Einzelwissenschaften hinaus"[99]. Karl Homann entfaltet eine systematische Kritik dieses Dualismus als Dualismus von Ethik und Ökonomik. Er zeigt, dass sie bei der Betrachtung der „angewandten Ethik" auf „zwei eigenständige, nicht miteinander verbundene, nicht aufeinander zurückführbare Anforderungen an menschliches Handeln gerichtet sind"[100]. Von daher unterscheidet er „*vier Möglichkeiten*, mit diesem Dualismus umzugehen": 1. als ein „unverbundenes Nebeneinander" (im Sinne Niklas LUHMANNS); 2. als eine Hierarchie, in deren Rahmen die Ethik als der Ökonomik überlegen betrachtet wird (die philosophischen Frankfurter und Erlanger Schulen, oder Peter Ulrich mit seiner strengeren Variante und Horst Steinmann mit einer milderen, „situativen"); 3. als eine Hierarchie, in der die Ökonomik der Ethik überlegen ist (von der Homann sich vor manchen Auslegungen in bezug auf seine Stellung lossagt); und schließlich, 4. als Paradigma ‚Sowohl-als-auch', „als ‚Durchdringung' beider Ansprüche", wie Peter Koslowski[101] fordert, ohne aber zu präzisieren, was er damit versteht. Homann schlägt vor, dass diese Durchdringung der Ethik und der Ökonomik als eine Ökonomik menschlicher Interaktionen verstanden werden sollte.

Nach der Auffassung Herms bestünde die Aufgabe einer künftigen Wirtschaftsethik als angewandte Ethik darin, sowohl ein Bild der „typischen Situationen" und der „Wirkungsregeln" zwischen diesen im Kontext der heutigen wirtschaftlichen Lage anzubieten (die These 2.2), als auch

[98] Martin HONECKER spricht von „Bereichsethik". Eine Kritik dieses Begriffes findet man auch bei Uwe GERECKE/Andreas SUCHANEK: Technikethik und Wirtschaftsethik: zwei angewandte Ethiken ?, in: Techniketik und Wirtschaftsethik. Fragen der praktischen Philosophie, hg. von Hans Lenk; Matthias Maring, Opladen 1998, 75-94. Sie suchen nicht wie Honecker nach einem allgemeinen Konzept, das angemessen das der „angewandten Ethik" ersetzen soll, sondern sie begrenzen sich nur auf die wirtschaftsethische Problematik, indem sie die Formel „Wirtschaftsethik als Ethik mit ökonomischer Methode" akzeptieren - S. 82f.

[99] Ebd., 79: Das gilt auch als eine indirekte Kritik gegenüber der „Bereichsethik" Honeckers, die nicht diesen Dualismus völlig überwinden kann. Die Ethik des Bereiches bezeichnet eigentlich dieselbe Sache, aber sie ist anders benannt.

[100] Karl HOMANN: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, 10.

[101] Peter KOSLOWSKI: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988, 92-98.

christliche Perspektiven, Lösungen (These 2.1: „Aussagen über den aus der Sicht des christlichen Glaubens *wünschenswerten* Zustand des gesellschaftlichen Gesamtsystems ... und über die dazugehörige Verfassung und Funktion des Wirtschaftssystems“) und Diagnosen (These 3.1) vorzuschlagen. Alle diese Aspekte der Ethik sollten sich aber als *reine Theorie* darstellen. Für Herms muss Theologie zur reinen Theorie werden, wenn sie sich mit wirtschafts- und sozialethischen Fragen beschäftigen will[102]. Eine christliche Theologie, die in eine reine wirtschaftsethische Theorie umgeformt wird, kann weder christlich noch Theologie sein.

Trotz des mangelnden Charakters der ‚Theorie' Herms verdient die von ihm skizzierte Aufgabe einer möglichen Wirtschaftsethik, sich als eine Ethik des Gespräches zwischen der theologischen Ethik und der Wirtschaftswissenschaft zu artikulieren, Aufmerksamkeit. Es handelt sich um die Ablehnung einer jeden Art von ‚Subordinationismus' des ökonomischen Bereiches in Bezug auf die Ethik und umgekehrt. Die Ethik soll nicht von außen als eine Art Kontrolle des Ökonomischen auftreten, die besondere Handlungsanweisungen anbietet (These 2.4)[103]: „Das Fortschreiten einer theologischen Wirtschaftsethik zur Formulierung besonderer wirtschaftsethischer Handlungsanweisungen und zur wirtschaftsethischen Maximenbildung dürfte ein sicherer Weg zur Zerstörung ihrer Plausibilität sein“[104]. Das Gleichgewicht, auf das Herms hinweist, bleibt aber bei ihm ohne Objekt: die theologische Wirtschaftsethik bleibt damit auf der Ebene des Projekts.

5. „Oikos“ und „Oikonomia“. Der etymologische Anknüpfungspunkt.

„Erstlich müssen wir wissen: ‘das Haus bauen’ heißt nicht Zimmern, Mauern und Gebäude aufrichten; sondern es begreift die ganze Haushaltung in sich, als, regieren, ein Weib nehmen, Kinder zeugen und ziehen, das Hausgesind regieren, ernähren, arbeiten Geld und Gut erwerben“
Martin Luther[105]

Eine Ethik des interdisziplinären Gespräches zwischen der theologischen Ethik und der Wirtschaftswissenschaft könnte nur eine allgemeine

[102] Eilert HERMS: Ausgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, 29.
[103] Ebd., 26.
[104] Ebd., 40.
[105] Martin LUTHER: Psalmen-Auslegung [1514], in: ders: Psalmen-Auslegung. Ein Commentar zu den poetischen oder Lehrbücher des Alten Testaments II [1514], aus seinen Werken gesammelt und bearbeitet von Chr. G. Eberle, Stuttgart 1874, 309.

Bedingung der Existenz einer theologischen Wirtschaftsethik, aber keine solche selbst anbieten. Von hier aus kann man aber weitergehen und nach Kommunikationsweisen ihrer Gegenstände suchen. Der erste Treffpunkt, der sowohl in der Philosophie, als auch in der Theologie gefunden wurde, ist der Begriff der Ökonomie selbst gewesen. Der Begriff „Ökonomie" enthält einen großen Reichtum von theologischen und ethischen Bedeutungen. Er weist nicht auf seinen heutigen sehr technischen Sinn, sondern auf den komplexen moralischen Sinn des Hauses („oikos"- Haus und „nomos" - Gesetz) zurück. Dieser Punkt wird noch deutlicher im etymologischen Horizont des Ethos als Haus (ethos), der die Wirtschaft und die Ethik in demselben Raum und in direkter Nachbarschaft umgreift. In dieser Weise schließt das Haus in sich von Anfang an die beiden Bereiche, Wirtschaft und Ethik, in eine Art von „Kunst des Wohnens" zusammen.

Schon Aristoteles entfaltet eine Art Ökonomik im Sinne einer „Theorie des Hauses" (oikonomia), nämlich in dem der Bedeutung der Bestandteile des Wortes. Für ihn war das Haus die Grundlage der Gesellschaft: mehrere Häuser bilden zuerst ein Dorf (kome) und mehrere Dörfer eine Stadt (polis)[106]. Das Haus ist nach seiner Auffassung eine sehr komplexe wirtschaftliche Wirklichkeit. Es besteht grundsätzlich aus „Knechten und Freien"[107] und wird von drei Typen von sozialen Beziehungen charakterisiert, in deren Rahmen die Verwandtschaftsverhältnisse in einer sehr interessanten Weise eine sekundäre Rolle spielen. Es handelt sich erstens um das Verhältnis zwischen dem Herrn und dem Knecht, das er als „Hörigkeit", despotike, bezeichnet, um das zwischen dem Gatten und der Gattin („die Ehe" - gamike) und nur drittens um das des Vaters (die Mutter ist nicht erwähnt) zu seinen Kindern (die väterliche Gewalt - teknopoietike). Der Hausvater spielt die zentrale Rolle im Rahmen des aristotelischen Haushaltes, als Herr, Gatte oder Vater. Damit besteht das Wesen der Ökonomik nach der Auffassung des Philosophen in dem „Wissen des Hausherrn (pater familias) von der Führung eines Hauses"[108].

Eine Wiederentdeckung der Problematik des Hauses und zugleich einen Schritt weiter, jenseits der scholastischen Theologie, die dem Aristoteles sehr treu geblieben ist, unternimmt Martin Luther. Im Zusammenhang der Zwei-Reiche- und Zwei-Regimenten-Lehre entfaltet er auch seine „Drei-Stände-Lehre"[109]. „Hier begegnen - in Gestalt des

[106] ARISTOTELES, Polit. I, 2, 1252b.
[107] ARISTOTELES, Polit. I, 3, 1253b.
[108] Peter KOSLOWSKI: Ethik des Kapitalismus, 24.
[109] Hans-Jürgen PRIEN: Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992, 163: „Umstritten ist in der

'eelichen' und des 'regierenden' Standes - die summierenden und klassifizierenden Begriffe (Luthers) antik-mittelalterlicher Haus- und Staatslehren, *oeconomia* und *politia* (bei Luther auch *status oeconomicus* und *status politicus*); die *ecclesia*, der 'geystliche stand' (*status ecclesiasticus*) kommt als dritte Größe hinzu"[110]. Bei Luther kann im Unterschied zu Aristoteles eine „Relativierung der Herrschaftsgewalt" im Rahmen des oikos festgestellt werden. Das Wesentliche an der Auffassung Luthers besteht aber darin, dass er der Lehre von dem Oikos einen nachdrücklich theologischen Charakter verleiht. Der wirkliche Hausvater des christlichen Hauses ist Gott. Der Mensch-Hausvater, soll immer den wahren Hausvater, Gott, anbeten und immer auf ihm orientiert sein, damit seine Arbeit gut gerät[111]. Damit bietet Luther Zugänge zu einer *Theologie der Wirtschaft* (so wie nach der Auffassung Peter Koslowskis mit Aristoteles die Grundlage einer *Metaphysik der Wirtschaft* gelegt wird) und bereitet eine neue Ebene der theologischen Verständigung über die Ökonomie vor.

Diese neue Ebene, die besonders von M. D. Meeks vertreten wird, hat die Tätigkeit Gottes hinsichtlich der Welt im Mittelpunkt. Gott selbst ist ein aktives Wesen und entfaltet eine eigene Tätigkeit aus Liebe (Arthur Rich nennt sie „Energie")[112] als Schöpfung, Vorsehung, Erlösung, Kommen des Heiligen Geistes usw., die schon vom Apostel Paulus und dann von den griechischen Kirchenvätern[113] ‚oikonomia tou Theou' (Kol. 1, 25; 1 Kor. 9, 17; Eph. 3,2; 1 Tim. 1, 4) genannt wurde. Wenn die menschliche Wirtschaft in Bezug auf das Haus beginnt, dann geschieht es so dank des göttlichen Bildes im Menschen, weil Gott selbst „wirtschaftet" und er selbst eine Art von Haus (das Weltall) schafft. Es handelt sich also um die Verwendung einer wirtschaftlichen Metapher[114], um diese Tätigkeit Gottes zu

---

Forschung, ob die Drei-Stände-Lehre nichts anderes ist als einer der verschiedenen *usus* der Zwei-Reiche-Lehre, wie Obermann meint, oder ob die Drei-Stände-Lehre gewissermaßen ein weiteres Deutungsschemaneben der Zwei-Reiche-Lehre ist...".

[110] Karl Heinrich BIERITZ/Christoph KÄHLER: Haus III, in: TRE, Band XIV, Berlin-New York 1985, 482.

[111] Martin LUTHER: Psalmen-Auslegung [1514], 310; 312: „Lieber Herr Gott, du hast mich zu einem Hausvater gemacht; aber das Amt ist größer und schwerer, denn dass ich es verwalten kann. Darum vertritt du meine Statt, sei du Hausvater, ich will dir gerne weichen".

[112] Arthur RICH: Wirtschaftsethik, Bd. I. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984, 125, 129.

[113] Hans G. ULRICH: Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik, in: Peter KOSLOWSKI (Hrsg.): Neue Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie, New York-London-Paris, 256.

[114] M.D. MEEKS: God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, 2: spricht über „a new Metapher of God".

charakterisieren. In dieser Weise findet die Wirtschaft nach der Auffassung M. D. Meeks ihren Archetyp im Rahmen der Theologie. Theologie und Wirtschaft werden im Ergebnis durch Metaphern (als eine Art von Vergleich) in einer metaphorisch gefassten Wirklichkeit verbunden.

Eine solche „ökonomische Theologie“[115] kann aber nicht die Antwort bei der Suche nach einer theologischen Wirtschaftsethik sein. Hans G. Ulrich entfaltet eine doppelt orientierte Kritik in diesem Sinne. Erstens zeigt er, dass in diesem Fall keine eigentliche interdisziplinäre Kommunikation zwischen Theologie und Wirtschaft existiert. Es geht mehr um einen Monolog. „Diese ökonomische Theologie zielt wie die politische Theologie auf eine andere Praxis, die nicht deshalb ’begründet’ ist, weil sie es versteht, ihre Begründungspflichten zu erfüllen, sondern weil sie unmittelbar Gottes Wirklichkeit vollzieht und durchsetzt“. Aber „diese Praxis hat ihre eigene Form; sie ist nicht mit den ökonomischen Vorgängen vermittelt“[116]. Zweitens, diese ökonomische Theologie ist überhaupt keine Ethik, denn eine Ethik soll als Gegenstand den Menschen (im Falle der theologischen Ethik, den Menschen in seiner Beziehung zu Gott) haben. „Die Leitfrage lautet: wie kommt der Mensch in der Ökonomie vor?“[117]. In der ökonomischen Theologie fehlt aber an der Betrachtung des Menschen. Es wird über die „ökonomische Aktivität“ Gottes als Befreiung des erwählten Volkes[118], als Schöpfung, als Erlösung gesprochen, aber nicht über den wirtschaftenden Menschen. Eine dritte Frage, die sowohl in Bezug auf die ökonomische Theologie M. D. Meeks‘, als auch in Bezug auf die „ökonomische Metaphysik“ Koslowskis gestellt werden kann, ist die hinsichtlich der Gültigkeit solcher metaphorischen Konstruktionen. Es ist fragwürdig, ob eine Metapher, eine Reihe von Metaphern oder eine einfache Etymologie reichen, um eine Wirtschaftsethik oder sogar eine ökonomische Theologie zu begründen.

Im Unterschied zu Meeks rechtfertigte Koslowski sein etymologisches Verfahren auch durch eine Philosophie der Kultur, durch ein kulturelles Verständnis der Geschichte der Wirtschaft. Er baute eine Reihe von (nicht nur etymologischen) Mythen in Bezug auf die Wirtschaft auf, die aber in theologischer Perspektive keine Relevanz haben[119]. Als theologische

[115] So wird sie genannt von H. G. ULRICH: Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik, 259.
[116] Ebd., 261.
[117] Ebd., 265.
[118] M. D. MEEKS: God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, 78-83: „The Liberator Economist“
[119] H. G. ULRICH: Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik, in: Prof. Dr. Hans RUH (Hrsg.), Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich 1992, 114: wirft dem Peter

Konstruktion ist die von Meeks viel umfassender. Unter einem anderen Gesichtspunkt aber bietet die traditionelle Etymologie des Oikos, auf die Koslowski zurückgreift, eine größere Öffnung zur Ethik als die Metapher der ‚oikonomia tou theou' bei Meeks, weil sie den Menschen mehr im Blick hat. Die beiden auf eine etymologische Grundlage aufgebauten Systeme bleiben aber weit davon entfernt, eine theologische Wirtschaftsethik zu gründen.

6. Der anthropologische Anknüpfungspunkt. Arthur Rich.

Die Wege, die Koslowski und M. D. Meeks vorschlagen, führen in ganz andere Richtungen als in die einer theologischen Wirtschaftsethik. Im Gegenteil zu ihnen versuchte Arthur Rich, die theologische Wirtschaftsethik wieder in die Diskussion zu bringen. In seinem ersten Band der „Wirtschaftsethik" (1984) interessiert er sich vorrangig dafür, inwiefern die Theologie ein Zugang zur Ethik in der Wirtschaft sein kann. Die Grundlage, auf die der reformierte Theologe seine Auffassung über Wirtschaftsethik konstruiert, ist anthropologisch und theologisch bestimmt und ist in den Begriff der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe gefasst. Damit vermeidet Rich die Wege der „ökonomischen Theologie" von M.D. Meeks und der „Philosophie der ökonomischen Kultur" von Peter Koslowski und begibt sich in den Bereich der Ethik und darüber hinaus in den der christlich-theologischen Ethik.

Die Humanität im Sinne von Rich, die Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe enthält in sich eine Dialektik. Sie beginnt als Glaube (als Auferstehungsglaube[120]), der nach christlicher Auffassung ‚Sitz' der Menschlichkeit ist, und wird durch das Vertrauen, das den beiden angehörig ist, in der Hoffnung fortgesetzt. „Humanität aus Glauben und Hoffnung erwahrt sich so in der Humanität aus Liebe. Erst in der Humanität aus Liebe wird der Glaube real und das Erhoffte Gegenwart. (...) Kurzum, mit Paulus gesprochen: sie ist das ‚neue Sein', das ‚Sein in Christus', das Sein des Reiches Gottes, dessen Zukunft im Gekreuzigten und Auferstandenen begonnen hat"[121].

Die Liebe aber bedeutet nicht das Ende dieses dialektischen Weges. Da sie keinen statischen Charakter hat, sondern sie die wirksame ‚Energie Gottes' (energeia tou Theou, Kol. 2, 12) ist, setzt sie das Gehen in die Richtung der Zukunft weiter fort[122]. Diese Zukunft ist aber nach christlicher

---

KOSLOWSKI vor, dass er keine Soteriologie in bezug auf die Ökonomik entfaltet.

[120] Arthur RICH: Wirtschaftsethik, Bd. I. Grundlagen in theologischer Perspektive, 121.

[121] Ebd., 125.

[122] Ebd., 125, 129.

Auffassung kein abstraktes ‚futurum', sondern die ‚Zu-Kunft', die als Advent des Herrn, als Kommen Gottes zu verstehen ist. „Die *hoffende Liebe* des Glaubens"[123] als Inbegriff der Humanität ist damit eschatologisch orientiert an dem Zusammentreffen mit Christus.

Wie funktioniert konkret diese Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe? Wie bewegt sie sich? Um diesen Fragen zu beantworten, benennt Arthur Rich nicht Maximen[124], sondern sieben „Kriterien des Menschengerechten" als eine zweite Ebene der Grundlage seines wirtschaftsethischen Systems: die Geschöpflichkeit, die kritische Distanz, die relative Rezeption, die Relationalität, die Mitmenschlichkeit, die Mitgeschöpflichkeit und die Partizipation. Damit vermeidet Rich die ‚Gefahr' einer normativen Ethik, indem er eine deskriptive Auffassung vorzieht. Es ist schwierig, in Bezug auf diese sieben Kriterien des Menschengerechten (oder „Prinzipien christlicher Existenz"), deren Zahl relativ ist, und „vielmehr offen" bleibt[125] eine systematische Ordnung zu finden. Sie könnten eventuell systematisch der ‚Oikonomia Gottes' gemäß im Sinne ihrer geschichtlichen Fortentwicklung „erzählt" werden, obwohl auch eine solche Unternehmung nicht ganz der Auffassung Richs entspricht.

Der Mensch ist eines der Geschöpfe Gottes (von hier die Geschöpflichkeit aus), aber mangels seines Vertrauens auf Gott akzeptiert er die Herausforderung des Teufels, ohne sie kritisch zu prüfen (die *kritische Distanz*). Von dem Kriterium der kritischen Distanz zieht Rich aber plötzlich eine hermeneutische Konsequenz in Bezug darauf, wie der biblische Text verstanden werden soll. Unter diesem Gesichtspunkt ist das dritte Kriterium Richs, die relative Rezeption, mehr ein Exkurs in Bezug auf das Ganze. Es ergänzt aber das zweite und spielt eine Verbindungsrolle mit der dritten Stufe der wirtschaftsethischen Grundlage Richs, den praktischen Maximen, die eine ähnliche Relativität als bestimmtes Kennzeichen haben sollten. Die nächsten drei Kriterien betonen den „kommunikativen" Charakter des Menschen, der als seinen Hauptwesenszug die personale und relationale Freiheit (Relationalität) hat und der zu den anderen Menschen (Mitmenschlichkeit) und zu der ganzen Natur (Mitgeschöpflichkeit) in einem Verhältnis steht. Eine Zusammenfassung aller dieser Kriterien stellt das der Partizipation dar. Partizipation ist die konkrete und aktive Form der Relationalität, der Mitgeschöpflichkeit und der Mitmenschlichkeit. Der Mensch, der von Gott als soziales Wesen und zusammen mit den anderen Geschöpfen, d.h. mit dem ganzen Kosmos, geschaffen wurde, ist nicht

[123] Ebd., 170.
[124] Ebd., 173.
[125] Ebd., 172.

einfach neben den anderen in eine passive Existenz gestellt, sondern er nimmt an dem Leben der anderen (der Gemeinde) teil. Rich illustriert dieses Kriterium anhand des Zusammenlebens der ersten Christen in der Jerusalemer Gemeinde (Apg. 4, 32).

Wie diese Teilnahme konkret wird und inwiefern die Christen daran teilnehmen, sagt Rich nicht mehr. Er betrachtet diese Problematik nur sehr kurz. Deswegen bleiben die Elemente und die eigentliche Bewegung dieser Partizipation eher unbestimmt. Rich verweist nur darauf, dass diese Teilnahme auf Grund dieser Mit-Geschöpflichkeit oder Mitmenschlichkeit stattfindet, d. h. sie begründet sich durch die Schöpfung. Eigentlich können diese sieben Kriterien Richs in zwei zusammengefasst werden. Es geht erstens um das Kriterium der Mit-Geschöpflichkeit (der Mensch wurde von Gott als ein kommunikatives Wesen in Hinsicht auf die anderen Mitmenschen und auf die anderen Mitgeschöpfe geschaffen) und das der kritischen Relativierung als ethische Grundhaltung des Menschen.

Auch E. Herms identifiziert zwei große ethische Kriterien („Grundregeln") in Bezug auf eine mögliche Wirtschaftsethik im Rahmen der Heiligen Schrift. Es handelt sich um die Regel der Gerechtigkeit und um die Regel der bewussten Relativierung des Wirtschaftens auf die Bedingungen und Ziele der Gesamtexistenz, die zusammen immer aktuell und universell gültig bleiben[126]. Im Unterschied zu Rich, der die Liebe im Rahmen der Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe betont, ist die Auffassung von Herms an der Gerechtigkeit orientiert. Auch unter dem Gesichtspunkt der Relativierung unterscheiden sich die beiden. Rich spricht von einer Relativierung der Interpretation der biblischen Texte, die Quellen einer wirtschaftsethischen Auslegung sein sollen.

Die beiden Auffassungen sind aber komplementär. Herms bringt nichts Neues im Vergleich zu Rich. Im Gegenteil ist sein Beitrag jedenfalls hinsichtlich der Theologie nicht so umfassend und tief wie der von Arthur Rich. Aber gerade darin bestand der Einwand, der gegen Rich gerade von seinen Schülern am meisten erhoben wurde, dass er nämlich sein Kriterienssystem zu theologisch aufgebaut habe und sich damit „dem normenbegründenden universalistischen Diskurs entzogen"[127] habe.

Dieser Einwand ist aber unbegründet, wenn man daran denkt, dass Arthur Rich eine *theologische* Wirtschaftsethik und nicht einfach eine

---

[126] Eilert HERMS: Theologische Wirtschaftsethik Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum Wirtschaftsethischen Diskurs, 51-53.

[127] Hans-Balz PETER: Auf der Suche nach Kriterien für die Wirtschaftsethik, in:, Hans G. NUTZINGER: Wirtschaftsethische Perspektiven III. Unternehmensethik, Verteilungsprobleme, methodische Ansätze, Berlin 1996, 46-47.

Wirtschaftsethik begründen wollte. Deswegen kann eine „Anknüpfungsbasis" der Theologie und der Wirtschaftsethik, die zum Beispiel Hans-Balz Peter nach dem dreigliedrigen Modell Arthur Richs (fundamentale Erfahrungsgewißheit: Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe - prinzipielle Kriterien der Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe - praktische Maximen) aufbaut, viel besser formuliert werden. Sie ist aber unter dem theologischen Gesichtspunkt nicht so umfassend und tief wie die, die von Arthur Rich entfaltet wurde[128]

Wenn man aber nach einem Gebrechen bei Richs Wirtschaftsethik sucht, dann muss man ganz woanders danach suchen. Die Wirtschaftsethik, die Rich entfaltet, leidet erstens unter dem Dualismus, obwohl Rich sich vielleicht am meisten darum bemüht hat, ihn zu entfernen. Er besteht nicht in einem Mangel an interdisziplinärer Orientierung, sondern in der Unfähigkeit, einen fließenden und umfassenden Diskurs anzubieten. Zwischen dem ersten Band der *Wirtschaftsethik* und dem zweiten[129] gibt es einen Bruch. Eigentlich haben wir es mit zwei verschiedenen Büchern zu tun: das erste ist eine Begründung einer *theologischen Wirtschaftsethik* und das zweite eine *Wirtschaftsethik*. Die zwei Perspektiven kommunizieren aber zu wenig miteinander.

Abgesehen von diesem Dualismus ist das theologische Fundament bei Rich nicht stark genug. Eigentlich ist das der Hauptgrund, warum diese Anknüpfung zu wenig entfaltet wird.

Bilden denn die Mitgeschöpflichkeit und die Partizipation als aktive Kommunikation mit den anderen Geschöpfen eine ausreichende Basis für eine theologische Ethik im Allgemeinen und eine theologische Wirtschaftsethik im Besonderen? Ist das der ganze theologische Anknüpfungspunkt? Dann bleibt die Theologie nur eine Schöpfungsrede nach einer personellen und kosmischen Auffassung im Horizont des Eschatologischen.

---

[128] Ebd., 49: Die Rekonstruktion der richschen Wirtschaftsethik von H.B. PETER ist mehr an der Interdisziplinarität im Sinne Eilert HERMS orientiert. In diesem Sinne betont er auf der dritten Ebene die Handlungsorientierung als Konkretisierung der moralischen Kriterien. Zwischen den neun Kriterien, die er vorschlägt, gibt es z.B. auch *Alternativkosten* (die aus dem Kriterium der *Freiheit* zusammen mit der *Verantwortung* folgt), *Entwicklung* und im Besonderen *Solidarität*, die das richsche Kriterium der *Partizipation* mehr in die sozial-ethische Richtung als in die wirtschaftliche überträgt. Statt der Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe als moralischer Grund setzt er ein „moral point of view", der der ethischen Auffassung von Jürgen HABERMAS und Peter ULRICH entspricht. Er spricht von „subjektiver Verbindlichkeit", „Transzendieren zum anderen" und „argumentative Kommunikation".).

[129] Arthur RICH: Wirtschaftsethik II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht, Gütersloh 1990.

Der wichtigste Grund des Defizits der Wirtschaftsethik Arthur Richs bleibt aber die ungenügende Verbindung zwischen dem Theologischen und dem Wirtschaftlichen über das Ethische. Eigentlich gibt es bei Rich eine Anknüpfung der Theologie mit der Ethik. Sie ist ganz ungenügend entfaltet (M.D. Meeks ist ihm unter diesem Gesichtspunkt überlegen), aber sie existiert und damit haben wir bei Rich mit einer theologischen Ethik zu tun (was bei Meeks nicht geachtet werden kann). Dann die Ethik und die Wirtschaft treffen sich auch in den Büchern Richs. Sie enthalten eine Wirtschaftsethik oder eine Reihe von wirtschaftsethischen Perspektiven (unter diesem Gesichtspunkt ist der Titel seiner zwei Bände rechtfertigt), aber sie sind ungenügend verknüpft.

7. Zugänge zu einer theologischen Wirtschaftsethik ?

Die Suche nach einer *theologischen* Wirtschaftsethik hat ihr Ziel nicht erreicht. Bei einem Überblick können drei aufsteigende Ebenen in ihrem Rahmen unterschieden werden. Es handelt sich erstens um *eine Ethos-Ebene*, die auf ein sehr konkretes Verhalten im Rahmen einer sozial-wirtschaftlichen Ordnung (Beispiele: der religiöse Sozialismus des 19. Jhdts. oder etwa die lateinamerikanische ‚Befreiungstheologie'[130]) hinweist; zweitens um eine *Bereichsethik-Ebene*, die nach Verwandtschafts- und Dialogsmöglichkeiten der Theologie, Ethik und Ökonomik sucht, und die sie entweder auf eine genealogische Weise in einer gemeinsamen Herkunft oder in einem gegenseitigen interdisziplinären Respektverhalten dieser Bereiche im Sinne einer Moral des interdisziplinären Dialogs finden will.

Nur drittens wird eine *theologische Ebene* erreicht, zuerst als ein theologischer ‚Assimilierungs- und Unterwerfungsversuch' der anderen Bereiche (damit befindet man sich teilweise noch auf der erwähnten zweiten Ebene) und dann als theologisch begründeter Schritt im Horizont eines interdisziplinären Dialogs. Die theologischen Zugänge, die bisher in Bezug auf die Begründung einer *theologischen* Wirtschaftsethik angeboten werden,

[130] Vgl. D. Stephen LONG: Divine Economy. Theology and the Market, London-New York 2000. LONG nennt diese Art und Weise der theologischen Ethik, mit der Ökonomie zurechtzukommen, „the emergent tradition" und unterscheidet sie von einer „dominant tradition" und einer „residual tradition". Während „the dominant tradition" die Gesellschaft im klassischen soziologischen Sinne in Kauf nimmt, geht die „emergent tradition" von der Wirklichkeit eines sozialen ‚Randphänomens' wie z.B. den Armen aus. Das will auf keinen Fall sagen, dass die Armen eine Minderheit in der heutigen Welt sind, sondern dass sie eine marginale Rolle in der Gesellschaft spielen. „The residual tradition", die z.B. von John MILBANK vertreten sei, betrachtet die modernen gesellschaftlichen (bzw. ökonomischen) Lebensformen als Reminiszenzen einer alten theologischen Welt, die inzwischen säkularisiert worden ist.

bilden aber eine sehr dünne, armselige Grundlage, die mehr aus etymologischen Apropos und anthropologischen Untersuchungen besteht. Es fehlt in den bisherigen theologischen Schritten in Bezug auf die Wirtschaftsethik an einer substantiellen Theologie, d.h. es fehlt an einer soteriologischen[131] Einrahmung des Wirtschaftlichen als menschlichen Handelns im Rahmen der göttlichen ‚Oikonomia'[132]. Dort, wo das Theologische gründlicher entfaltet wurde, wie z.B. in der dialektischen Theologie, wird das Ökonomische zu kurz vorgestellt und geprüft. Der Widerstand, zu dem z.B. Emil BRUNNER gegen den Kapitalismus ruft, wird weniger reflektiert und artikuliert und endet als unkritische Ablehnung. Unter theologischem Gesichtspunkt äußert sich in all diesen gescheiterten Versuchen entweder eine schematische oder eine verkürzte, reduzierende Vernunft.

Die „wirtschaftsethischen" Diskurse pendeln also zwischen einer Art kultursoziologische Beschreibung[133], angeblichen ‚praktischen Lösungen' an sozialen Fragen, die von der Ökonomie vorausgesetzt werden, und theoretischen „Zugängen zu einer Wirtschaftsethik"[134], als Prolegomena einer künftigen (theologischen) Wirtschaftsethik. Es ist in diesem letzten Sinne sehr interessant zu beobachten, wie sich die Diskussion in Bezug auf eine (theologische) Wirtschaftsethik bisher auf die Frage nach der *Möglichkeit* einer (theologischen) Wirtschaftsethik beschränkt hat. Der Suche nach einer (theologischen) Wirtschaftsethik gelang in dieser Weise nicht, die Phase ihrer Begründung zu überwinden. Unter diesen Umständen ist es auch überraschend, wie groß die terminologische Konfusion (z.B. zwischen Ethik und Ethos, Wirtschaftsethik und interdisziplinärem Dialog, oder Ethik und Theologie) gerät. Der Grund dafür besteht in dem Mangel an einem unterscheidenden Geist. Man geht von verschiedenen Ausgangspunkten aus in verschiedene Richtungen, ohne damit diese Schritte miteinander zu kommunizieren. All das macht von der

[131] H. G. ULRICH: Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik, 114: „Dann hat der Mensch in seinem ökonomischen Handeln Gott nicht nur bei sich, sondern Gott will etwas mit ihm, hat etwas vor, hat einen Heilswillen; es existiert eine Soteriologie".

[132] Die Kritik H.G. ULRICHS („Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik") wurde in Bezug auf die wirtschaftsethischen Beiträge Peter KOSLOWSKIS gemacht, aber sie ist für alle anderen bis jetzt von uns angeführten Beiträge gültig. Die einzigen Zugänge in diesem Sinne bei H.G. ULRICH: Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik, 273.

[133] Ein Beispiel in diesem Sinne ist Peter KOSLOWSKI: Ethik des Kapitalismus, Tübingen 1982; ders.: Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne, Wien 1989.

[134] H.G. ULRICH: Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik, 253.

theologischen Wirtschaftsethik bis zu diesem Punkt ein gescheitertes Projekt.

Das ist der Grund, warum man in der jüngsten Zeit began, die Frage zu stellen, ob es vielleicht nicht sinnlos sei, auch weiterhin nach einer (theologischen) Wirtschaftsethik zu suchen, so wie sie bisher im Voraus projiziert wurde. Solange sich eine einfache ethische oder moralische Perspektive hinsichtlich der Ökonomie/Ökonomik als unzulänglich erwiesen hat, da sie entweder zu einer Art Moralisierung des Wirtschaftens (vgl. Duchrow) oder zu einer bloßen „ethischen Theorie" (vgl. Herms) führte, ist man zurecht zu dem Gedanken gekommen, die Ökonomie/Ökonomik vom Standpunkt der politischen Ethik aus zu betrachten, bzw. sie als *politisches* Phänomen in Kauf zu nehmen. Mangels des Politischen bleiben Theologie, Ethik (oder nur Moral) und Ökonomie/Ökonomik einfache voneinander getrennte Bereiche, denn es fehlt ihnen das Bindungsglied, das sie zusammen halten kann. Anders ausgedrückt: mangels des Politischen verliert die (theologische) Ethik (und mit ihr auch die Moral) ihren ursprünglichen Lebenszusammenhang und hiermit auch das, was sie zur Ethik macht und ermöglicht, dass sie der Ökonomie/Ökonomik erwachsen ist.

8. Politisierung der Ökonomie, Moralisierung des Wirtschaftens oder politische Ökonomie.

Im Unterschied zu der bisherigen Wirtschaftsethik befürworten heute Peter Ulrich und Slavoj Žižek die Notwendigkeit einer so genannten (Re)Politisierung der Ökonomie. Die zwei erwähnten Denker kommen aber zu dieser Forderung aus zwei unterschiedlichen Richtungen. Während sich Slavoj Žižek gegen die postmoderne und postpolitische Ideologie der letzten Zeiten wendet, nimmt Peter Ulrich das alte Projekt der Wirtschaftsethik anhand der politischen Ethik wieder auf.

Slavoj Žižek setzt in diesem Sinne nur auf das Politische als solches in Kauf, das in der heutigen ökonomisierten Welt preisgegeben wurde, um einer „unerträglichen Leichtigkeit des Seins" (Milan Kundera), einer das konkrete Leben aufhebenden Künstlichkeit Platz zu machen: „Die große Neuigkeit im heutigen postpolitischen Zeitalter des ‚Endes der Ideologie' ist die radikale Entpolitisierung der Sphäre der Politik: die Art und Weise, in der die Ökonomie verfährt (die Notwendigkeit, soziale Ausgaben zu kürzen und so weiter) wird einfach als eine Einsicht in irgendeinen objektiven Stand der Dinge betrachtet. Solange jedoch diese fundamentale Entpolitisierung des ökonomischen Bereichs akzeptiert wird, wird all das Gerede über aktive Bürgermitbestimmung, über öffentliche Diskussionen,

die zu verantwortungsvollen gemeinsam getroffenen Entscheidungen führen und so weiter, auf die ‚kulturell' limitierten Anliegen der religiösen, sexuellen, ethnischen und anderer Lebensformunterschiede begrenzt bleiben, ohne tatsächlich auf eine Ebene vorzudringen, auf der langzeitig wirksame Entscheidungen getroffen werden könnten, die uns alle angehen. Kurz gesagt, der einzige Weg (…) besteht in einer Art radikaler Limitierung der Freiheit des Kapitals, in der Unterordnung des Produktionsprozesses unter soziale Kontrolle, was eine radikale *Repolitisierung der Ökonomie* bedeutet."[135] In diesem Sinne ist nach dem slowenischen Denker die Paradoxie zu bemerken, „dass in den osteuropäischen exkommunistischen Ländern, die ‚reformierten' Kommunisten die ersten waren, die diese Lektion verstanden haben"[136]. Ähnliches geschah auch im Westen, wo das Politische in den Händen der rechtsextremistischen Parteien preisgegeben wurde: „Soweit heute alle moderaten Linken, von Blair bis Clinton, diese Entpolitisierung akzeptieren, werden wir Zeugen eines seltsamen Rollentausches. Die einzige seriöse politische Macht, die fortfährt die Regel eines uneingeschränkten Marktes in Frage zu stellen, ist die populistische extreme Rechte (Buchanan in den USA, Le Pen in Frankreich)."[137] Das Ergebnis ist für Slavoj Žižek katastrophisch vor allem unter *politischem* Gesichtspunkt. Einerseits droht eine totale Ökonomisierung der Lebenswelt und hiermit die Auflösung aller Freiheit und Öffentlichkeit. Andererseits läuft es Gefahr, dass die einzigen wahren *politischen* Akteure in unserer demokratischen Welt die extremistischen Parteien bleiben. Das würde aber das Ende der Demokratie und hiermit die Aufhebung des Politischen bedeuten. Žižek plädiert deswegen zugunsten einer Repolitisierung der Ökonomie als Ausweg aus dieser Aporie der gegenwärtigen ‚freien' und ‚demokratischen' Welt.

Im Unterschied zu Slavoj Žižek bleibt die Absicht Peter Ulrichs auch weiterhin eine *ethische*. Der Wirtschaftsethiker aus St. Gallen geht nicht von irgendeiner Aporie oder von irgendeinem Dilemma aus, sondern fragt einfach im Sinne aller eine Wirtschaftsethik projizierenden Diskurse nach einer „lebensdienlichen Ökonomie", bzw. nach einer Wirtschaft, die nicht nur ihre eigene Logik beachtet, sondern auch das menschliche Leben. Peter Ulrich überwindet in diesem Sinne die bisherige Pulverisierung der wirtschaftsethischen Projekte, indem er den Primat der Politik vor der Ökonomie klar postuliert. Er spricht in diesem Sinne von einem „Primat der

[135] SLAVOJ ŽIŽEK: Ein Plädoyer für Intoleranz, dt. Üb., Wien 1998, 93-94.
[136] Ebd., 95.
[137] Ebd., 97.

Vitalpolitik vor der Wettbewerbspolitik“[138], von einem „Primat der politischen Ethik vor der Logik des Marktes“[139], von dem „Primat der Politik vor dem Markt“[140], bzw. dem „Primat der Politik vor der Logik des globalen Marktes“[141]. Obwohl er auch weiterhin auf das Projekt Wirtschaftsethik fixiert ist, wird bei ihm diese trotzdem sehr klar *politisch* lokalisiert. Peter Ulrich bezieht sich konkret (und kritisch) auf den deutschen Ordoliberalismus zwischen den beiden Weltkriegen und weiter auf die soziale Marktwirtschaft, so wie sie in der Bundesrepublik Deuschland der ’50-er und ’60-er Jahre entfaltet wurde. Von hier aus befürwortet er wie Slavoj Žižek eine Politisierung der Ökonomie als Reaktion an ihrer bisherigen „Entpolitisierung“[142]. In diesem Sinne schägt er Konkretes vor: „Mitzudenken sind die allgemeinen motivationalen und institutionellen Voraussetzungen deliberativer Politik, insbesondere die für sie grundlegende wechselseitige Verschränkung von republikanischem Bürgersinn mit einem vielfältigen Netzwerk von ‚Arenen’ und ‚Foren’, die als Kristalisationsorte der politisch-ökonomischen Debatte, die als solche nicht institutionalisierbare republikanische Öffentlichkeit gleichsam argumentativ nähren.“[143] Nicht nur in Bezug auf das makroökonomische Leben, sondern auch auf das konkrete Unternehmen befürwortet Peter ULRICH solche Orte der „Politisierung“ der Ökonomie: „(D) Eine *diskursive Infrastruktur* institutionalisiert in der Organisation der ‚Orte’ der sanktionsfreien und ergebnisoffenen argumentativen Klärung von Verantwortbarkeits- und Zumutbarkeitsfragen bezüglich des unternehmerischen Handelns (‚Foren’ des unternehmensethischen Dialogs, Ethikkomitee, usw.)“[144].

Die Politisierung der Ökonomie unterscheidet sich aber bei Peter Ulrich deutlich von der, die Slavoj Žižek fordert. Sie ist bei dem Wirtschaftsethiker aus St. Gallen letzten Endes eine Art *Moralisierung der Wirtschaft* mit politischen Mitteln. Peter Ulrich befürwortet in diesem Sinne das Greifen zu „strukturellen ‚Ethikmassnahmen’“[145] und ein „unternehmerisches Integritätsprogramm (*Ethikprogramm*)“[146]. Während

[138] Peter ULRICH: Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 3., revidierte Auflage, Bern-Stuttgart-Wien 2001, 352.
[139] Ebd., 367.
[140] Ebd., 377.
[141] Ebd., 387.
[142] Ebd., 360.
[143] Ebd., 368.
[144] Ebd., 462.
[145] Ebd., 458.
[146] Ebd., 459.

Slavoj Žižek das Politische auf sich selbst reduziert und es in eine tautologische Logik einschliesst, wird es bei Peter ULRICH zugunsten des Ethischen (eher: des Moralischen) instrumentalisiert.

Sowohl bei dem einen als auch bei dem anderen mangelt es an jener Fülle der *Politeia*, die alles bei sich hat: das Politische, das Öffentliche, das Ethische. Sowohl der eine als auch der andere schlägt eine *Politisierung* der Ökonomie vor. Zwar spricht Žižek von „politischer Ökonomie", trotzdem meint er damit eine *politisierte* Ökonomie, bzw. eine Ökonomie, die durch politische Mitteln kontrolliert und geregelt wird. Auf diese Weise kommt das Konzept „politische Ökonomie" bei Žižek in dem Sinne vor, wie es von Karl Marx gedacht ist. Das Politische und die Ökonomie sind sich in diesem Paradigma der „politischen Ökonomie" nicht genuin zusammen, sondern das erste kommt zu der zweiten von Außen her, es wird auf dieses ‚angewandt'. Das hat damit zu tun, dass man generell mit einem unreflektierten Begriff des Politischen operiert.

Das Politische wurde in der Moderne auf Aspekte wie den Staat, die Regierung, die Repräsentation usw. reduziert. Das Fehlerhafte daran ist nicht die konkrete Pointierung einiger politischen Topoi, sondern die unkritische Art und Weise mit dem Konzept des Politischen umzugehen. Das Politische hat in erster Reihe mit der Fülle der *Politeia* zu tun, die sich nicht einfach auf einige konkreten politischen Orte wie der Staat, die Regierung usw. reduzieren lässt, sondern vor allem das politische Handeln und Reden eines *jeden* Bürgers und die Fülle des bürgerlichen Zusammenlebens voraussetzt, dessen antiken Paradigma die öffentlichen Mahlzeiten waren. In diesem Sinne sollte auch eine eigentliche „politische Ökonomie" nicht von einer Ökonomie her, die zu politisieren sei, sondern von dieser Fülle her konzipieren werden, die im Konzept der Politeia von Anfang an beinhaltet wird. Anders ausgedrückt: die Perspektive sollte umgedreht werden. In der Politik und der politischen Ökonomie geht es primär nicht um die Armut der menschlichen Bedingtheit, mit der man zurecht kommen musste, sondern im Gegenteil um diese Fülle, von der der Mensch als *Bürger* zu leben hat. Paradigmen dieser Fülle sind etwa die Polis in der vorchristlichen Antike und die Eucharistie in der Kirche. Hiermit werden natürlich nicht die entsprechenden *historischen* Gegebenheiten, sondern die Polis und die Eucharistie im konzeptuellen Sinne des Wortes gedacht. Natürlich *existierten* die Polis oder die Eucharistie nie in der Geschichte auf eine reine ideale Weise. Es kommt aber überhaupt nicht darauf an, wie sie historisch ausgesehen haben. Die Pointe ist, dass sowohl die eine als auch die andere auf Weiteres hinweist, bzw. auf die ankommende Fülle der Wahrheit, die in ihnen schon gespürt wird. In der

Polis und noch mehr in der Eucharistie, wo das wirtschaftliche Tun aus der Sphäre der Politik nicht bloß ausgeschlossen, sondern von Anfang an im Horizont des himmlischen „Políteuma“ (Philipp. 3,20) gedacht wird[147], geht es letzten Endes um die *Erkenntnis der Wahrheit*. Die Politik und die Ökonomie haben genuin einen *prophetischen* Charakter. Als solche kann die Ökonomie nur als *politische* Ökonomie möglich sein.

Dieser prophetische Charakter ist aber heute einfach verloren gegangen. Es scheint in diesem Sinne, dass die einzige raison d'être der heutigen Art und Weise, Politik und Ökonomie zu treiben, ist die Vermeidung und die Entartung der Wahrheit, bzw. ihr Ersetzen mit einer künstlichen, hergestellten Wahrheit, die den letzten Menschen (Nietzsche) immer zuhanden ist. Mit der konzeptuellen Entartung der Politik und der (politischen) Ökonomie, bzw. mit ihrer utilitaristischen Fixierung geschieht auf diese Weise eine epistemologische Reduktion. Diese Verkürzung führt dazu, dass Politik, Ökonomie, Öffentlichkeit zu etwas ganz anderes werden, als sie genuin sind. Dass dies geschieht, ist nichts Außerordentliches. Die Weltgeschichte kann auch als die Story einer langen Reihe von Malaisen des Geistes gelesen werden. Außerordentlich ist nur, dass jetzt die Wahrheit als solche kein Thema der Reflexion mehr sind. Das Verhälnis zwischen Wirklichkeit und Wahrheit wurde dadurch völlig entartet, dass ein Terminus dieses Binoms, die Wahrheit, einfach unterentwickelt geblieben ist. Glücklicherweise gibt es noch mindestens einen Ort, wo dieses verlorene Gleichgewicht noch zu spüren ist. Dieser Ort ist die Eucharistie, wo die Menschen versammelt werden, um Bürger der Polis Gottes zu werden, wo die Gläubigen von der Armut ihrer weltlichen Existez zur Fülle des Geistes kommen, und wo die vom Heligen Geiste zum Gebet geführten Christen auf den ankommenden Geist warten, der den ankommenden Herrn Jesus Christus inmitten dieser Welt schon anwesend macht.

REZUMAT: **Este posibilă o etică economică teologică? De la moralizarea economiei la economia politică**

Prezentul studiu inventariază principalele discursuri etico-teologice din ultimii optzeci de ani legate de posibilitatea întemeierii unei etici economice teologice. Posibilele soluții propuse variază de la asumarea de către Biserică a unei atitudini morale în cadrul vieții economice (de pildă, de boicot la adresa produselor actorilor economici imorali) la moralizarea intreprinderilor sau a firmelor ce activează pe piață şi, de aici, la discutarea

[147] Siehe das Kap. III.2 in diesem Buch.

unor măsuri de ajustare etică a sistemelor economice, în speță, a capitalismului. Totuşi, la o analiză mai atentă, se vădeşte caracterul pauper (cel puțin din punct de vedere teologic, dar şi din punct de vedere filosofic) al unor astfel de constructe. De aceea, trebuie căutată paradigma care uneşte toate aceste elemente (economie, morală, viață comunitară etc.) şi de la care se poate porni în elaborarea unui astfel de construct. Această paradigmă teologică este pleroma Sf. Euharistii ca anticameră a Împărăției lui Dumnezeu, a politeia-ei desăvârşite pe pământ.

CONTRIBUȚIA MITROPOLITULUI NESTOR VORNICESCU AL OLTENIEI LA STUDIUL ISTORIEI BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Diacon Conf. Univ. Dr. PAVEL CHERESCU

Cuvinte cheie: *Nestor Vornicescu, mitropolit, Oltenia, cărturar, istoric*
Keywords: *Nestor Vornicescu, metropolitan, Oltenia, scholar, historian*

Preliminarii

Între personalitățile care – în anii totalitarismului comunist – au înscris, prin cuvânt şi fapte, o pagină luminoasă în istoria Bisericii noastre strămoşeşti, la loc de cinste se află mitropolitul Nestor Vornicescu al Olteniei (1927-2000).[148]

Vrednic ierarh, eminent teolog şi ecumenist de seamă, mitropolitul Nestor s-a impus în conştiința contemporanilor şi ca un reputat istoric bisericesc, autor al unui număr impresionant de articole, studii şi lucrări de Patrologie, dar mai ales de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române.[149]

Dacă majoritatea studiilor şi lucrărilor patristice pe care le-a publicat au în centrul lor viața, opera şi învățăturile Sf. Vasile cel Mare,[150] cele de istorie a Bisericii române acoperă o arie tematică variată, fiind elaborate cu deosebită competență şi rigurozitate ştiințifică, vădind erudiția şi temeinica pregătire de specialitate, precum şi respectul, pasiunea şi dragostea autorului pentru trecutul Bisericii noastre strămoşeşti.

Analizând opera istorică a mitropolitului Nestor constatăm că, în cadrul acesteia, autorul a abordat următoarele direcții de cercetare ştiințifică:

- reliefarea dimensiunii creştine, ortodoxe, a culturii româneşti, prin elaborarea unor lucrări temeinice, de referință, privitoare la scrierile patristice din literatura noastră (sec. IV-XVII);

---

[148] Pentru aspecte legate de viața şi opera sa, vezi: *Înalt Prea Sfințitul Nestor Vornicescu, noul arhiepiscop al Craiovei şi mitropolit al Olteniei,* în rev. MO, anul XXX, 1978, nr. 4-6, pp. 235-286; *Romanian Orthodox Church* (citățm ROC), anul VIII, 1978, nr. 2, pp. 26-34; NESTOR VORNICESCU, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în sec. XVII,* Craiova, 1983, pp. 420-425 (Curriculum vitae); ROC, anul XIII, 1983, nr. 2, pp. 16-21; *Necrolog,* în „Vestitorul Ortodoxiei", anul 12, nr. 248-249 din 15 iunie 2000, pp. 1-3; Pr. IOAN RĂDUȚ, *Necrolog,* în rev. MO, anul LII, 2000, nr. 3-4, pp. 124-151.

[149] Pr. prof. univ. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români,* ediția a doua, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2002, pp. 522-524; Pr. asist. univ. dr. NICOLAE-RĂZVAN STAN, *Mitropolitul Nestor Vornicescu –repere bibliografice*, în vol. „Vlădica Nestor – Păstorul oltenilor", Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, pp. 59-71.

[150] Pr. prof. univ. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit*., p. 523. (câteva studii sunt dedicate Sf. Grigorie de Nissa, Pahomie cel Mare, Ambrozie, lui Clement Alexandrinul şi Asterie al Amasiei).

- elaborarea unor studii şi lucrări monografice dedicate elitelor vieţii bisericeşti a românilor ortodocşi din Moldova, Ţara Românească şi Basarabia (Moldova de dincolo de Prut);

- alcătuirea unor studii consacrate organizării canonice a Bisericii româneşti, respectiv instituţiilor superioare bisericeşti (mitropolii, patriarhie);

- evidenţierea relaţiilor dintre instituţiile bisericeşti ortodoxe române, precum şi a celor dintre Biserica românească şi alte Biserici ortodoxe (Patriarhia de Constantinopol şi Biserica Bulgară);

- prezentarea unor lăcaşuri de cult (mânăstiri din Moldova, Ţara Românească şi Basarabia) şi a unor elemente de artă bisericească (xilogravuri);

- scrierea unor lucrări şi studii consacrate implicării clerului ortodox român în evenimentele majore din 1821, 1859, 1877-1878;

- monografii şi medalioane în centrul cărora se găsesc sfinţi români.

1. **Reliefarea dimensiunii creştine, ortodoxe, a culturii româneşti** a făcut parte din programul de cercetare pe care tânărul absolvent de teologie Nestor Vornicescu şi l-a asumat în cadrul studiilor de doctorat, în specialitatea Patrologie, începute în anul 1955 sub competenta îndrumare a eruditului preot profesor dr. Ioan G. Coman de la Facultatea de Teologie din Bucureşti.

Rodul cercetărilor asidui efectuate pe parcursul câtorva decenii, s-a concretizat în elaborarea unor studii interdisciplinare în care a reliefat circulaţia scrierilor teologice bizantine în ţările române în secolele XIV-XV,[151] precum şi preocupările mitropoliţilor Dosoftei[152] şi Veniamin Costachi[153] ai Moldovei pentru scrierile patristice şi postpatristice.

Corolarul acestor preocupări îl constituie, însă, teza de doctorat în teologie, intitulată *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în sec. XVII. Izvoare, traduceri, circulaţie.*[154] În cele trei mari părţi ale lucrării, în capitolele şi subcapitolele aferente acestora, autorul prezintă scrierile patristice elaborate la Dunărea de Jos, în vremea Sfinţilor Părinţi, de ierarhii

[151] *Scrieri bizantino-eclesiastice în ţările române (secolele XIV-XV),* în rev. MO, anul XXIII, 1971, nr. 11-12, pp. 802-822.

[152] *Scrieri patristice şi postpatristice în preocupările mitropolitului Dosoftei al Moldovei*, în rev. MO, anul XXVI, 1974, nr. 9-10, pp. 6-19; *Mitropolitul Dosoftei traducător şi editor al unor texte patristice,* în rev. MMS, anul L, 1974, nr. 9-12, pp. 748-752.

[153] *Literatura patristică în preocupările mitropolitului Veniamin Costache*, în rev. MMS, anul XLIII, 1967, nr. 1-2, pp. 49-60 (şi în vol. *„Biruit-au gândul". Studii de teologie istorică românească,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990, pp. 434-447).

[154] Iniţial a fost publicată în rev. MO, anul XXXV, 1983, nr. 1-2, 3-4, 5-6, apoi în volum (Craiova, 1983, 448p.).

Episcopiei Tomisului (Teotim I, Ioan, Teotim al II-lea, Valentinian), de teologii sciți (Sf. Ioan Casian, Dionisie Exiguul şi „călugării sciți" Leontie, Petru şi Ioan) şi de episcopii Laurentiu de Novae şi Niceta de Remesiana. De asemenea, scrierile patristice care au circulat în Bisericile bulgară, sârbă şi rusă (sec. IX-XVI), precum şi cele care au circulat între răsărit şi apus până la sfârşitul secolului al XVI-lea. Totodată, prezintă operele patristice – cu caracter liturgic, omiletic şi pe cele sentențioase – scrise în limba greacă, dar şi cele mai importante versiuni slavone, redactate fie în țările vecine, fie în „şcolile" de la mănăstirile Bistrița-Vâlcea, Hodoş-Bodrog, Neamț şi Putna. În finalul lucrării, autorul face o amplă analiză – sub raport lingvistic, gramatical şi teologic-doctrinar – a traducerilor româneşti, dar şi a versiunilor bilingve slavo-române, din secolul al XVI-lea, ale „Cuvântului de învățătură al Sf. Ioan Gură de Aur în noaptea Sfintelor Paşti".

După cum remarca la vremea respectivă pr. prof. Ioan G. Coman[155] – în Prefață – teza de doctorat a mitropolitului Nestor „…este o lucrare bogată, complexă, de înaltă ținută ştiințifică şi de interes multilateral pentru istoria națională şi cea bisericească a românilor. Ea este un tezaur de documente şi un arsenal de argumente, de gândire teologico-istorică, de găsire de soluții inedite şi de informatică. Prin tipărire, lucrarea devine o carte de referință pentru specialişti, care vor găsi în paginile ei multe din bogățiile spirituale ale celor circa 14 secole de istorie a poporului român, în care vor întâlni rădăcinile şi florile de aur ale scrierilor patristice. Este o lucrare de excepție, scrisă cu credință, cu ştiință şi cu multă dragoste de Biserică şi de Țară".[156]

Lucrarea s-a bucurat, la vremea respectivă, de o bună primire din partea specialiştilor, motiv pentru care mitropolitul Nestor a retipărit-o în anul următor sub titlul *Primele scrieri patristice în literatura noastră. sec. IV-XVI* (Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, 635p.). Față de textul publicat anterior, noua ediție cuprinde ample expuneri privitoare la Simbolul Quicumque sau „atanasian", la cartea apocrifă numită „Apocalipsul Sf. Apostol Pavel", la unele cărți de cult (Molitvelnicul, Liturghierul şi Octoihul) şi la Canoanele Sf. Ioan Postitorul, la manuscrisele şi tipăriturile în care aceste scrieri au circulat în țările române, până în secolul al XVII-lea.

Concluziile logice şi pertinente ale mitropolitului Nestor, din finalul

[155] Profesor la Facultatea de Teologie, apoi la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti, Ioan G. Coman (1902-1987) a publicat lucrări de patrologie, filologie şi cultură clasică, istoria religiilor, ecumenism etc. Între acestea se remarcă vol. *Scriitori bisericeşti din epoca străromână,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, 376p., şi se înscrie în aceeaşi arie a cercetării ştiințifice, ca şi lucrarea mitropolitului Nestor.

[156] Pr. prof. dr. IOAN G. COMAN, *Prefață,* în vol. „Scrieri patristice...", p. 16.

scrierilor sale, se înscriu, în literatura noastră istorică, în categoria adevărurilor incontestabile, exprimate cu deosebit curaj în fața cenzurii instituite de regimul comunist din România, motiv pentru care reproducem câteva din ideile majore pe care acesta le-a expus.

„Parte integrantă a învățăturii Bisericii Ortodoxe – scrie mitropolitul Nestor – literatura patristică s-a aflat dintru început în repertoriul fundamental al spiritualității poporului nostru, ortodox din epoca genezei sale, a reprezentat şi un fenomen de cultură majoră, cuprins organic în ansamblul vieții lui spirituale.

Mai mult decât oricare alt capitol al literaturii noastre bisericeşti, *scrierile patristice care au circulat în Biserica Ortodoxă Română au constituit şi întâiul capitol de istorie literară în cultura scrisă românească* – considerând (sic!) primele manifestări în acest domeniu din epoca străromână. Prin circulația lor în fazele inițiale ale elaborării şi utilizării scrisului în Biserică, cum şi în cele ulterioare, ale traducerilor, transcrierilor şi copierilor repetate ale textelor, apoi în faza multiplicării prin tipar, *scrierile patristice au îndeplinit un rol major în istoria teologiei româneşti precum şi în procesul fundamental al structurării literaturii române vechi, constituind un capitol de însemnătate esențială pentru istoria culturii româneşti…*

Alături de literatura bisericească scripturistică, patristica a contribuit într-o măsură însemnată la păstrarea caracterului unitar al culturii vechi româneşti scrise.

Astfel, la valoarea teologică, eclesiologică şi ecumenică a scrierilor patristice, la însemnătatea prezenței şi circulației lor în literatura teologică ortodoxă în general, în literatura Bisericii Ortodoxe Române în special, se adaugă *semnificația lor istorico-culturală națională prin apartenența la ctitorirea literaturii române, multe dintre scrierile patristice care au circulat în versiuni româneşti, manuscrise şi tipărite, reprezentând valori fundamentale ale patrimoniului spiritualității noastre*, constituind argumente în demonstrarea originilor şi evoluției specifice a culturii scrise românești”.[157]

În anul 1985 mitropolitul Nestor a publicat un studiu de sinteză intitulat *Din istoria străveche a literaturii noastre*,[158] în care expune scrierile patristice de la Dunărea de jos, din sec. IV-VI (pe larg prezentate în teza sa de doctorat), care *„demonstrează faptul că istoria culturii noastre începe cu aproximativ un mileniu mai devreme față de etapa ulterioară, a*

[157] *Primele scrieri patristice*…, pp. 534 şi 553-554.

[158] A fost publicată în „Almanahul Ramuri”, Craiova, 1985, pp. 43-51 şi retipărită în vol. *Desăvârşirea unității noastre naționale – fundamente ale unității Bisericii străbune,* Craiova, 1988, pp. 20-39.

culturii în haină slavonă”.

În anul 1990 a văzut lumina tiparului, la Craiova, o nouă şi importantă lucrare a mitropolitului Nestor, intitulată *Una din primele scrieri ale literaturii române străvechi „Pătimirea Sfinţilor Epictet şi Astion” (de la cumpăna secolelor III-IV),* cu textul lucrării tradus în limbile franceză şi engleză, precum şi cu textul hagiografic prezentat în limbile latină şi română (traducere efectuată de prof. David Popescu). Lucrarea este o temerară incursiune în istoria primelor veacuri ale creştinismului românesc, asupra cărora mitropolitul aruncă noi lumini prin reevaluarea acestei mărturii literare „de la cumpăna secolelor III-IV”, care „face parte din patrimoniul străvechi al culturii noastre, din epoca etnogenezei româneşti”.[159]

Tot în cadrul acestei direcţii de cercetare se înscriu şi preocupările mitropolitului de a semnala şi pune în valoare vechi manuscrise de muzică psaltică,[160] de a prezenta circulaţia şi mesajele cărţii de rugăciuni numită „Abgar,” la români, bulgari şi sârbi,[161] de a oferi noi mărturii despre ediţiile tipărite ale Cazaniilor româneşti,[162] de a evidenţia importanţa unor texte cu caracter hagiografic – filocalic şi sapienţial, manuscrise şi tipărituri din secolele XVII-XIX, intitulate „Proloage”.[163]

Multiplele preocupări istorice ale mitropolitului, care nu i-au permis să îşi continue cercetările pe această direcţie, l-au determinat pe acesta să scrie articolul intitulat *Rolul Bisericii Ortodoxe Române în păstrarea şi afirmarea culturii poporului român*.[164] Este o remarcabilă sinteză, în care autorul arată că „evoluţia culturii româneşti a fost influenţată binefăcător de un tip specific de Renaştere şi Umanism ortodox, care au contribuit la maturizarea spirituală şi intelectuală a societăţii româneşti, la înfăptuirea dezideratului de a se exprima continuu prin cultură de expresie proprie, de a-şi afirma conştiinţa naţională în epocile când se exercitau presiuni externe şi care au avut un rol esenţial în promovarea culturii naţionale, în păstrarea valorilor ei inestimabile

---

[159] *Una din primele scrieri...*, p. 66. Versiunea în limba engleză a fost republicată şi în vol. *Studii de teologie istorică,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998, pp. 15-62.

[160] *Trei manuscrise psaltice vechi*, în rev. MO, anul XXIV, 1972, nr. 11-12, pp. 935-965; *„Cântecul lui Adam” într-un vechi manuscris psaltic de la Strihareţ*, în rev. BOR, anul XCII, 1974, nr. 7-8, pp. 1030-1039 (publicat şi în vol. „Biruit-au gândul...”, pp. 448-462; versiune în limba franceză în RESEE, XV, 1977, pp. 37-47).

[161] *Despre cartea „Abgar” în secolele XVI-XIX. Schiţă şi comentariu asupra conţinutului şi semnificaţiei sale*, în vol. „Biruit-au gândul...”, pp. 234-274.

[162] *Cazaniile noastre,* în rev. MMS, anul XXXVII, 1961, nr. 3-4, pp. 181-202; şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...”, pp. 559-594.

[163] *Despre Proloage,* în vol. „Studii de teologie istorică”, pp. 189-227.

[164] *Rolul Bisericii Ortodoxe Române în păstrarea şi afirmarea culturii poporului roman,* în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...”, pp. 472-479 (tipărit iniţial în „Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena”, anul XXV, 1986, pp. 141-145).

şi reliefarea acestora în contextul culturii universale".[165]

2. Una din preocupările de seamă ale mitropolitului Nestor o constituie alcătuirea unor **studii şi monografii dedicate unor personalităţi ale vieţii noastre bisericeşti.** Între aceştia îi amintim pe: mitropolitul Dosoftei al Moldovei,[166] apologet „ferm, convingător şi demn" al Epiclezei Euharistice în controversa dintre Moscova şi Kiev; mitropolitul Veniamin Costachi,[167] traducător al unor opere patristice; mitropolitul Sofronie Miclescu,[168] sprijinitor al Unirii Principatelor Române (1859); mitropolitul Gurie Grosu al Basarabiei[169] şi strădaniile sale culturale; episcopul Ilarion al Argeşului,[170] cărturar şi sfetnic al lui Tudor Vladimirescu; arhiereul Narcis Crețulescu-Botoşăneanu,[171] autorul unor monografii istorice consacrate unor mănăstiri moldovene; arhimandritul Lazăr Leon Asachi,[172] arhimandritul Benedict Teodorovici,[173] preotul Grigorie Pişculescu (scriitorul Gala Galaction)[174] ş.a.

În toate studiile şi lucrările amintite, mitropolitul Nestor evidenţiază calităţile pozitive ale ierarhilor, monahilor şi preoţilor amintiţi mai sus, care au fost vrednici slujitori ai Bisericii strămoşeşti şi ai neamului românesc.

3. În centrul preocupărilor istorice ale mitropolitului Nestor s-a aflat şi **organizarea canonică a Bisericii noastre, cu instituţiile sale superioare – mitropoliile şi patriarhia**. Este o tematică frecvent abordată, autorul

---

[165] IBIDEM, p. 479.

[166] Vezi *Supra,* nota 5; *Dosoftei, mitropolitul Moldovei, apărător al Epiclezei Euharistice*, în BOR, anul XCV, 1977, nr. 7-8, pp. 725-751 (publicat şi în vol. „Biruit-au gândul...", pp. 302-331).

[167] Vezi *Supra,* nota 6.

[168] *Unde-i turma, acolo-i şi păstorul. Participarea mitropolitului Sofronie Miclescu la înfăptuirea Unirii Principatelor Române. 1859,* Craiova, 1984, 156p. (iniţial a fost tipărită în rev. BOR, anul CII, 1984, nr. 1-2, pp. 79-118 şi în rev. MO, anul XXXVI, 1984, nr. 1-2, pp. 7-38).

[169] *Gurie Grosu, primul Arhiepiscop şi Mitropolit al Basarabiei româneşti (1920-1941). Osteneli cărturăreşti*, în vol. „Studii de teologie istorică", pp. 145-154.

[170] *Episcopul Ilarion al Argeşului, sfetnicul lui Tudor VIadimirescu. File din calendarul strădaniilor sale de slujire a Bisericii şi a patriei (în anii 1820-1821),* în rev. MO, anul XXXIII, 1981, nr. 1-3, pp. 7-77; este publicat şi în vol. *Descătuşarea.1821,* Craiova, 1981, pp. 71-198 şi în vol. „Biruit-au gândul…", pp. 343-433.

[171] *Arhiereul Narcis Crețulescu-Botoşăneanul (1835-1913),* în rev. MMS, anul XXXV,1959, nr. 5-6, pp. 333-343; şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 402-421.

[172] *Arhimandritul Leon Asachi*, în rev. MMS, anul XXXVIII, 1962, nr. 3-4, pp. 213-242; şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 147-194.

[173] *Arhimandritul Benedict Teodorovici egumenul Moldoviţei (1769-1785),* în rev. MMS, anul XXXIX, 1963, nr. 7-8, pp. 513-529.

[174] *Biserica şi Sinagoga. Profesiunea de credinţă a preotului-scriitor ortodox Gala Galaction (1879-19619),* în vol. „Biruit-au gândul...", pp. 532-569 şi în vol. „Studii de teologie istorică", pp. 309-321 (în limba franceză).

prezentând studii referitoare la: viaţa bisericească a românilor până în sec. al XIV-lea;[175] mitropoliile ţărilor române în timpul domniei lui Mihai Viteazul;[176] creştinismul românesc la răsărit de Carpaţi şi Prut până în 1812;[177] afirmarea drepturilor legitime ale Mitropoliei Moldovei în perioada înfăptuirii Unirii din 1859;[178] tentativele de înfiinţare a Patriarhiei Române, din vremea lui Mihai Viteazul până în 1925, precum şi cele de înfiinţare a Mitropoliei Olteniei, tot înainte de 1925,[179] ş.a. Într-un studiu amplu, publicat în 1990, mitropolitul Nestor a prezentat, în premieră în istoriografia noastră bisericească, tratativele purtate de ierarhii ortodocşi ardeleni (în frunte cu mitropolitul Nicolae Bălan) cu cei greco-catolici, la Alba Iulia, în 27 februarie 1939, pentru refacerea unităţii Bisericii româneşti.[180]

4. În activitatea sa de reconstituire a vieţii noastre bisericeşti, mitropolitul a alcătuit două studii în care a abordat şi **tematica relaţiilor Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia ecumenică din Constantinopol (sec. XVI) şi cu Biserica Ortodoxă Bulgară (sec. XIX).** În cel dintâi,[181] autorul prezintă călătoriile patriarhilor constantinopolitani în Ţările Române, ajutoarele oferite de domnii români Patriarhiei de Constantinopol, modul de exercitare a jurisdicţiei canonice „în materie de dogmă şi de disciplină" a Constantinopolului asupra Bisericii româneşti şi lupta comună de apărare a Ortodoxiei în faţa prozelitismului apusean. In cel de al doilea studiu,[182]

---

[175] *Creştinismul între Carpaţi, Dunăre şi Olt de la origini până în secolul al XIV-lea,* în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 40-55.

[176] *Realităţi şi posibilităţi ecleziastice la români în vremea lui Mihai Viteazul*, în rev. BOR, anul. XCIII, 1975, nr. 5-6, pp. 667şi 678 şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 119-138.

[177] *Creştinismul, Biserica strămoşească, la răsărit de Carpaţi, la răsărit de Prut, din cele mai vechi timpuri până în 1812,* în rev. BOR, anul CX, 1992, nr. 11-12, pp. 62-69 şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 111-119.

[178] *Argumentul vechimii şi neatârnăriiMitropoliei Moldovei şi Sucevei – pârghie în eforturile depuse pentru înfăptuirea Unirii din 1859,* în rev. BOR, anul CIV, 1986, nr. 1-2, pp. 83-108 şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 204-246; *Vechimea şi neatârnarea Mitropoliei Moldovei în epoca înfăptuirii Unirii din 1859,* în vol. „Studii de teologie istorică", pp. 171-187.

[179] *Încercări, posibilităţi şi propuneri în vederea înfiinţării Patriarhatului înainte de 1925*, în BOR, anul XCIII, 1975, nr. 11-12, pp. 1342-1365 (şi extras); *Propuneri simultane pentru înfiinţarea Patriarhatului la Bucureşti şi a unei Mitropolii la Craiova, între anii 1882 şi 1924,* în rev. MO, anul XXVII, 1975, nr. 11-12, pp. 821-851 (şi extras) şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 422-471.

[180] *Pentru refacerea unităţii Bisericii străbune – Alba Iulia, 27 februarie 1939,* în rev. BOR, anul CVIII, nr. 7-10, pp. 143-174; şi în „Studii de teologie istorică", pp. 273-304.

[181] *Legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea,* în rev. MO, anul X, 1958, nr. 3-4, pp. 191-202; şi în vol. „Biruit-au gândul...", pp. 138-152.

[182] *Din istoria relaţiilor frăţeşti ortodoxe româno-bulgare. „Chiriacodromionul" tipărit de*

dedicat relaţiilor ortodoxe româno-bulgare, prezintă contextul în care Sf. Sofronie de la Vraţa a tipărit, în tipografia Episcopiei din Râmnicu Vâlcea, în 1806, Chiriacodromionul.

5. O categorie aparte o formează contribuţiile istorice pe care mitropolitul Nestor le-a consacrat unor **vechi locaşuri de cult ortodoxe – mănăstiri şi biserici**, precum şi **xilogravurilor**,[183] ca elemente definitorii ale artei grafice bisericeşti. Între lăcaşurile de cult care i-au reţinut atenţia mitropolitului, se numără bisericile şi mănăstirile – pe care le consideră „vechi centre ortodoxe de spiritualitate şi cultură românească",[184] iar din rândul acestora mănăstirile Neamţ,[185] Bucovăţ,[186] Secu,[187] Căpriana,[188] Hâncu.[189] precum şi vechea catedrală mitropolitană din Iaşi, biserica cu hramul Sf. Gheorghe.[190]

6. Pagini emoţionante a scris mitropolitul Nestor şi despre **participarea ierarhilor, a preoţilor de mir şi a celor din cinul monahal la lupta**

Sfântul Sofronie Vraceanski în 1806 la Râmnicu Vâlcea – în raport cu scrieri similare din sud-estul european, în rev. BOR, anul CVII, 1989, nr. 5-6, pp. 168-191; şi în vol. „Studii de teologie istorică...", pp. 229-253.

[183] *Xilogravuri-clişee executate de ieromonahul Veniamin Jacotă la mănăstirea Sucevița între anii 1855-1859,* în rev. MMS, anul XLI, 1965, nr. 3-4, pp. 181-189; *Două xilogravuri-clişee vechi din mănăstirea Sfântul Ioan cel Nou din Suceava*, în rev. BOR, anul LXXXIV, 1966, nr. 1-2, pp. 209-228; *O xilogravură clişeu din anul 1661: Imaginea celor două căi*, în rev. MMS, anul XLII, 1966, nr. 5-6, pp. 302-316; *Patru xilogravuri – clişee din anii 1658-1659: comentar şi ilustraţii la „Rugăciunea Domnească",* în rev. MO, anul XXIII, 1971, nr. 11-12, pp. 802-822; *Identificarea unui xilogravor român din sec. XVII: Ioan de la Bacău,* în rev. MMS, anul XLVIII, 1972, nr. 1-2, pp. 26-34; (toate au fost retipărite în vol. „Biruit-au gândul...", pp. 153-233 şi 463-472).

[184] *Mănăstiri din Carpaţi – vechi centre ortodoxe de spiritualitate şi cultură românească,* în rev. BOR, anul 1990, nr. 5-6, pp. 84-99; şi în vol. „Studii de teologie istorică", pp. 79-95.

[185] *Relaţii bisericeşti-culturale între mănăstirea Neamţ şi Transilvania din cele mai vechi timpuri până în preajma anului 1918*, în rev. MMS, anul XLIV, 1968, nr. 11-12, pp. 664-701; şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 480-539.

[186] *Ctitorii mănăstirii Bucovăţ: Stepan marele ban şi fiul său Pârvu, marele logofăt,* în rev. MO, anul XXIV, 1972, nr. 9-10, pp. 668-699; şi în vol. „Desăvârşirea unităţii noastre naţionale...", pp. 66-118.

[187] *Un manuscris necunoscut al duhovnicului Andronic: „Istoria Mănăstirii Secu",* în rev. MMS, anul L, 1974, nr. 3-4, pp. 180-186; şi în vol. „Biruit-au gândul...", pp. 473-492.

[188] *Mănăstirea Căpriana – vechi centru de spiritualitate românească în codrii Lăpuşnei,* în vol. „Studii de teologie istorică...", pp. 155-166.

[189] *Mănăstirea Hâncu, centru de spiritualitate românească în sec. XVII-XX,* în vol. „Studii de teologie istorică...", pp. 167-170.

[190] *Biserica Sfântul Gheorghe - Mitropolia Veche - din Iaşi*, în MMS, an. XL, 1964, nr. 7-8, pp. 398-408 (în vol. „Monumente istorice-bisericeşti din Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Iaşi, 1974, pp. 335-340 şi în vol. „Biruit-au gândul…", pp. 332-342).

pentru împlinirea idealurilor de dreptate socială şi libertate a poporului român, şi anume: la revoluția din 1821, condusă de Tudor Vladimirescu, al cărui colaborator şi sfetnic de taină a fost episcopul cărturar Ilarion al Argeşului;[191] la înfăptuirea Unirii Principatelor Române, în 1859, eveniment la care au participat cu însufleţire, în partida unioniştilor, mitropolitul Sofronie Miclescu al Moldovei şi arhiereii Filaret şi Neofit Scriban;[192] la războiul de independență, din anii 1877-1878, în care clerul de mir şi cel monahal din părțile Olteniei s-a implicat în asistența spirituală (prin înălțarea unor rugăciuni de biruință) dar şi în cea sanitară a celor răniți pe front (făcând parte din personalul monahal din Crucea Roşie) ş.a fapte vrednice de pomenire.[193] La baza acestor lucrări stau mărturii documentare inedite, culese din arhivele noastre bisericeşti şi de stat de către eruditul mitropolit al Olteniei, prin care a reuşit să demonstreze că „Biserica Ortodoxă Română s-a identificat şi de această dată cu interesele fundamentale ale poporului, sprijinindu-l cu total devotament în înfăptuirea înaltelor idealuri spirituale şi politice, de dreptate, libertate, independență națională şi statală”.[194]

7. Mitropolitul Nestor a îmbinat talentul său scriitoricesc cu rigurozitatea ştiințifică şi a dăruit cititorilor alese clipe de desfătare duhovnicească, prin intermediul scrierilor dedicate unor **sfinți români**. În centrul acestora se află Cuviosul Nicodim[195] de la Tismana sau Nicodim cel Sfințit, ctitor de lăcaşuri sfinte pe pământ românesc şi reorganizator al monahismului ortodox din Țara Românească; Ştefan cel Mare („bun domn şi adevărat creştin prin faptă,” „apărător neînfricat al credinței şi al patriei străbune, mare ctitor de lăcaşuri sfinte), Daniil Sihastru[196] şi mitropolitul Petru Movilă

[191] Vezi *Supra,* nota 23.
[192] Vezi *Supra,* nota 21.
[193] *Contribuții aduse de slujitorii bisericeşti pentru independența de stat a României, în anii 1877-1878,* Craiova, 1978, 196 + LXXX p. (cartea este alcătuită din studii şi articole pe care mitropolitul le-a publicat în revistele BOR, Ortodoxia şi Mitropolia Olteniei).
[194] IBIDEM, p. 131. Vezi şi: *Cauze slujite şi nedreptăți suferita de clerici olteni în 1907. Pagini patristice publicate atunci cu tâlc de episcopul Râmnicului-Noul Severin,* în rev. MO, anul XXIX, 1977, nr. 1-3, pp. 12-29; şi în vol. „Desăvârşirea unității noastre naționale...”, pp. 372-401.
[195] *Cuviosul Nicodim de la Tismana, ctitor de sfinte locaşuri,* în rev. MO, anul XXVIII, 1976, nr. 11-12, pp. 923-931; şi în vol. „Biruit-au gândul...”, pp. 97-107.
[196] *Ştefan cel Mare şi Daniil Sihastrul,* în rev. MMS, anul XLII, 1966, nr. 7-8, pp. 566-573; şi în vol. „Desăvârşirea unității noastre naționale...”, pp. 56-65. *Sfântul voievod Ştefan cel Mare. Cuvânt de preamărire,* Craiova, 1992, 47p. (publicat şi în vol. „Studii de teologie istorică”, pp. 121-143).

al Kievului,[197] căruia, din încredințarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, i-a închinat o cuprinzătoare monografie haghiografică.

***

Prin multiplele şi neobositele sale strădanii cărturăreşti, mitropolitul Nestor Vornicescu al Olteniei a îmbogățit istoriografia noastră bisericească şi pe cea națională cu lucrări de certă valoare ştiințifică, motiv pentru care , în semn de prețuire, a fost ales preşedinte al Comisiei naționale de Istorie Eclesiastică Comparată (1979), membru de onoare al Academiei Române (1991) şi al Academiei de Ştiințe de la Chişinău (1992), înscriindu-şi astfel numele în galeria iluştrilor înaintaşi, care cu profundă dăruire au slujit Biserica şi Neamul românesc, la cumpănă de vremi şi de milenii.

SUMMARY: The Contribution of Metropolitan Nestor Vornicescu of Oltenia in the Study of the History of the Romanian Orthodox Church

Among the personalities who – during the communist regime – wrote, through word and act, a bright page in the history of our ancient Church, one of the highest places is occupied by Metropolitan Nestor Vornicescu of Oltenia (1927-2000). Excellent hierarch, remarkable theologian and an important ecumenical figure, Metropolitan Nestor also came to the fore in the consciences of his contemporaries as a reputable ecclesiastical historian, being the author of an impressive number of articles, studies and works in Patrology, but mostly in the history of the Romanian Orthodox Church. If the majority of the patristic studies and works that he published have in their centre the life, work and teaching of Saint Basil the Great, those concerning the history of the Romanian Church cover a variety of themes, being written with competence and scientific strictness, proving not only the erudition and the solid preparation of the author, but also his respect, passion and love for the past times of our ancient Church.

[197] *Sfântul mitropolit Petru Movilă. Micromonografie,* Craiova, 1996, 110p.; *Sfântul ierarh Petru Movilă, mitropolitul Kievului, al Galiției şi a toată Ucraina,* în rev. ST, anul XLIX, 1997, nr. 1-2, pp. 1-142 (şi extras, Craiova, 1999, 325p.).

TREIME ŞI COSMOS ÎN TEOLOGIA PRENICEANĂ ŞI LA PĂRINȚII CAPADOCIENI

Conf. Univ. Dr. CRISTINEL IOJA

Cuvinte cheie: *Sfânta Treime, ființă, energie, cosmos, apofatic, creat, necreat*
Keywords: *Holy Trinity, being, energy, cosmos, apophatic created, uncreated*

1. Treime şi cosmos în perioada anteniceană

În perioada anteniceană întâlnim în general dezvoltată o viziune iconomică a Treimii, dar şi încercări de a fundamenta teologia treimică în afara domeniului creației. Altfel spus, sunt depuse mari eforturi de a exprima deodată imanența şi transcendența Dumnezeului Treimic în raport cu creația Sa. Formula creației *ex nihilo*, exprimată în aceea vreme în *Păstorul* lui Herma (Porunca I, 1), era ea însăşi de origine biblică (II Macabei, 7, 28) şi avea să devină termenul tehnic folosit de toți scriitorii creştini pentru a desemna actul însuşi al creației.[1] Această formulă este folosită nu numai de apologeții de limbă greacă, ci şi de cei de limbă latină, precum Tertulian.[2] Conceptul creației *ex nihilo* este unul fundamental şi prin folosirea lui se evită panteismul antic, afirmându-se distincția dintre Creator şi creatură, dintre necreat şi creat. Acest concept nu limpezeşte însă lucrurile în ceea ce priveşte triadologia, care va folosi un alt concept fundamental pentru a delimita pe Fiul de creația Sa, conceptul „*omousios*". Nu insistăm aici ce consecințe soterioloigce implică conceptele *creației din nimic* şi *deoființă*. Spunem doar că prin înțelegerea acestor concepte stă sau cade întregul sistem soteriologic creştin atât în ceea ce priveşte triadologia cât şi antropologia şi cosmologia.

Ioan Ică jr. afirmă că: „Împotriva teosofiei anticosmice a gnosticilor în secolul al II-lea, apologeții vor promova o teo-logie cosmică interpretând creştinismul şi Treimea ca o viziune generală a relațiilor dintre Dumnezeu şi lume (...). Părinții antignostici (Irineu, Tertulian) vor readuce Treimea din cosmologie în iconomie dar o vor înțelege ca temă a revelației (acțiunii)

[1] ETIENNE GILSON, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea,* trad. Ileana Stănescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 16.
[2] Vezi TERTULIAN, *Apologeticul,* XVII, 1, XLVIII, 7, în „Apologeți de limbă latină", PSB vol. 3, trad. Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, pp. 64, 105.

divine distincte de fiinţa lui Dumnezeu: Dumnezeu e Treime nu în El însuşi, ci întrucât se revelează în iconomia creaţiei şi a mântuirii lumii".[3]

Sfântul Irineu expune într-un stil adânc noua cosmologie, relaţia Dumnezeu-lume, afirmând recapitularea întregii creaţii prin şi în Logos. Dacă primele generaţii de creştini au reluat credinţa monoteistă despre un Dumnezeu Creator, Tatăl, Care este originea tuturor celor ce există, Sfântul Irineu dezvoltă o teologie a creaţiei în care intervin Fiul şi Duhul Sfânt.[4] Cu toate acestea Irineu afirmă unitatea şi diferenţa dintre cele trei Persoane în acţiunea creatoare. Se pare că Irineu a preluat din *Păstorul* lui Herma, Porunca I, 1 cele trei verbe – a crea, a face şi a rândui – pentru a preciza rolul care revine fiecăreia dintre cele trei Persoane divine în acţiunea lor comună.[5]

Astfel, Tatăl creează, Fiul înfăptuieşte, Duhul Sfânt organizează. Acţiunea divină este unică pentru că Tatăl este singurul ei principiu, Tatăl a creat totul prin El Însuşi ceea ce înseamnă prin Cuvânt şi prin Înţelepciune.[6] Acţiunea este trinitară pentru că Tatăl nu lucrează niciodată fără Fiul şi Duhul Sfânt. Boris Bobrinskoy este de părere că perspectiva lui Irineu este soteriologică, adică are în vedere mântuirea. Viziunea sa iniţială este întotdeauna treimică. El spune că „Tatăl prin mâinile Sale, care sunt Cuvântul şi Duhul, l-a făcut pe om din ţărână, iar această imagine nu este întâmplătoare ci revine frecvent în opera sa. Cuvântul şi Duhul constituie astfel cei doi mijlocitori ai revelaţiei iubirii şi comuniunii cu Tatăl".[7] De asemenea, el subliniază: „coerenţa teologică a viziunii treimice a Sfântului Irineu este remarcabilă. El arată continuitatea fiinţei şi a lucrării dumnezeieştii Treimi în creaţie, în iconomia mântuirii, în Biserică, în recapitularea noastră".[8]

În timpul Sfântului Iustin Martirul problema Persoanelor Trinitare nefiind dezbătută şi nici cristalizată, acesta afirmă existenţa unui „alt Dumnezeu subcreatorul universului".[9] Dar Logosul este un alt Dumnezeu

---

[3] Diac. Lect. Dr. IOAN I. ICĂ JR. *Mystagogia trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice şi moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, „Mitropolia Banatului", serie nouă, an IX (1998) nr. 10-12, p. 15.

[4] JACQUES FANTINO, *Sfântul Irineu: prima sinteză despre creaţie,* în vol. „Creaţia", trad. Miruna Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2003 p. 25.

[5] IBIDEM, p. 27.

[6] IBIDEM, p. 30.

[7] BORIS BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi,* trad. Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005, p. 238. „Esenţial de reţinut este aici pe de o parte, îndoita mişcare a Tatălui, Care trimite Duhul peste creaţie prin Fiul, dar şi a Duhului, Care redă şi readuce făptura la Tatăl, tot prin Fiul. Fiul va fi întotdeauna mijlocitorul în toate" (pp. 239-240).

[8] IBIDEM, p. 241.

[9] SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ŞI FILOSOFUL, *Dialog cu iudeul Trifon* LVI, în „Apologeţi de

sub raportul numărului nu al cugetării sau voinței: „Acesta este un alt Dumnezeu decât Dumnezeul Creatorul tuturor şi când zic aşa înțeleg că este un altul cu numărul iar nu cu voința personală”.[10] Sfântul Iustin Martirul, abordând problema trinitară, spune că Dumnezeu Tatăl a născut pe Logosul Său înaintea creării celorlalte făpturi. Nu se ştie nimic despre viața intratrinitară a Logosului fără numai faptul că a fost născut din Tatăl cu puțin înainte de facerea lumii şi că înainte şi după acest eveniment El coexista cu Tatăl.[11] Sfântul Iustin este subordinațianist, în sensul că susține că Fiul este primul născut al Tatălui, a doua putere după Tatăl, iar Duhul Sfânt a treia putere, al treilea în Sfânta Treime.

Treimea este pusă la Sfântul Teofil al Antiohiei în legătură cu zilele creației: Dumnezeu, Cuvântul Lui şi Înțelepciunea Lui sunt prezenți prin lucrarea lor comună în cosmos[12] şi în crearea omului.[13] Observăm o concepție cosmologică cu o pronunțată tentă biblică în care relația dintre Treime şi cosmos deşi este prezentă, nu este dezvoltată şi aprofundată.[14] Nefiind cristalizată învățătura despre Sfânta Treime, despre consubstanțialitatea Persoanelor Treimice, Teofil explică într-un mod precar relația dintre aceste Persoane, deşi există şi unele aspecte pozitive în această explicație. „Având aşadar, Dumnezeu în El Însuşi Cuvântul Lui imanent, L-a născut împreună cu Înțelepciunea Sa, scoțându-L înainte de crearea universului. Pe Acest cuvânt l-a avut slujitor pentru cele făcute de El şi prin El a făcut toate. Cuvântul se numeşte Început, pentru că El începe şi stăpâneşte toate cele create prin El. Acesta deci, fiind Duh al lui Dumnezeu şi Început şi Înțelepciune şi Putere a Celui preaînalt. S-a pogorât în profeți şi prin ei vorbea despre facerea lumii şi despre toate celelalte”.[15]

Este pozitivă afirmația creării lumii prin Cuvânt, care este interior Tatălui, însă este negativă neafirmarea consubstanțialității Cuvântului cu Tatăl şi identificarea Cuvântului cu Duhul, cea de a treia Persoană a Treimii. Această lipsă a distincției dintre cele două Persoane Treimice, Fiul şi Duhul o putem semnala şi în ceea ce priveşte acțiunea Lor în crearea lumii, în luminarea ei. În primă fază vorbeşte despre Duhul care „ținea locul luminii”

---

limbă greacă”, col. „Părinți şi Scriitori Bisericeşti” vol. 2, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dumitru Feciorul, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980 pp. 152-153.

[10] IBIDEM, p. 154.

[11] IBIDEM, LXXXIV, p. 192.

[12] TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic,* II, 15, în „Apologeți de limbă greacă”, „Părinți şi Scriitori Bisericeşti” vol. 2, p. 307

[13] IBIDEM, II, 18, p. 309.

[14] IBIDEM, II, 22, pp. 311-312.

[15] IBIDEM, II, 10, pp. 301-302.

şi care era între apă şi cer – Duhul purtându-se pe deasupra apelor – iar în a doua fază vorbeşte despre Cuvântul lui Dumnezeu care „luminând ca o făclie într-o cameră închisă, a luminat pământul de sub cer”.[16]

Domnul universului şi Tatăl universului, Ziditorul universului, a cărui chip la luat Cuvântul prin care Tatăl le-a făcut pe toate este ideea fundamentală a Sfântului Teofil în ceea ce priveşte dimensiunea trinitară a cosmosului. „... noi mărturisim pe Dumnezeu, dar numai unul, ziditorul şi făcătorul şi creatorul întregii lumi”.[17] Observăm că legătura Treimii cu creaţia, cu cosmosul este lăsată în umbră sau mai bine zis nedezvoltată foarte clar. Din veşnicie Dumnezeu a născut pe Cuvântul imanent (λογος ενδιάθετος) şi Înţelepciunea Sa, Dumnezeu a creat lumea din nimic prin Cuvântul Său, care din Cuvânt imanent ajunge în actul creaţiei Cuvânt rostit (λογος προφορικός).[18] Deci, *Logos endiathetos* există din veşnicie ca putere raţională în Dumnezeu, iar la crearea lumii se manifestă ca *Logos proforikos*.

Deşi nu afirmă într-un mod explicit consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, veşnicia Lor, explicitare pe care o va face Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325, totuşi Teofil afirmă că acest Cuvânt, imanent în inima lui Dumnezeu şi *rostit* atunci când Tatăl a voit să le facă pe toate, este *Dumnezeu*. De asemenea observăm şi o distincţie mai radicală dintre Cuvânt şi creaţie. „Iar glasul ce este altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu, Care este şi Fiu al Lui? Este fiu, nu în sensul în care poeţii şi scriitorii de basme spun că fiii zeilor s-au născut din împreunări, ci precum spune adevărul că totdeauna Cuvântul este imanent în inima lui Dumnezeu. Înainte de crearea lumii Îl avea sfetnic, era mintea şi priceperea Lui. Iar când Dumnezeu a voit să le facă pe toate câte S-a sfătuit să facă, a născut Cuvântul Acesta rostit, primul născut al întregii creaţii, fără ca Dumnezeu să se lipsească de Cuvânt, ci născând Cuvântul, vorbea totdeauna cu Cuvântul Lui (…). Aşadar, Cuvântul este Dumnezeu şi născut din Dumnezeu; Tatăl universului, când vrea, Îl trimite în vreun loc oarecare; şi trimis de Tatăl se duce acolo”.[19]

La Clement Alexandrinul este prezentă relaţia dintre Treime şi cosmos în termeni doxologici: „... să aducem laudă de mulţumire Unicului Tată şi Fiu, Fiului şi Tatălui, Fiului Pedagog şi Didascăl, împreună şi cu Sfântul Duh. Toate Unicului, în care sunt toate”.[20] Iar în alt loc, Clement

[16] IBIDEM, II, 13, p. 305.
[17] IDEM, *Către Autolic,* III, 9, în „Apologeţi de limbă greacă”, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti” vol. 2, p. 334.
[18] IDEM, *Către Autolic,* II, 22, pp. 311-312.
[19] IBIDEM, II, 22, pp. 311-312.
[20] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul* III, 101,1 în „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti” vol. 4, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe

zice: „O minune plină de taină! Unul este Tatăl universului, unul este Cuvântul universului, unul este Duhul Cel Sfânt, Unul şi Acelaşi, pretutindeni".[21] Clement vorbeşte despre *taina creaţiei*[22] şi deşi este subordinaţianist subliniază legătura dintre Treime şi cosmos, tocmai plecând de la afirmaţiile lui Platon: „Deci, când Platon spune: „Toate stau în legătură cu Împăratul universului, toate există din cauza Lui; El este cauza tuturor bunătăţilor; cel de-al doilea stă în legătură cu cele de-al doilea şi cel de-al treilea cu cele de-al treilea" nu văd în aceste cuvinte, altceva decât arătarea Sfintei Treimi. Cel de-al treilea este Sfântul Duh, cel de-al doilea este Fiul, prin Care „toate s-au făcut", potrivit voinţei Tatălui".[23] Este foarte importantă în teologia lui Clement nu numai identificarea dintre Logos şi Iisus Hristos,[24] ci şi afirmarea egalităţii Fiului cu Tatăl, ca Stăpân al universului.[25]

Sistemul lui Origen este structurat pe două planuri după modelul sistemelor greceşti, constând din lumea superioară a lui Dumnezeu Tatăl, transcendent şi necuprins care naşte pe Fiul din eternitate ca imagine a Sa. Cu toate acestea Fiul mediind între transcendent şi creat, fiind în acelaşi timp şi unul şi multiplu şi incomprehensibil şi comprehensibil, este inferior Tatălui.[26] „Monarhia Tatălui este o idee absolută la Origen. El îl numeşte pe

---

Române, Bucureşti, 1982 p. 360.

[21] IBIDEM, 42, 1, p. 190. Despre Trinitate la Clement Alexandrinul a se vedea Pr. Prof. NICOLAE C. BUZESCU, *Logos, trinitate şi eclesiologie în „Pedagogul" lui Clement Alexandrinul*, „Studii Teologice", an XXIX, (1977), nr. 5-8, pp. 471-473. „Sistemul său trinitar a constituit o bază sigură pentru teologia trinitară din secolul IV, iar profunzimea ideilor sale au inspirat lui Origen şi teologilor alexandrini făurirea altor concepte teologice în această direcţie". Relaţiile de iubire dintre Tatăl şi Fiul constituie motivul fundamental al creaţiei şi filantropiei (p. 471).

[22] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, III, 102, 1, în „Scrieri", partea a II-a, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol 5, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, p. 233.

[23] IBIDEM, V, 102, 1; 103, 1, pp. 369-370.

[24] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către elini,* 7, 3, în „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 4, p. 74. Această identificare, a făcut-o şi Iustin Martirul şi Filosoful în *Apologia a II-a*, VIII, în „Apologeţi de limba greacă", „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 2, p. 83. Acest demers pe care îl întâlnim şi la apologeţi era unul foarte important pentru acea perioadă, pentru a arăta superioritatea creştinismului faţă de orice sistem filosofic sau religie. În cadrul acestui demers se urmărea şi demonstrarea anteriorităţii scrierilor lui Moise faţă de orice sistem filosofic şi plecând de aici se urmărea demonstrarea vechimii creştinismului, care se întemeia pe Iisus Hristos prezent atât în Vechiul Testament, cât şi în cadrul popoarelor păgâne ca *Logos spermatikos*.

[25] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către elini*, X, 110, 1, pp. 152-153.

[26] JEAN DANIÈLOU, *Origéne*, Paris, La Table ronde, 1948, pp. 250-258. Părintele Profesor Teodor Bodogae observă că Origen pentru Dumnezeu-Tatăl foloseşte expresia articulată *ó θεος* pe când pentru Fiul şi Duhul Sfânt nu se mai pune articolul, ci cuvântul *θεος* e folosit ca atribut în sensul folosit în Evanghelia după Ioan I, 1, fapt ce descoperă întâietatea de

Tatăl *Theos* şi *autotheos Theos* – Dumnezeul Însuşi. Cât despre Fiul, El este *Theos* şi *deuteros Theos* sau chiar „Dumnezeu prin participare", ceea ce este o formulă foarte ambiguă. Fiul este Chipul şi Cel care-L revelează pe Tatăl într-un proces de contemplare pe care-l trăiete El Însuşi şi la care iau parte făpturile raționale sfințite de Duhul".[27]

Influențat de schema plotiniană ierarhizantă, Origen îl percepe pe Tatăl ca şi centru al unei „duble transcendențe" în raport cu celelalte persoane dumnezeieşti, Fiul şi Duhul. Dacă Tatăl este „izvorul" tuturor făpturilor, Iisus Hristos ca şi Rațiune/Cuvânt le face raționale, iar Duhul Sfânt le sfințeşte.[28] Astfel, putem spune că Părinții alexandrini printre care şi Origen au dezvoltat teologia creştină cu ajutorul metodelor filosofiei greceşti însă în ceea ce priveşte formularea dogmei Sfintei Treimi ei nu au atins formularea perfectă.[29]

Origen exprimă raportul dintre Treime şi cosmos, apariția cosmosului fiind dedusă din *bunătatea* dumnezeiască, această idee fiind de influență platonică.[30] Origen zice: „Aşadar, această putere fericită şi primordială, care există înainte de a fi toate şi care ține toate, o numim Treime. Ea e Dumnezeul cel bun şi Părintele binevoitor al universului în acelaşi timp putere creatoare şi proniatoare, adică puterea de a face binele, de a aduce la viață tot ce există şi de a-i purta de grijă".[31]

Deşi afirmă trinitatea persoanelor dumnezeieşti şi unitatea ființială a acestora, insistența pe latura transcendentă a lui Dumnezeu corelată cu ideea platonică referitoare la *Binele absolut*, determină în gândirea origenistă, o concepție trinitară de tip subordinațianist. Boris Bobrinskoy este de părere că „Origen este principalul reprezentant al tendințelor subordinațianiste ale teologiei trinitare din secolul III, tendințe care pot fi regăsite, poate, la Dionisie din Alexandria şi care se afirmă cu putere şi în forme extreme în arianismul secolul IV. Alături de aceste tendințe subordinațianiste, trebuie semnalat rolul doctrinei monarhiene (*monè archè*, un singur principiu), sau, mai simplu, unitariene, în identificarea fie directă, fie nuanțată a lui Dumnezeu Creatorul cu Fiul. Este o concepție mai curând „binară" a relației

origine a Tatălui, în gândirea origenistă denumită mai târziu subordinațianism (vezi ORIGEN, *Despre Principii,* I, 1 în „Părinți şi Scriitori Bisericeşti" vol. 8, p. 44, nota 64). În opinia altor teologi, cum sunt Karl Rahner şi Henri Crouzel, „aceste explicații sunt strict conforme utilizării lor în Noul Testament" (vezi HENRI CROUZEL, *Origen personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, trad. Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 252).

[27] BORIS BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 248. A se vedea şi Pr. Prof. IOAN G COMAN, *Şi Cuvântul Trup s-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1993, p. 28.

[28] IBIDEM, p. 250.

[29] CLAUDE TRESMONTANT, *La métaphysique christianisme*, Paris, Seuil 1961, p. 458.

[30] JEAN DANIELOU, *op. cit.,* pp. 179-181.

[31] ORIGEN, *Despre Principii,* I, 4, 3, p. 81.

Tată-Fiu, care lasă prea puțin loc Persoanei Duhului".[32] Crouzel, referindu-se la acuza de subordinaționism adusă lui Origen, arată într-o notă mai echilibrată că textele lui trebuie citite şi analizate contextual. El zice: „Origen nu putea să se exprime chiar în termenii de la Niceea, fiindcă *ousia* şi *hypostasis* au la el sensuri mult mai puțin precise şi nu-şi reprezintă problema sub formă ontologică. Câteva texte par stângace deoarece problema egalității dintre Tatăl şi Fiul nu se pune la el cu aceeaşi claritate ca în reacția antiariană de după Niceea şi mai cu seamă de după Constantinopol I şi de asemenea, pentru că le citim proiectând asupra lor o teologie posterioară, fără a înțelege exact ceea ce a vrut să afirme".[33]

În opinia lui Crouzel, subordonarea Fiului față de Tatăl, nu anulează nici identitatea de natură, nici egalitatea de putere, Fiul fiind în acelaşi timp subordonat şi egal cu Tatăl. Subordonarea se referă la faptul că Tatăl este originea celor două Persoane dumnezeieşti şi „centru decizional" în Treime, subordonarea Fiului şi a Sfântului Duh fiind pusă în legătură cu iconomia, cu „misiunile divine". Subordinaționismul lui Origen, este „o noțiune cu totul echivocă". De aceea, nu trebuie să confundăm subordinaționismul anteniceenilor cu cel al arienilor.[34] În capitolul al III-lea din *Peri Archon*, Origen afirmă unitatea dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt,[35] ca în *Prefață* la aceeaşi lucrare să arate că prin propovăduirea apostolică a fost transmisă învățătura că „Duhul Sfânt se bucură de aceeaşi cinstire şi mărire ca Tatăl şi Fiul". Acest fapt este propovăduit în Biserică cu mare claritate, problema care rămâne, în opinia lui Origen, se referă la faptul dacă Duhul Sfânt s-a născut ori nu s-a născut, dacă trebuie să-l socotim Fiu al lui Dumnezeu sau nu?[36] Origen, rămâne subordinaționalist tocmai datorită lipsei acestor precizări care țin de planul *ad intra* al Treimii, al relațiilor intratrinitare.

---

[32] BORIS BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 254. Această concepție este criticată de Crouzel care subliniază rolul Duhului în creație şi în mântuire, precum şi egalitatea Lui în slavă şi demnitate cu Tatăl şi cu Fiul, El fiind o Persoană. Sfântul Duh nu poate fi asociat cu Sufletul lumii, cel de-al treile ipostas al platonismului mediu, El fiind socotit *subsistentia*, adică substanță individuală, ființă individuală în accepțiunea latinei lui Rufin şi nu *substantia* care implică un sens general (vezi, *Origen personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, pp. 271-273).

[33] HENRI CROUZEL, *op. cit*, p. 259. Aceeaşi metodă este folosită de Ieronim şi Iustinian în ceea ce privesc *aproprierile treimice*, pe care cei doi le interpretează ca *ierarhie* a *puterilor* care se fundamentează pe criteriul cantitativ al numărului subiectelor respective (vezi HENRI CROUZEL, *Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inègale selon Origène, Peri Archon I,3, 5-8?* „Gregorianum" 57, (1976), pp. 109-125).

[34] IBIDEM, pp. 259-260. Despre subordinaționismul lui Origen a se vedea şi J. NIGEL ROWE, *Origen's Doctrine of Subordonation. A Study in Origen's Christology,* Berna, 1987.

[35] ORIGEN, *Despre Principii*, III, 8, p. 78.

[36] IBIDEM, p. 39.

Aceste precizări vor fi făcute odată cu Sinodul I ecumenic de la Niceea prin contribuția esențială a Sfântului Atanasie cel Mare şi mai apoi prin contribuția excepțională a Părinților Capadocieni.

Pe lângă aceste texte pozitive din *Peri Archon*, există şi unele texte stângace în ceea ce priveşte Persoana Fiului şi Persoana Duhului Sfânt. Unul dintre aceste texte evidențiază într-un mod clar tendințele subordinațianiste ale lui Origen: „Noi spunem că Mântuitorul şi Duhul Sfânt depăşesc toate creaturile fără putință de comparație şi într-un mod cu totul transcendent, dar că sunt depăşiți de Tatăl în aceeaşi măsură şi poate mai mult încă decât depăşesc Ei celelalte ființe”.[37] Origen structurează cosmosul în trei unități mari, corespunzând celor trei Persoane divine: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt au rolul de elemente de legătură între această lume şi Dumnezeu Tatăl. Fiecare grupă la rândul ei este împărțită în mai multe trepte care imprimă întregului cosmos un aspect ascendent. Astfel, Origen se lasă influențat de schema plotiniană, exprimând o concepție ierarhică referitoare la Persoanele dumnezeieşti.

Desigur, unele confuzii întâlnim şi la Părinții Sinodului de la Niceea (325). De pildă, Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că Fiul se naşte din *ființa* Tatălui fiind corectat ulterior de Părinții Capadocieni care afirmă naşterea Cuvântului din *Ipostasul* Tatălui, *ousia* fiind comună celor Trei, între *ousia* şi *ipostasis* în ceea ce priveşte terminologia în timpul lui Atanasie, fiind o confuzie, în sensul că erau considerate sinonime.[38] Observăm o evoluție sinuoasă a înțelegerii Tainei Treimii în gândirea teologică a Bisericii anteniceene, sau mai exact, o exprimare uneori confuză a Tainei Treimii, care sub influențele virulente ale ereziilor trebuia să se cristalizeze apărând astfel modul de viețuire apostolic specific creştinismului primar.

Sfântul Atanasie a avut rolul decisiv în delimitarea credinței creştine față de vechea filosofie greacă prelungită în Biserica primelor veacuri prin tot felul de sisteme gnostice. Sfântul Atanasie a făcut o distincție radicală între necreat şi creat contrară distincției filosofice dintre nenăscut şi născut; această distincție stând la baza distincției pe care Sfântul Atanasie o va face între teologie şi iconomie.[39] „Acesta este Fiul adevărat al Tatălui, prin fire, propriu ființei Lui. Înțelepciunea unic născută şi Cuvântul adevărat şi unic al lui Dumnezeu. Nu este creatură şi făptură, ci Născutul propriu al ființei Lui. De aceea e Dumnezeu adevărat de o ființă cu Tatăl adevărat. Iar ceilalți, cărora le-a spus: «Eu am zis dumnezei sunteți» (Psalm 81, 6), numai prin

[37] IDEM, *Comentariu la Ioan* XIII, 25, 151, apud HENRI CROUZEL, *Origen personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, p. 276.
[38] BORIS BOBRINSKOY*, op. cit.*, p. 259.
[39] NIKOLAOS MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine,* trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003 p. 89.

Împărtăşanie au pe Cuvântul prin Duhul, având harul acesta de la Tatăl. Căci e pecetea ipostasului Tatălui (Evrei 1, 13) şi lumină din lumină şi putere şi chip adevărat al fiinţei Tatălui. Căci aceasta a spus-o Însuşi Domnul: «Cel ce Mă vede pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 12, 9)".[40]

Dacă demersul general al teologiei anteniceene avea în centrul său *iconomia* care prezintă lucrarea Treimii în creaţie, Părinţii Sinodului I ecumenic vor face eforturi considerabile pentru a face distincţiile necesare între creat şi necreat, Treime şi cosmos, neizolând Treimea de cosmos, dar nici identificând-o cu cosmosul, printr-o precizare fundamentală care priveşte în special *theologia* Treimii. Părintele Stăniloae afirmă în ceea ce priveşte cosmologia Sfântului Atanasie cel Mare: „Precizând ideea creaţiei, neclară încă la Aristotel, dar implicată şi a unui Dumnezeu liber de orice impuls interior şi involuntar spre dezvoltare sau emanaţie, Sfântul Atanasie a unit dar a şi distins pe Dumnezeu şi creaţia. Căci a purificat ideea de Dumnezeu, de orice impuls emanaţionist sau evoluţionist, căruia El i-ar fi supus. Dar prin aceasta a purificat de asemenea ideea lumii create de orice implicare a ei în esenţa divină. Numai aşa Dumnezeu e văzut ca Dumnezeu adevărat şi lumea, ca adevărată creaţie. Dar un Dumnezeu care nu e un Dumnezeu în Treime nu are motiv şi nici putere să creeze în mod liber o lume cu totul deosebită de El. Iar o lume fără un astfel de Dumnezeu nu poate fi creată cu adevărat nici scăpată din eterna ei monotonie fără sens, pentru că nu are un Dumnezeu liber care să o mântuiască din această monotonie neschimbată (…). Dar Sfântul Atanasie, prin învăţătura lui cu adevărat trinitară, adică prin recunoaşterea Fiului ca fiind de o fiinţă cu Tatăl şi deosebit de lume, care e creată din nimic, nu numai că distinge în mod clar între Dumnezeu şi lume, ci vede şi legătura între Dumnezeu şi lume. Şi nu numai ca o legătură logică în sensul aristotelic, deci în parte neliberă, ci şi ca o legătură de iubire în libertate".[41]

Astfel, spre deosebire de Origen, Sfântul Atanasie nu afirmă o creaţie eternă prin legarea Logosului de ea, ci făcând o distincţie fundamentală între *fiinţă* şi *voinţă*, afirmă caracterul transcendent al Logosului, care nu se deosebeşte după fiinţă cu nimic de celelalte Persoane Treimice, ci se deosebeşte fundamental de creaţie deşi este prezent în ea. Teologia atanasiană a Logosului evită astfel atât panteismul, cât şi autonomia creaţiei.[42] Pentru Sfântul Atanasie, Treimea este „o singură şi

[40] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor,* I, 9, în „Scrieri", partea I, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 163.
[41] Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la Sfântul Atanasie cel Mare, în „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 15, pp. 16-17.
[42] IBIDEM, p. 16.

veşnică dumnezeire", el subliniază relaţia dintre Treime şi cosmos, subliniind totodată împotriva arienilor distincţia fundamentală între creat şi necreat: „Treimea nu e făcută, ci este veşnică şi în Treime e o singură dumnezeire şi Sfânta Treime are o singură slavă. Voi îndrăzniţi să o rupeţi în diferite firi: spune-ţi că Tatăl veşnic are împreună-şezător pe Cuvântul, care cândva nu era. Deci pe Fiul care e împreună-şezător cu Tatăl îl socotiţi străin de Tatăl. Treimea este Creatoare şi Făcătoare; dar voi nu vă temeţi să o coborâţi între cele ce sunt din nimic, nu vă ruşinaţi să faceţi egale cele roabe cu noblețea Treimii şi să puneţi în rând pe Împăratul, Domnul Savaot, cu supuşii. Încetaţi să amestecaţi cele neamestecate, mai bine zis cele ce nu sunt cu Cel ce este".[43] El afirmă deofiinţimea şi diverisitatea Persoanelor Treimice: „Aceasta fiind unitatea în Sfânta Treime, cine ar putea despărţi pe Fiul de Tatăl şi pe Duhul de Fiul, sau de Tatăl Însuşi? Sau cine ar fi atât de îndrăzneţ ca să spună că Treimea este neasemenea şi de o fire străină în Ea însăşi, sau că Fiul e de o altă fiinţă decât Tatăl sau că Duhul e străin de Fiul?"[44] Sfântul Atanasie şi episcopii prezenţi la Sinodul din 362 din Alexandria au arătat că există Sfânta Treime, dar o singură dumnezeire, iar Sfântul Duh nu este creatură, nici străin, ci propriu şi nedespărţit de fiinţa Fiului şi a Tatălui. În Duhul, Fiul îndumnezeieşte creaţia dar „Cel întru care se îndumnezeieşte creaţia nu e în afară de dumnezeirea Tatălui".[45]

Sfântul Atanasie este explicit în ceea ce priveşte relaţia dintre Treime şi cosmos prin afirmarea dumnezeirii celei una a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt: „… există o Treime Sfântă şi desăvârşită, teologhisită în Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt, neavând nimic amestecat şi nimic străin din afară şi neconstând din Creator şi creat, ci fiind toată creatoare şi făcătoare. Persoanele Ei sunt asemenea şi nedespărţite prin fire şi una este lucrarea Ei. Căci Tatăl face toate prin Fiul în Duhul Sfânt. Şi aşa se păstrează unitatea Sfintei Treimi".[46]

Specificul gândirii atanasiene constă în întemeierea teologico-biblică a triadologiei şi cosmologiei creştine spre deosebire de unele cercuri intelectuale care căutau să fundamenteze dogma trinitară pe baza noţiunilor filosofiei greceşti ajungând astfel la un panteism mai mult sau mai puţin exprimat în mod direct, panteism pe care Sfântul Atanasie îl evită prin termenul ομοούσιος, deofiinţă, termen care se impune şi în Simbolul de

[43] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor,* I, 18, p. 176.
[44] IBIDEM, XX, pp. 46-47.
[45] IDEM, *Epistola I către Serapion,* II, în „Scrieri", partea a II-a, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 16 trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, p. 55.
[46] IBIDEM, XXVIII, p. 58. „E Treime nu numai după nume şi după vorbă închipuită, ci întru adevăr şi subzistenţă" (IBIDEM, XXVIII, p. 59).

credință niceo-constantinopolitan.

Ioan Ică jr., referindu-se la importanța teologică capitală a Sinoadelor I şi II ecumenice, precum şi la rolul Sfântului Atanasie cel Mare şi al Părinților Capadocieni care au făcut distincțiile necesare între Dumnezeu şi creația Sa, subliniază următoarele: „Arianismul a marcat criza concepției cosmologice despre Treime, o ultimă încercare de a soluționa problema teologică a monoteismului creştin legată de natura relației dintre Tatăl şi Fiul ca o relație între «Dumnezeu şi Dumnezeu» prin reducerea ei cosmologică la relația «Dumnezeu-lume» operată prin transformarea Logosului într-o realitate creată, deci cosmică. Reacția Bisericii a venit prin Sinoadele I şi II Ecumenice şi prin teologia trinitară a Sfinților Atanasie cel Mare şi a Părinților Capadocieni. Soteriologia trecea acum înaintea cosmologiei: Hristos este nu doar Logosul cosmic intermediar între Dumnezeu şi lume, ci Fiul veşnic al Tatălui, consubstanțial (*homoousion*) cu El. Scopul acestui termen-cheie era stabilirea unei distincții ontologice între Treime şi lume şi a unei disocieri epistemologice între contemplație şi speculație, între mistică şi rațiune, între teologie şi filozofie. Se revine astfel la o teologie eclezială biblică, liturgică şi existențială, ascetico-mistică. Sfântul Atanasie a plecat de la a disocia net în Dumnezeu între ființă şi voință, respectiv între naşterea (*gennesis*) Fiului în Treimea «imanentă» şi creația (*genesis*) care este lucrarea Treimii «iconomice». Bazată pe *homoousia* deplină a Fiului şi a Duhului Sfânt cu Tatăl, şi pe înlocuirea schemei cosmologice Dumnezeu-Logos prin relația soteriologică Tată-Fiu, teologia trinitară serveşte în gândirea atanasiană atât unei întemeieri a hristologiei, cât şi unei teologii a creației şi a soteriologiei; acestea două din urmă fiind dominate de realismul Întrupării Logosului care are drept corelativ «îndumnezeirea» omului”.[47]

Observăm că atât triadologia cât şi cosmologia nu sunt tratate în mod închis şi autonom, de dragul formării unui sistem rigid fără legătură cu viața, ci acestea sunt relaționate la Sfântul Atanasie cu soteriologia, care culminează cu îndumnezeirea omului şi transfigurarea întregii creații în Hristos, Logosul etern al Tatălui. Relația dintre Treime şi cosmos va fi punctul central al cosmologiei Părinților Capadocieni, care se vor inspira din teologia atanasiană şi o vor corecta pe alocuri. Relația dintre Treime şi cosmos are implicații soteriologice în sensul că urmează îndeaproape la Sfântul Atanasie afirmația patristică fundamentală: Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu după har. Astfel, Dumnezeu coboară în creația Sa de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, pentru ca creatura Sa în frunte cu omul să se ridice la Dumnezeu în Duhul, prin Fiul la Tatăl. Catabasis-ul implică anabasis-ul, se

[47] Diac. IOAN I ICĂ JR, *art. cit.*, p. 17.

constituie în premisă soteriologică a acestuia.

2. Părinții Capadocieni – teologi ai Treimii

Părinții Capadocieni – prin excelență teologi ai Treimii – au teologhisit în duhul Scripturilor şi a Tradiției Bisericii, militând pentru o delimitare atentă a gândirii creştine de gândirea filosofică a timpului lor, fără ca prin aceasta să înțeleagă o anulare a valorilor gândirii filosofice, ci o întrebuințare selectivă a acesteia în vederea unei mărturisiri a Evangheliei lui Hristos cât mai aproape de capacitățile receptive ale omului contemporan lor. Prin eforturile acestor delimitări, Biserica a evitat să fie asimilată numeroaselor şcoli de filozofie ale vremii, şcoli, care la rândul lor generau o anumită conduită în societate şi o anumită atitudine a omului în cosmos. Treimea, doxologită în cult, trebuia să primească o exprimare teologică clară într-un limbaj adecvat epocii, pentru a fi experiată şi exprimată într-o lume creştină în plină dezvoltare şi care trebuia să răspundă fără echivoc la diferitele atacuri ale ereziilor vremii, care, sub influență filosofică şi incapabile de o gândire paradoxală, semănau confuzii şi scindări.

Astfel, Părinții Capadocieni, distanțându-se conceptual şi existențial de diferitele concepții ale „Absolutului" filosofic – Binele lui Platon, Primul Motor al lui Aristotel, Ființa lui Parmenide sau Monada lui Proclus sau a neoplatonicilor – şi implicit de concepțiile cosmologice care proveneau din interiorul unor astfel de concepții şi-au fundamentat întregul discurs eclesial-existențial şi teologic-mistic pe Revelație ca dimensiune de viață prezentă în Biserică. Pentru construcția unei cosmologii creştine ei folosesc ca şi fundament al teologiei lor, Revelația şi nu vreun sistem sau şcoală filosofică la modă, folosindu-se totodată de filosofia antică nu în ceea ce priveşte fondul acesteia, ci în ceea ce priveşte instrumentarul acesteia care era foarte valoros şi în conformitate cu modul de gândire al omului de atunci. Ei depăşesc astfel subiectivismul care domina fiecare concepție în parte, iar în ceea ce priveşte problematica cosmologică, filosofii – în viziunea Sfântului Vasile - nu au pus la „temelia creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facerea lumii şi concluziile neştiinței lor inițiale despre Dumnezeu".[48]

Părinții Capadocieni nu intră în capcana unor afirmații definitive în ceea ce privesc anumite aspecte cosmice care țineu mai mult de ştiința din vremea lor decât de datele revelate ale credinței. Ca răspuns la aceste provocări – pe ce se sprijină pământul? – Sfântul Vasile îndeamnă „să nu ne depărtăm de

[48] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron* , I, 2, „Scrieri", partea I, PSB vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 73.

gândul cel bine credincios, ci să mărturisim că toate se țin prin puterea Creatorului".[49] Această realitate teologic-cosmologică ține de *mărturisire* şi nu face obiectul unui studiu rece şi abstract, fără implicații ontologice.

Observăm că raportarea gândirii vasiliene la problematica cosmologică nu are substrat pur ştiințific în primul rând, nici substrat autonom, ci în primul rând un substrat teologic care vizează soteriologia. Astfel după ce enunță teoriile fizicenilor din timpul său cu privire la centralitatea pământului în univers, cu privire la lipsa de înclinare şi de mişcare, Sfântul Vasile nu se pronunță în vreun fel sau altul, ci transcende aceste aspecte care țineau de ştiința vremii pentru a evidenția primordialitatea relației cu Creatorul.[50] El nu neagă cercetările ştiințelor din vremea sa, deşi mai târziu s-au dovedit false, ci afirmă ceea ce ținea de teologia Bisericii să afirme, ne confundând domeniile.

Tot aşa stau lucrurile şi în ceea ce priveşte natura cerului în jurul căreia s-au format mai multe concepții amintite de Sfântul Vasile, concepții care se anulau unele pe altele. El îndeamnă să evităm pericolul de a cădea în pălăvrăgeala filosofilor şi ascultându-l pe Moise să trecem de la frumusețea celor văzute la Cel care este mai presus de frumusețe, dându-i slavă, adică doxologie.[51]

Aprofundările esențiale pe care le face Sfântul Grigorie de Nazianz triadologiei, influențează în mod direct şi cosmolgia sa, care se construieşte prin raportare la triadologia sa. Dogma trinitară este expusă în toată profunzimea ei în *Cele cinci cuvântări teologice*, de unde vom extrage şi variatele atitudini şi idei ale cosmologiei sale. El prezintă caracterul teonom al cosmologiei sale în contrast cu cosmologiile greceşti antice. Îndeamnă la lepădarea de ideile cosmologice greceşti antice, care au făcut subiectul atâtor dezbateri patristice de până la el, pentru improprierea unei cosmologii teonome, care are în centul ei un Dumnezeu viu, personal, experiabil şi incocnoscibil în acelaşi timp. „Aruncă tăcerea lui Pitagora şi grăunțele orfice şi mândria mai nou exprimată prin «El a zis». Aruncă ideile lui Platon şi trecerile în noi corpuri şi întoarcerile sufletelor noastre şi amintirile şi iubirile – care n-au nimic bun – trezite în suflete de trupurile frumoase. Aruncă ateismul lui Epicur şi atomii şi plăcerea nedemnă de un filosof. Aruncă providența meschină şi meşteşugită a lui Aristotel şi cuvintele despre sufletele muritoare şi caracterul omenesc al dogmelor lui. Aruncă încruntarea mândră a celor din stoici, lăcomia şi hoinăreala cinicilor. Aruncă golul şi plinul aiurelilor ce se născoceau despre zei sau jertfe, despre idoli,

[49] IBIDEM, I, 9, p. 81.
[50] IBIDEM, I, 10, pp. 81-82.
[51] IBIDEM, I, 11, pp. 82-83.

despre demonii binefăcători, despre magie, despre evocarea zeilor, a sufletelor, despre puterea aştrilor. Dacă tu socoteşti că toate acestea sunt nedemne de cuvânt, ca lucruri mici despre care s-a judecat de multe ori drept, întoarce-te la ale tale şi să cauți ceea ce e vrednic de cinste în ele, şi eu îți voi arăta şi în acestea căile largi. Filosofează-mi despre lume sau despre lumi, despre materie, despre suflet, despre firile raționale ale celor bune şi rele, despre înviere, despre judecată, despre răsplată, despre patimile lui Hristos".[52]

Formularea dogmei trinitare nu se înscrie în efortul unei formulări abstracte şi al unei gândiri de la distanță a misterului trinitar, ci se înscrie într-un tip de efort existențial, personalist-ontologic şi ascetic-mistic, care angajează nu numai revelarea Persoanelor dumnezeieşti, în diversitatea şi unitatea lor, ci şi îndumnezeirea persoanelor omeneşti în diversitatea şi unitatea lor. Se cunoaşte faptul că *ousia* şi *ipostasis* erau folosiți ca sinonime până la Părinții Capadocieni. Formula „o ousia în trei ipostasuri" a fost proclamată la sinodul din 362 ținut la Alexandria, prin termenul *ousia* înțelegându-se substanța una a lui Dumnezeu, iar prin termenul *ipostas* înțelegându-se persoanele dumnezeieşti. Sfântul Vasile cel Mare şi-a adus o contribuție fundamentală la formularea terminologiei trinitare, evidențiind într-un mod magistral prin *Scrisoarea 38*, distincția dintre *ousia* şi *ipostasis*. Astfel, „*ousia* se raportează la *ipostas* aşa cum ceea ce este comun se raportează la ceea ce este particular. Comunul trebuie specificat în particular (…) Numele treimice sunt ipostatice, chiar şi în sens etimologic; aceste nume sunt realități ultime şi nu denumiri nominale, conceptuale".[53] Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte despre intersubiectivitatea divină subliniind „infinita conaturalitate a Celor Trei infiniți".[54]

3. Ontologism impersonal şi ontologie personalist-comunitară

Evitând atât logica gândirii aristotelice care dădea prioritate individualului, cât şi logica gândirii plotiniene care dădea prioritate generalului, monadei, Părinții Capadocieni vor exprima atât unitatea, cât şi alteritatea în Treime în termeni paradoxali şi categorii personalist-ontologice. Exprimarea paradoxală a dogmei treimice ținea în viziunea Părinților Capadocieni nu de satisfacerea intelectuală sau culturală a lor, ci de dimensiunea existențială şi soteriologică, dar şi de menținerea unității Bisericii care era afectată de ereziile timpului.

---

[52] SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice* I, 10 trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureti, 1993, p. 19.
[53] BORIS BOBRINSKOY, *op. cit.*, p. 274.
[54] SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 40*, 43, PG XXXVI, 417B.

Perspectiva triadologică pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o aprofundează, mărturiseşte şi depăşeşte atât concepţia iudaică cât şi cea păgână, politeistă despre Dumnezeu. Astfel, întâlnim o relaţie Treime-cosmos care se deosebeşte fundamental de relaţia Treime-cosmos aşa cum era aceasta concepută în teologia anteniceană a unor Părinţi şi scriitori bisericeşti, deosebire care constă tocmai în conceperea Persoanelor Treimice şi a relaţiilor perihoretice dintre Ele. „Într-adevăr ceea ce deosebeşte pe Duhul Sfânt de Cuvânt – iar pe amândoi de Cel care e Părintele amândurora, de Tatăl – este noţiunea de persoană. Dacă ideea de persoană îi deosebeşte, cea de unitate a firii nu mai permite separarea lor şi anume în aşa fel că nici puterea de conducere unitară a lumii nu se împarte prin această divizare în mai multe zeităţi dar, pe de altă parte, credinţa noastră nu se confundă nici cu cea iudaică, ci adevărul stă la mijloc, între aceste două concepţii, curăţind pe fiecare din ele de afirmaţiile greşite şi din amândouă primind ceea ce-i folositor. Iudeului i se purifică învăţătura prin primirea Cuvântului şi prin credinţă în Duhul Sfânt, păgânilor li se înlătură credinţa rătăcită în mai mulţi dumnezei prin dogma unităţii firii, care anulează închipuirile pluralităţii. Să păstrăm, deci, din concepţia iudaică unitatea firii, iar din cea păgână reţinând numai deosebirile care disting persoanele, corectând astfel reciproc părţile singuratice din concepţiile nepotrivite ale fiecărora despre Dumnezeu”.[55]

Astfel, trecerea prin intermediul cadrului eclesial-sacramental de la ontologismul impersonal, specific filosofiei greceşti şi care făcea carieră şi în gândirea eronată a multor creştini declaraţi mai târziu eretici, sau de la monoteismul monopersonal vechi-testamentar la ontologia personalist-ontologică care presupune comuniune interpersonală şi unitate în diversitate, constituie un fapt fundamental pentru teologia Răsăritului creştin care – deşi se foloseşte constructiv şi selectiv de filozofie – evită să intre în cadrele înguste şi fără viaţă ale ei. Evitarea adaptării teologiei bazate pe datele Revelaiei divine la conceptele filosofiei greceşti nu însemna pentru Părinţii Capadocieni o anulare a acesteia, ci o folosire a ei cu discernământ şi în mod selectiv, depăşindu-se astfel atât divorţul cât şi confuzia dintre teologie şi filozofie în epoca patristică. Ontologia personalist-comunitară descoperă un Dumnezeu comuniune de Persoane capabil de a intra în legătură personală cu persoanele umane şi a le ridica pe acestea în dimensiunea comunională a vieţii Lui. Dumnezeul creştinilor nu era astfel un Dumnezeu idee, un Dumnezeu abstract sau forţă impersonală, sau natura pură, primul

[55] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic*, 3, în „Scrieri”, partea a II-a, PSB vol. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, pp. 291-292. A se vedea şi DANIEL F. STRAMARA, *Gregory of Nyssa's Terminology for Trinitarian Perichoresis*, „Vigiliae Christianae” vol. 52 (1998), nr. 3, pp. 257-263.

mişcător, ci era Dumnezeul Personal sau comuniune de Persoane aşa cum s-a revelat în decursul istoriei mântuirii neamului omenesc prin revelaţia supranaturală, care nu face abstracţie de revelaţia naturală.[56]

Depăşind conceptul filosofic de *natură pură*, Capadocienii, au identificat ipostasul cu persoana şi nu cu substanţa, ca în filosofia greacă, aşa încât afirmaţia ontologică ultimă despre Dumnezeu era centrată nu în *ousia* Sa, ci în *persoana* Tatălui. Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte în termeni paradoxali despre Tatăl ca fiind „mai mare" deoarece „din El cei asemenea au egalitatea şi existenţa".[57] Acest „mai mare" nu trebuie înţeles în sens arian şi subordinaţianist, ci în sensul paradoxal al faptului că „slava Principiului nu stă în micşorarea acelora care purced din El".[58] Tot el afirmă că „firea una în trei este Dumnezeu; cât despre unitate, este Tatăl, din care purced ceilalţi şi către care ei se îndreaptă fără a se amesteca, ci existând odată cu El, fără să fie despărţiţi prin timp, prin voinţă sau prin putere".[59]

Mai mult decât atât, Părinţii Capadocieni au reusit să transforme conceptul de substanţă care în filosofia antică avea caracter impersonal în conceptul unei substanţe ipostaziate personal şi în comuniune, aplicabil în primul rând la nivelul triadologiei. Din această perspectivă natura este înţeleasă ca o natură-comuniune de Persoane, depăsindu-se astfel statismul şi caracterul impersonal al acesteia. Dumnezeu comuniune de Persoane în creştinism devine un Dumnezeu viu şi dimanic, prezent în creaţie şi în viaţa oamenilor, prin energiile Sale necreate, care nu sunt ceva abstract ci sunt energii care izvorăsc din fiinţa comună şi au caracter personalist. Această schimbare de paradigmă în gândirea vremii, realizată de Părinţii Capadocieni s-a realizat printr-o profundă reflectare la Revelaţia divină, la implicaţiile acestei Revelaţii la nivelul întregii creaţii.[60]

Persoana este un termen relaţional, care pătrunde în ontologie pentru prima dată şi prin aceasta termenul *hypostasis* intra în categoriile relaţionale ale existenţei. Astfel, „a fi şi a fi în relaţie devin identice. Pentru ca cineva sau ceva să fie, două lucruri sunt necesare în acelaşi timp: să fie el însuşi (hypostasis) şi să fie în relaţie (adică să fie o persoană). Numai în cadrul

[56] Lect. Dr. CRISTINEL IOJA, *Triadologia Părinţilor Capadocieni,* în „Altarul Banatului", an XVIII (2007), nr. 10-12, p. 65. A se vedea şi Pr. Prof. VLADIMIR SHMALIY, *Cosmologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni. O contribuţie la dialogul contemporan al ştiinţei cu teologia,* în „Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", Bucureşti, Ed. Universităţii Bucureşti, 2004, pp. 207-223.

[57] SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 45,* 43, PG XXXVI, 420.

[58] IDEM, *Cuvântarea 40,* 43, PG XXXVI, 419B.

[59] IDEM, *Cuvântarea 42,* PG XXXVI, 476B. „Nu putem deduce pe cei trei din nici un principiu mai fundamental decât Tatăl" (SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea,* 14 PG XXXVI, 149A).

[60] Lect. Dr. CRISTINEL IOJA, *art. cit.* p. 66.

relației identitatea apare ca având o semnificație ontologică, şi dacă o relație n-ar implica o asemenea identitate ontologic semnificativă, atunci n-ar fi o relație".[61] Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază faptul că numele Tatălui nu arată esența, ci arată relația cu Fiul, relația arătând întotdeauna Ipostasul.[62] Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: „Faptul că vorbim de Ipostasurile divine ca subiecte, nu înseamnă că reducem natura divină la o realitate nesubiectivă. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca ceva nou în natura divină. Căci persoana nu e decât modul de subzistență reală a naturii. Dar aceasta nu înseamnă nici că există o ființă impersonală, care-şi dă caracter de subiect. Ființa nu există real decât în ipostas, iar dacă e spirituală, în subiectul conştient. Dar se poate spune mai departe: esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conştientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare şi transparență reciprocă perfectă (…) perihoreză".[63] Părintele Stăniloae, plecând de la teologia Capadocienilor afirmă că „e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu trebuie sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Or, Sfânta Treime e mai presus de deosebirea între unitate şi relație aşa cum le înțelegem noi".[64]

Se depăşeşte astfel concepția filosofică care profesa un ontologism impersonal, întrezărindu-se la orizontul gândirii umane descoperirea noțiunii de persoană şi comuniune şi implicațiile ei atât la nivel dumnezeiesc cât şi, mai apoi, la nivel uman. Monarhia Tatălui, exprimată cu atât forță şi pricepere de Părinții Capadocieni subliniază faptul că unitatea Treimii nu este impersonală, ci personală sau altfel spus, atât în planul divin cât şi în planul uman putem vorbi de persoană şi ontologie întrucât „ființa trimite la persoană şi persoana la ființă, persoana fiind adânc ontologică, iar ontologia fiind adânc personală".[65]

4. Ontologie personalist-comunitară şi creație

Prin această perspectivă personalist-comunitară, onto-personalistă, Părinții

---

[61] IOANNIS ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 88.
[62] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie,* 2, PG 45, 473B; vezi şi SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Dialoguri despre Treime,* 1, 25, PG 28, 1153D; SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântul* 29*,* 16, PG 36, 96A.
[63] Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p. 295.
[64] IBIDEM, p. 297.
[65] Diac. IOAN I ICĂ JR, *Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană,* în vol. „Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)", Sibiu, 1993, p. 376.

Capadocieni au reuşit să prezinte lumii nu un Dumnezeu abstract şi distant, ci un Dumnezeu transcendent şi imanent creaţiei sale, un Dumnezeu experiabil şi neexperiabil în acelaşi timp. Desigur, că întregul demers al Părinţilor Capadocieni avea implicaţii soteriologice care includeau şi cosmosul şi omul deopotrivă. Sfânta Treime devine astfel modelul comuniunii şi al vieţii în Biserică şi, prin extindere, în lume, fiind totodată creatoarea, mântuitoarea şi îndumnezeitoarea omului şi prin om a cosmosului. Teologia energiilor necreate explicitează şi face posibilă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, fără să se confunde cu ea, imanentul şi transcendentul stând într-o relaţie care permite lui Dumnezeu să fie atât prezent în creaţia Sa, cât şi să se deosebească în mod infinit de ea. Dar prezenţa lui Dumnezeu în creaţie este premisa şi condiţia ridicării creaţiei spre Dumnezeu în har. Dumnezeu se pogoară în creaţia Sa pentru ca aceasta în frunte cu omul să se ridice înspre Dumnezeu. Dar omul şi prin om creaţia nu se pot ridica înspre Dumnezeu decât prin comuniune interpersonală atât la nivel uman, cât şi între Dumnezeu şi om.

Sfântul Vasile cel Mare evidenţiază raportul dintre Sfânta Treime şi cosmos, Tatăl fiind, cauză primordială, Fiul, cauza creatoare, Duhul Sfânt cauza desăvârşitoare.[66] Totodată, plecând de la această schemă, Treimea este înfăţişată de Sfântul Vasile stând într-o relaţie specială cu creaţia Sa atât în ceea ce priveşte catabasis-ul, cât şi în ceea ce priveşte anabasis-ul,[67] ambele aceste aspecte făcând parte din marele plan soteriologic al creaţiei. Pentru elaborarea şi reuşita acestui plan, el accentuează faptul că Fiul nu este o creatură şi este împreună slăvit cu Tatăl şi la fel şi Duhul Sfânt. Sfântul Vasile găseşte argumente teologice pentru a mărturisi dogma trinitară combătând totodată atât iudaismul, cu monoteismul său monopersonal, cât şi politeismul păgân cu puzderia de zei.[68] El pune în

[66] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh,* XVI, în „Scrieri", partea a III-a, PSB vol. 12, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, p. 52.

[67] IBIDEM, XVIII, p. 62. „Prin urmare, drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul cel unul, trece prin Fiul cel unul şi ajunge la Tatăl cel unul. Şi invers, bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească pornesc de la Tatăl, trec prin Fiul cel unul şi ajung la Duhul". De asemenea Sfântul Vasile subliniază faptul că „subnumărarea" nu atinge întru nimic comuniunea după fire a persoanelor.

[68] IDEM, *Omilii la Hexaimeron*, IX, 6, p. 180. Această idee aprofundată în legătură cu triadologia o vom întâlni mult mai bine precizată la Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Marele cuvânt catehetic,* 3. Ereziile sabeliană, ariană şi a anomeilor sunt în viziunea Sfântului Vasile, înrudite atât cu păgânismul, cât şi cu iudaismul. Marea problemă a acestor erezii rămâne însă aceea a distincţiei între Treime şi creaţie (vezi, *Împotriva sabelienilor, a lui Arie şi a anomeilor*, în „Scrieri", partea I, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 17, pp. 589-599).

contrast naşterea Fiului şi „suflarea”[69] Duhului din Tatăl cu crearea lumii,[70] delimitându-se de orice confuzie dintre Creator şi creatură şi exprimând ideea potrivit căreia creatura participă la slava Creatorului în har. Astfel, se evită atât concepţia unei cosmologii autonome, cât şi concepţia unei cosmologii de tip panteist.

Lumea vine în existenţă şi progresează prin participare la Dumnezeu, iar diferenţa fundamentală dintre Dumnezeu şi lume constă în natura fiecăruia. Această distincţie fereşte cosmologia Sfântului Grigorie de Nyssa de panteismul idealist al lui Platon precum şi de panteismul stoic unde divinitatea pierzându-se în materialitatea lumii devine materială. Făcând distincţie între creat şi necreat, sensibil şi inteligibil, Sfântul Grigorie exclude orice fel de continuitate ontologică între acestea, orice fel de emanaţionism. Atât lumea vizibilă cât şi cea invizibilă, deci întreaga creaţie îşi găseşte forţa existenţei ei în Dumnezeu care este prezent în ea dar nu se confundă cu ea.

Distincţia dintre creat şi necreat este evidentă în gândirea Sfântului Grigorie şi atunci când se exprimă în legătură cu mişcarea, „lumea cea necreată nu admite mişcare în sens de schimbare, de transformare sau de înstrăinare de la firea ei, ci, dimpotrivă, numai cele create, din fire, tind spre schimbare, întrucât însăşi creaţia a însemnat o schimbare şi anume, o înlocuire, prin puterea de sus, a ceea ce n-a fost cu ceea ce acum este”.[71] Un alt text mult mai lămuritor: „… lucrurile se împart în două categorii: create şi necreate şi deoarece firea necreată are sădite în sine statornicia şi neschimbabilitatea, în timp ce lumea creată e nestatornică şi schimbăcioasă”.[72] Începând cu secolul al IV-lea mai ales, Părinţii Bisericii au scos în evidenţă faptul că Dumnezeu a avut din veşnicie planul creaţiei în mintea Sa, contemplând chipurile ideale ale tuturor fiinţelor. Părinţii Bisericii mai subliniază faptul că Dumnezeu a creat toate nu din „idei” ci potrivit acestor idei. Toate lucrurile au fost aduse de către Dumnezeu din nefiinţă la fiinţă.[73] Toate lucrurile au existat în potenţă din veci în Dumnezeu, ele fiind realizate în timp prin voinţa Creatoului. În concepţia

[69] Sfântul Vasile nu foloseşte *aici* termenul *purcedere* însă avertizează că suflarea gurii lui Dumnezeu nu trabuie înţeleasă ca „suflare care se risipeşte”, iar „gura” trebuie înţeleasă „într-un chip vrednic de Dumnezeu şi de Duhul ca fiinţă vie, dătătoare de sfinţenie”. În felul acesta, se exprimă intimitatea cu celelalte persoane şi se păstrează insondabil modul provenienţei (IDEM, *Despre Sfântul Duh*, XVIII, p. 60).

[70] IDEM, *Despre Sfântul Duh* XVIII, p. 60.

[71] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic*, 6, p. 298.

[72] IBIDEM, 39, p. 342.

[73] IDEM, *Omilii la Eccleziast,* I, *,* în „Scrieri”, partea a II-a, „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti” vol. 30 p. 200.

teonomă a Sfântului Grigorie de Nazianz, Dumnezeu este prezent în creație, o „pătrunde prin toate şi umple toate".[74] El nu este nici „al cincilea element", nici nu se poate compara cu îngerii.[75]

Cuvântările teologice III-V, Sfântul Grigorie de Nazianz aprofundează problematica triadologică, relațiile intratrinitare, afirmând totodată împotriva ereticilor arieni, pnevmatomahi şi eunomieni, deoființimea Persoanelor Treimice, distincția necreat-creat, caracterul apofatic al dumnezeirii.[76] Prezența lui Dumnezeu în creație are la bază distincția dintre ființa şi lucrările lui Dumnezeu, care, însă, nu poate fi comparat în ființa Sa cu nimic din cadrul creației, Dumnezeu fiind nu numai imanent creației Sale prin energiile necreate, ci şi transcendent creației în mod absolut. Raportul Treime-creație aşa cum a fost înțeles şi exprimat de Părinții Capadocieni pe baza Revelației divine şi printr-o întrebuințare selectivă a culturii timpului lor, rămâne un model viabil pentru orice concepție filosofică, ştiințifică şi chiar religioasă care doreşte să exprime echilibrat şi viabil prezența lui Dumnezeu în lume fără confuzie şi desăvârşirea lumii prin Dumnezeu fără separație. De asemenea, acest raport Treime-cosmos ne deschide în exprimarea teologiei patristice tainele creației şi destinul ei soteriologic printr-o experiență vie şi dinamică a omului cu Dumnezeu în cadrul ei. Dumnezeu şi omul se întâlnesc în creație, primul coborând iubitor în condiționările istoriei pentru ca cel de-al doilea să urce participativ în viața plină de iubire a Treimii.

ABSTRACT: Trinity and Cosmos in the Ante-Nicenean Theology and in the Cappadocian Fathers

The Pre-Nicaean times were of great confusion regarding the cosmology, this being generated both by the lack of a dogma which would have established limits between authentic and non-authentic, and by the plurality of thinking, doctrines and esoteric religions of mysteries, these last ones dangerously deforming the Christian outlook on God's creation. Platonism, Stoicism and Neo-Platonism as well had a pressing influence on Christian thinking, the Church's Fathers being implicated in many disputes referring to these concepts on world and life.

The main issue of these philosophic and Gnostic systems was as follows: they taught a cosmology and cosmogony which were tightly related to soteriology. Thus a risk might occur, that of man, restored and renewed in Christ, to fall again in "the ocean of cosmic powers" from which Jesus Christ freed him. Starting from the divine Revelation datum, Church's Fathers fought for man's freedom from cosmic determinism and for the awareness of his part in cosmos, that is the its transfiguration through Christ's power. Beyond some confusions, the Apostolic

[74] SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, II, 8, p. 26.
[75] IBIDEM, II, 8, p. 27.
[76] IBIDEM, V, 31-32, pp. 116-117.

Fathers and later the Apologists had an essential contribution to the elaboration of an authentic Christian cosmology, by introducing the biblical terminology of creatio ex nihilo, which implies the distinction between created and uncreated, as well as some aspects of the theology of Logos and of the triadology. Thus by elaborating the Oriental cosmology, the Church's Fathers didn't relate it to existing cosmologies and escaped from their chains, by relating it essentially to the New Testament revelated truth and wisely using both Jewish and Greek cosmology, which were therefore outrun.

The first ecumenical Council of Nicaea and the soteriologic dimension of the Nicaean cosmology elucidated completely the aspect of the Son's one essence with the Father: the second Council of Constantinople stressed the one essence of the Son with the Father and the Holy Spirit, Who with the Father and the Son together is worshipped and glorified. The creation ex nihilo by God's will and not from His Being, the distinction between created and uncreated removes any possible confusion between the Son, the Holy Spirit and the creation. The Patristic theology marked this distinction and the relation between the two aspects as well, with particular stress on the distinction between the uncreated nature which is unpartakeable and God's uncreated energy which is partakeable: St. Athanasius the Great makes this distinction even more evident and the Capadocien Fathers clear it up.

This way they affirmed the participation of the creation to God through God's uncreated energies. The centre of the discourse of Ante-Nicaean theology was the Trinity's work in the creation; then the First Ecumenical Council Fathers made considerable efforts to draw the distinction between created and uncreated, between Trinity and cosmos, the former not being isolated, nor identified with the cosmos. The Oriental Church's Fathers state God's presence in the creation, as a fundamental issue of their theology. By making the difference between being and energies in God, they assert without any ambiguity both the immanence and God's transcendence in relation to the creation. Following the First Ecumenical Council, St. Athanasius the Great and the Capadocien Fathers drew up a distinct cosmology to the Ante-Nicaean one, from the qualitative point of view, which has strong relations with Christology and triadology that holds gnoseologic, soteriologic and ecclesial-sacramental implications.

SFÂNTUL NICODIM DE LA TISMANA, REORGANIZATORUL MONAHISMULUI HUNEDOREAN

Lect. Univ. Drd. FLORIN DOBREI

Cuvinte cheie: *sfânt, călugăr, Nicodim de la Tismana, reorganizator, monahismul hunedorean*
Keywords: *saint, monk, Nicodemus of Tismana, reorganizer, hunedorean monasticism*

Sub influenţa sihăstriilor şi a mănăstirilor din Egipt, Palestina, Siria şi Asia Mică,[1] monahismul, chinovial sau idioritmic, organizat după rânduielile cunoscute şi păstrate în tot Răsăritul ortodox, a pătruns şi s-a dezvoltat, începând cu secolul al IV-lea, mai întâi în provincia romană Scythia Minor – exemple elocvente sunt complexul rupestru de la Basarabi-Murfatlar (jud. Constanţa) şi aşezămintele obşteşti în care se formaseră Ioan Casian (370-435), Dionisie Exiguul (460-545) şi „călugării sciţi" –, iar apoi pe întreg teritoriul intra şi extracarpatic, astfel că, după anul 1000, sunt semnalate, pe cale documentară, arheologică şi toponimică, numeroase centre monastice româneşti.[2] Pentru comitatul Hunedoara, în perioada medievală, porţi de pătrundere ale monahismului sunt considerate atât cheile Râmeţului (jud. Alba), veche vatră de vieţuire pustnicească, cât şi Banatul ori Oltenia, zone învecinate, conectate la spaţiul sud-dunărean, de unde fenomenul s-a difuzat, sub formă sihăstrească, în special în regiunile submontane.[3] Mai târziu, aceste modalităţi simple de vieţuire monastică au constituit nucleele de recrutare ale călugărilor din viitoarele mănăstiri.

În „format" idioritmic, monahismul hunedorean a cunoscut maxima sa înflorire în secolele XIII-XIV şi apoi în perioada imediat următoare anului 1550, când, datorită înstrăinării confesional-etnice a urmaşilor primilor ctitori ai vechilor chinovii, călugării au fost nevoiţi să se adăpostească în locuri mult mai retrase. Cu toate acestea, numărul sihăstriilor nu se poate nici măcar aproxima, atâta timp cât, în mod obişnuit, ele se sustrăgeau oricărei autorităţi locale, care le-ar fi putut atesta existenţa. Singurele surse pentru depistarea lor în teren

[1] VASILE V. MUNTEAN, *Organizarea mănăstirilor româneşti în comparaţie cu cele bizantine*, Bucureşti, 1984, pp. 20-22.
[2] MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Iaşi, 2004, pp. 99, 132-139, 269.
[3] IOANICHIE BĂLAN, *Vetre de sihăstrie românească. Secolele XIV-XX*, Bucureşti, 1982, pp. 14-16, 321.

rămân, aşadar, vechile însemnări, legendele, tradiţiile locale şi, în cel mai fericit caz, rezultatele cercetărilor arheologice.[4]

Cât priveşte monahismul de tip chinovial, din pricina circumstanţelor istorice vitrege, trecerea de la forma pustnicească de organizare la cea mănăstirească propriu-zisă a fost mult mai lentă decât în spaţiul extracarpatic, regalitatea maghiară considerând translaţia o modalitate mascată de întărire a Ortodoxiei şi, implicit, a sentimentului naţional. Cu toate acestea, numărul aşezămintelor hunedorene de obşte, care, în realitate, nu depăşeau, probabil, nivelul unor modeste sihăstrii,[5] trebuie să fi fost la fel de ridicat. O dovedeşte un act de danie din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, potrivit căruia, într-un spaţiu restrâns, anume proprietăţile familiei nobiliare haţegane Kendeffy din Râu de Mori, erau enumerate, fără a fi nominalizate, la 3 aprilie 1579, mai multe „claustre şi mănăstiri”.[6]

Cel puţin pentru obştile haţegane, un rol deosebit în organizarea şi fiinţarea lor trebuie să-l fi avut mănăstirile Vişina şi Tismana din Oltenia învecinată. Din păcate, anterior celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIV-lea nu avem nicio informaţie concretă privitoare la sihăstriile şi chinoviile din comitatul Hunedoara ori la vieţuitorii acestora. Abia ulterior, diplomatica medievală şi arheologia atestă şi detaliază existenţa mănăstirilor Prislop, Suseni-Colţi şi Plosca.[7] În privinţa celorlalte aşezăminte monahale, cunoscute astăzi doar pe filiera epigrafiei, toponimiei ori tradiţiei, nu se pot face astăzi decât vagi precizări, informaţiile privitoare la începuturile şi durata funcţionării lor rămânând incerte.

Cea dintâi pustnicie cunoscută a luat fiinţă la marginea sudică a cătunului actual **Cheile Cibului**, încorporat, până în anul 1954, în satul Cib (com. Almaşu Mare, jud. Alba). În perioada medievală, localitatea fusese inclusă în domeniului Geoagiului de Jos, feudă a domnitorilor şi boierilor din Ţara Românească;[8] până în 1930, a făcut parte din comitatul (ulterior judeţul) Hunedoara. Sub stânca numită „Piatra Chiliei”, canonicul greco-catolic Demetriu Radu semnala primul, în anul 1903, urmele unor încăperi monahale modeste.[9] Săpăturile arheologice ulterioare, pe baza materialului ceramic

[4] ADRIAN ANDREI RUSU, *Ctitori şi biserici din Ţara Haţegului până la 1700*, Satu Mare, 1997, pp. 91-92.
[5] RADU POPA, *La începuturile Evului mediu românesc. Ţara Haţegului*, Bucureşti, 1988, pp. 21-22, 29-30.
[6] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 96-97.
[7] *Dicţionarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş* (coord. ADRIAN ANDREI RUSU), Cluj-Napoca, 2000, passim.
[8] ŞTEFAN METEŞ, *Moşiile domnilor şi boierilor din ţările române în Ardeal şi Ungaria*, Arad, 1925, pp. 48-49; ION TODERAŞCU, *Unitatea românească medievală*, Bucureşti, 1988, pp. 139-140.
[9] DEMETRIU RADU, *Diecesa Lugoşului. Şematism istoric*, Lugoj, 1903, p. 365.

recuperat, i-au încadrat începuturile în secolul al XII-lea,[10] plasând-o astfel în categoria celor mai vechi sihăstrii rupestre româneşti.[11] Documentar, nu s-au păstrat însă niciun fel de date privitoare la istoria acestui aşezământ de viețuire idioritmică. Se crede doar că, în cursul secularei sale existențe, a fost ridicată o bisericuță modestă din lemn, în care se întâlneau, în zi de sărbătoare, toții viețuitorii chiliilor săpate în masivele calcaroase din jur.[12]

La marginea satului dispărut **Remetea (Rimetea)**, era consemnat, într-un document din anul 1390, toponimul maghiar „Kethremethehege" (în traducere: „dealul celor doi pustnici"),[13] cea mai veche dovadă scrisă a existenței unei sihăstrii în districtul Hațeg. Colina, cunoscută sub numele de Dealul Floruşu, se găseşte în hotarul localității Bucova (com. Băuțar, jud. Caraş-Severin) – în secolul al XVI-lea, de teama turcilor, sătenii s-au refugiat în zona Timişoarei, aşezarea, părăsită, fiind reînființată, după 1700, sub denumirea actuală[14] –, aflată, până în anul 1950, în componența comitatului, respectiv județului Hunedoara. Nu se cunoaşte astăzi nici locația exactă a pustniciei, nici durata existenței sale, dar politica antimonahală promovată de Reforma protestantă îndreptăţeşte ipoteza dispariției sale în cursul secolului al XVII-lea.[15] De altfel, însăşi denumirea inițială a satului, derivată, pe filieră slavă, din latinescul „eremita" sau din grecescul „ἐρημίτης", cu înțelesul de „singuratic",[16] are o puternică rezonanță monahală.

Totuşi, acesta nu este singurul caz în care toponimia dezvăluie realități monastice de mult pierdute în negurile istoriei medievale. Astfel, prezența denumirilor **Remetea** (cătun încorporat în satul Rovina, com. Bucureşci) şi **Dealul Remetea** (colină în satul Petreni, com. Băcia),[17] sugerează existența altor două oaze de rugăciune hunedorene. Apoi toponimul „Peştera", răspândit în întreg spațiul românesc, ar putea indica prezența altor sihăstrii medievale. Dacă se acceptă această ipoteză, atunci, în hotarul satelor **Peştera** (com. Sălaşu de Sus) şi **Peştera** (com. Băița), bogate în fenomene carstice, putea să se fi retras, la un moment dat, vreun monah, cunoscut pentru nevoințele sale de credincioşii din împrejurimi, pustnicia

[10] *Dicționarul mănăstirilor...*, p. 103.
[11] M. PĂCURARIU, *op. cit.*, I, p. 270.
[12] SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA, *Monahismul ardelean în trecut şi astăzi*, Sibiu, 2008, p. 407.
[13] R. POPA, *op. cit.*, p. 246; DUMITRU ȚEICU, *Geografia eclesiastică a Banatului medieval*, Cluj-Napoca, 2007, p. 72.
[14] D. RADU, *op. cit.*, p. 249.
[15] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 91-92.
[16] IOAN IONESCU, *Problema organizării cultului creştin ortodox şi a ierarhiei bisericeşti pe teritoriul României până în secolele IX-X*, în rev. „Studii Teologice", Bucureşti, an. 43, 1991, nr. 3, pp. 121-124.
[17] MIRCEA VALEA, ANGHEL NISTOR, MIHAIL N. RUDEANU, *Toponimie hunedoreană de la daci la români*, Deva, 2002, p. 255.

transferându-şi apoi numele asupra localităţii celei mai apropiate.[18] Aceleaşi precizări se impun atât în cazul hidronimului haţegan **Valea Iordanului**, atestat pe la 1400,[19] cât şi în cel al toponimelor **Popi** (cătun contopit cu satul actual Jieţ, dependent de oraşul Petrila), **La Popi** (parte a localităţii dispărute Cinciş, com. Teliucu Inferior),[20] **Chiciora Călugărului** (com. Romos)[21] şi **Călugăreni** (vechi cartier al Devei). Probabil, majoritatea acestora îşi află începuturile în preajma anului 1400. Durata existenţei nu li se cunoaşte.

Potrivit tradiţiei, o veche sihăstrie ortodoxă a funcţionat, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, şi în hotarul apusean al satului **Silvaşu de Sus** (mun. Haţeg). Până acum câteva decenii, în memoria vârstnicilor persista încă denumirea de „Mănăstirea Bătrână", toponim situat la circa 200 m de biserica actualei chinovii Prislop, spre nord-vest, asociat cu pustnicia iniţială.[22]

Contemporan a fost şi aşezământul monahal **Suseni-Colţi** (com. Râu de Mori), ridicat într-un interval de timp anterior anilor 1377-1450, data execuţiei valorosului ansamblu pictural al bisericii, fragmentar păstrat. La fel ca în cazul ctitoriei paleocreştine din Densuş, şi acest edificiu – utilizat ca grajd în perioada comunistă, a fost restaurat în anii 1994-2000 – a stârnit vii dispute în rândul specialiştilor în privinţa destinaţiei sale originare. Dacă Vasile Drăguţ a presupus că biserica servise ca locaş de închinăciune ostaşilor din garnizoana cetăţii,[23] Radu Popa i-a atribuit, în schimb, rolul de paraclis al curţii cneziale alăturate, identificată la câteva sute de metri în aval.[24] Diferit, I. D. Ştefănescu, Adrian Andrei Rusu şi Cristian Moisescu au pledat pentru destinaţia sa mănăstirească;[25] opinia este mai veche,

[18] I. BĂLAN, *op. cit*., pp. 17-18, 24, 550-557.
[19] R. POPA, *op. cit.*, p. 246.
[20] M. VALEA, A. NISTOR, M. N. RUDEANU, *op. cit.*, p. 250.
[21] IBIDEM, p. 48-49.
[22] ŞTEFAN MOLDOVAN, *Însemnare. Protocolul vizitaţiunei canonice a vicariatului Haţegului începând de la 15 no[i]embrie anul 1852 până la 13 ian[uarie] 1853 respectiv până la 31 ian[uarie] 1853, ziua în care s-a închis vizitaţiunea prima cu vizitarea bis[ericii] din Haţeg* in addenda la CAMELIA ELENA VULEA, LUMINIŢA WALLNER-BĂRBULESCU, *Vizitaţiuni canonice în Ţara Haţegului (1852-1885)*, Cluj-Napoca, 2003, pp. 206-207; IACOB RADU, *Istoria Vicariatului greco-catolic al Haţegului*, Lugoj, 1913, pp. 76-77; I. BĂLAN, *op. cit.*, p. 302; R. POPA, *op. cit*., p. 230; MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria mănăstirii Prislop*, ed. a II-a, Arad, 2006, pp. 26-27.
[23] VASILE DRĂGUŢ, *Vechi monumente hunedorene*, Bucureşti, 1968, pp. 25-26.
[24] RADU POPA, *Cetăţile din Ţara Haţegului*, în „Buletinul Monumentelor Istorice", Bucureşti, an. 3, 1972, p. 57; IDEM, *Vechile biserici de zid din Eparhia Aradului şi pictura lor*, în vol. *Episcopia Aradului. Istorie. Viaţă culturală. Monumente de artă*, Arad, 1989, pp. 225, 234.
[25] I. D. ŞTEFĂNESCU, *Arta feudală în ţările române. Pictura murală şi icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Timişoara, 1981, p. 77; ADRIAN ANDREI RUSU, *Biserica*

regăsindu-se întâi în istoriografia unită,[26] iar apoi în cea ortodoxă.[27] Cândva în cursul secolelor XVI-XVII, probabil sub presiunile urmaşilor calvinizaţi ai vechilor ctitori, Cândeştii din Râu de Mori, aşezământul a fost părăsit.[28]

În pofida penuriei documentare, se poate constata aşadar că, în preajma anului 1400, existau mai multe centre hunedorene de viețuire idioritmică sau chinovială, cu care Sfântul Nicodim de la Tismana († 26 decembrie 1406), socotit îndrumătorul şi reorganizatorul monahismului românesc,[29] a luat contact în timpul scurtei sale peregrinări transilvănene. Grație experienței acumulate anterior, tuturor acestor aşezăminte monahale le-a trasat un nou început, reorganizându-le după modelul sud-carpatic.

Din păcate, nu se cunoaşte decât legătura sa cu **Prislopul**, mănăstire închinată „Sfântului Evanghelist Ioan", situată în hotarul apusean al satului Silvaşu de Sus. Cum începuturile acesteia nu sunt oglindite în diplomatica vremii, singura sursă de informare rămâne tradiția locală, consemnată şi în prima parte a *Plângerii sfintei mănăstiri a Silvaşului din eparhia Haţegului, din Prislop*, operă lirico-istorică de mari proporții, redactată, în 1763, de ieromonahul Efrem, aflat în pribegie la Râmnic. Aceasta îl indică drept prim ctitor pe călugărul Nicodim de la Tismana. În plus, textul cronicii versificate sugerează anterioritatea acestei chinovii față de celelalte locaşuri monahale ridicate la sud de Carpați:

„Eu bine am fost norocit,
Căci Sfântul Nicodim întâi aici s-au sălăşluit
Şi întâiu, Sfântul Nicodim mie
Mi-au pus temelie,
Care stă de veacuri multe,
Acum de oameni trecute,
Mai nainte cu mulți ani
De domnia lui Matiiaş crai [Matei Corvin n.n.]" (v. 25-32).[30]

---

medievală românească de sub cetatea Colți. Observații privind funcția şi evoluția monumentului, în „Revista Monumentelor Istorice", Bucureşti, an. 20, 1989, nr. 2, pp. 22-28; CRISTIAN MOISESCU, *Arhitectura românească veche*, vol. I, Bucureşti, 2001, p. 50.

[26] ŞT. MOLDOVAN, *op. cit.*, pp. 294-295; D. RADU, *op. cit*., pp. 526-527; I. RADU, *op. cit*., pp. 305-308.

[27] M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii...*, I, p. 292; ŞTEFAN METEŞ, *Mănăstirile româneşti din Transilvania şi Ungaria*, Sibiu, 1936, p. 129.

[28] A. A. RUSU, *Ctitori şi biserici...*, pp. 119-120; *Dicționarul mănăstirilor...*, p. 250.

[29] Referitor la biografia acestuia, a se vedea: VICTOR BRĂTULESCU, *Sfântul Nicodim*, în rev. „Mitropolia Olteniei", Craiova, an. 22, 1970, nr. 5-6, pp. 587-598; PATRICIA CODĂU, *Cuviosul Nicodim cel sfințit de la Tismana*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", Bucureşti, an. 93, 1975, nr. 1-2, pp. 194-207; NESTOR VORNICESCU, *Cuviosul Nicodim de la Tismana ctitor de lăcaşuri sfinte*, în „Mitropolia Olteniei", Craiova, an. 28, 1976, nr. 11-12, pp. 923-931 etc.

[30] M. PĂCURARIU, *Istoria mănăstirii...*, pp. 160-161. A se vedea şi edițiile: I. RADU, *op.*

În sprijinul acestei atribuiri ctitoriceşti[31] a fost adusă constatarea că biserica mănăstirii este singurul monument religios de plan triconc din Transilvania medievală, înscris, din punct de vedere planimetric, în seria ctitoriilor sud-carpatice din secolele XIV-XV.[32] De altfel, chiar Nicodim pare să transmită, indirect, acest lucru, atunci când precizează că a copiat cunoscutul său *Tetraevangheliar* slavon „în Ţara Ungurească, în anul al şaselea al prigonirii, iar de la începutul firii socotim 6000 şi nouă sute şi 13" (1404/1405).[33] Aşadar, în apropierea sau pe locul unei construcţii schimniceşti mai vechi,[34] conştient de necesitatea întăririi vieţii religioase a românilor ortodocşi haţegani în faţa prozelitismului catolic, cunoscutul călugăr a iniţiat, la cumpăna secolelor XIV-XV, fie cu sprijinul domnitorului muntean Mircea cel Bătrân (1386-1418), fie cu cel al vreuneia dintre familiile cneziale româneşti locale[35] (probabil ciulano-densuşienii, cei care au şi înzestrat-o cu un valoros patrimoniu funciar, păstrat până în prima jumătate a veacului al XVIII-lea), ridicarea unui nou locaş de cult, din piatră, închinat mănăstirii Tismana, cu un hram posibil diferit faţă de cel actual, anume „Sfânta Treime".[36] „Plângerea" continuă:

„Apoi, dupre Sfântul Nicodim au urmat
Şi Tismanei să-i fiu fată m-au închinat.
Şi aşa, cu a lui Dumnezeu bună vrere,
Am stătut multă vreme în putere,

---

cit., pp. 351-367; IOAN LUPAŞ, *Cronicari şi istorici români din Transilvania*, ed a II-a, Craiova, 1941, pp. 61-81; DAN SIMONESCU, *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII-XVIII)*, Bucureşti, 1967, pp. 69-90 etc.

[31] ŞT. MOLDOVAN, *op. cit.*, pp. 206-207; D. RADU, *op. cit.*, pp. 467-468; I. RADU, *op. cit.*, pp. 67-69; ŞT. METEŞ, *op. cit.*, p. 103; THEOFIL S. NICULESCU, *Sfintele Monastiri şi Schituri din România, ctitorite de vlădici, călugări şi preoţi, boieri, negustori şi săteni*, Drobeta-Turnu Severin, 2002, p. 234.

[32] VIRGIL VĂTĂŞIANU, *Vechile biserici de piatră româneşti din judeţul Hunedoara*, în „Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice-Transilvania", Cluj, 1930, pp. 54-62; GHEORGHE BALŞ, *Despre biserica Prislopului*, în „Buletinul Monumentelor Istorice", Bucureşti, 1931, pp. 97-100; EUGENIA GRECEANU, *Spread of Byzantine traditions in mediaeval architecture of Romanian masonry churches in Transylvania*, în rev. „Études byzantines et post-byzantines", Bucureşti, an. 1, 1979, p. 209; GRIGORIE IONESCU, IONESCU, *Istoria arhitecturii în România*, vol. I, Bucureşti, 1963, p. 133; MARIUS PORUMB, *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, Bucureşti, 1998, pp. 20-21; M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pp. 27-29.

[33] TIT SIMEDREA, *Glosă pe marginea unei însemnări*, în rev. „Mitropolia Olteniei", Craiova, an. 13, 1961, nr. 1-4, pp. 15-24; ION RADU MIRCEA, *Cel mai vechi manuscris miniat din Ţara Românească: Tetraevanghelul popii Nicodim (1404-1405)*, în rev. „Romanoslavica", Bucureşti, an. 13, 1966, pp. 203-221.

[34] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 125-127.

[35] ŞT. METEŞ, *op. cit.*, p. 103; C. MOISESCU, *op. cit.*, I, p. 184; TH. NICULESCU, *op. cit.*, p. 234.

[36] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 127-130.

Cu tot Ardealul în buna credinţă întărită,
De niciun eres clătită" (v. 99-104).[37]

În anul 1564, Zamfira, fiica domnitorului Ţării Româneşti Moise Vodă (1529-1530), ca mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru vindecarea bolii de care suferise, a refăcut din temelii biserica şi anexele gospodăreşti ale chinoviei, înzestrând-o cu toate cele necesare. Pentru aceasta i-a fost atribuit apelativul de ctitor, cu toate prerogativele ce decurg din acest drept, inclusiv redarea în tabloul votiv şi înhumarea sa în pronaosul sfântului locaş.[38] Întrebarea care se pune este următoarea: A ridicat domniţa munteană o nouă biserică sau doar a renovat-o pe cea iniţială? Virgil Vătăşianu, Vasile Drăguţ, Adrian Andrei Rusu şi Mircea Păcurariu o consideră ctitora propriu-zisă, respectându-se însă planimetria iniţială, din timpul lui Nicodim.[39] Cristian Moisescu susţine că Zamfira a refăcut doar acareturile mănăstireşti, locaşul de cult al chinoviei fiind ridicat de către cnezii de Silvaş, la sugestia călugărului aromân.[40]

Istoriografia unită[41] a atribuit aceluiaşi călugăr şi mănăstirea **Plosca (Teliuc)**, din hotarul cătunului actual Mănăstirea (com. Ghelari). Referitor la vechimea acesteia, ne stă la dispoziţie o adresă a Episcopiei Greco-Catolice a Blajului către Tezaurariatul Transilvaniei, din anul 1829, în care se preciza că aşezământul monahal precedase în timp castelul Corvineştilor, înşişi Huniadieştii contribuind la ctitorirea lui.[42] Chinovia şi-a încetat existenţa la mijlocul secolului al XVIII-lea; la 5 iunie 1762, călugării au fost alungaţi, iar biserica şi clădirile anexe au fost distruse de tunurile generalului Nicolaus Adolf von Buccow.[43]

Noul duh „nicodimian", care presupunea atât revigorarea trăirii monahale, cât şi reînnoirea principiilor de organizare internă a chinoviilor cu viaţă de obşte, a fost impus în toate aşezămintele monahale hunedorene existente. Preluând apoi acest model de viеţuire, ucenicii Sfântului Nicodim au înfiinţat în deceniile următoare noi aşezăminte monahale, ale căror „urme" răzbat din hăţişurile istoriei până la noi. Pentru identificarea lor, ne stau la dispoziţie fie tradiţiile locale, fie textul pisaniilor slavone ori particularităţile arhitectonice ale unora dintre vechile noastre monumente bisericeşti.

Referindu-se la începuturile bisericii medievale din satul **Galaţi** (com. Pui) – ruinele acesteia au fost dezvelite în cadrul şantierului

[37] M. PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 163.
[38] IBIDEM, pp. 37-42.
[39] V. VĂTĂŞIANU, *op. cit.*, p. 189; V. DRĂGUŢ, *op. cit.*, pp. 35-36; A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 130-133; M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pp. 38-39.
[40] C. MOISESCU, *op. cit.*, I, pp. 184-185.
[41] I. RADU, *op. cit.*, p. 100.
[42] D. RADU, *op. cit.*, p. 352; ŞT. METEŞ, *op. cit.*, p. 101; TH. NICULESCU, *op. cit.*, p. 223.
[43] M. PĂCURARIU, *op. cit.*, pp. 122-123.

arheologic derulat între 1 şi 20 iulie 1990 –, vicarul unit al Haţegului, Ştefan Moldovan (1852-1857), nota, la 30 noiembrie 1852, următoarele: „Despre vechitatea ei se povesteşte cum că, din secoli cei vechi, ar fi fost zidită de nişte călugări ca o mănăstire, însă dând răutăţi în lume, aceia s-au pustiit, şi nefiind aci mai de mult sat, ci numai codrii de păduri, un păstor umblând cu caprele aici în desime, ar fi aflat aceste ziduri, carele apoi creştinii le-au acoperit şi au întocmit iarăşi biserica [...]”.[44] Începuturile acestei chinovii pot fi coborâte până în preajma anului 1400.

La marginea satului **Băieşti** (com. Pui) pare să fi existat, până prin secolul al XVIII-lea, o altă chinovie ortodoxă cu vechime incertă. Singurele informaţii cunoscute le oferă acelaşi vicar unit al Haţegului În urma vizitei canonice, efectuate la 1 decembrie 1852, el consemna: „Spre cunoaşterea mai de aproape a statului parohiei acesteia, spune un moş bătrân, Petru Halmagi, cum că, în vechime, ar fi fost în hotarul satului acestuia, preste Strei, de cătră nord-ost, pe locul numit Şiglău, una mănăstire, a cărei urme şi astăzi se văd în viile con-numite”.[45]

Apoi, în dreptul localităţii **Zeicani** (com. Sarmizegetusa), aceeaşi istoriografie unită înregistrează prezenţa altei obşti monahale ortodoxe medievale, dispărută în cursul vreunei incursiuni turceşti dinspre Banat, prin Poarta de Fier a Transilvaniei, spre Haţeg. Astfel, potrivit tradiţiei consemnate de vicarul Ştefan Moldovan, sătenii, de teama turcilor, în anul 1479, „s-au retras sub munte, unde, la cotul dealului de cătră vest, ce se pogoară în valea aşa numită a Haţegului, din sus de casa parohială, pe locul numit Progadia veche, au clădit altă biserică de lemn, tocma în locul unde se povesteşte că în vechime au fost o monastire”.[46]

Alte prezenţe călugăreşti medievale ies la lumina istoriei din textele pisaniilor vremii. Astfel, pe peretele estic al clopotniţei bisericii din **Streisângeorgiu**, în interiorul naosului, se află tabloul votiv al familiei cneazului Cândreş, donatoarea picturii din anul 1408. Tabloul este însoţit şi de o inscripţie slavonă, înnoită în anul 1743, o dată cu repictarea bisericii: „Robul lui Dumnezeu jupân Laţco, roaba lui Dumnezeu jupâniţa Nistora, ctitorul jupân Chendereş, robul lui Dumnezeu Vlaicu, fiul lui Chendereş, au închinat *mănăstirea* Sfântului Gheorghe, moşul lor… Litovoi diac. În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh a zidit jupânul Chendereş şi jupâniţa Nistora şi fiii lui, această mănăstire sfântului mare mucenic şi ostaş al lui Hristos, Gheorghe, şi s-a

[44] ŞT. MOLDOVAN, *op. cit.*, p. 166. Tradiţia a fost preluată şi dezvoltată în istoriografia greco-catolică ulterioară (cf. AUGUSTIN BUNEA, *Episcopii Petru Pavel Aron şi Dionisie Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902, p. 157, n. 2; D. RADU, *op. cit.*, p. 492; I. RADU, *op. cit.*, p. 208).
[45] ŞT. MOLDOVAN, *op. cit.*, p. 169.
[46] IBIDEM, p. 260. Vezi şi D. RADU, *op. cit.*, p. 528.

săvârşit şi s-a scris pentru pomenirea şi sănătatea şi mântuirea sufletelor lor în zilele lui Jigmon [Sigismund de Luxemburg n.n.] craiul, voievozii ardeleni Ioaneş şi Iacov [Ioan Tamási şi Iacob Lackfi: 1403-1409 n.n.] anul 6917, octombrie 2 zile".[47] Cum era de aşteptat, prezența cuvintelor „mănăstirea Sfântului Gheorghe" a suscitat vii dezbateri. Virgil Vătăşianu a presupus că strecurarea acelui denominativ ar fi o eroare a zugravului, obişnuit să picteze mai mult pentru mănăstiri; considera că meşterul copiase inscripția după un şablon preexistent.[48] Radu Popa susținea aceeaşi opinie, subliniind absența oricărei anexe tipic mănăstireşti.[49] Adrian Andrei Rusu combate însă aceste opinii, afirmând că, deşi pictorul de la 1408 avea în față cuvintele pisaniei anterioare, din anii 1313-1314, aceasta n-a fost folosită ca sursă de inspirație – lipseşte tocmai termenul în discuție –, iar lipsa încăperilor cu destinație exclusiv monahală nu este o probă concludentă, atâta timp cât nici în cazul Prislopului nu pot fi identificate chiliile, stăreția ori celelalte acareturi inițiale. Aşadar, mai simplu ar fi să dăm crezare textului pisaniei, potrivit căruia, în anul 1408, în jurul bisericii existau şi câțiva călugări, care îndreptățeau considerarea ei ca mănăstire.[50]

Alte controverse a provocat textul fragmentar al pisaniei bisericii „Sf. Ierarh Nicolae" din **Ribița**: „Cu vrerea Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu săvârşirea … jupânul Vratislav şi cu jupânița Stana şi cu fiul … şi cu fratele său jupânul Miclăuşu şi cu jupânița lui Sora … Împăratului ceresc s-a zidit şi s-a zugrăvit *mănăstirea Sfântului Nicolae* … a lui şi a neamului său până în veci, în ziua straşnicei judecăți a lui Hristos. În zilele lui Jicmond … ca să fie de uric fiilor lui … isprăvit în sâmbăta a şasea a postului … Stana … să isprăvească … iar ei cu binecuvântarea Sfântului Duh au isprăvit … popa Dragoşin, în anul 692(?) [1414 sau 1417 n.n.] în luna lui iulie 15, s-a isprăvit şi s-a zugrăvit cu mâna …".[51] Silviu Dragomir era de părere că termenul slavon „monastir" s-ar referi la un locaş de cult din piatră.[52] Diferit, Virgil Vătăşianu, preluând argumentația folosită în cazul inscripției bisericii din Streisângeorgiu, susținea că ar fi vorba fie de un şablon preluat de meşterul zugrav de la o mănăstire adevărată, fie chiar de o eroare de exprimare.[53] Doar Adrian Andrei Rusu şi Cristian Moisescu acceptă ideea că

[47] NICOLAE IORGA, *Cea mai veche ctitorie de nemeşi români din Ardeal (1408-1409)*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice", Bucureşti, s. III, t. VI, mem. 7, 1926, pp. 171-175.
[48] V. VĂTĂŞIANU, *op. cit.*, p. 31.
[49] R. POPA, *op. cit.*, p. 225.
[50] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 94-95; *Dicționarul mănăstirilor...*, p. 250.
[51] V. DRĂGUȚ, *op. cit.*, pp. 49-50.
[52] SILVIU DRAGOMIR, *Vechile biserici din Zarand şi ctitorii lor în secolele XIV şi XV*, în „Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice-Transilvania", Cluj, 1930, p. 260.
[53] V. VĂTĂŞIANU, *op. cit.*, p. 31.

un număr restrâns de călugări, beneficiind de sprijinul familiei cneziale locale, ar fi putut viețui, într-o clădire distinctă de lemn, în preajma bisericii;[54] la cumpăna secolelor XVI-XVII, ca urmare a maghiarizării şi calvinizării urmaşilor acelor ctitori, monahii au fost alungați, întemeind, cu sprijinul domnitorului Mihai Viteazul (1593-1601), mănăstirea Vaca (azi Crişan).[55]

Tot de o chinovie este vorba şi în inscripția votivă a bisericii „Adormirea Maicii Domnului" din **Crişcior** de la sfârşitul secolului al XIV-lea, textul zugrăvit în dreptul ctitorului locaşului de cult fiind cât se poate de explicit: „Robul lui Dumnezeu, ctitorul jupanul Bălea [sau „Bâlea" n.n.], prezintă *mănăstirea* Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, pururea Fecioarei Maria".[56] Adrian Andrei Rusu a concluzionat, din nou, că precizarea privitoare la destinația monahală paralelă a edificiului nu este un artificiu literar, biserica putând adăposti în jurul ei, la 1411, şi câțiva călugări ortodocşi, răzleți mai târziu de vitregiile istoriei. În sprijinul acestei supoziții ar veni menționarea aşezării medievale dispărute „Kalugier", atestată în anul 1600,[57] precum şi toponimul actual „Dealul Ciliilor", de la marginea localității,[58] posibil loc de refugiere al monahilor.

Trimiteri la realitățile monahale medievale oferă şi detaliile arhitectonice a două cunoscute ctitorii hunedorene. Astfel, în cazul bisericii din **Densuş**, prezența celor două încăperi adosate peretelui sudic al navei, i-a determinat pe istoricii Nicolae Iorga[59] şi Iacob Radu,[60] în urmă cu un secol, să susțină că, în jurul acestui sfânt locaş, cândva în perioada medievală, s-a organizat şi o comunitate monahală. În sprijinul acestei teze poate fi adus un sgrafit slavon din decembrie 1473, care pomeneşte de „pristăvirea presviterului Daniil" şi a „mamei" Stanca.[61] Într-adevăr, numele preotului este o raritate onomastică pentru ținutul Hațegului, dar foarte frecvent întâlnit în mediul monahal. Apoi, apelativul „mamă" ar trebui înțeles ca

---

[54] A. A. RUSU, *op. cit*., p. 8; *Dicționarul mănăstirilor...*, p. 216; C. MOISESCU, *op. cit*., I, pp. 172-173.

[55] ADRIAN ANDREI RUSU, IOACHIM LAZĂR, GHEORGHE PETROV, *Mănăstirea Vaca (județul Hunedoara)*, în rev. „Ars Transsilvaniae", Cluj-Napoca, an. 2, 1992, p. 162.

[56] MIRCEA DAN LAZĂR, MIHAI DAVID, EUGEN PESCARU, *Biserica românească de la Crişcior (jud. Hunedoara)*, în rev. „Sargetia. Acta Musei Devensis", Deva, an. 21-24, 1988-1991, p. 125.

[57] A. A. RUSU, *op. cit*., p. 95; *Dicționarul mănăstirilor...*, p. 121.

[58] NICOLAE CĂTĂLIN RIŞCUȚA, IOSIF VASILE FERENCZ, *Noi cercetări arheologice şi câteva considerații privind complexul eclesiastic de la Strei (jud. Hunedoara)*, în rev. „Apulum. Acta Musei Apulensis", Alba-Iulia, an. 38, 2004, p. 357.

[59] NICOLAE IORGA, *Neamul românesc în Ardeal şi Țara Ungurească la 1906*, ed. a II-a, Bucureşti, 1939, pp. 287-288.

[60] I. RADU, *op. cit*., p. 198.

[61] MONICA BREAZU, *Studiu epigrafic*, în vol. *Repertoriul picturilor murale medievale din România (sec. XIV-1450)*, Bucureşti, V/1, 1985, pp. 65-70; *Izvoare privind Evul Mediu românesc. Țara Hațegului în secolul al XV- lea (1402-1473)*, Cluj-Napoca, 1989, nr. 294, p. 308.

„maică"; deci, lângă ieromonahul Daniil am avea şi o călugăriţă.[62] Privit în această lumină, spaţiul în discuţie a fost identificat astfel cu o chilie.[63]

Un alt detaliu arhitectonic a determinat asocierea altui locaş de închinăciune, anume biserica din **Strei**, cu modul de viaţă chinovial. Potrivit cercetărilor arheologice întreprinse în anii 1969-1970 şi 2000, în secolul al XV-lea a fost adosat, în dreptul intrării apusene, un „pronaos" spaţios – îngloba şi turnul-clopotniţă actual –, dezafectat în preajma anului 1717, când, pe latura nordică a bisericii, şi-a făcut apariţia o efemeră capelă reformată. Această tindă amplă, în fapt o curte patrulateră închisă, fără acoperiş, cu accesul dinspre interiorul edificiului, a fost considerată parte componentă a unui restrâns complex monahal, având ca nucleu vechea ctitorie cnezială.[64]

Contemporane epocii Sfântului Nicodim, aşezămintele monahale enumerate, cu viaţă idioritmică sau de obşte, trebuie să fi preluat, ca model de viеţuire, „tiparul" organizatoric al Tismanei, implementat mai întâi la Prislop, iar de acolo, prin numeroşii săi ucenici, în celelalte centre monastice hunedorene existente sau nou-înfiinţate.

SUMMARY: Saint Nicodemus from Tismana, the Reorganizer of the Hunedorean Monasticism

Under the influence of the hermitages and monasteries from Egypt, Palestine, Syria and Minor Asia, the monasticism, coenobitic or eremitic, organized by the rules known and kept in the entire Orthodox East, entered and developed firstly in the Roman province of Scythia Minor – eloquent examples being the cave-painting complex in Basarabi-Murfatlar (Constanţa county) and the coenobitical settlements were John Cassian (370-435), Dionysius Exiguus (460-545) and the "Scythian monks" lived – and, later, on the entire intra and extra Carpathian territory, so that after year 1000 we find, in documents, archeological findings and toponymy, numerous Romanian monastic centers. For Hunedoara county, the gates that monasticism passed through, in the medieval times, are the gorges of Râmeţi (Alba county; an old place of eremitic life), and also the nearby regions of Banat and Oltenia, connected to the area south of Danube, where the phenomenon extended from, under eremitic style, especially in the foothill areas. The mission of Saint Nicodemus from Tismana in this area is another proof that supports the idea above.

[62] A. A. RUSU, *op. cit.*, pp. 120-121.
[63] C. MOISESCU, *op. cit.*, I, p. 45.
[64] ADRIANA PESCARU, NICOLAE CĂTĂLIN RIŞCUŢA, IOSIF VASILE FERENCZ, *Strei, oraşul Călan, jud. Hunedoara*, în rev. „Cronica Cercetărilor Arheologice" – Campania 2000, 2001, p. 235). In extenso, a se vedea N. C. RIŞCUŢA, I. V. FERENCZ, *op. cit.*, pp. 340-358.

PATERNITATEA SPIRITUALĂ ÎN VIAȚA ŞI OPERA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE[1]

Diac. Drd. Ioniță Apostolache

Cuvinte cheie: monahism, reguli monahale, mănăstire, stareț (lider spiritual), paternitate spirituală.
Keywords: monasticism, monastic rules, monastery, spiritual leader, spiritual paternity.

După mai bine de 15 ani de studii strălucite la Constantinopol şi Atena - cele mai renumite centre de învățământ ale veacului al IV-lea - şi după o scurtă perioadă de practică a meseriei de avocat, un tânăr provenit dintr-o nobilă familie romană se întorcea în Capadocia natală, hotărât să-şi pună darurile şi cunoştințele în slujba propovăduirii Evangheliei Mântuitorului Hristos. Numele lui era Vasile, iar Biserica l-a reținut în memoria sa ca Sfântul Vasile cel Mare.

Înainte de a se dedica în totalitate vieții monahale, Sfântul Vasile cel Mare a vrut să-şi lămurească mai întâi următoarea dilemă: care formă de viețuire monastică este mai propice trăirii după preceptele evanghelice, cea idioritmică („de sine") ori cea chinovială („obştească"). Pentru a-şi da acest răspuns, Sfântul Vasile întreprinde o lungă călătorie, studiind felul de viețuire al monahilor din Egipt, Palestina, Siria şi Mesopotamia. La întoarcerea în Capadocia, Sfântul Vasile întemeiază o mănăstire într-un loc pitoresc de pe malurile râului Iris, nu departe de satul Annesi, iar modul în care a organizat aici viața dedicată exclusiv trăirii Evangheliei a rămas, până astăzi, temelie şi normă a monahismului răsăritean**.**

În lucrarea de față ne propunem, pe cât ne va sta în putință, să punem în lumină principalele puncte ce caracterizează paternitatea spirituală a Marelui Capadocian. De la relația părinte-discipol care reiese, până la un anumit punct, din epistolele sale către Eustație al Sevastei şi până la învățăturile pe care le pune la dispoziția ucenicilor săi în lucrările ascetice pe care le va scrie, de data acesta, din perspectiva părintelui duhovnicesc, personalitatea Marelui Capadocian se găseşte într-o continuă creştere, devenind în cele din urmă una din figurile cele mai reprezentative din istoria monahismului Bisericii noastre.

I. În căutarea adevăratei identități

În 329-330 se năştea în Cezareea Capadociei un prunc binecuvântat, unul

[1] Studiu publicat cu acordul Pr. conf. univ. dr. Picu Ocoleanu.

dintre Părinții Capadocieni, dar singurul care s-a bucurat de cinstea de a fi numit „cel Mare”.

Părinții săi, Vasile şi Emilia, au izbutit să fie un cuplu exemplar. Se nevoiau pentru curăția sufletului, pentru primirea celor străini, pentru îngrijirea celor bolnavi, pentru îngrijirea slujitorilor bisericii. Sfântul Grigorie Taumaturgul, care i-a cunoscut foarte bine, spunea că i-au uimit pe locuitorii Pontului şi ai Capadociei pentru dragostea ce o arătau către cei săraci. Însă darul autentic pe care familia capadociană o aducea Bisericii erau copiii lor, nouă sau zece vlăstare. Dintre toți au rămas cunoscuți cu numele doar cinci dintre ei: Macrina, Vasile, Navcratie, Grigorie şi Petru. Macrina s-a născut pe le 328-329, a adormit întru Domnul într-o sihăstrie şi este cinstită ca Sfântă. Navcratie s-a născut în 332, s-a făcut judecător şi a murit călugăr în 358-359. Grigorie s-a născut la 334-335, s-a căsătorit, a ajuns episcop de Nyssa şi mare teolog, a adormit în 394 şi este cinstit ca Sfânt. Petru, cel din urmă dintre cei cinci, s-a născut probabil pe la 345-347, a ajuns episcop al Sevastiei şi a murit în 392.

Un rol esențial în educația sa l-a avut şi unchiul său Grigorie, de care s-a legat sufleteşte. Grigorie va ajunge mai târziu episcop, el fiind acela care a călăuzit primii paşi ai tânărului Vasile spre şcoala din Cezareea Palestinei. Aici va ajunge în anul 342, învățând alături de Sfântul Grigorie Teologul, cel care mai târziu îi va fi prieten apropiat. Imaginea Marelui Capadocian este pusă în lumină de către Grigorie: „El a fost retor între retori înainte de a primi catedra de sofist, filosof între filosofi înainte de a asculta lecții de filosofie, iar ceea ce este mai de seamă, el a fost preot pentru creştini înainte de hirotonie”.[2] Vasile era considerat un geniu, căci, cum altfel s-ar explica cuvintele colegului său Grigorie?

După ce termină şi-a terminat studiile din Cezareea în 347, Vasile a fost trimis, datorită istețimii sale, să studieze la cele mai alese şcoli ale timpului din Constantinopol şi Atena, unde a avut dascăli renumiți precum învățatul Libaniu. Spiritul îi era ca un pământ însetat. Avea în caracterul său ceva din logica Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful, care, tânăr fiind, încercase toate sistemele filosofice, audiind profesori pitagoreici, peripatetici, stoici şi platonici, fără ca acestea să-l depărteze de adevăr.

Despre perioada petrecută la Constantinopol nu există foarte multe informații istorice, se ştie doar că aici sfântul a rămas doar o scurtă perioadă de timp, şi aceasta deoarece sofismul şi oratoria, ştiințe bazate pe filosofia enciclopedică nu l-au putut satisface setea după adevăr şi autentic.

Din Constantinopol Vasile a plecat la Atena (351), unde a devenit bun

[2] STELIANOS PAPADOPULOS, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Traducere diac. Cornel Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 23.

prieten cu Sfântul Grigorie Teologul pe care-l cunoscuse mai înainte la şcoala din Cezareea Palestinei. Sfântul Grigorie vorbeşte despre anii petrecuți împreună în Atena: „Ne-am descoperit unul altuia dorințele, a căror țintă comună era iubirea de înțelepciune, viața cea lepădată de lume, şi am fost unul pentru altul toate: şi prieteni, şi comeseni, şi rudenii. Cu asemenea sentimente unul față de altul tindeam noi înainte, neavând ca ajutor decât pe Dumnezeu şi iubirea noastră”.[3]

Drumul pe care mergeau cei doi tineri zi de zi cunoştea doar două direcții biserica şi şcoala: „două căi ne erau cunoscute: cea dintâi desăvârşită ne ducea la sfintele noastre biserici şi spre învățătorii de acolo, cealaltă, care nu era de aceeaşi vrednicie ca cea dintâi ne ducea la învățătorii ştiințelor lumeşti” mărturiseşte Sfântul Grigorie.

În anul 355 Sfântul Vasile părăseşte Atena şi se întoarce în patria natală, nemaigăsindu-l în viață pe tatăl său. La rugămintea capadocienilor el suplineşte catedra de retorică a tatălui său. Totuşi Vasile nu se simțea împlinit, el ştia că adevărata viață, „singurul mijloc de a ajunge la desăvârşire este acesta: să-ți vinzi averea, să o împarți fraților săraci şi, mai ales să nu te îngrijeşti de cele ale vieții acesteia şi să nu fii legat cu sufletul de nimic din cele de aici”.[4]

Sfântul Vasile considera că viață evanghelică autentică este lăpădarea de lume, fie în mijlocul mulțimii oamenilor, fie în pustie. Astfel, pentru a lua pulsul vieții monahale din vremea sa, Vasile a făcut dese incursiuni în Mesopotamia, Siria, Palestina şi Egipt. „Şi, într-adevăr, spune el, pe mulți am găsit în foame şi în sete, în frig şi în lipsă de haine, necruțându-şi trupul şi nevoind să poarte câtuşi de puțin grijă de el. Mirându-mă de aceasta şi fericind viața unor asemenea bărbați care arată în fapte că poartă în trupul lor moartea lui Iisus, am dorit şi eu să mă fac, după cât îmi va fi cu putință, următor lor”.[5]

Sfântul Vasile, întorcându-se din călătorie, a văzut cum călugării care vieţuiau în singurătate în pustiul Cezareei, erau mai de grabă singurateci decât retraşi. El a fost cel care i-a adunat pe aceştia în locuri organizate, stabilind astfel o oarecare rânduială. Nu după mult timp, în jurul său se adună mulțime de ucenici, punându-se astfel temeliile primei comunități cenobitice în 358, pe malul râului Isis, lângă Neocezareea. Aici este vizitat de bunul să prieten Grigorie şi împreună redactează Filocalia, o colecție de texte din scrierile lui Origen. Tot acum sfântul concepe Regulile monahale, mari şi mici. Sfântul Vasile cel Mare. A fost şi rămâne unul

[3] IBIDEM, p. 30.
[4] IBIDEM.
[5] IBIDEM, p. 31.

dintre marii părinți ai monahismului de tip chinovial.

În anul 364 Vasile primeşte harul preoției, fiind hirotonit de Eusebiu episcopul de Cerareea. A fost ales mai apoi episcop al comunității din Cezareea Capadociei şi exarh al Pontului, păstorind aici timp de nouă ani: din 370 şi până în 379. Sfântul Vasile cel Mare este prăznuit pe data de 1 ianuarie a fiecăruia an, iar Liturghia sa se săvârşeşte de zece ori pe an: în primele cinci duminici ale Postului Mare, în Joia şi Sâmbăta Mare, în Ajunul Crăciunului şi al Bobotezei şi pe 1 ianuarie, ziua de prăznuire a Sfântului.[6]

II. Formarea monastică a Marelui Capadocian

Unul dintre precursorii formei de viețuire ascetice în Asia Mică a fost Eustațiu, devenit mai târziu episcop de Sevasta. Egiptean de origine, iar mai târziu discipol al lui Arie, Eustație introdusese monahismul în Armenia, Paflagonia şi Pont, reuşind să organizeze o adevărată congregație ascetică în zona Cezareei Capadociei.[7] Datorită direcției greşite pe care înaintau Eustație şi discipolii săi, care „sub pretextul ascezei şi al fecioriei socoteau însăşi căsătoria un rău, deşi ea era certă şi binecuvântată de Dumnezeu, iar Mântuitorul o ridicase la rangul de Sfântă Taină".[8] Datorită alunecărilor sale, Eustațiu a fost condamnat prin sinodul de la Gangra, de la jumătatea secolului al IV-lea.

Deşi discipolii săi practicau cu strictețe asceza, trăind sub formă de pusnici izolați, legătura cu ei nu-l ajută pe Sfântului Vasile decât în plan de documentare în vederea întreprinderii viitoarelor sale călătorii.

Dorința sa fierbinte după viața monahicească îl măcina încă din tinerețe şi neputându-şi atinge scopul în aceste comunități ale monahilor eustațieni, refuzând totodată şi pornirile eretice ale celui ce mai înainte îi fusese discipol, Sfântul Vasile s-a hotărât să înființeze o mănăstire chinovială, dar pentru acesta îi trebuia să analizeze modurile de viață ale monahilor autentici. Pentru a-şi desăvârşi experiența duhovnicească, el a vizitat vestitele centrele monahale din Orient (Alexandria, Egipt, Palestina, Celesiria, Mesopotamia) pentru a cunoaşte şi a lua pulsul vieții ascetice ce era deja bine închegată în aceste părți. Astfel, cei doi ani pe care Sfântul îi petrece alături de anahoreții ce trăiau după regulile Sfântului Antonie cel Mare, dar şi alături de ucenicii Sfântului Pahomie, l-au ajutat să-şi fixeze

[6] Pr. Dr. CONSTANTIN O. BĂJEU, *Patrologie*, Facultatea de Teologie, Universitatea din Craiova, 2000, p. 11.

[7] Ierod. IOASAF O. POPA, *Viața monahală la Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 14.

[8] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Asceticele*, în PSB vol. 18, Traducere, introducere şi note de prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 14.

planul de organizare a vieții monahale şi a mănăstirilor pe care le-a întemeiat, stabilind totodată regulile ce trebuiau împlinite şi respectate în acest scop.[9]

În această fascinantă călătorie de descoperire a monahismului oriental, tânărul Vasile se opreşte la Alexandria, iar de aici merge la Tebaida, în cetatea pahomiană. Despre aceştia avem următoarea caracterizare: „Ei nu erau asprii decât în privința propriului lor loc. Printre ei erau mulți savanți, filosofi, care, formați în vechea ştiință a şcolilor din Alexandria, aduseseră în deşert un tezaur de cunoştințe diferite. În nici o parte ştiința nouă, teologia, nu avea adepți mai profunzi, mai conştiincioşi, mai elocvenți. Aceştia nu se temeau să poarte polemici cu vechii lor tovarăşi de studiu sau de plăceri. După ce respingeau argumentele acestora şi închideau gura sofiştilor eretici, ei deschideau cu bucurie brațele şi inimile lor episcopilor şi mărturisitorilor ortodocşi care veneau să caute alături de ei un adăpost".[10] Având aceste modele, Sfântul Vasile cel Mare s-a dedicat la început vieții eremitice, îmbrățişând toate presupunerile ei. Reîntors în patria sa, Vasile încearcă să se alăture monahilor de aici, dorind să creeze un monahism bazat pe ambianța dintre viața retrasă şi apostolat. Pentru că ucenicii eustații urmăreau o altă direcție de viețuire, Sfântul Vasile, atrăgând o parte dintre ei încearcă să construiască o asceză bazată pe experiența sa misionară, de care avusese parte în călătoriile sale, instalându-se pe malul râului Isis, în regiunea Anessi din Pont.

Într-una din corespondențele adresate prietenului său, Grigorie de Nazianz, Sfântul descrie aşezarea în care urma să-şi pună în aplicare planul. Este vorba despre un loc amplasat pe un munte înalt, acoperit cu o pădure deasă la poalele căruia se întindea o câmpie netedă. Locul semăna mai mult cu o insulă, un spațiu perfect izolat, accesul aici putând fi posibil doar printr-o singură intrare, acest loc fiind proprietatea familiei sale. Aici se găseau foarte mulți pomi fructiferi despre ale căror roade Vasile îi spune prietenului său Grirorie de Nazianz: „Îmi este cel mai plăcut dintre toate roadele deoarece îmi hrăneşte isihia".[11] Aici, la Annesi, pe malul râului Iris din Pont, Vasile nu a uitat nici o clipă de prietenul său pe care, printr-o bogată corespondență, a încercat să-l cheme aici pentru a se nevoi împreună. În epistolele sale, Sfântul Vasile îi detalia pe larg prietenului său viața pe care o ducea la Annesi. Pentru Vasile ziua începea foarte devreme, atunci când nici măcar nu răsărea bine soarele, citind Psaltirea până la apariția

[9] IBIDEM, p. 18.
[10] IBIDEM, p. 19.
[11] IEROTEI VLAHOS, *Monahismul ortodox ca viață profetică, apostolică şi martirică*, traducere de monahul Calist, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p. 222.

primelor raze de lumină. După răsărit începeau diferitele treburi, dar pe toate, Vasile le făcea rugându-se. Lecturile biblice reprezentau cea mai intensă şi mai plăcută îndeletnicire, dobândind într-o scurtă perioadă de timp o profundă cunoaştere a Sfintei Scripturi, pe care o va folosi ca mijloc de sporire duhovnicească în asceza sa.[12]

Înaintea sosirii Sfântului Grigorie la Annesi, aici îşi desfăşura viaţa întreaga familie a Sântului Vasile, aşezaţi într-una din casele domeniului: „Găsim o variantă curioasă a pusnicilor de casă din timpurile primitive creştine. Întreaga casă îmbrăţişează viaţa obştească şi, dintr-o dată, stăpânii acestei case, împreună cu sclavii lor întemeiază pe moşia din Annesi, aproape de Neocezareea, pe malul râului Iris, o mănăstire improvizată".[13] Pe lângă toate acestea, după întoarcerea sa din călătorie, Sfântul Vasile a încercat să le dea monahilor eustaţieni, care se nevoiau pe la marginile satelor, o rânduială potrivită cu scopul ales. În acest fel, el a rânduit ca toţi singuraticii de prin sate şi oraşe să fie adunaţi şi să viеţuiască într-un singur loc, având toate de obşte şi supunându-se unui singur stareţ.[14]

După sosirea Sfântului Grigorie, viaţa ascetică de la Annesi se schimbă radical: se construiesc noi chilii în care munca se împleteşte cu studiul şi cu rugăciunea. După modelul acesta, Vasile va începe să zidească noi mănăstirii şi schituri care ajung chiar să popularizeze multe din oraşele învecinate. Izbutind să împace viaţa pusnicească cu viaţa lumii, celei dintâi impunându-i contactul cu socialul şi viaţa practică, iar cele de a doua imprimându-i duhul contemplaţiei, Sfântul Vasile păstorea peste toate mănăstirile din Pont şi Capadocia, învăţându-i pe monahi să lucreze după învăţătura sa. Acesta este momentul în care Marele Vasile întocmeşte regulile sale monahale şi, cu toate că ucenicii pe care-i călăuzea duceau o viaţă foarte aspră, reglementările sale erau destul de blânde: „Sunt mai blânde ca legile lui Licurg, mai aspre decât cele ale lui Solon şi mai drepte decât legile lui Mithos".[15]

Citind reglementările Sfântului Vasile, nu trebuie să confundăm viaţa anahoretică care era în Egipt şi Siria cu viaţa singuraticilor pe care el încearcă să o îndrepte, deoarece cei vizaţi nu sunt alţii decât călugării

[12] STELIANOS PAPADOPULOS, *op. cit*., p. 88.

[13] H. LECLARQ, *Cenobilitisme*, în Diction d'archeologiechret et de Liturghie, tom. II, Paris 1910, col. 3144, apud Ierod. Ioasaf O. Popa, *op. cit*., p. 16.

[14] SFÂNTUL TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Viaţa monahicească a Sfântului Vasile cel Mare*, în: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Pahomie cel Mare, Sfântul Ioan Casian, Sfântul Benedict, *Rânduielile vieţii monahale*, Culegere alcătuită de Sfântul Teofan Zăvorâtul, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 143.

[15] GRIGORIE Pr., (sec. IX), *Viaţa Sfântului Grigorie*, traducere de N. Donos, Huşi, 1931, p. 9, apud Ierod. Ioasaf O. Popa, *op. cit*., p. 17.

cerniți, sau negrii, cei care vieţuiau prin sate, pe la stupării sau prin păduri. Pe ei voia să-i adune în frăţii sfătuindu-i să întemeieze obşti care să stea în rânduială. Motivaţia pe care o aduce Vasile, este aceea că: şi prin acest mod de vieţuire se poate ajunge la desăvârşirea aleasă, dacă va fi împlinit aşa cum se cade.[16]

III. O figură cu reverberaţii ascetice - episcopul Eustaţie al Sevastei

Unul dintre motivele întoarcerii sale în Cezaeea natală, după ce terminase studiile de la Atena, era şi dorinţa de a-l întâlni pe prietenul său din copilărie, Eustaţie. Acesta devenise un model pentru tânărul Vasile, care era legat oarecum de figura ascetică a marelui Eustaţie Filosoful, viitorul episcop al Sevastei.[17] Ajuns acasă, Vasile nu-şi găseşte prietenul şi, dezamăgit de întâmplarea nefericită, îi scrie acestuia o primă epistolă: „Îmi pierdusem deja nădejdea din pricina nedreptăţilor sorţii, datorită cărora a apărut mereu câte o piedică în calea întâlnirii noastre, dar, într-un chip minunat, tu mi-ai redat entuziasmul şi m-ai mângâiat prin scrisoarea trimisă... Deîndată ce am ajuns acasă te-am căutat ca pe tot ce aveam mai de preţ, dar nu te-am putut găsi pentru că mi s-au ivit multe şi variate piedici. Căci se vede c-a fost un destin necruţător să mă îmbolnăvesc, iar din pricina aceasta să stau departe de tine, şi astfel să nu pot veni împreună cu tine, când a fost vorba să pleci prin Orient, iar când, în sfârşit, după nenumărate osteneli, am ajuns în Siria, s-a întâmplat să nu mă pot întâlni cu filosoful meu, care plecase între timp în Egipt. Şi iarăşi am fost nevoit să pornesc la drum, de astă dată spre Egipt [. . .]”.[18]

Epistola este scrisă după ce Sfântul Vasile primeşte răspuns de la Eustaţie. Legătura dintre cei doi este evidentă, tonul este unul apropiat, ca de la fiu la părinte duhovnicesc, iar filosoful Eustaţie se impune prin trăsăturile sale matur conturate în rândurile corespondenţei ca un adevărat model de vieţuire monahală şi ca un adevărat părinte duhovnicesc pentru tânărul care îl caută cu atâta ardoare. Tonul de familiaritate şi apropiere dintre cei doi îl mai putem observa şi într-o altă epistolă pe care tânărul Vasile i-o adresează discipolului său, este vorba mai precis de Epistola 79, atunci când deja Eustaţie filosoful, ajunsese episcop de Sevasta: „În clipa când scrisoarea mi-a fost predată de mâna prea Cucernicului Eleusinios, am avut senzaţia că te am cu adevărat în faţa mea, de aceea am dat slavă lui Dumnezeu că mi-a hărăzit un astfel de ocrotitor şi de împreună-lucrător spre

[16] SFFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Rânduielile vieţii monahale*, p. 143.
[17] STELIANOS PAPADOPULOS, *op. cit*., p. 45.
[18] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh. Corespondenţă* (Epistole), în PSB vol. 12, Epistola 1, *Către Eustaţiu Filozoful*, Traducere, introducere, note şi indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu şi pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR., Bucureşti, 1988, p. 116.

întrajutorare duhovnicească în lupta pentru dreapta credință. Şi ştie neîntrecuta ta evlavie că până acuma am avut câteva atacuri împotriva mea din partea unor mari dregători, unii din ei deosebit de cumpliți, pentru că eparhul şi cu şembelanul Palatului s-au declarat că sprijină pe vrăşmaşii noştri".[19]

Lucrurile se vor schimba însă de îndată ce învățătura pe care o moştenise de la discipolul său, Arie, va încolți în episcopul Sevastei. În această situație, relația dintre cei doi se schimbă radical, Vasile fiind cel care-i va condamna vehement pornirile şi alunecările ieşite din rânduială. În Epistola 92, Vasile vorbeşte despre plaga învățăturii greşite care amenința Biserica, ea fiind deschisă de ereticul Arie. Epistola este o descriere amănunțită a situației critice în care se găsea adevărul Bisericii, ajungându-se până la dispariția vocilor care să-l susțină: „Gurile celor drepți au amuțit, limba clevetitorilor nu mai cunoaşte frâu, cele sfinte sunt profanate, cei mai sănătoşi la cap dintre mireni fug din biserici, văzând în ele tot atâtea şcoli ale nelegiuirii [. . .]".[20] Aici Sfântul Vasile îi vizează pe cei care nesocotesc Persoana Duhul Sfânt, socotindu-L o creatură a Fiului.

Ruptura dintre cei doi nu se accentuase, Vasile admirând încă eforturile lui Eustație de a organiza monahismul din Asia Mică. După ce îi combate în scris pe pnevmatomahi, Sfântul Vasile cere pecetluirea epistolei sale cu autoritatea episcopilor din Asia Mică, Eustație fiind printre primii care semnează. Culmea rupturii dintre cei doi apare însă în momentul în care Eustație pune sub numele Sfântului Vasile o epistolă către Apolinarie şi mai multe epistole apocrife, pentru a-i ştirbi reputația. Acesta este momentul în care Vasile înțelege că cel pe care îl admirase atât de mult cu ceva timp înainte, nu-i era prieten ci dimpotrivă potrivnic şi „căpetenie a ereziei pnevmatomahe".[21]

Vor urma mai multe epistole în care Sfântul Vasile va descrie adevărata față a lui Eustație. În Epistola 141, el îi scrie prietenului său Eusebie: „lipsit de orice putere de a-şi exprima o convingere, Eustație falsifică adevărul cu mai multă răutate decât oricine".[22]

Eustație a fost depus din scaun la sinodul de la Melitena, urmând să fie repus prin sinodul de la Tiana. El, aşa cum descrie Sfântul Vasile, făcea cauză comună cu cei care condamnă termenul „de o ființă" (omousios), fiind conducătorul grupării eretice a celor care nesocoteau dumnezeirea

[19] IBIDEM, Epistola 79, *Către Eustațiu, episcop de Sevasta*, p. 252.
[20] IBIDEM, Epistola 92, *Către episcopii Italiei şi Galiei*, p. 267.
[21] IBIDEM, p. 6.
[22] Pr. Prof. TEODOR BODOGAE, *Corespondența Sfântului Vasile cel Mare şi strădania sa pentru unitatea Bisericii Creştine*, în volumul comemorativ *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 267.

Sfântului Duh.[23]

Din cele de mai sus se observă relația dintre cei doi, la început ca o puternică paternitate spirituală, care mai apoi, pe fondul convingerilor eretice ale episcopului de Sevasta, degenerează într-o adevărată dispută teologică. Din atitudinea Sfântului, putem afirma că Marele Capadocian nu a lăsat sentimentul să treacă dincolo de dragoste pentru dreptatea şi adevărul de credință pe care l-a apărat în orice împrejurare şi dincolo de orice consecință.

IV. Raportul dintre monahismul vasilian şi cel eustațian

Odată cu călătoria pe care o face în Orient, Sfântul Vasile cel Mare capătă o altă dimensiune asupra vieții monahale, pentru el monahismul pustiei este legat de ideea că mesajul Noului Testament trebuie să fie adevărata regulă de viețuire interioară pentru monah. Maniera prin care învățătura Mântuitorului era transmisă pe cale orală de la avva la ucenic este înlocuită cu o învățătură scrisă, sub formă de regulă, Sfântul Vasile folosind întreg Noul Testament luat ca o carte în extensiunea sa. Prin urmare, Sfântul Vasile propune ca etică, o carte de rânduială care se schimbă în funcție de contextul de viață şi de învățătura transmisă. Cartea ia locul învățăturii orale, pnevmatice.[24]

Regulile monahale au luat naştere prin vizitele pe care Vasile le-a făcut în mijlocul comunităților sale, din dialogul cu frații el având grijă ca toate câte le punea la cale să aibă rost şi să fie conforme cu nevoile obştei. La fel ca un avvă din pustia Egiptului, Sfântul Vasile îi învăța pe frați cu deplina putere a celui experimenta, singura diferență fiind aceea că învățătorul nu era membru permanent al obştei, iar comunitatea este o unitate care trăieşte în absența lui fizică.[25]

Față de monahii eustații, Sfântul Vasile a avut o atitudine pozitivă, încercând să-i atragă de partea sa, pe unii chiar reuşind să-i aducă în comunitățile sale. Dornici de a crea o anti-lume, de multe ori monahii eustații au alunecat în extreme, ajungând chiar să disprețuiască Sfânta Taină a Căsătoriei, nefrecventând slujbele Bisericii, cu precădere Sfânta Liturghie săvârşită de preoții căsătoriți, sau evitând cu totul să intre în casele unde locuiau oameni căsătoriți. Împotriva Tradiției Bisericii oficiale ei posteau duminica şi mâncau de dulce în zilele de post.[26] Împotriva acestor

[23] IBIDEM, p. 280.

[24] FAIRY VON LILIENFELD, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, Culegere de studii (1962-1971) editată de Ruth Alberth şi Franciska Muler, traducere, note şi studiu introductiv de lect. dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, pp. 91-93.

[25] IBIDEM.

[26] IBIDEM, n. 28, p. 91.

porniri ia atitudine Sfântul Vasile a adoptat o atitudine verticală, încercând prin diverse mijloace să-i readucă în rânduială. El atrage de la început atenţia că monahii sunt soldaţii lui Hristos, şi, deşi lumea este un câmp prea neted şi prea deschis pentru ca ostaşul lui Hristos să poată scăpa teafăr sau cu viaţă din războiul cu diavolul, viaţa singuratică închide şi ea în sine sâmburele morţii: „Viaţa singuratică are un singur scop, anume, îngrijirea de trebuinţele proprii ale fiecăruia. Dar faptul acesta se împotriveşte vădit legii iubirii, pe care Apostolul o împlinea, căutând nu ceea ce este folositor pentru sine, ci folosul celor mulţi. Apoi în această singurătate, nici nu-şi mai cunoaşte cineva uşor scăderea sa, fiindcă nu are pe nimeni care să-l îndrepte".[27]

În încercarea sa de a tempera radicalismul asceţilor eustaţieni, Sfântul Vasile, care fusese el însuşi ucenic şi prieten al lui Eustaţie, introduce echilibrul între extreme, punând totul pe baza Revelaţiei.[28] În Regulile sale Morale, Vasile citează şi analizează 1542 de versete din Noul Testament, slăbind în acest fel critica sinodului de la Gangra (360) care reproşa monahilor eustaţieni că disprețuiau clerul, divizau familiile, emancipau copii şi îndemnau clasele sociale să-şi părăsească slujbele sub pretextul stării desăvârşite. În acest fel, de o manieră simplă, Sfântul Vasile reuşeşte să demonstreze hristocentrismul vieţii fiecărui creştin, arătându-l totodată ca pe un ucenic al lui Hristos; regula morală cu numărul 80 este relevantă în acest sens, ea sprijinindu-se pe 73 de versete biblice.[29]

Diferenţa decisivă dintre vieţuirea monahală specifică Sfântului Vasile cel Mare şi cea specifică Părinţilor pustiei, şi chiar a monahilor eustaţieni, este grăitoare prin mediul consecvent de vieţuire creştină a asceţilor care rămâne subordonat întregii societăţi din vremea sa. Asceţii sunt îndemnaţi să rămână în rânduială cu episcopul locului şi să nu se abată de la rânduiala Bisericii.[30] În calitate de episcop, Vasile cel Mare se găseşte într-un contact permanent cu mai marii societăţii, în această perspectivă, se accentuează faptul că părăsirea lumii nu este una exterioară, de natură trupească, ci este o eliberare interioară a sufletului de legătura cu exteriorul. Zelul său nu se mai orientează spre grija pentru hrană şi îmbrăcăminte ci spre dobândirea bunurilor celor veşnice.[31] Iubirea de Dumnezeu şi iubirea de oameni constituie o îndatorire sfântă, împlinirea acesteia îl ridică pe om

[27] SFÂNTUL VASILE CEL MARE*, Regulile Monahale Mari, VII, 1,* traducere de Nicolae Cotos, în *Candela*, nr. 3, Cernăuţi, 1907, p. 152, apud ierod. Ioasaf O. Popa, *op. cit*., p. 24.
[28] Pr. Prof. I. G. COMAN, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul comemorativ Sfântul *Vasile cel Mare închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, p. 44.
[29] IBIDEM, p. 45.
[30] FAIRY VON LILIENFELD, *op. cit*., p. 94.
[31] IBIDEM, p. 97.

deasupra celor din afară, făcându-l un adevărat ucenic al lui Hristos.

Concepția că monahul este asemenea unui soldat care trebuie să lupte în formație pentru a nu rămâne izolat în fața primejdiei este o altă argumentație a modului de viață în monahismul vasilian, vis a vis de celelalte forme de monahism: „Vai celui singur care cade şi nu este cel de al doilea care să-l ridice. Încăpățânarea şi mândria încătuşează sufletul singurateculuI. Că prin ce să-şi arate umilința sa, acela care nu are pe nimeni față de care să se arate mai umilit? Cum să se obişnuiască în răbdare, de vreme ce nimeni nu se opune voii lui?"[32], iar în altă parte Sfântul Vasile spune: „Cât de frumoase sunt legiuirile Împăratului pe care le dă supuşilor săi, dar sunt mai presus şi mai puternice poruncile sale date ostaşilor. De aceea, cel ce năzuieşte la cele de sus şi la vrednicie înaltă, cel ce doreşte pururea să fie un ostaş al lui Hristos, acela să asculte aceste cuvinte mari, precum se ascultă nişte porunci date oştirii: „Dacă-Mi slujeşte cineva, să-Mi urmeze, şi unde sunt Eu acolo va fi şi slujitorul Meu"(Ioan 12, 26). Dar unde este Împăratul Hristos? Într-acolo ți se cade, ostaşule, să ții drumul tău. Uită de orice mângâiere de pe pământ.

Nici un ostaş nu-şi zideşte casă, nu-şi cumpără ogor spre a-l stăpâni, nu se amestecă în felurite neguțătorii pentru a-şi înmulți averea. Nici un ostaş nu se încurcă cu treburile vieții, ca să fie pe plac celui care strânge oaste (II Tim. 2, 4). Cele de-ale mâncării ostaşul le are de la împărat; el nu este dator să-şi câştige hrana şi nici măcar să aibă grijă de aceasta. Pentru el este deschisă orice casă a supuşilor împăratului după împărătească poruncă, el nu trebuie să se îngrijească de gospodărie".[33]

Modul cel mai evident în care Vasile priveşte viața singuratică, viața anahoreților, este prezentat în Regula Monahala Mare cu numărul 7 în care spune: „Ştim că traiul la un loc cu mai multe persoane este mai de folos pentru mai multe motive: întâi pentru că nici unul dintre noi nu este în stare să-şi satisfacă singur cerințele trupului să, iar pentru câştigarea celor necesare avem nevoie unul de altul. Căci precum piciorul are o anumită putere, dar are nevoie şi de alta, căci fără ajutorul celorlalte membre nu găseşte nici energia proprie îndeajuns de tare sau suficientă pentru nevoile sale, nici nu are cu ce să înlocuiască ce-i lipseşte, la fel şi în viața solitară: ceea ce avem devine fără folos şi ceea ce nu avem nu se poate găsi, fiindcă Dumnezeu Creatorul a hotărât să avem trebuință unul de altul, precum s-a scris, ca să ne legăm între noi... întrucât nu este nimeni care să-i aprecieze

[32] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Regulile Monahale Mari, VII,4*, trad. cit., *Candela*, nr. 3, p154, apud ierod. Ioasaf O. Popa, *op. cit*., pp. 24-25.

[33] IDEM, *Dreptarul* (*Regulamentul*) *Sfântului Vasile cel Mare*, *cuprinzând teoria şi practica monahismului de obşte*, în Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Pahomie cel Mare, Sfântul Ioan Casian, Sfântul Benedict, *Rânduielile vieții monahale*, pp. 173-174.

faptele, solidarul va socoti că a ajuns la treapta desăvârşită a poruncii, apoi ținându-şi starea sufletului veşnic în nelucrare, nici despre scăderile sale nu are cunoştință, nici progresul în fapte nu şi-l cunoaşte, pentru că nu i se oferă nici o ocazie pentru împlinirea poruncilor... De aceea un câmp de luptă, un drum bun spre progres, un exercițiu neîntrerupt şi o contemplare a poruncilor Domnului este locuirea împreună a fraților, care, pe de o parte are ca scop mărirea lui Dumnezeu, potrivit poruncii Domnului nostru Iisus Hristos: „Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să-L slăvească pe Tatăl vostru care este în ceruri" (Matei 5, 16), iar pe de altă parte, păstrează caracterul sfinților care sunt amintiți în Faptele Apostolilor şi despre care s-a scris: „Toți cei care au crezut erau împreună şi aveau toate de obşte (în comun)" (Fapte 2, 44) şi iarăşi: „Iar mulțimea celor care au crezut era o inimă şi un suflet, şi nici unul nu zicea că din averile sale este ceva propriu al său, ci toate erau comune" (Fapte 4, 32)[34]. Această regulă este o adevărată critică la adresa anahoreților, aşa cum spune Thomas Spidlik în volumul al III-lea al Spiritualității sale.[35] Din comentariul pe care Sfântul Vasile îl face vis a vis de viața singuratică, reiese că:

- nimeni nu e suficient lui însuşi în ceea ce priveşte necesitatea materială a trupului
- viața singuratică e în opoziție vădită cu legea iubirii frățeşti
- în viața singuratică lipseşte îndreptarea frățească
- singuraticul nu poate păzi poruncile lui Dumnezeu în afara comunității
- noi toți suntem mădulare unii altora şi Hristos este capul nostru
- anahoretului îi va veni mult mai greu decât chinovnicului să evite păcatul şi să săvârşească virtutea pentru că e lipsit de imboldul ferm şi social
- anahoretul devine foarte uşor mulțumit de sine însuşi.[36]

V. Paternitatea spirituală în opera ascetică a Sfântului Vasile cel Mare

Fiecare mod de viețuire ascetică avea avantajele şi dezavantajele ei. Astfel, viața anahoretică era mai liniştită, dar nu era scutită de păcatul trufiei, pe când viața chinovială era mai puternică, dar nu era întru totul liniştită. Ceea ce face Sfântul Vasile cel Mare este să concilieze aceste două tipologii de viețuire ascetică: „constituind atât sihăstrii, cât şi mănăstiri, nu departe de cele din lume şi amestecate, ci stabilindu-le în apropiere şi separându-le",

[34] IDEM, *Regulile Monahale Mari*, nr. 7, în PSB 18, pp. 231-234.
[35] THOMAS SPIDLIK, *Spiritualitatea răsăritului creştin*, vol. 3, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., cuvânt înainte de P. Marko şi I. Rupnik S.J., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 182.
[36] IBIDEM.

aşa cum spunea Sfântul Grigorie de Nazianz.[37]

Dobândind o bogată experienţă ascetică, ţelul marelui capadocian a fost acela de a-i aduce şi pe ceilalţi fraţi ai săi la limanul mântuirii pe o cale pe care mulţi au considerat-o extrem de precisă şi sigură. Dragostea faţă de monahi, imposibil de contestat, se oglindeşte cel mai bine în vasta sa operă ascetică pe care a elaborat-o de-a lungul timpului. Între operele sale de caracter ascetic, cele mai cunoscute sunt: „Prealabilă înfăţişare ascetică", „Trei cuvinte ascetice", „Despre asceză", „Regulile morale", „Regulile mari şi mici" şi „Constituţiile ascetice". Clădindu-şi operele pe adevărul Sfintei Scripturi, Sfântul Vasile n-a rezolvat toate problemele legate de vieţuirea monastică, dar un lucru este limpede şi clar: Cuvântul lui Dumnezeu nu este numai o carte morală, ci prilejul comunicării reciproce a experienţelor duhovniceşti în Duhul care-i uneşte pe toţi într-un trup. Prin faptul că Biblia e acceptată ca regulă de viaţă comună, aspectul harismatic şi dialogic al vieţii în comun nu scade, ci se găseşte pe o bază solidă.[38]

În această opera sa, „Prealabiă înfăţişare ascetică", monahul este asemănat cu un ostaş al lui Hristos, mai întâi pentru a se arăta disciplina la care trebuie să răspundă, iar mai pe urmă pentru a răspunde la chemarea lui Dumnezeu prin detaşarea de orice grijă materială.[39] După cum soldatul nu se încurcă cu grijile pământeşti, aşa trebuie să facă şi monahul adevărat. Nu trebuie să se odihnească," să nu se îngrijească de nici un fel de odihnă pe pământ", să se lepede de toată grija cea lumească, trebuie să lupte împotriva gândurilor, să-l aibă în faţa ochilor pe Hristos şi să rabde ca El[40]: „Aşadar, ostaşule al lui Hristos, luând aceste pilde mici din faptele omeneşti, să te gândeşti la bunătăţile cele veşnice. Să-ţi hotărăşti o viaţă de pribegie, singuratică, săracă. Să te faci neatârnat de nimic, să te lepezi de orice grijile lumeşti, să nu te împiedice nici pofta de femeie, nici îngrijirea de copii, căci acestea sunt cu putinţă pentru cel ce se osteneşte lui Dumnezeu. Înarmează-te ca să fii neînvins la orice lucru şi neclintit la suflet printre primejdii, nu pierde credinţa, ai pe Hristos înaintea ochilor, care pentru tine toate a răbdat, amintindu-ţi că pentru Hristos şi ţie ţi se cate să rabzi totul. Şi prin aceasta vei birui căci ai urmat biruitorului Împărat, care şi pe tine te face părtaş al biruinţei sale".[41]

Vieţuind în aceeaşi mănăstire, monahii duc o viaţă închisă în chiliile lor, aşa cum văzuse Sfântul Vasile în călătoriile sale prin Orient. El a aşezat

[37] IEROTEI VLAHOS, *op. cit*., Craiova, 2005, p. 225.
[38] THOMAS SPIDLIK, *op. cit*., p. 188.
[39] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Asceticele*, Conţinutul, pe scurt, al lucrărilor ascetice ale Sfântului Vasile cel Mare, în PSB 18, p. 24.
[40] IEROTEI VLAHOS, *op. cit*., p. 228.
[41] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Rânduielile vieţii monahale*, p. 174.

acest fel de monahism prin care a voit să adune tot ce e mai bun în viața singuratică şi să înlăture tot ce era nepotrivit şi care împiedica atingerea scopului. În acest fel şi viața de obște întemeiată de el era singuratică, dar prinsă într-un trunchi comun, unde fiecare putea să se simtă ca şi cum ar fi fost singur. În acest sens, al lepădării de lume, Sfântul spune: „Cel ce s-a depărtat de viața obişnuită, nevoindu-se pentru viața cea dumnezeiască, să se nevoiască nu singur prin sine şi nu deosebit unul de altul. Căci pentru o asemenea viață e nevoie de adeverire, ca să nu fie ea bănuită vicleneşte. Şi pentru legea duhovnicească cere ca cei ce gustă Paştele cel de taină să fie nu mai puțini de zece, tot astfel şi aici se cuvine ca mai vârtos să se înzecească decât să se împuțineze numărul celor ce împreună se nevoiesc în viață duhovnicească”.[42]

VI. Autoritatea starețului şi supunerea pe care monahii i-o datorează

Sfântul Vasile acordă un rol important îndrumătorului duhovnicesc căruia i se încredințează viața obşti. Necesitatea unui superior premerge din înclinațiile diferite ale oamenilor care de fiecare dată pot judeca într-o manieră distinctă o problemă. Virtuțile şi tactul îndrumătorului vor fi în această situație foarte mult de folos celui ce se pregăteşte să intre în monahism. Deoarece mănăstirea este obştea fraților sub îndrumarea unui singur părinte, toate se rânduiesc în ea de către acest părinte care nu este altul decât starețul. De prestația sa depinde bunul mers al mănăstirii. De aceea Sfântul Vasile se preocupă aşa de mult pentru alegerea starețului şi pentru datoriile pe care acesta trebuie să le aibă. Mănăstirea este asemenea unui trup care trebuie iminent să aibă şi un cap. Monahul vasilian va accepta toate slujirile starețului față de el, aşa cum apostolii au primit spălarea picioarelor de la Stăpânul lor.[43] Calitățile starețului decurg din învățăturile Sfântului Vasile, astfel el trebuie să aibă mai multe calități: „să fie un bărbat fără de greşeală, având în faptele sale mărturia dragostei către Dumnezeu, împodobit cu virtuți, cunoscând dumnezeieştile Scripturi, să nu fie nebăgător de seamă, ori iubitor de argint, ori prea îngrijorat de multe, tăcut, iubitor de Dumnezeu, primitor de străini, nemânios, neaducător aminte de rău, întărit în ce priveşte povățuirea celor ce se apropie de el, neiubitor de mărire deşartă, neîngâmfat, nemăgulitor, nestrămutat, nimic având mai scump decât pe Dumnezeu”.[44]

Pentru că de obicei proestosul sau starețul unei mănăstiri se alegea din rândul monahilor mai în vârstă, acesta trebuia să fie icoana văzută şi vie

[42] IBIDEM, p. 175.
[43] THOMAS SPIDLIK, *op. cit.*, p. 188.
[44] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Rânduielile vieții monahale*, p. 181.

a virtuților printr-o înfățișare exterioară care să inspire acestea: „Cel mai mare se pune cel ales din mijlocul celorlalți frați, fiind întocmit în toate purtările, ținându-se seamă şi de anii vieții sale. Căci în firea omenească cine este mai bătrân este şi mai de cinste. Dar fiindcă obştea se cuvine să fie cu desăvârşire plecată starețului, se cade mai întâi să aleagă un îndrumător al acestei viețuiri astfel încât viața lui, pentru cei ce caută spre el, să fie pildă a tot binele şi, cum zice Apostolul: „fără de prihană, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învețe pe alții" (I Tim. 3, 2). Şi mie mi se pare că el trebuie să fie încercat, nu atât în privința vârstei sale înaintate, căci îmbătrânind şi având fața plină de zbârcituri poate să aibă şi deprinderi tinere, cât mai ales în privința vechimii obiceiurilor şi a purtării lui în viața cea bine aşezată, ca orice ar face şi ar zice să fie pentru obşte drept lege sau pravilă".[45] Aşadar, ca părinte spiritual, starețul trebuie să fie modelul de care au nevoie frații pentru a progresa în viața de obşte.

Pe lângă grija pe care egumenul trebuie să o poarte față de frați în calitate de părinte spiritual, tot aşa şi față de el, dacă se găseşte în dificultate spirituală, bătrânii obştii trebuie să se poarte cu grijă şi să-i dea sfat la nevoie: „Cum starețul trebuie să fie în totul îndrumătorul obştii sale, când el este bănuit de vreo lipsă, datoria bătrânilor obştii, care sunt înarmați nu numai cu vârstă, dar şi cu înțelepciune, ca să-l avertizeze. Şi dacă este vorba de vreo întâmplare, toți monahii vor da concursul lor, căci având pe conducător, se vor ajuta pe ei înşişi, readucând la calea cea dreaptă pe cel care este ca regulă a vieții lor şi al cărui dreptar de viață trebuie să corijeze greşeli ce celor puşi de Dumnezeu sub conducerea sa. Iar dacă, din contră, tulburarea a fost deşartă, se va da lecția cuvenită celor care au provocat-o".[46]

În situațiile când starețul poate fi absent dintre frați, aceştia nu trebuie să intre în dezordine din această pricină, deoarece prin rânduială se poate alege, cu aprobarea sa, un alt ajutor căruia să-i fie atribuite prerogativele de conducere: „Deoarece adesea se întâmplă ca starețul, fie din neputința trupească, fie după oarecare nevoie, lipseşte sau pentru oarecare pricină părăseşte frățimea, atunci, cu învoirea starețului şi a celorlalți ce ar fi îndreptățiți, să se aleagă altul care, în lipsa starețului să aibă grijă de frăție. În felul acesta cei ce viețuiesc în mănăstire, de la unul la altul vor lua cuvântul de mângâiere, iar frățimea, în lipsa starețului, nu va călca pravilele şi buna rânduială pe care am predat-o şi nu va avea chipul unei împărății străine de gloatele poporului, ci spre slava lui Dumnezeu se

[45] IBIDEM, p. 182.
[46] EFREM ENĂCESCU, *Privire generală asupra monahismului creştin*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 32.

păstrează într-însa ceea ce s-a hotărât cu învoirea tuturor”.[47]

În Regulile Morale ale Sfântului Vasile cel Mare vom găsi un adevărat ghid pe care, dacă îl folosim putem ajunge la desăvârşire. Acestea au fost făcute nu numai pentru monahi, ci pentru ca toţi creştinii să cunoască bine învăţătura Noului Testament, ajutându-se de învăţătura Vechiului Testament. Din ordinea în care sunt rânduite cele 80 de Reguli Morale, se desprinde atât metoda pedagogică pe care a folosit-o Sfântul Vasile, cât şi perfecta cunoaştere a Scripturii, acest lucru reieşind din faptul că aproape fiecare regulă este argumentată de câte mai multe citate biblice[48]. Atât prin Regulile sale Morale cât şi Monahale, Sfântul Vasile vine în lămurirea hotărârilor sinodului de la Gangra, pentru că prin faptul că el laudă familia şi fecioria laolaltă, aduce lămurire pentru cei care trăiau încă în confuzie. În regula morală 7 Sfântul Vasile spune: „Chiar dacă cineva mărturiseşte pe Domnul şi ascultă cuvântul Lui, dar nu urmează poruncile lui se condamnă”.[49]

Regulile Morale ale Sfântului trasează un adevărat itinerariu moral pentru creştinul dornic să se mântuiască, dar pe lângă toate acestea, de menţionat este faptul că, creştinul autentic este conceput ca fiind un mare dascăl al ascezei.[50]

VII. Legislaţia vasiliană şi rolul ei în viaţa de obşte

Dacă monahismul chinovial începe cu Sfântul Pahomie cel Mare, legislaţia monahală se impune prin Regulile Sfântului Vasile cel Mare. Astfel, datorită influenţei considerabile pe care acestea au avut-o în cercurile monahale din Răsărit, Thomas Spidlik afirma că „avem impresia că o dată cu Sfântul Vasile, Răsăritul monahal şi-a spus ultimul cuvânt în ceea ce priveşte disciplina vieţii de obşte”.[51]

Regulile Mari sunt în număr de 55, fiind formulate sub formă de întrebări şi răspunsuri, din care se desprinde acelaşi tact pedagogic cu care Sfântul Vasile ne-a obişnuit şi în celelalte lucrări ascetice şi în Epistolele sale. Şi aici, textele scripturistice sunt puse pe primul plan, încercându-se o documentare clară a fraţilor în vederea înţelegerii poruncilor dumnezeieşti. Prin intermediul acestora, Sfântului Vasile oferă monahului posibilitatea alegerii drumului spre desăvârşire, dar cu toate că se adresează în mod direct monahilor, învăţătura lor este valabilă şi pentru cei care trăiesc în lume. Paradoxal însă se pare că, în multe din regulile sale, Sfântul îşi îndeamnă

[47] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Rânduielile vieţii monahale*, p. 186.
[48] IDEM, *Regulile Morale*, în PSB 18, p. 29.
[49] IDEM, *Regula Morală nr. 7*, în PSB vol. 18, p. 108.
[50] Arhid. Prof. I. ZĂGREAN, *art. cit*., p. 210.
[51] THOMAS SPIDLIC, *op. cit*., p. 183.

discipolii să fugă de lume, să se depărteze de toate grijile lumii, recomandând viața în singurătate: „Pentru păzirea sufletului de alunecări este de folos şi trăirea în singurătate. Cum că este păgubitor a trăi în comuniune cu cei care se arată fără frică şi cu dispreț față de păzirea strictă a poruncilor, se constată şi din cuvintele lui Solomon, care învață: „Nu te împrieteni cu omul cel mânios, nici să nu locuieşti la prietenul cel dedat mâniei, ca nu cumva să înveți căile lui şi să iei laturi pentru sufletul tău”... căci noi trebuie să ne lepădăm de noi înşine, să ridicăm crucea lui Hristos şi astfel să-I urmăm. Iar lepădarea de sine este totala uitare a celor trecute şi depărtarea de voința proprie...”[52], iar în altă Vasile argumentează fraților această problemă prin exemple clare: „Renunțarea desăvârşită începe cu înstrăinarea de toate cele din afară, precum: averi, de mărire deşartă, de viață obişnuită, de stăruința pentru lucruri nefolositoare, precum ne-au arătat sfinții ucenici ai Domnului, Iacob şi Ioan, care au părăsit pe tatăl lor Zevedeu, ba chiar şi luntrea lor, singura lor sursă de mijloace pentru viață, şi, de asemenea Matei, care, sculându-se de la masa de vameş şi urmând Domnului, a părăsit nu numai veniturile pe care i le aduce venitul său de vameş, dar a disprețuit şi pericolele care trebuiau să urmeze pentru el şi pentru cei ai casei lui din partea autorității, pentru că lăsase socotelile serviciului de vamă neisprăvite, iar pentru Pavel s-a răstignit lumea întreagă şi el însuşi pentru lume”.[53] Adevărata perspectivă pe care Sfântul Vasile o deschide prin legislația sa este aceea a neîmpotrivirii față de voința lui Dumnezeu, tot ceea ce îl duce pe monah şi implicit pe creştinul mirean la nerespectarea cuvântului lui Hristos fiind contrariul. Regulile Morale, dau cuvântului lume (cosmos) o dimensiune morală, iar fuga de lume reprezintă mai de grabă fuga de patimă.[54]

În Regulile Monahale Mici, Sfântul Vasile cel Mare continuă perspectiva pe care o deschide în Regulile Mari. Ele provin au fost alcătuite în urma discuțiilor pe care avva Vasile cel Mare le purta cu ucenicii săi în locurile retrase de pe malul râului Isis. În mare parte, în Regulile Mici, sunt date explicații la textele mai grele din Sfânta Scriptură care erau mai greu de înțeles pentru cei neinițiați, lucru prin care se continuă lucrarea începută în Regulile Morale. Astfel, Sfântul Vasile îi îndeamnă pe frați la cumpătare în toate, la o viață care să-i conducă spre comuniunea cu Dumnezeu.[55]

O altă caracteristică a monahismului vasilian care se desprinde din

[52] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Regulile Monahale Mari, nr. 6*, în PSB vol. 18, pp. 229-230.
[53] IBIDEM, Regulile Monahale Mari, nr. 8, p. 235.
[54] THOMAS SPIDLIK, *op. cit.*, p.132.
[55] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Asceticele*, Conținutul, pe scurt, al lucrărilor ascetice, în PSB vol 18, p. 39.

legislația sa, este împletirea muncii cu rugăciunea şi cu citirea Sfintelor Scripturi. Monahul trebuie să aşeze pe primul plan lectura Scripturii, de unde el va trebui să desprindă care este voia lui Dumnezeu. Scopul cercetării Scripturii după marele ierarh este înțelepțirea spre mântuire şi agonisirea celor duhovniceşti pentru a le împărtăşii şi altora. Rugăciunea, pe de altă parte, constituie mijlocul prin care monahul poate face voia lui Dumnezeu, însă doar dacă acesta se roagă cu credință sinceră, străină de vreo oarecare cugetare samavolnică. În regulile sale, Sfântul descrie fraților rânduielile pe care trebuie să le urmeze în împletire muncii cu rugăciunea[56]: „Deoarece Domnul nostru Iisus Hristos zice: „Vrednic", nu simplu, fiecare şi nici oricine ar fi, ci „lucrătorul este (vrednic) de hrana sa", iar pe de altă parte, fiindcă Apostolul porunceşte să lucrăm şi să facem binele cu mâinile noastre proprii, ca să avem să dăm celui care are lipsă, din acestea rezultă clar că trebuie să lucrăm cu sârguință. Căci nu trebuie să socotim idealul pietății ca pretext pentru lenevie sau ca mijloc pentru a fugi de muncă, ci ca prilej favorabil de luptă, de munci grele şi de răbdare în strâmtorări".[57] În ceea ce priveşte calitatea muncii prestate, monahul trebuie să se poarte cu foarte multă grijă, ca şi cum asupra lucrului său „ar veghea Însuşi Dumnezeu şi să-l facă în aşa fel încât nimeni să nu poată zice nimic împotrivă, si ca întotdeauna să aibă îndrăzneala a spune: iată, precum sunt ochii slugilor la mâinile stăpânilor lor, tot aşa ochii noştri către Domnul Dumnezeul nostru, şi nici nu se cade să trecem de la un lucru la altul, fiindcă ființa noastră nu este în stare să sporească deodată în mai multe lucrări: e mai de folos a face cu răbdare un singur lucru, decât a te atinge numai pe deasupra de numeroasele ascultări".[58]

VIII. Concluzii

Personalitatea Marelui Vasile rămâne o emblemă pentru viața monastică a întregii Biserici. Personalitatea sa a influențat atâtea generații de monahi, iar opera sa a devenit normativă pentru cei ce au folosit-o ca îndreptar în viața de obşte şi pentru cei ce încă o mai folosesc. Exemplul său se păstrează mereu viu, iar Regulile sale au devenit stabile atât pentru călugări cât şi pentru mireni. Legătura ce se stabileşte cu interiorul celui ce practică asceza vasiliană este de o importanță de necontestat, pentru că mai întâi trebuie făcut călugăr omul cel dinlăuntru, cu toate pornirile, gândurile şi faptele sale, urmând ca mai apoi să devină călugăr şi omul cel din afară.

Atât din viața pe care a trăit-o cât şi din învățătura pe care a lăsat-o

[56] Arhid. Prof. I. FLOCA, *art. cit*., pp. 349-350.
[57] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, Regulile Mari, nr. 37, p. 277.
[58] IBIDEM, Regulile Monahale Mari, nr. 61, p. 320.

moştenire fraţilor, Sfântul Vasile rămâne veşnicul stareţ care este permanent prezent în mijlocul obştii prin regulile sale. El este acel focar care ţine aprinsă candela fecioarelor celor înţelepte, ajutându-le să înţeleagă adevărata lor menire, pentru a ajunge şi a intra la nuntă şi pentru a nu fi date afară. Pe lângă sfaturile care se desprind din scrierile sale, un lucru este la locul cel mai de cinste: menţinerea unei permanente legături cu cuvântul Scripturii, drept dovadă fiind şi faptul că aproape întreaga sa operă se fundamentează pe citate biblice, din Vechiul şi din Noul Testament, adevărate exemple de necontestat pentru cei care şi le însuşesc.

Paternitatea spirituală pe care o transpune Sfântul Vasile în prezentul monastic al Bisericii, a fost, este şi va rămâne o temelie solidă pentru cei care doresc să se apropie de viaţa monahală.

Abstract:

Saint Basil the Great chose his own path of being in the service of God out of a number of other perspectives. Willing to be fully convinced of his choice, Saint Basil the Great wants to discover the places of those who were looking for God according to the meaning of His studies. The Saint Basil the Great visits Egypt, Palestina, Siria in order to meet the apostles of Saint Antonie the Great. Then, he shares the poor his fortune and he becomes a recluse on the shore of the river Isis, not far from the village of Annesi. He lays the foundations of a true monastic system that he accomplishes by making use of his huge experience in the heart of the desert. The Saint goes through lots of impediments, always being able to keep his faith and to put it beyond his past relationships of friendship.

Avva Basil stays as an accomplished model of Christian Eastern monasticism by means of his qualities as well as of his monastic law system which is always of present interest in the Church.

TRADUCERI

RÂNDUIALA MONAHILOR – SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA

Prolog[1]

Ascultă, fiule, sfaturile învățătorului tău, pleacă-ți urechea inimii şi primeşte cu bucurie îndemnurile cuviosului tău părinte; împlineşte-le desăvârşit[2] ca să te poți reîntoarce, prin osteneala ascultării la acelea de la care te-ai îndepărtat prin trândăvie – rodul neascultării. Aşadar, către tine îmi îndrept acum cuvântul, fiule! Căci oricine, lepădându-şi voia sa, ia armele preaputernice şi cu totul strălucitoare ale ascultării, pentru Hristos, Domnul şi Stăpânul va intra în luptă.[3]

Întâi de toate, ca să începi bine orice lucru pe care îl ai de împlinit, să-i ceri lui Dumnezeu ajutor prin rugăciune stăruitoare, căci nu trebuie să-L întristăm cu faptele noastre cele rele pe Cel Care ne-a învrednicit să fim socotiți în rândul fiilor [Lui]. În toată vremea să-i aducem închinare pentru binefacerile pe care neîncetat le revarsă asupra noastră, ca să nu fie ca un tată mâhnit care-şi dezmoşteneşte fiii, nici ca un stăpân de care trebuie să te temi, stârnit de relele noastre, care-şi încredințează slugile ticăloase pedepsei veşnice, căci n-au vrut să-i urmeze în cinste.

Să ne ridicăm, aşadar, după cum trezitor ne spune Scriptura: *De-acum e ceasul să vă treziți din somn* (Romani 13, 11), să ne deschidem ochii spre dumnezeiasca lumină, să ascultăm cu urechile ațintite dumnezeiescul glas care în tot ceasul ne cheamă şi ne îndeamnă, zicând: *O, de I-ați auzi glasul*

---

[1] **Προ-λόγος** = *înainte cuvântare*; uvertură a regulii, redactată în stil omiletic, prin care se argumentează scripturistic vocația monahală. Expoziția are un evident fond speculativ, nu de puține ori poetizant, aproape *entuziast,* față de celelalte capitole cu un conținut pragmatic, specific oricărei scrieri normative.

[2] Textual: **efficaciter** < **efficere** = *a face ceva până la capăt, în chip desăvârşit.* Structura teoretică trebuie să fie obligatoriu consolidată şi verificată de practică, de aici locul privilegiat pe care fapta îl ocupă în mentalul creştin. v. Iacov, 2, 17: *Aşa şi cu credința*: *dacă nu are fapte e moartă în ea însăşi.*

[3] Nu de puține ori Sfinții Părinți fac referiri în scrierile lor la caracterul agonic al vieții creştine. Termeni ca luptă, arme, vrăjmaş îşi fac adesea loc în textura discursului patristic. Departe de a fi exprimări metaforizante, artificii retorice, sau podoabe gratuite, imaginile sunt cu totul realiste şi surprind cu fidelitate fețele războiului nevăzut; v. panoplia Sfântului Apostol Pavel: *platoşa dreptății, pavăza credinței, coiful mântuirii, sabia duhului.*

care zice: să nu vă învârtoşaţi inimile voastre (Psalmi 94, 8). Şi din nou *cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor* (Apocalipsa 2, 7). Şi ce zice? *Veniţi, fiilor, ascultaţi-mă pe mine, frica Domnului vă voi învăţa pe voi* (Ps. 33, 11).

Alergaţi cât timp *aveţi Lumina vieţii, să nu vă cuprindă întunericul morţii* (cf. Ioan 12, 35). Căci Domnul cercetând mulţimea oamenilor îl cheamă pe cel ce vrea să fie ostenitor al Său zicându-I: *cine este omul cel ce voieşte viaţa care iubeşte să vadă zile bune* (Psalmi 33, 12). Iar dacă tu vei auzi, să-I răspunzi: eu sunt. Şi Domnul îndată îţi va zice ţie: *dacă vrei să ai viaţă adevărată şi veşnică, opreşte-ţi limba de la rău şi buzele tale să nu grăiască vicleşug; fereşte-te de rău şi fă bine, caută pacea şi o urmează pe ea* (Psalmi 33, 13-14) şi de veţi face acestea *ochii mei peste cei drepţi şi urechile mele la rugăciunile voastre* (Psalmi 33, 15) *şi mai înainte de a Mă chema, voi zice vouă: iată-mă, de faţă sunt* (cf. Isaia 58, 9 şi 65, 24).

Ce poate fi mai dulce decât acest glas al Domnului care ne cheamă pe noi, iubiţii mei fraţi. Iată, Domnul ne arată nouă calea vieţii prin învăţătura Sa plină de dragoste. Aşadar, să ne încingem cu brâul credinţei şi al luării aminte la faptele cele bune. Să mergem pe calea Domnului, luând Evanghelia drept călăuză ca să ne învrednicim să-L vedem pe Cel ce ne-a chemat pe noi în împărăţia Sa. Iar de vrem să locuim în locaşul cel de sus, să ştim că se ajunge acolo numai dacă alergăm mânaţi de bune făptuiri. Să-L întrebăm, aşadar, pe Domnul precum dumnezeiescul prooroc: *Doamne, cine va locui în locaşul Tău, sau cine se va sălăşlui în muntele cel sfânt al Tău* (Psalmi 23, 3). Iar după ce L-am întrebat, fraţilor, să-L ascultăm pe Domnul care ne răspunde şi ne arată calea către acel locaş: *cel ce umblă fără prihană şi face dreptate, cel ce are adevărul în inima sa, cel ce n-a viclenit cu limba, nici n-a făcut rău împotriva vecinului său şi ocară n-a rostit împotriva aproapelui său* (Psalmi 13, 1-3). Cel ce l-a ruşinat cu totul pe diavolul plin de tot răul care te îmboldeşte şi te împiedică prin îndemnurile[4] sale de la scrutarea adâncului inimii, cel ce şi-a pus pază gândurilor şi le-a zdrobit, încă necrescute fiind, de [stânca] Hristos. Cei care nu se înalţă pe ei înşişi, temându-se de cercetarea cea bună a Domnului, cei care, socotind că binele din ei înşişi nu de la ei, ci de la Domnul se face, preamăresc lucrarea lui Dumnezeu în ei, toţi cei ce zic împreună cu proorocul *nu nouă, Doamne, nu*

[4] Descriere exactă a ofensivei la nivel mental. Arma este aceea a sugestiei, textual: **suasione** = *îndemn*. Salvarea stă în paza minţii, dar şi în alungarea grabnică a gândurilor, câtă vreme ele sunt mici: textual **parvulos cogitatos** = *gânduleţe*. De la prima încolţire în minte şi până la cristalizarea în patimă, gândul rău trece prin mai multe faze: momela sau atacul, însoţirea, învoirea sau consimţământul, robirea, patima şi lupta. V. plastica imagine a furnico-leului, recurentă în literatura ascetică. Iniţial sugestiile demonice sunt inofensive, hrănite fiind, devin primejdioase, asemeni fiarelor sălbatice.

nouă, ci numelui Tău se cuvine slavă (Psalmi 113, 9). Aşa cum şi Apostolul Pavel nu pune niciun merit pe seama sa, după cum spune în epistole: *prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt* (I Corinteni 15, 10) şi iarăşi zice: *iar cel ce se laudă, în Domnul să se laude* (II Corinteni 10, 17). Acelaşi lucru ni-l spune chiar Domnul în Evanghelie: *Oricine aude aceste cuvinte ale Mele şi le îndeplineşte se va asemăna cu cel care a clădit casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile şi au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut fiindcă era întemeiată pe stâncă* (Matei 7, 24-25 şi cf. Psalmi 14, 5). Împlinindu-şi cuvântul, Domnul ne aşteaptă să dăm răspuns potrivit în toată vremea prin faptele noastre la îndemnurile Sale pline de sfinţenie. Căci pentru a ne îndrepta relele din viaţa noastră, ni se uşurează zilele, aceasta fiind ca un răgaz [ca o amânare] după cum şi Apostolul zice: *sau nu ştii că bunătatea lui Dumnezeu te îndeamnă la pocăinţă?* (Romani 2, 4). Şi iarăşi, Domnul cu dragoste zice: *nu voiesc moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu* (Iezechiel 33, 11). Aşadar, îndată ce L-am întrebat pe Domnul, iubiţi fraţi, cum să ajungem să locuim în împărăţia Sa, am şi aflat cuvânt de învăţătură. O, de ne-am împlini datoriile ca unii care vor ajunge să locuiască în împărăţia cerurilor, căci nu am fi doar locuitori, ci mai mult, am fi moştenitori ai aceleiaşi împărăţii. Să ne împlinim, aşadar, datoria, să ne pregătim din vreme sufletele şi trupurile noastre, să ne trudim să fim ascultători ai sfintei învăţături, să-L rugăm pe Domnul să ne întărească, de vreme ce firea ne este neputincioasă, să facă astfel încât ucenicia [ascultarea] noastră să fie spre slava Sa. Iar dacă vrem să ajungem la viaţa cea veşnică, trebuie să alergăm şi să le înfăptuim pe toate potrivit rânduielii care ne-ar pregăti pentru veşnicie, cât timp suntem în trup, încă liber să împlinească în această viaţă faptele luminii. Aşadar, trebuie să punem temelia unei şcoli a robiei atoatestăpânitoare.[5] În această şcoală nădăjduim că nu vom face loc lucrurilor prea aspre, greu de purtat; dacă totuşi există puţină strânsoare, călăuza fiindu-ne discernământul[6] [judecata echilibrată] este pentru a izbuti să îndreptăm neajunsurile şi să stăruim în dragoste. Nu te lăsa, fiule, cuprins de spaimă mare, nu părăsi

[5] Aparent sintagma este un paradox; textual: **dominici schola servitii.** Cum altfel mai poate fi definită libertatea decât ca robie faţă de Dumnezeu? Cel ce-şi asumă desăvârşit statutul de rob al lui Dumnezeu, conştientizează în fapt eliberarea/libertatea, capacitatea de a fi pe deplin stăpân pe sine. Încercările de a defini libertatea s-au dovedit de-a lungul vremurilor dintre cele mai prolifice. Mai mult chiar, tema libertăţii a fost dintotdeauna incitantă, motivând manifestări variate, multe cu un evident caracter agresiv. Societatea noastră invocă de altfel, drepturi şi libertăţi care nu mai au nimic în comun cu sensul creştin, fiind doar un reflex al amneziei şi confuziei postmoderne.

[6] Textual: **ratio aequitatis,** virtute cardinală, recurentă în Regula Sfântului Benedict, definitorie şi pentru atmosfera pe care o respiră cititorul: plină de căldură şi dragoste, echilibrată de gravitate şi rigoare.

calea mântuirii, chiar dacă la început ea este îngustă. De îndată ce înaintezi în credinţă vei putea alerga pe calea poruncilor Domnului, lărgindu-ţi inima cu dulceaţa de negrăit a dragostei (cf. Psalmi 118, 32). Să ne străduim să nu ne depărtăm niciodată de îndrumarea Domnului, încercând să rămânem până la moarte în învăţătura Sa şi în mănăstire, să ne facem astfel, prin răbdare, părtaşi patimilor lui Hristos, ca să ne învrednicim să fim împreună cu El în a Sa Împărăţie. Amin.

Capitolul 1: Despre diferitele feluri de monahi[7]

După câte ştim, există patru feluri de monahi. Cel dintâi, cenobitic, care vieţuieşte în obşte, îşi duce lupta supus starețului şi rânduielii mănăstireşti. Al doilea fel de monahi este cel al anahoreţilor, adică al pustnicilor [eremiţilor], al celor care s-au retras nu la ceasul râvnei începutului, ci după vreme îndelungă de călire şi încercare în obşte.[8] Învăţând să se lupte împotriva diavolului, au devenit ei înşişi învăţători care aduc mângâiere multora. Pustnicul luptă de unul singur cu mâinile goale, lipsit de orice sprijin, împotriva patimilor, în războiul minţii şi al trupului după ce s-a întărit bine în lupta cea de obşte [alături de fraţi], ajutorul său fiind numai de la Domnul. Al treilea fel de monahi, cu totul neobişnuit, este cel al sarabaiţilor[9], care nu au o rânduială anume, călăuză fiindu-le încercările de-a lungul vieţii aşa cum aurul se lămureşte în cuptor, ei fiind, mai degrabă, ca

---

[7] Cf. SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Scrieri alese,* traducere de prof. Vasile Cojocaru şi prof. David Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 628: *Trei sunt în Egipt categoriile de monahi dintre care două sunt foarte bune, iar al treilea este călduţ şi trebuie evitat pe toate căile. Prima categorie este cea a cinovnicilor care stând toţi la un loc în comunitate, sunt conduşi de înţelepciunea unui bătrân. Cel mai mare număr din această categorie se găseşte în tot Egiptul. A doua este a anahoreţilor formată din acei călugări care au fost formaţi şi desăvârşiţi mai întâi în mănăstiri şi în prezent au ales retragerea în singurătăţile pustiului. Din această categorie dorim să facem parte şi noi. A treia este cea nevrednică de a fi imitată, aceea a sarabaiţilor.* Sfântul Benedict nu este un inovator în privinţa principiilor mistico-ascetice. Opera sa legislativă şi spirituală este tributară tradiţiei monastice precedente, sintetizând, perfecţionând şi adaptând materia doctrinară diseminată în textele regulilor precedente. Nici de epigonism nu poate fi vorba, ci de o adăpostire smerită la umbra cuvântului marilor antecesori. Pot fi, aşadar, identificate raporturi de intertextualitate/interdiscursivitate cu scrierile părinţilor legiuitori ai vieţii monahale: Sf. Ioan Casian, Sf. Vasile cel Mare, Fericitul Augustin, Sf. Pahomie, cunoscut în istoria monahismului ca fiind primul organizator al vieţii ascetice comunitare, părinte al cenobitismului. De altfel, la Regula Sf. Pahomie se raportează toţi legislatorii de mai apoi.

[8] Termeni de origine greacă: cenobitic sau chinovial< **κοινόβιος**< **κοινός**= *comun, public* şi **βίος**= *viaţă*; anahoret< **αναχωρητής** = *care trăieşte retras* <**ανα** = preverb, implică ideea de întoarcere şi **χωρέω** = *a se re trage, a se îndepărta*, înrudit cu **χωρίζω** = *a se îndepărta, a separa*, v. românescul *orizont*. Compusul său **αφορίζω** = *a îndepărta, a separa, a exclude*, a dat în română termeni ca: *a afurisi, afurisenie* având un sens peiorativ, iniţial desemna îndepărtarea de la sfânta euharistie*;* eremit< **ηρεμέω** = *a fi calm, liniştit.*

[9] Termen de origine egipteană v. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.,* p. 631.

de plumb. Credința și-o arată din fapte, se zice că L-ar imita pe Domnul prin tonsură. Sunt adesea singuratici, uneori câte doi sau câte trei, ca nişte oi fără stăpân, care stau într-un țarc al lor, fără păstor. Legea lor este plăcerea retăierii voii, de vreme ce numesc sfânt numai ceea ce aleg ei sau socotesc ei că ar fi, iar despre lucrurile pe care nu le binevoiesc, spun că nu sunt îngăduite. Al patrulea fel de monahi este, într-adevăr, numit girovag.[10] Aceştia îşi petrec toată viața mergând dintr-un loc într-altul, stând câte trei sau patru zile, locuind în încăperi oarecare, mereu rătăcitori, niciodată aşezați, înrobiți propriilor voințe înşelătoare şi prin toate cu mult mai de compătimit decât sarabaiții. Despre nefericitul trai al unora ca aceştia, este mai bine să tăcem decât să vorbim.[11] Aşadar, lăsându-le de o parte pe toate acestea să ne întoarcem la viețuirea în chinovie, de mare însemnătate[12], despre a cărei rânduială vom vorbi acum cu ajutorul lui Dumnezeu.

Capitolul 2: Cum trebuie să fie starețul[13]

Starețul[14] învrednicit să fie în fruntea mănăstirii este dator să-şi amintească mereu ce se spune [despre el] şi să îşi împlinească numele [funcția] prin făptuiri cu mult mai mari [decât ale altora]. Căci se crede că îl înlocuieşte pe Hristos Însuşi, chemat fiind cu numele acestuia, după cum Apostolul zice:

---

[10] Provine din latină: **gyrus** = *cerc* şi **vagari** = *a rătăci, a se învârti în cerc,* dezorientat, fără a avea o țintă precisă.

[11] Tăcerea nu este una admirativă, ci reprobatoare.

[12] Cf. SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*, traducere de prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, pp. 231-234: V*iața comună posedă şi mai multe bunuri pe care nu e uşor să le enumeri. Căci pentru păstrarea bunurilor date nouă de Dumnezeu, ea este mai folositoare decât singurătatea. [...] De viața solitară se țin şi alte primejdii. Prima şi cea mai mare este cea a mulțumirii de sine. Căci întrucât nu este nimeni care să-i aprecieze faptele, solitarul va socoti că a ajuns la treapta desăvârşită a poruncii.*

[13] Sf. Benedict nu stăruie asupra anahoreților, sarabaiților, eremiților, de vreme ce nu fac obiectul Regulii de organizare a vieții monahale cenobitice; rânduiala propriu-zisă începe cu un capitol esențial – despre stareț – cel mai lung şi, fără îndoială, dintre cele care poartă accent grav. Peste tot în Regula sa, Sf. Benedict face referire la autoritatea starețului, axă de susținere a vieții chinoviale. În mod particular, tema este tratată în capitolele 2 şi 64.

[14] Textual **abbas**, termen de origine semită, < **abba**, în aramaică însemna *tată*, IDEM **apa** în coptă. Fără a implica ideea de a conduce o comunitate monastică, termenul avva îl desemna pe cel care ajunsese la desăvârşire, plin de Duh Sfânt, capabil el însuşi să nască fii duhovniceşti – imagine comună Apoftegmelor şi Convorbirilor Sf. Ioan Casian. Împrumutat din Noul Testament, avva sublinia caracterul personal al relației dintre ucenic şi părinte, cât şi referința lui esențială la Dumnezeu Cel în Treime. V. LUCIEN REGNAULT, *Viața cotidiană a părinților deşertului în Egiptul secolului patru,* în traducerea lui Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997. Mai apoi capătă statut de titlu onorific, mai ales în spiritualitatea apuseană: **abbas**> *abate,* desemnându-l pe cel care conduce abația. Stareț, în varianta noastră de traducere, este de origine slavă < **starici**, având o evoluție similară, inițial însemna bătrân înduhovnicit (v. *stareții* de la Optina), mai apoi capătă sensul de conducător, şef al unei bresle.

aţi primit duhul înfierii prin care strigăm: Avva, Părinte (Romani 8, 15). De aceea starețul nu trebuie nici să învețe, nici să hotărască, nici să poruncească nimic altceva în afara învățăturii dumnezeieşti, căci poruncind numai pe temeiul învățăturii celei adevărate, poate să picure în mințile ucenicilor fermentul dreptății divine. Starețul să-şi amintească întotdeauna că trebuie să arate multă luare aminte atât în privința învățăturii sale către ucenici, cât şi în privința ascultării ucenicilor față de el; pe amândouă este dator să le cerceteze cu gândul la înfricoşătoarea judecată a lui Dumnezeu. Starețul trebuie să ştie să se aplece asupra greşelilor de orice fel [ale ucenicilor], ca un adevărat cap de familie, indiferent de lipsurile pe care le-ar putea găsi la oile turmei sale. Tot aşa să fie şi dacă şi-ar oferi toată dragostea sa de păstor unei turme neliniştite şi nesupuse, şi dacă şi-ar arăta toată grija față de faptele lor bolnăvicioase, ca, eliberat fiind de orice vină la judecata lui Dumnezeu, să poată zice precum odinioară proorocul: *dreptatea Ta n-am ascuns-o în inima mea, adevărul Tău şi mântuirea Ta am spus* (Psalmi 39, 13) şi abia atunci, la sfârşit, când moartea se va arăta mai puternică decât toate, neascultarea le va fi unora spre pedeapsă veşnică. Aşadar, când cineva primeşte numele de stareț, este dator să fie îndoit mai sporit în învățătură decât ucenicii săi, adică să-şi arate bunătatea şi sfințenia mai degrabă prin fapte decât prin vorbe, ca să poată să înfățişeze [explice] ucenicilor doritori, poruncile Domnului, arătându-le astfel învățătura dumnezeiască prin faptele sale curate şi statornice, ivite dintr-o inimă în care s-a sălăşluit adevărul. Nu trebuie ca acele lucruri pe care le oferă ucenicilor spre învățătură, să fie contrare faptelor sale, *iar păcătosului i-a zis Dumnezeu, pentru ce istoriseşti dreptățile mele şi iei legământul meu în gura ta? Tu ai urât învățătura şi ai lepădat cuvintele mele înapoia ta.* (Psalmi 49, 17-18). Tu ai văzut paiul din ochiul fratelui tău, iar bârna din ochiul tău nu ai luat-o în seama (cf. Matei 7, 3).

În mănăstire o persoană nu se deosebeşte de alta, nici starețul nu trebuie să-l iubească pe unul mai mult decât pe altul, chiar de l-ar găsi mai înaintat în fapte bune sau în ascultare.[15] După cum nu trebuie să-l prefere pe cel drept, celui ce se îndreaptă, nici dacă ar exista o îndreptățire rațională [pentru aceasta]. Dacă totuşi i s-ar părea că ar exista vreuna, să facă în aşa fel încât să țină seama de locul fiecăruia, dacă nu, să rămână fiecare la locul său [fără a se mai face o ierarhizare]*, căci fie rob, fie stăpân,* (cf. Efeseni 6, 8) *voi toți una sunteți în Hristos Iisus* (cf. Galateni 3, 28) căci cu toții

[15] Recomandările privind pericolul favoritismelor distrugătoare sunt comune în tradiția monastică. v. *Patericul*, Ed. Episcopia Ortodoxă Română, Alba-Iulia, 1990: *Se zicea despre avva Siluan că avea un mucenic în Schit, Marcu cu numele şi acesta avea ascultare mare şi era scriitor bun; şi-l iubea bătrânul pentru ascultarea lui. Şi avea alți unsprezece ucenici care se supărau că îl iubea pe acela mai mult decât pe dânşii. Şi auzind bătrânul s-a mâhnit.*

purtăm greul aceluiaşi război, fiind deopotrivă robi ai unui singur Domn. În sfârşit, starețul să aibă aceeaşi dragoste față de toți şi să le arate tuturor călăuzirea cuvenită, *căci nu este părtinire la Dumnezeu* (Romani 2, 11) măcar de-am fi găsiți mai buni decât alții în lucrarea binelui şi a smereniei.

În învățătura[16] sa starețul trebuie să se călăuzească întotdeauna după îndemnul apostolic: *mustră, ceartă, îndemnă!* (2 Timotei 4, 2), adică să îmbine răstimpurile grele cu clipele de răgaz, asprimea cu blândețea, severitatea învățătorului cu dragoste unui părinte iubitor. De asemenea, este dator să-i certe straşnic pe cei nesupuşi şi neliniştiți, să se roage cu umilință pentru sporirea în bine a celor ascultători, blânzi şi răbdători, degrabă să-i mustre pe cei nepăsători şi disprețuitori. Să nu lase să se creadă că nu vede greşelile celui vinovat; de cum au început să răsară, să le şi smulgă cu tot cu rădăcini, căci numai atunci puterea sa este mai mare. Să-şi amintească primejdia care l-a cuprins pe Eli, preotul din Şilo.[17] În schimb, să-i mustre cu vorba o dată sau de două ori pe cei ruşinați care şi-au înțeles greşeala, iar pe cei necuviincioşi, împietriți, mândri sau neascultători, să-i țină în frâu, omorându-le chiar de la început păcatul prin pedepsirea trupului cu varga, cunoscând ceea ce este scris: *sluga nu se îndreaptă numai cu poveţe* (Pilde 29, 19) şi din nou: *tu îl baţi cu toiagul, dar scapi sufletul lui din împărăţia morţii* (Pilde 23, 14).

Starețul trebuie să-şi amintească mereu ce este [el], ce se spune despre el şi să ştie că se va cere mai mult de la cel căruia mai mult i s-a dat. Să ştie cât de greu şi de anevoios este să porți şi să împlineşti o datorie de acest fel: cum să călăuzeşti sufletele, cum să slujeşti atâtor obiceiuri, pentru unul blândețe, pentru altul dojană, pentru altul îndemn, cum să te potriveşti [adaptezi] fiecăruia, şi să te apleci spre însuşirile şi puterea de înțelegere a tuturor, ca să nu aibă doar de suferit din pricina turmei care i-a fost încredințată, ci să aibă mai ales temei de bucurie pentru sporirea în bine a fraților.[18] Înainte de toate, să nu fie neprevăzător şi şovăielnic față de mântuirea sufletelor care i-au fost încredințate, să nu poarte de grijă mai mult lucrurilor pământeşti, pieritoare şi trecătoare, ci să cugete mereu la datoria de a călăuzi sufletele pe care le-a primit şi de care va da socoteală.

---

[16] Sf. Benedict distinge foarte clar dipticul evanghelic al îndatoririlor starețului: 1. Învățător, călăuzindu-i pe ucenici prin cuvânt, dar mai ales prin exemplul personal. 2. Păstor, textual: **regere animas** este o imagine dominantă a capitolului.

[17] *Iată, vin zile când Eu voi tăia braţul tău şi braţul casei tatălui tău, încât să nu mai fie bătrân în casa ta niciodată* (I Regi 2, 31-32). Preotul Eli din Şilo stârneşte mânia lui Dumnezeu întrucât nu-i opreşte de la fărădelegi pe fiii săi, tranşant şi hotărât. *Însă fiii lui Eli erau oameni netrebnici. Ei nu ştiau de Domnul. Nici de datoria preoţească faţă de popor* (I Regi 2, 12-13).

[18] Demne de a fi remarcate meticulozitatea şi finețea psihologică pe care Sf. Benedict le aşează la temelia grijii pastorale.

Să nu caute pricină [de preocupare] pentru cele materiale, chiar de-ar fi un lucru cât de mic, să-şi amintească ce este scris: *căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea lui şi toate acestea se vor adăuga* (Matei 6, 33) şi iarăşi: *n-au lipsă cei ce se tem de El* (Psalmi 33, 9). Să ştie că va da seama de sufletele pe care le-a primit pentru a le călăuzi. Să cunoască câţi fraţi are în grija sa, căci negreşit, în ziua judecăţii va da socoteală Domnului de fiecare în parte, adăugându-se şi sufletul său.[19] Şi astfel, temându-se mereu de cercetarea ce va să vină, atât a sa ca păstor, cât şi a oilor încredinţate, să se păzească de alte socoteli ca să se poată îngriji de cele ale sale, căci îndreptându-i pe alţii cu bune sfătuiri, se va îndrepta şi pe sine, curăţindu-se de patimi.

Capitolul 3: Despre chemarea fraţilor la sfat[20]

Ori de câte ori în mănăstire se întâmplă ceva deosebit, starețul trebuie să cheme toată obştea ca să le spună ce anume se petrece. Şi ascultând părerile fraţilor, să le discute împreună cu ei şi să facă ceea ce socoteşte că este de folos. Însă, de aceea am zis ca toţi fraţii să fie chemaţi la sfătuire, întrucât Domnul le descoperă adesea celor mici ceea ce este mai bine.[21] Aşadar, fraţii să-şi arate părerea cu toată smerenia, să nu iasă în faţă cu neruşinare pentru a-şi apăra părelniciile lor. Hotărârea din urmă să atârne mai mult de judecata starețului şi ceea ce socoteşte că este spre mântuirea tuturor, ei cu toţii să accepte supuşi. Dar, după cum fraţii ca nişte ucenici sunt datori să se supună starețului, tot astfel şi starețul este dator să le arate fraţilor starea lucrurilor în întregime, după dreptate, cu luare aminte. Aşadar, în orice loc, cu toţii să urmeze o regulă călăuzitoare şi să nu se abată de la ea, sau de la oricare alta, fără socoteală.[22] În mănăstire nimeni nu trebuie să urmeze voinţa propriei inimi. După cum nimeni nu trebuie să caute cu neruşinare să se măsoare cu starețul său, ca să nu voiască mai apoi să părăsească mănăstirea. Iar dacă ar căuta aceasta mai bine ar face să se aşeze pe sine sub învăţătura [care dă îndreptare]. Starețul însuşi să le împlinească pe toate temător de Dumnezeu şi cu multă luare aminte la rânduială. Să ştie că va da

[19] Proiecţie eschatologică, recurentă în Regula Sf. Benedict, pe care numai o minte trează şi un suflet pătruns de salutara **timor Dei**, o poate avea.

[20] Cf. SF. VASILE CEL MARE, *op. cit*., p. 296: *Este bine ca proistoşii comunităţilor de fraţi să se adune câteodată împreună* [...]. *Şi atunci să-şi expună unul altuia întâmplările ieşite din comun, problemele de ordin moral mai dificile şi felul în care au procedat cu fiecare, aşa încât ceea ce s-a făcut cândva greşit de către vreunul, să se expună cu încredere prin judecata mai multora, iar ceea ce s-a făcut bine, să se întărească prin mărturia mai multora* .

[21] V. *Din gura pruncilor şi a celor ce sug ai săvârşit laudă* (Psalmi 8, 2)

[22] Autoritatea starețului este determinată de două coordonate: comunitatea – garantă a discernământului şi Regula – prin care este codificată înţelepciunea acumulată de tradiţie.

socoteală la judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu pentru toate hotărârile [judecăţile] sale. Chiar dacă ar avea de împlinit un lucru mărunt în folosul mănăstirii, starețul să ceară sfat de la cei bătrâni[23], după cum este scris: *pe toate fă-le cu sfat şi după ce le vei împlini, nu vei regreta.*

Capitolul 4:Care sunt uneltele înfăptuirii binelui[24]

Mai întâi să-l iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, din tot sufletul, cu toată puterea. Iar apoi să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți. Să nu ucizi. Să nu săvârşeşti furt. Să nu pofteşti. Să nu dai mărturie falsă. Cinsteşte-i pe toți oamenii şi ce ție nu vrei să ți se facă, nu face nici tu altuia. Leapădă-te de tine însuți şi urmează-i lui Hristos. Înfrânează-ți trupul. Nu căuta desfătările. Iubeşte postirea. Odihneşte-i pe cei săraci. Îmbracă-te numai cât să-ți acoperi goliciunea. Vizitează-i pe cei bolnavi. Îngroapă-i pe cei morți. Vino în ajutorul celui încercat. Mângâie-l pe cel îndurerat. Fă-te străin de faptele acestui veac. Nu pune nimic mai presus de iubirea pentru Hristos. Nu duce mânia până la capăt. Nu-ți face timp pentru pornirile mânioase. Nu ține viclenii în inima ta. Nu le da celorlalți o pace înşelătoare [neadevărată]. Nu părăsi dragostea. Nu te jura, ca să nu se întâmple să juri fals. Să scoți din gură şi din inimă numai adevărul. Nu răsplăti răul cu rău. Nu săvârşi nedreptăți, în schimb să le înduri cu răbdare pe cele făcute ție. Iubeşte-i pe duşmani. Nu-i blestema pe cei ce te bleastămă, ci-i binecuvintează. Rabdă prigoana pentru dreptate. Nu te mândri, nu te lăcomi la vin, nu te îmbuiba. Nu dormi mult. Nu fii leneş, nici cârtitor, nici înjositor. Pune-ți nădejdea în Dumnezeu. Binele pe care îl vezi la tine, să-l pui pe seama lui Dumnezeu. Răul, să ştii că întotdeauna de tine e făcut şi ție să ți-l socoteşti. Teme-te de ziua judecății. Fii cu frică de gheenă. Doreşte-ți cu ardoare viața cea veşnică. Să ai zi de zi moarte înaintea ochilor. Fii cu luare aminte la faptele tale în fiece clipă. Să fii sigur că Dumnezeu te vede oriunde ai fi. Zdrobeşte de [stânca] Hristos gândurile rele care-ți vin în inimă, mărturiseşte-le cu inima deschisă unui părinte înduhovnicit. Păzeşte-ți gura de vorba stricată şi rea. Să nu-ți placă vorbăria. Fereşte-te de vorba deşartă sau de cea care stârneşte râsetele. Nu căuta râsul mult şi zgomotos [scuturător]. Ascultă cu drag învățăturile sfinte. Străduieşte-te să te rogi neîncetat. Mărturiseşte-i Domnului în rugăciune zilnică faptele tale cele rele cu lacrimi şi suspine, iar apoi îndreaptă-ți-le împreună cu toate celelalte ale

[23] Nu este vorba despre o categorie socială, cât spirituală: *bătrân* = crescut, maturizat lăuntric, duhovniceşte (v. călugăr < **καλός** = *frumos* şi **γέρων** = *bătrân*).

[24] Capitolul are o fizionomie particulară, fiind o suită de precepte scripturistice juxtapuse, amintind fără îndoială de Didahia Părinților Apostolici. Forma lapidară ține pe de-o parte de concizie şi claritate, virtuți ale stilului Sf. Benedict, pe de alta parte poate avea şi rol practic, mnemotehnic pentru catehumeni.

tale. Nu împlini dorințele trupului. Urăşte-ți voia proprie. Ascultă în toate ceea ce te învață starețul, chiar dacă – lucru care să nu se întâmple – el ar face altfel, amintindu-ți îndemnul de a face binele care se zice, nu răul care se face. Nu căuta să te socotească ceilalți sfânt, înainte de a fi cu adevărat, ci fii [sfânt] mai înainte de ceea ce s-ar spune apoi pe bună dreptate. Împlineşte prin fapte învățăturile dumnezeieşti, în fiecare zi. Iubeşte fecioria. Nu urî pe nimeni. Să nu ai râvnă necugetată. Nu purta invidie [nimănui]. Nu căuta cearta. Fugi de înălțarea de sine. Cinsteşte-i pe cei bătrâni. Iubeşte-i pe cei tineri. Roagă-te pentru duşmani cu iubirea lui Hristos. Cu cel cu care te-ai certat, întoarce-te la pace mai înainte de apusul soarelui. Să nu deznădăjduieşti niciodată în privința milostivirii lui Dumnezeu [pentru tine].[25]

Iată, fiule, acestea sunt uneltele meşteşugului duhovnicesc.[26] Lucrul acestui meşteşug împlinit de voi neîncetat, zi şi noapte, va fi pecetluit în ziua judecății şi va fi răsplătit de Domnul, după cum El Însuşi a zis: *Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El* (I Corinteni 2, 9). Atelierele unde cu dragoste le lucrăm pe toate, sunt mănăstirea în care ne zăvorâm şi obştea în care rămânem statornici.

Capitolul 5: Despre ascultare [supunere][27]

Cea dintâi treaptă [începutul] a smereniei este ascultarea fără şovăire. Pe acesta o înțeleg doar cei ce socotesc că nu există nimic altceva mai drag decât Hristos. Ori pentru că au îmbrățişat şi mărturisit starea de robie sfântă, ori pentru frica gheenei, ori pentru gândul la slava vieții ce va să vină, unii ca aceştia nu ştiu să îngăduie amânare în ceea ce fac atunci când altul mai

[25] Textual: **Et de Dei misericordiam numquam desperare** – enunț esențial, nu întâmplător plasat la final, în poziție privilegiată, concentrează umanitatea profundă şi căldura pe care cititorul le percepe nu de puține ori în paginile Sf. Benedict. *Le style c est l` homme même*.

[26] Textual **artis spiritalis**; artă însemna inițial meşteşug, tehnică.

[27] Nu se cunosc confirmări ale depunerii explicite a voturilor monahale în Regula Sf. Pahomie – cea dintâi scriere legislativă cu privire la organizarea vieții de obşte. Avem, însă, mărturia asumării şi trăirii lor autentice. Mai târziu putem vorbi despre făgăduințele monahale ca legământ mărturisit – **διαθήκη ομολογέω**. De pildă, Sf. Vasile cel Mare este cel dintâi care introduce în mod expres făgăduința fecioriei. Nici în Regula Sf. Benedict nu avem o configurare clară a celor trei voturi. Sfatul evanghelic al sărăciei este evidențiat în capitolele 54 şi 55, despre făgăduința fecioriei sau a castității nu se spune nimic direct. Ascultare, în schimb, este amintită în mai multe locuri, revenind constant, definindu-se ca axă de susținere a itinerarului ascetic – monahal. De altfel, încă de la început – v. prologul – Sf. Benedict se opreşte asupra dimensiunilor sale restauratoare, fiind cale prin care te poți reîntoarce la Dumnezeu. În istoria mântuirii, ascultarea ocupă o poziție cheie pe care Părinții Bisericii nu au încetat să o semnaleze insistent, tocmai datorită conținutului ei histologic.

mare [decât ei] le porunceşte. E ca şi când le-ar porunci Dumnezeu Însuşi. Zice Domnul despre ei: *Poporul pe care nu l-am cunoscut mi-a slujit mie, cu auzul urechii m-a auzit* (Psalmi 17, 48). La fel le zice şi ucenicilor: *Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă* (Luca 10, 16). Aşadar, cei ce sunt astfel le lasă de-o parte pe toate ale lor şi, părăsindu-şi voia proprie, leapădă lucrurile pe care le făceau nedesăvârşit ca astfel, cu mâinile libere [de orice alt lucru] şi cu picioarele pregătite pentru împlinirea ascultării, să poată urma prin faptă, glasul celui ce le porunceşte. Atât porunca pe care o dă învățătorul, cât şi împlinirea ei desăvârşită de către ucenic, se înfăptuiesc deopotrivă fără întârziere, fiind susținute de frica de Dumnezeu. Dorul după viața cea veşnică este arzător pentru cei ce iau cu asalt calea cea strâmtă, căci şi Domnul zice: *Îngustă este calea care duce la viață* (Matei 7, 14). Însă nu trăind după dorințele şi judecata proprie, supuşi plăcerilor, ci umblând călăuziți de judecata şi porunca altuia, viețuind în obşte căutând să fie îndrumați de stareț. Fără îndoială că unii ca aceştia pe Domnul Îl imită: *Nu am venit să fac voia Mea, ci voia celui Care M-a trimis pe Mine* (Ioan 6, 38). Însă ascultarea atunci va fi de Dumnezeu primită şi oamenilor plăcută [dulce], când se împlineşte fără grabă, neîntârziat şi cu râvnă, iar nu cârtind [murmurând] şi dând răspuns ca unul care nu vrea să o primească. Ascultarea care este dată de cei mai mari [decât noi], pentru Dumnezeu se împlineşte, după cum El Însuşi a spus: *Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă* (Luca 10, 16). Aceasta se cuvine să fie primită cu o bună aşezare lăuntrică de către ucenici, fiindcă *Dumnezeu îl iubeşte pe cel care dă cu voie bună* (II Corinteni 6, 9). Căci dacă ucenicul face ascultare fără a avea o bună dispoziție lăuntrică, cârtind nu doar cu buzele, dar mai ales în inima sa, chiar dacă împlineşte porunca, fapta sa nu va fi primită la Dumnezeu Care vede cârtirea din sufletul său. Şi pentru un astfel de lucru nu va dobândi harul lui Dumnezeu, dimpotrivă, se va osândi dacă nu se îndreaptă cerând iertare.[28]

Capitolul 6: Despre tăcere[29]

Să facem după cum ne spune dumnezeiescul David: *Am zis: păzi-voi căile mele, ca să nu păcătuiesc eu, cu limba mea. Pus-am gurii mele pază, când a stat păcătosul împotriva mea. Amuțit-am şi m-am smerit, şi nici de bine n-am grăit* (Psalmi 38, 1-3). Aici proorocul ne arată că dacă uneori trebuie

[28] Ascultarea ca şi fecioria sau sărăcia, nu poate fi socotită scop în sine, ci numai mijloc, cale, instrument, al lepădării de sine, al renunțării la voia proprie, pentru a face loc voii lui Dumnezeu, Duhului Său – textual: **consequitur gratiam**. Numai atunci asceza capătă sens; v. Sf. Serafim de Sarov: *scopul vieții creştine este dobândirea Duhului Sfânt*.

[29] Tema va fi reluată şi în capitolul 42. De remarcat relația de interdependență tăcere – ascultare – smerenie pe care Sf. Benedict o accentuează şi prin dispunerea capitolelor.

să ne oprim de la orice fel de vorbire, chiar de la cea bună, pentru a ne îndeletnici cu tăcerea, cu atât mai mult trebuie să ne oprim de la vorbele cele rele, căci sunt păcat, pricină de osândă.[30] Oricât de bune, sfinte şi ziditoare ar fi cuvintele fraţilor îmbunătăţiţi, totuşi, pentru tăcerea cea plină de însemnătate, li se îngăduie foarte rar a vorbi. Scris este: *mulţimea cuvintelor, nu scuteşte de păcătuire* (Pilde 10, 19) şi în alt loc: *în puterea limbii este viaţa şi moartea* (Pilde 18, 21).

Învăţătorului i se cuvine să vorbească şi să-i înveţe pe alţii, ucenicului i se potriveşte să tacă şi să asculte. De aceea, când cercetăm un anumit lucru, să o facem, înainte de toate, cu smerenie, supunere şi luare aminte. Caraghioslâcurile, vorbă deşartă, râsul neîncetat, zgomotos, sunt demne de a fi osândite în orice loc. Nu îngăduim să iasă din gură asemenea lucruri.[31]

Capitolul 7: Despre smerenie

Lămurit ne spune nouă, fraţilor Dumnezeiasca Scriptură că *oricine se va înălţa pe sine se va smeri, iar cel ce se smereşte pe sine, se va înălţa* (Luca 14, 18). Aşadar, prin aceasta ne arată că pricina înălţării este mândria de care trebuie să ne ferim, după cum zice proorocul: *Doamne, nu s-a mândrit inima mea, nici nu s-au înălţat ochii mei, nici n-am umblat după lucruri mari, nici după lucruri mai presus de mine; dimpotrivă, mi-am smerit şi mi-am domolit sufletul meu, ca un prunc înţărcat de mama lui, ca răsplată a sufletului meu* (Psalmi 30, 1-2).

Fraţilor, de vrem să atingem culmile preamăritei smerenii[32], de vrem să ajungem cu repeziciune la înălţimile cele cereşti la care numai prin smerenie, în viaţa aceasta, ne putem ridica, să zidim şi noi cu faptele noastre înălţătoare, o scară ca aceea care i-a apărut lui Iacov în vis şi pe care a văzut îngerii urcând şi coborând.[33] Fără nicio îndoială, să nu înţelegem nimic altceva din această urcare şi coborâre, decât că prin mândrie se coboară, iar

---

[30] Raţiunea înfrânării limbii, adică a măsurii în folosirea cuvintelor, este evitarea păcatului, scopul fiind pragmatic-ascetic. Sf. Benedict nu insistă asupra conotaţiilor mistice ale tăcerii (isihasm, apofatism) de vreme ce nu se înscriu în finalitatea demersului său legislativ. Cititorul poate să le întrevadă, însă, în expresii de genul: **taciturnitatis gravitatem.**

[31] Ultimul enunţ insistă asupra aspectelor riguroase, esenţial ascetice ale opusului.

[32] Textual **humilitas.** Ca şi **homo** sau **humanus** = *om/omenesc*, derivă de la **humus** = *pământ,* ceea ce aparţine pământului, făcut din pământ. În latina clasică termenul **humilitas** era dintre cei peiorativi, desemnând statutul josnic, servil, demn de dispreţ. Mentalul creştin îl înnobilează cu sensuri pozitive, fiind expresie a desăvârşirii creştine, încununare a ei – **summa humilitas.** În română, smerenie provine din slavă < **sumenerije**, cu acelaşi sens.

[33] Alegoria scării apare frecvent în literatura patristică, exprimând urcuşul în viaţa spirituală, ascensiunea spre Dumnezeu. De altfel, contemporan cu Sf. Benedict a fost însuşi Sf. Ioan Scărarul autor al *Scării Raiului*, carte de temelie a Sfintei Tradiţii.

prin smerenie se urcă. Această scară este însăşi viaţa noastră pe care Domnul, smerindu-Se pe Sine, a înălţat-o până la ceruri. Laturile ei sunt trupul şi sufletul nostru. Pe acestea sunt aşezate faptele smereniei şi ale bunei purtări, ca să ne putem înălţa, urcându-le pe fiecare, chemaţi fiind de glasul cel dumnezeiesc.

Cea dintâi treaptă[34] a smereniei este să fugi cu totul de uitare, punând întotdeauna înaintea ochilor frica de Dumnezeu; să-ţi aminteşti mereu ceea ce El ne-a învăţat, în toată vremea să repeţi în inima ta că cei ce-L nesocotesc pe Dumnezeu merg din pricina păcatelor spre gheenă, iar celor ce se tem de Dumnezeu, le-a fost pregătită viaţa cea veşnică. Şi astfel, ferindu-te mereu de patimi şi de păcate, cele făcute cu gândul, cu limba, cu mâinile şi cu picioarele, cele ale voii proprii, luând seama la pofte, să te gândeşti că Dumnezeu întotdeauna îl vede pe om, şi că faptele tale sunt scrutate de privirea dumnezeiască în tot locul şi că ele sunt vestite chiar de îngeri. Că Dumnezeu ne cercetează gândurile, ne-o arată însuşi proorocul: *Dumnezeu care cearcă inimile şi rărunchii* (Psalmi 7, 9) şi din nou*: Domnul cunoaşte gândurile oamenilor* (Psalmi 93, 11) şi iarăşi zice: *Tu ai priceput gândurile mele de departe* (Psalmi 138, 2) sau: *Căci gândul omului îţi va aduce laudă* (Psalmi 75, 10). Pentru ca astfel, să fim cu luare aminte la gândurile rele şi să zicem în inimile noastre numai ce ne este de folos: *Şi vor fi fără prihană cu dânsul şi nu mă voi păzi de fărădelegea mea* (Psalmi 17, 26).

Să nu ne facem voia proprie, după cum zice Scriptura: *Şi de la poftele tale te întoarce* (Iisus Sirah 18, 30). Şi iarăşi să-L rugăm pe Dumnezeu să se facă voia Sa întru noi.

Iată de ce suntem învăţaţi cu obişnuinţa tăierea voii, ca să ne putem păzi de ceea ce zice Scriptura: *Multe căi i se par bune omului, dar la capătul lor încep căile morţii* (Pilde 16, 25) şi pentru a ne putea feri de ceea ce se zice despre cei nepăsători: *Stricatu-s-au oamenii şi urâţi s-au făcut pentru îndeletnicirile lor* (Psalmi 13, 1). Să credem cu tărie că Dumnezeu cunoaşte toate dorinţele cărnii noastre, după cum Îi zice proorocul: *înaintea*

[34] Cf. SF. IOAN CASIAN, cele zece semne ale umilinţei, în *op. cit.*, pp. 160-161: *mai întâi să ai ucise în tine toate vrerile, doi să nu ascunzi bătrânului nimic, nu numai faptele, dar nici chiar gândurile tale; trei să nu te bizui în nicio privinţă pe propria ta chibzuinţă, ci să te laşi la judecata bătrânului şi cu sete şi plăcere să asculţi sfaturile lui; patru să arăţi faţă de toţi blândeţe, supunere şi statornicie în răbdare; cinci să nu faci nimănui vreo nedreptate, nici să nu te doară şi să nu te întristeze cea suferită de la altul; şase, să nu cutezi a face ceva ce nu se recomandă, fie prin regula comună, fie prin pildele celor vechi, şapte, să fii mulţumit cu orice lucru fără preţ şi să te socoteşti nevrednic de ceea ce ţi se dă, opt, să te declari mai prejos şi nu numai cu buzele, ci chiar din toată inima să crezi acest lucru; nouă, să-ţi stăpâneşti limba şi să nu ridici glasul; zece, să nu fii uşor şi gata la râs.*

Ta este toată dorirea mea (Psalmi 37, 9). Să ne ferim de poftele rele, întrucât la uşa plăcerii stă moartea, de unde şi Scriptura ne învaţă să nu mergem după poftele noastre. Aşadar, dacă *ochii Domnului sunt pretutindeni, veghind asupra celor buni şi asupra celor răi* (Psalmi 15, 3), *Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor să vadă de este cel ce înţelege sau cel ce caută pe Dumnezeu* (Psalmi 13, 2), dacă îngerii socotiţi nouă îi vestesc Domnului zi şi noapte faptele noastre, cu atât mai mult, iubiţi fraţi, să ne păzim în tot ceasul, după cum zice şi proorocul în psalmi, ca nu cumva să ne găsească Dumnezeu aplecaţi spre rău şi spre fapte nefolositoare. Şi astfel, cruţându-ne în această vreme, fiindcă este de oameni iubitor şi ne aşteaptă să ne întoarcem [convertim] spre bine, să nu ne zică la vremea ce va să vină: *acestea ai făcut şi am tăcut* (Psalmi 49, 22).

A doua treaptă a smereniei este când cineva, neiubindu-şi voia, nu-şi împlineşte poftele cu toată desfătarea, ci urmează cu faptele acel glas al Domnului care zice: *Nu am venit ca să fac voia Mea, ci voia Celui Ce M-a trimis pe Mine*. Voia primeşte pedeapsă, ne-voia [tăierea voii] primeşte cunună.

A treia treaptă a smereniei este când cineva, pentru dragostea lui Dumnezeu, se face întru totul ascultător, spunându-se celor mai mari, imitându-L pe Domnul despre Care Apostolul zice că *S-a făcut ascultător până la moarte* (Filipeni 2, 8).

A patra treaptă a smereniei este atunci când cunoşti că pe toată trebuie să le rabzi în tăcere, stăruind fără a te lăsa doborât şi fără a le părăsi pe toate, chiar dacă ascultarea [supunerea] este aspră şi înseamnă să suferi lucruri potrivnice voii tale, uneori şi nedreptăţi, după cum zice şi Scriptura: *Cel ce va răbda până la sfârşit, acela se va mântui* (Matei 10, 12). Şi iarăşi: *Să se întărească inima ta şi aşteaptă pe Domnul* (Psalmi 26, 20). Şi arătând că cel credincios trebuie să rabde pentru Domnul toate nedreptăţile, aşează aceste cuvinte în gura celui ce suferă: *Pentru Tine suntem omorâţi toată ziua, socotiţi am fost ca nişte oi de junghiere* (Romani 8, 36). Urmând aceste învăţături, să fim fără de grijă, nădăjduind în răsplata dumnezeiască, bucurându-ne şi zicând: *Dar în toate acestea, suntem mai mult decât biruitori prin Acela Care ne-a iubit* (Psalmi 8, 37).

La fel zice Scriptura în alt loc: *Ne-ai cercat pe noi Dumnezeule, cu foc şi ne-ai lămurit pe noi precum se lămureşte argintul, prinsu-ne-ai pe noi în cursă, pus-ai necazuri pe umărul nostru* (Psalmi 65, 9-10). Şi ca să ne arate că trebuie să fim supuşi, zice iarăşi: *Ridicat-ai oameni pe capetele noastre* (Psalmi 65, 11). Împlinesc însă, învăţătura Domnului, răbdând nedreptăţile şi toate câte le sunt potrivnice, cei care loviţi fiind pe un obraz, îl întorc şi pe celălalt, care-şi dau şi cămaşa celui ce le cere haina, care merg două mile în loc de una, care-i rabdă împreună cu Apostolul Pavel pe fraţii

mincinoşi, care îndură prigoană, binecuvântându-i pe cei ce blesteamă.

A cincea treaptă a smereniei este să nu ascunzi de părintele tău gândurile rele care-ţi vin în inimă, nici să-ţi acoperi greşelile tale cele rele, ci să le mărturiseşti pe toate, cu umilinţă. Scriptura ne îndeamnă să facem aceasta zicându-ne: *Descoperă Domnului calea ta şi nădăjduieşte în El* (Psalmi 36, 5). Şi iarăşi zice: *Lăudaţi pe Domnul că este bun, că în veac este mila lui* (Psalmi 105,1). La fel zice şi proorocul: *Păcatul meu l-am cunoscut şi fărădelegea mea înaintea Domnului şi tu ai iertat nelegiuirea păcatului meu* (Psalmi 31, 5-6).

A şasea treaptă a smereniei este atunci când monahul se sileşte să se socotească pe sine cel mai de pe urmă şi cu totul neînsemnat, şi în toate câte face, asemeni slugii rele şi netrebnice, zicând despre sine împreună cu proorocul: *Că eram fără de minte şi nu ştiam, ca un dobitoc eram înaintea Ta, dar eu sunt pururea cu Tine* (Psalmi 72, 22).

A şaptea treaptă a smereniei este când monahul nu zice doar cu buzele că în toate este mărunt şi neînsemnat, ci simte în adâncul inimii sale, şi crede cu tărie aceasta, smerindu-se pe sine şi zicând împreună cu proorocul: *Iar eu sunt vierme şi nu om, ocara oamenilor şi defăimarea poporului* (Psalmi 21, 6). *Înălţat am fost dar m-am smerit şi m-am mâhnit* (Psalmi 87, 16). Şi iarăşi: *Bine-mi este mie că m-ai smerit, ca să învăţ îndreptările tale* (Psalmi 118, 71).

A opta treaptă a smereniei este ca nimic altceva să nu facă monahul decât ceea ce rânduiala mănăstirii sau pildele celor mai mari [decât el] îndeamnă.

A noua treaptă a smereniei este atunci când monahul îşi opreşte limba de la vorbă şi se îndeletniceşte cu tăcerea, ferindu-se chiar să dea răspunsuri la întrebări, arătând prin aceasta cuvintele Scripturii: *Mulţimea Cuvintelor nu scuteşte de păcătuire* (Pilde 10, 19), fiindcă *bărbatul limbut nu se va îndrepta pe pământ* (Psalmi 139, 11).

A zecea treaptă a smereniei este să nu fii uşuratic şi gata spre râs, căci scris este: *Nebunul când râde îşi înalţă glasul* (Iisus Sirah 21, 23).

A unsprezecea treaptă a smereniei este atunci când monahul vorbeşte liniştit, fără râs, cu smerenie şi sobrietate, în puţine cuvinte şi cu judecată, iar nu zgomotos, după cum este scris că cel înţelept se face cunoscut prin puţine cuvinte.

A douăsprezecea treaptă a smereniei este atunci când acesta nu se ascunde înăuntru, în inimă, ci răzbate în afară, şi se face văzută în trup, adică în slujire, în rugăciune, peste tot în mânăstire, în grădină, pe cale, la câmp, mergând sau stând, monahul să fie mereu cu capul plecat, cu privirile în pământ, gândindu-se că va da seama pentru păcatele sale din orice clipă, având înaintea ochilor înfricoşătoarea judecată a lui Dumnezeu, zicând

mereu în inima sa precum acel vameş din Evanghelie, care-şi ţinea ochii în pământ: *Doamne nu sunt vrednic, eu, păcătosul, să-mi ridic ochii mei către cer* (Luca 18, 19) sau precum proorocul: *Necăjitu-m-am şi m-am smerit foarte* (Psalmi 37, 8).

Aşadar, de îndată ce monahul a urcat toate treptele smereniei, a şi ajuns la desăvârşita iubire de Dumnezeu care scoate afară [din inimă] frica.[35] Datorită iubirii începe să ia seama la toate de care mai înainte nu fără teamă se îngrijea, fără să simtă osteneala, în mod firesc, ca dintr-o obişnuinţă. Lucrarea virtuţilor devine obişnuinţă nu de frica gheenei, ci din dragoste pentru Hristos. Pe toate acestea însă, Domnul va socoti potrivit să le arate prin Duhul Sfânt în cel care, curăţindu-se de patimi şi păcate, s-a făcut pe sine lucrător vrednic al său.

Capitolul 8: Despre slujirea de noapte[36]

Pe timp de iarnă, adică de la începutul lumii noiembrie şi până la Paşte, potrivit rânduielii, trezirea trebuie să se facă pe la ceasul opt din noapte, ca mai apoi, cu măsură mijlocul nopţii mai degrabă să-l dăm odihnei, şi odată odihniţi, să ne trezim iarăşi. Vremea care rămâne după priveghere să fie folosită de fraţi pentru meditaţie[37] prin citiri din psaltire. De la Paşte însă, şi până la sfârşitul lui octombrie, timpul să fie potrivit în aşa fel încât privegherea să se facă cu o foarte mică pauză în care fraţii să iasă numai pentru cele necesare firii, iar mai apoi, imediat să urmeze laudele de dimineaţă care trebuie să înceapă odată cu zorii.

Capitolul 9: Câţi psalmi se zic la vremea nopţii?

Pe timp de iarnă, aşa cum am spus mai devreme, se va zice de trei ori stihul

---

[35] Scara Sf. Benedict cu cele douăsprezece trepte ale sale, începe cu teama şi se încheie biruitor cu dragostea, cea dintâi dintre virtuţi. Cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 161: *Odată ce ai atins-o [smerenia]cu adevărat, te vei înălţa pe o treaptă superioară la dragostea care nu mai îngăduie teamă, şi, datorită ei, toate câte mai înainte le respectai numai din frica de pedeapsă, vei începe să le păzeşti fără nicio greutate, ca lucruri fireşti.*

[36] A petrece noaptea în rugăciune reprezintă o practică obişnuită a Bisericii, cu evidente conotaţii mistice, acelea ale aşteptării Mirelui (v. *Iată Mirele vine în miezul nopţii şi fericită este sluga pe care o va afla priveghind*...)

[37] Meditaţia însemna exersarea, învăţarea şi recitarea pe de rost a textelor sfinte. După cum dă mărturie şi Sf. Ioan Casian în Aşezămintele sale, privegherile canonice erau urmate de privegheri personale, *op. cit.*, pp. 128-129: *Nimeni nu se lasă odihnei somnului un timp mai lung decât până în zori, când munca de zi urmează lucrării şi meditaţiei de noapte [...]. Mai întâi se tem că vrăjmaşul ar putea pângări cu vreo înşelare a somnului curăţenia noastră dobândită prin psalmi şi rugi de noapte. Al doilea motiv este că şi fără a se ivi vreo înşelăciune de acest fel, chiar un somn curat oferindu-i-se, îndată la trezire i-ar putea stârni monahului o moliciune şi dulce toropeală, gata să-i ia vlaga pe toată durata zilei.*

Doamne, buzele mele vei deschide şi gura mea va vesti lauda Ta (Psalmi 50, 16). Urmează psalmul al treilea şi slava. După aceasta, psalmul 94 cu antifon care se repetă. Mai apoi urmează imnul ambrosian[38], apoi şase psalmi cu antifon. După ce s-au zis aceşti psalmi, stareţul binecuvintează şi, în timp ce toţi şed în străini, se citesc câte trei locuri de către fiecare frate în parte din cartea [codex] aşezată pe un pupitru. Între citiri se cântă trei răspunsuri. Două dintre ele să se zică fără slavă. După ce de-a treia citire, se cântă Doxologia, moment în care toţi se ridică în picioare spre slava şi cinstea Sfintei Treimi. La priveghere se citeşte mai mult din cărţile de Dumnezeu inspirate ale Vechiului Testament decât ale celui Nou. Se amintesc şi introducerile la aceste cărţi, pe care le-au întocmit Părinţii universalei şi dreptei noastre credinţe.

După cele trei citiri cu răspunsuri, urmează ceilalţi şase psalmi care se cântă cu aleluia. După aceştia urmează Apostolul rostit din minte, un stih şi rugăciunea de pocăinţă *Doamne, miluieşte* [Kyrie, eleison]. Şi astfel se termină privegherea de noapte.

Capitolul 10: Cum se săvârşesc Laudele noaptea, pe timp de vară

De la Paşte şi până la începutul lunii noiembrie, să se ţină toată rânduiala psalmodierii aşa cum s-a zis mai sus, fără citirile din carte, din pricina scurtimii nopţii. Dar, în locul celor trei citiri, să se zică din minte un fragment din Vechiul Testament, urmat de un răspuns cât mai scurt. Să se împlinească toate celelalte aşa cum s-a arătat mai devreme, adică niciodată să nu se zică mai puţin de 12 psalmi la privegherile de noapte.[39] Pot fi scoşi din socoteală psalmul 3 şi 94.

Capitolul 11: Cum se fac privegherile pentru duminici

În duminici, fraţii trebuie să se trezească mai din timp pentru priveghere. Şi pentru aceste privegheri se ţine rânduiala cum am arătat mai sus: se cântă

---

[38] Compus sau atribuit Sf. Ambrozie al Mediolanului.

[39] Cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, pp. 122-123: *Aşadar, în tot Egiptul şi în Tebaida, precum am spus, este respectat atât în slujbele de seară, cât şi în cele de noapte, numărul de doisprezece psalmi. Acest număr fixat din vechime, tocmai de aceea durează timp de atâtea veacuri, necălcat până acum la toate mănăstirile acelor provincii, fiindcă se afirmă că nu după descoperire omenească l-au stabilit cei vechi, ci că le-a fost trimis din cer părinţilor noştri prin înger.* Se poate identifica aici tradiţia pahomiană; v. *Viaţa fericitului Pahomie,* traducere de I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, pp.17-19: *Şi locuind el într-o peşteră, i-a apărut îngerul Domnului care i-a spus: Pahomie, acum că te-ai îndreptat pe tine ai sălăşluit de-ajuns în peşteră. Trebuie ca ieşind să aduci pe toţi monahii mai tineri şi să locuieşti împreună cu ei şi să le dai lor o regulă după modelul aceleia care ţi-a fost dată. Şi i-a dat o tablă de bronz în care se scria astfel [...] În fiecare zi să se facă doisprezece rugăciuni, aşa încât rugăciunea să fie neîntreruptă chiar şi în mijlocul nopţii.*

stihul şi cei şase psalmi, iar mai apoi, cu toţii şezând în străni, fiecare la locul său, se citesc din carte patru locuri urmate de răspunsuri. După cel de-al patrulea răspuns, se cântă Doxologia şi toţi, deopotrivă, se ridică în picioare cu multă evlavie. După citiri urmează în ordine alţi şase psalmi cu antifon ca cei de mai înainte şi un stih, după care se citesc alte patru locuri cu răspunsuri. După aceasta, se zic trei cântări ale profeţilor; pe acestea le stabileşte starețul. Cântările trebuie psalmodiate cu aleluia. După ce se zice stihul şi starețul binecuvântează, se citesc alte patru locuri din Noul Testament. După răspunsurile care se dau celor patru citiri, starețul începe imnul *Pe Tine Te lăudăm*. Apoi starețul citeşte din Evanghelie, în timp ce toţi stau în picioare ascultând temători, cu evlavie. După citire, răspund toţi *Amin* şi îndată starețul zice imnul *Ţie Ţi se cuvine laudă* şi după ce dă binecuvântarea, încep laudele de dimineaţă.

Rânduiala pentru duminici să se ţină fără deosebire şi vara şi iarna. Dacă din întâmplare fraţii se trezesc mai târziu – lucru care ar trebui să nu fie – să se scurteze citirile sau răspunsurile. Să se păzească totuşi să nu se întâmple aceasta. Iar dacă s-ar ajunge la aceasta, cu vrednicie să ceară iertare lui Dumnezeu la biserică pentru nepurtarea de grijă[40].

[40] Nu este vorba despre laxism. Se putea întâmpla foarte uşor să se trezească mai târziu, lipseau ceasurile cu deşteptător sau alte accesorii atât de comune pentru noi. În timpul zilei erau funcţionale instrumentele gen clepsidră, dificultatea apărea în timpul nopţii. Cel mai adesea, părinţii se încredinţau configuraţiei pe cer a stelelor sau cântecului cocoşului. Pentru toţi era necesară o sporire a deprinderii de a veghea. În aceste situaţii se scurtau cu pragmatism elemente ale slujbei, nu şi numărul sacru al celor doisprezece psalmi. Pentru cei ce vieţuiau neîntrerupt în unire cu Dumnezeu, împărţirea timpului sau chiar perceperea trecerii lui erau aspecte lipsite de importanţă. În viaţa Sf. Benedict, scrisă de Sf. Grigorie Dialogul citim la un moment dat despre un episod similar, cu totul emoţionant (v. *Vieţile sfinţilor pe luna martie,* Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1995 p. 261) *Un preot locuind departe de peştera cuviosului, a gătit bucate bogate pentru praznicul Paştilor şi i s-a arătat prin vedenie Domnul Care îi zise*: *Tu multe feluri de bucate găteşti pentru tine, iar robul Meu, Benedict, în cutare peşteră fiind pentru dragostea cea către Mine, nu are ce să mănânce. Deci îndată sculându-se preotul, în ziua de Sfintele Paşti, s-a dus cu bucatele pe care le gătise pentru sine, să găsească peştera şi pe omul lui Dumnezeu, în prăpăstiile munţilor, văilor, şi în găurile pământului. Aflându-l pe dânsul în peşteră, l-a sărutat. Apoi, făcând rugăciune amândoi şi binecuvântând pe Dumnezeu, au şezut vorbind împreună şi hrănind cu dumnezeieşti cuvinte sufletele lor. Sculându-se preotul, îl rugă pe sfântul, zicând: vino, părinte, să prăznuim că astăzi sunt Paştile. Iar omul lui Dumnezeu a răspuns: Ştiu că sunt Pastile căci m-am învrednicit a te vedea. Căci nu ştia cuviosul că era cu adevărat sfântul praznic al Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Iar preotul a zis: Într-adevăr, părinte, astăzi este ziua Învierii Domnului şi nu se cade să posteşti, căci şi eu spre acesta am fost trimis de Dumnezeu către tine ca din darurile Lui amândoi să ne împărtăşim*.

Capitolul 12: Cum se săvârşeşte slujba utreniei

În zilele de duminică, se zice direct psalmul 66 fără antifon. După care se zice psalmul 50 cu aleluia. După acesta se zic psalmii 117 şi 62. Apoi urmează Binecuvântările, Laudele, un fragment din Apocalipsă, zis din minte, răspunsurile, ambrozianul, stihul, Evanghelia, rugăciunea de pocăinţă şi cu aceasta totul este împlinit.

Capitolul 13: Cum se săvârşeşte utrenia în celelalte zile

În zile obişnuite, slujba utreniei se face astfel: ca şi în zilele de duminică, se zice psalmul 66 fără antifon şi, făcându-le pe toate după rânduiala, se trece la psalmul 50 cu antifon. După care se zic alţi doi psalmi, potrivit tipicului, adică: a doua zi se zic psalmii 5 şi 35, a treia zi, psalmii 46 şi 56, a patra zi, 63 şi 64, a cincea zi, 87 şi 89, a şasea zi, 75 şi 91.

În ziua de duminică se zice, psalmul 142 şi o cântare din Deuteronom, împărţită de două slăviri. În celelalte zile se zice o cântare din Profeţi. După aceasta urmează Laudele, apoi un fragment din Apostol, rostit din minte, apoi răspunsul, ambrozianul, un stih, cântarea din Evanghelie, rugăciunea de pocăinţă şi totul este împlinit.

Slujba, atât cea de dimineaţă, cât şi cea de seară, se va încheia potrivit tipicului cu rugăciunea domnească zisă de către stareţ, ca toţi auzind şi uniţi fiind prin legământul acestei rugăciuni care zice: *şi ne iartă nouă greşelile noastre precum şi noi iertăm greşiţilor noştri* (Matei 6, 12), să se cureţe de rele, adică de spinii vrajbei, care apar uneori. La ultima parte a acestei rugăciuni, cu toţii să răspundă: *Şi ne izbăveşte pe noi de cel rău* (Matei 6, 13), luând seama la toate câte este necesar să le împlinească.

Capitolul 14: Cum se săvârşeşte privegherea în zilele de prăznuire a sfinţilor

La praznicele sfinţilor şi la toate sărbătorile, privegherea se face ca pentru ziua duminicii, cu o singură deosebire: se zic psalmii, antifoanele şi citirile rânduite pentru acea zi, să se ţină seama de ceea ce am arătat mai devreme.

Capitolul 15: Când se zice Aleluia

De la Sfintele Paşti şi până la Cincizecime se zice Aleluia fără întrerupere, atât în psalmi, cât şi în răspunsuri. De la Rusalii însă, şi până la începutul păresimilor se zice numai la ceasurile de noapte, la cei şase psalmi. Duminica însă, se zice tot timpul Aleluia la utrenie, dar şi la ceasuri, în afară de cântările postului. La vecernie, se zice cu antifon. Răspunsurile nu se zic niciodată cu Aleluia, ci numai în perioada cuprinsă între Paşte şi Rusalii.

Capitolul 16: Cum se săvârşesc slujbele în celelalte zile

După cum zice proorocul: *De şapte ori pe zi Te-am lăudat* (Psalmi 118, 164), acest număr sfânt – şapte – va fi împlinit de noi numai făcându-ne în toată vremea datoria slujind Domnului prin Utrenie, Ceasuri, Vecernie, Miezonoptică, căci zice proorocul despre ceasurile zilei: *De şapte ori pe zi Te-am lăudat*; tot astfel zice şi despre ceasurile nopții: *În miezul nopții m-am sculat ca să Te laud pe Tine* (Psalmi 118, 62). Aşadar, să-I aducem laude Celui ce ne-a făcut pe noi, pentru judecățile sale drepte, săvârşind Utrenia, Ceasul I, III, VI şi IX, Vecernia, Miezonoptica; noaptea să ne ridicăm din aşternuturile noastre ca să-I aducem slavă.

Capitolul 17: Câți psalmi se zic la săvârşirea ceasurilor

Am arătat deja rânduiala psalmodierii pentru slujbele de noapte şi de dimineață. Acum să vedem care este rânduiala psalmodierii pentru ceasuri. La Ceasul I se zic trei psalmi cu slavă, însă, mai înainte de a se începe psalmii, se zice imnul potrivit acestui ceas, după stihul *Doamne, spre ajutorul meu ia aminte* (Psalmi 69, 1). După cei trei psalmi, se continuă cu o citire, un stih, rugăciunea *Doamne, miluieşte* şi otpustul. Pentru Ceasurile III, VI şi IX, se împlineşte aceeaşi rânduială, adică stihul, imnurile, cei trei psalmi, citirea, stihul, rugăciunea *Doamne, miluieşte* şi otpustul. Dacă slujesc mai mulți, psalmii se zic cu antifoane, dacă sunt mai puțini, se psalmodiază direct. Pavecernița însă, să se încheie cu patru psalmi cu antifon. După psalmi, în general, se continuă cu o citire, apoi răspunsurile, ambrozianul, un stih, cântarea din Evanghelie, rugăciunea de pocăință, şi după rugăciunea domnească, se face otpustul. Miezonoptica să se încheie cu rostirea a trei psalmi, aceştia se zic direct, fără antifon. După care urmează imnul potrivit acelui ceas, o citire, stihul, rugăciunea *Doamne, miluieşte*, binecuvântarea şi otpustul.

Capitolul 18: În ce ordine se zic aceşti psalmi

Mai întâi se zice stihul, *Dumnezeule, spre ajutorul meu ia aminte! Doamne să-mi ajuți mie grăbeşte-Te!* (Psalmi 62, 1), slava, apoi imnul potrivit acestui ceas. Pentru Ceasul I în ziua duminicii, se zic patru capete ale psalmului 118. Pentru celelalte ceasuri, adică pentru Ceasurile III, VI şi IX se zic câte trei capete ale aceluiaşi psalm amintit mai devreme. La Ceasul I al zilei următoare se zic trei psalmi, adică psalmul întâi, 2 şi 6. Şi astfel, pentru fiecare zi, până duminica, la ceasul I se zic în ordine câte trei psalmi până la Psalmul 19; să se facă în aşa fel încât Psalmul 9 şi Psalmul 17 să se împartă fiecare în câte doi psalmi. Şi astfel, la Privegherea de duminică, întotdeauna să se înceapă de la Psalmul 20. La Ceasurile III, IV şi IX pentru ziua următoare, să se zică celelalte nouă capete care au rămas din Psalmul

118, câte trei capete pentru fiecare ceas. Psalmul 118 se întinde, aşadar, pe două zile: duminica şi luni. În cea de-a treia zi, la Ceasurile III, VI şi IX se zic alţi psalmi, câte trei pentru fiecare ceas: de la Psalmul 119 şi până la Psalmul 128, adică doi psalmi. Aceşti psalmi ai ceasurilor, se repetă în toate zilele până duminică, tot aşa şi imnurile, citirile sau stihurile, fiind păstrată aceeaşi rânduială pentru toate zilele. Şi aşa, întotdeauna duminica se va începe din nou cu Psalmul 118.

La vecerniile de fiecare zi se cântă patru psalmi: se începe Psalmul 109 până la Psalmul 147, în afară de psalmii care se zic la ceasuri, adică de la Psalmul 117 până la Psalmul 127, Psalmul 133 şi 142, în rest toţi ceilalţi se zic la Vecernie.

Şi fiindcă la socoteală ar ieşi cu trei psalmi mai puţin, trebuie împărţiţi acei psalmi care sunt mai lungi din numărul celor pomeniţi mai sus, adică Psalmul 138, 143 şi 144. Psalmul 116, întrucât este mai scurt, se uneşte cu Psalmul 115. Rânduiala psalmilor de seară fiind hotărâtă, toate celelalte, adică citirile, răspunsurile, imnele, stihurile, cântările, se împlinesc aşa cum am arătat mai sus. La Miezonoptică, se repetă în fiecare zi aceeaşi psalmi: Psalmul 4, 90 şi 133. Aşadar, întrucât am stabilit şi rânduiala psalmilor care se zic pe timpul zilei, ceilalţi psalmi rămaşi să se împartă în mod egal pentru fiecare din cele şapte străji ale nopţii, înjumătăţindu-se psalmii care sunt mai lungi, fiind rânduiţi câte 12 pentru fiecare noapte.

Trebuie să luăm aminte mai cu seamă la un lucru: dacă această rânduială a psalmilor nu este, din întâmplare, bineplăcută cuiva, să se hotărască o altă rânduială, dacă s-ar socoti că ar fi o alta mai bună, numai să se facă cu mare luare aminte, să se păstreze întreg numărul psalmilor, adică să se cânte 150 de psalmi pe toată durata săptămânii, iar în ziua duminicii să se înceapă din nou de la capăt la priveghere.[41] Dacă monahii nu citesc toate cântările rânduite din psaltire de-a lungul unei săptămâni, se arată prin aceasta o slujire nevolnică şi o scădere a dăruirii lor, cu atât mai mult cu cât citim despre sfinţii noştri părinţi că fără preget au împlinit într-o singură zi, ceea ce noi, căldiceii, abia dacă izbutim să împlinim într-o săptămână.

Capitolul 19: Despre ştiinţa psalmodierii[42]

De vreme ce credem că Dumnezeu este prezent în tot locul şi că *ochii Domnului sunt pretutindeni, veghind asupra celor buni şi asupra celor răi* (Pilde 15, 3), să credem aceasta cu tărie şi fără nicio îndoială, când suntem

[41] De remarcat delicateţea şi smerenia lipsită de orice pretenţie cu care Sf. Benedict dă libertate altor iniţiative.

[42] Secţiunea liturgică are două părţi. Capitolele precedente, 8-18, evident tehnice, capitolele 19-20, speculative, cu un conţinut spiritualizat.

la slujbă. De aceea, să ne amintim întotdeauna de ceea ce spune proorocul: *Slujiți Domnului cu frică* (Psalm 2, 11) şi iarăşi: *Cântați cu înțelegere* (Psalm 46, 7) şi *înaintea îngerilor îți voi cânta* (Psalm 137, 1). Să ne gândim aşadar, cum se cuvine să ne înfățişăm înaintea lui Dumnezeu şi a îngerilor săi şi aşa să stăm atunci când psalmodiem, astfel încât mintea să fie într-o desăvârşită unire cu glasul.[43]

Capitolul 20: Despre rugăciunea care trebuie spusă cu evlavie

Dacă atunci când vrem să aducem un dar unor oameni de vază, facem aceasta nu cu mândrie, ci plecându-ne cu cinstire, cu atât mai mult trebuie să-i aducem jertfă [de laudă] Domnului şi Dumnezeului tuturor, cu toată umilința, curăția[44] şi dăruirea. Să ştim aceasta, că suntem ascultați nu dacă ne rugăm cu multe cuvinte, ci dacă ne rugăm cu inima curată, împunsă de lacrimi. De aceea, rugăciunea trebuie să fie scurtă[45] şi curată, să se întindă numai dacă se întâmplă să simțim suflarea harului dumnezeiesc. Negreşit, şi în comuniune să se scurteze rugăciunea şi la timpul cuvenit, cu toții să se ridice mai devreme.

Traducere din limba latină şi note de Maria C. Truşcă,
profesor de limbi clasice la Seminarul Teologic
„Sfântul Grigorie Teologul" din Craiova

[43] Textual: **mens nostra concordet voci nostri** – **multum in parvis** – se reclamă necesitatea unei bune dispoziții lăuntrice, a unei aşezări şi disciplinări la nivel mental, premise ale rugăciunii curate.

[44] **Pura/puritas**, termeni cheie, deveniți tehnici, care susțin ideatic acest capitol. Cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 455: *Mai întâi trebuie eliminat total orice gând la cele trupeşti. După ce am făcut curățirea terenului, să aşezăm mai întâi temeliile de nezdruncinat ale umilinței adânci.*

[45] Cf. SF. IOAN CASIAN, IBIDEM, p. 474: *De aceea rugăciunile noastre trebuie să fie nu numai dese, ci şi scurte, ca să nu poată duşmanul întinzător de curse să ne strecoare ceva în inimă în timpul rugăciunii.*

NOTE, COMENTARII, MEDITAŢII

POGORÂREA SFÂNTULUI DUH
UNICA ALTERNATIVĂ LA AUTOSUFICIENŢA ŞI DISOLUŢIA BABILONICĂ ACTUALĂ. SCURTĂ MEDITAŢIE LA CEAS DE MARE PRAZNIC AL CREŞTINĂTĂŢII

Pr. VIOREL SĂPUN

Pentru creştinătatea de pretutindeni, praznicul **„*Pogorârii Sfântului Duh*”** reprezintă punctul de referinţă spirituală de o valoare deosebită. El mai este supra-numit în versiune populară şi tradiţională ca sărbătoarea **„*Rusaliilor*”**, după o antică sărbătoare a romanilor denumită **„*Rozalia*”**, o sărbătoare naturalist-panteistă, prin care se celebra exuberanţa revenirii la viaţă prin anotimpul primăverii, luându-se ca leit-motiv liturgic sentimentul de perenitate pe care îl inducea contemplarea florilor, în mod particular trandafirii.

Este celebrată la cincizeci de zile după Învierea Domnului nostru Iisus Hristos şi la zece după Înălţarea Domnului, de unde şi denumirea cărţii liturgice care va încadra tipiconal şi liturgic, toate rânduielile ce sunt calendaristic dependente de marele praznic al Învierii Domnului, până la Rusalii, anume **„*Penticostarul*”**, ce nu înseamnă altceva decât o perioadă de cincizeci de zile. Creştinismul nu a făcut altceva decât să picure o semnificaţie absolut nouă acestei sărbători păgâne, convertind-o în momentul fundamental, de la care îşi revendică bimilenar identitatea. De atunci şi până acum ne despart ani nu numai de îndepărtare istorică dar şi o manieră destul de diversă prin care această mare sărbătoare vine astăzi înţeleasă şi mai ales interiorizată.

Dar ce trebuie noi să înţelegem astăzi sau ce interogaţii poate să pună astăzi o astfel de sărbătoare conştiinţei umane în general şi celei creştine în special? M-aş opri în această scurtă reflecţie asupra următorului aspect fundamental al meditaţiei mele.

„*Protagonistul*” principal al acestei explozii transcendentale este Unul dintre cele trei Ipostasuri Treimice, Prea Sfântul Duh. Brăzdarea fulminantă a istoriei, ca timp şi spaţiu, aşa cum Mântuitorul le promisese apostolilor în momentele de debusolare pe care le trăiau cu toţii în apropierea sfintelor Sale patimi (Ioan 13, 33; 14, 1; 16, 13), se petrece într-un context foarte interesant.

Faptele Apostolilor ni-i arată pe apostoli „adunați toți la un loc” (F. Ap. 2, 1). Ierusalimul fremăta de zgomotul pregătirii sărbătorii Cincizecimii, sărbătoare extrem de importantă pentru iudei, în care ei rememorau timpul revelării supreme a Dumnezeului Savaot, prin pecetluirea în piatră a Decalogului sau a celor zece porunci, pe muntele Sinai, şi transmise poporului evreu prin Moise (Levitic 23; Ieşire 23, 16; 34, 22). De aici am împrumutat şi noi această denumire, trecând-o în uzul frecvent al terminologie liturgice, adică sărbătoarea Cincizecimii.

Pe lângă pregătirile festive ce aveau loc cu această ocazie, un alt aspect dădea un fast deosebit acestui moment sărbătoresc iudaic. Acum reveneau acasă membrii comunității diasporei iudaice, răspândiți în tot imperiul roman de atunci, pentru a se închina în templul din Ierusalim, într-un imens pelerinaj ce punea realmente în mişcare mase uriaşe de oameni. Panorama e destul de elocventă. Aici intervine marea minune.

Ucenicii Domnului, adunați împreună, trăiesc încă sub imperiul fricii, dezorientării şi poate dezamăgirii. Făgăduința Domnului, că le va trimite un Mângâietor (Ioan 14, 26) întârzie să se împlinească. În foişorul din Ierusalim domnea totuşi o atmosferă de rugăciune statornică (F. Ap. 1, 14), în sânul primei familii creştine care număra circa 120 de membrii (F. Ap. 1, 15). Aici se petrece marele miracol al Pogorârii Duhului Sfânt.

Sfântul evanghelist Luca recurge şi el în descrierea evenimentului, la termenii catafatici ai unei teologii pozitive, ca vântul, vuietul, focul, pentru a sublinia apofaza unei descătuşări spirituale indefinibile. Duhul Sfânt zdrobeşte definitiv ezitările celor adunați. Începe o nouă istorie o meta-istorie, o naştere supranaturală a Bisericii creştine plenare, o desăvârşire a unui plan, veşnic contemplat din eternitate până în eternitate de sfatul cel drept al Prea Sfintei Treimi. Un cataclism spiritual a cărui lavă spirituală va pulveriza odată pentru totdeauna lanțurile laşității şi fricii. Are loc împlinirea marii restructurări adamice a umanității care se va desăvârşii în eshaton. Duhul Sfânt nu vine la umanitate în calitate de actor desăvârşit ce prestează o fascinantă reprezentație artistică. Nu este un recenzor al biografiei hristice, nu prezintă static o prelegere despre cât de frumos a fost şi despre cât de bine va fi. El demolează definitiv debilele fundamente babilonice ale unor sterile formule liturgice şi ale unor reprezentații festivist-ritualiste, fundamente edificate superficial pe „pietre ideologice” sau „teologice” (Pavel Evdokimov, *Duhul Sfânt în tradiția ortodoxă*, p. 144). El aduce nu o pace comodă, nu confirmarea unei maniere teroriste de propovăduire a unei noi ideologii. Turnul autosuficient şi trufaş al Babilonului este acum dinamitat de mărturia sângelui. Singura armă este cuvântul iubirii jertfelnice sau iubirea jertfelnică cuvântătoare ca expresie absolută a libertății Duhului sau în Duh.

Se spulberă astfel cenuşa omniscienţei şi a omnipotenţei autonome, lăsându-se la vedere jarul curajului nebun pentru manifestarea vizibilă a credinţei autentice. Duhul Sfânt nu propune nici măcar o nouă instituţie, ci lasă o mare libertate în exteriorizarea credinţei ce poate lua firesc diverse forme de manifestare. De la trădare se ajunge la mărturisire totală, de la frică la curaj absolut, de la ignoranţă la cercetarea adâncurilor Dumnezeirii. Asta trebuie noi să învăţăm şi să interiorizăm la acest moment de sărbătoare deosebită. Că trebuie să abandonăm pentru totdeauna un creştinism comod, ignar, traficant (Sf Grigorie Teologul). Dacă nu reuşim metamorfozarea imediată în torţe vii care ard neostoit pentru mărturisire, nu am reţinut din păcate esenţialul acestei sărbători. Dacă nu dozăm la maxim rânduielile noastre liturgice, cercetările teologice, strategiile pastoral-misionare cu fermentul unei cincizecimi perpetue, vom plonja lamentabil în anemia unor formule formalist-festiviste, într-o gimnastică ritualistă sclerotică, într-o incultură spirituală eretică şi într-un analfabetism teologic miop, într-un activism pastoral mercantil.

Marea noutate a Cincizecimii este adierea de unitatea pe care o emană fermecător. E noutatea pe care o uităm prea des sau pe care o ignorăm voluntar sau neputincios. Noutatea care trebuie să zdrobească urgent noua erezie ecleziologică a timpurilor noastre: individualismul ecleziologic. Să nu uităm că apostolii erau toţi adunaţi, că Duhul nu a planat tangenţial deasupra lor, că i-a penetrat până la „încheietura dintre oase şi măduvă" şi că nu a făcut-o preferenţial, ci S-a coborât peste toţi. Pe ce temei atunci cei mai mulţi dintre noi înţelegem trăirea credinţei în Biserică, chiar dacă constant sau mai puţin constant, dacă legitim sau mai puţin din punct de vedere canonic, ca pe o dobândire disperată de antidoturi miraculoase la toate necesităţile noastre umane nefondate? Egoismul eclezial bârfitor ameninţă cu mutilarea cărării unice ce duce la Acelaşi Hristos în Duhul Sfânt şi caricaturizarea ei într-o reţea labirintică ce îţi poate oferi un drum al tău, doar al tău, dar nu ca asumare a identităţii unice ci ca exacerbare a alergiei pe care o avem atunci când se vehiculează termenii co-existenţă, co-participare, comunitate, comuniune. Să nu uităm că omul păcătuieşte singur, cum spun Părinţii, dar ridicarea se face împreună, că la Cină apostolii erau împreună sau asemenea imaginii pauline, existenţa membrelor unite de aceeaşi respiraţie şi acelaşi sânge, ce alcătuiesc doar împreună imaginea unui trup armonic. Că mântuirea va însemna o participarea eternă la masa aceleiaşi cine, unde Mirele cel Ceresc va servi invitaţilor un unic fel de mâncare transfigurată: fagurele de miere al dragostei.

Individualismul ecleziologic este o plagă spirituală de sorginte orientală, în care fiinţa umană urmăreşte reconfortarea nirvanică solitară într-o circularitate impersonală extremă, în contrast cu pleroma harismatică

personalizantă. Modelul pnevmatizării autentice este ceea ce Sf. Ap. Pavel le cere tesalonicenilor: „Duhul să nu-l stingeți" (1 Tes. 5, 19), pentru că numai în Duhul putem să-L chemăm Domn pe Iisus Hristos (1 Cor. 12, 3), şi că tot El ne suscită şi întreține forța rugăciunii prin care-L numim pe Domnul Hristos, Părintele nostru (Rom. 8, 26). El coordonează întreaga edificare spirituală a tuturor şi a fiecăruia în parte. El garantează reuşita îmbinării paradoxale dintre ceea ne este absolut specific fiecăruia dintre noi şi ceea ce ne face să ne menținem totuşi în unitate. Nu este vorba despre un pnevmatomonism, care ar afecta în manieră monofizită sau segregaționistă dreptul la coexistență a unor valori unice prin natura lor diversă.

Duhul Sfânt asigură acest continuu miracol al spiritualizării întregii existențe, protejând în manieră fecundă diversitatea incalculabilă în care se exprimă această existență. Unitatea de gând şi de simțire, trebuința de a ne putea privi fără orgoliu şi intoleranță în ochi, de a descoperi adevărata caracteristică a creştinului, fie el şi post-modern, aceea a delicateții şi discreției, cum spune părintele Stăniloae, iată doar câteva consecințe directe ale vieții trăite în Duh. Pe de altă parte, această viață spiritualizată, pnevmatoforică, ne vorbeşte despre trebuința unei consonanțe simfonice dintre vorbă şi comportament în viața noastră sau a unei comunități de credință. Depravarea morală exprimată în cele mai inimaginabile forme, ca şi explozia neutralizantă a agresivităților de tot felul, ce deschid răni adânci pe trupul umanității, nu-şi poate găsi remediul decât într-o cumințenie duhovnicească, nutrită de hrana înțelepciunii, răbdării, păcii, bucuriei, roadele prezenței Duhului Sfânt în om.

Confuzia lingvistică primordială, rodul sterp al autosuficienței omeneşti, este limpezită de unicul limbaj al dragostei. Cincizecimea deschide perspectiva unei glosolalii interiorizate, ca un imn suprem de preaslăvire înălțat pe altarul purificat de patimi al unicității inimii iubitoare, într-o metastază existențială (Sf. Grigore Teologul). Cu alte cuvinte, scopul ultim al existenței, cum mărturiseşte Sfântul Serafim de Sarov, este dobândirea Duhului Sfânt. Dacă vom reuşi să desprindem din celebrarea acestei mari sărbători câteva repere fundamentale pentru viața noastră personală, familială sau socială, vom redescoperii valoarea unică a faptului supranatural al Pogorârii Duhului Sfânt, care în realitatea face parte din natura structurală a întregii umanități şi creații.

RECENZII

Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU POPESCU, *Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, 239p.

Apărarea credinţei prin mărturisire şi prin modul de viaţă reprezintă o caracteristică fundamentală a demnităţii de creştin. Încă din cele mai vechi timpuri ale ei, credinţa creştină s-a bucurat de aportul deosebit al unor renumiţi apologeţi: Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Taţian, Atenagora, Tertulian etc., care prin scrisul şi viaţa lor au dat mărturie despre veridicitatea doctrinei creştine. Întrucât atacurile credinţei în Dumnezeu şi a trăirii acesteia nu au încetat şi nu vor înceta niciodată, s-a simţit nevoia permanentă de formulare şi structurare a unor metode şi răspunsuri clare faţă de aceste provocări în spiritul datelor revelaţionale şi a logicii umane unanim acceptate.

În acest sens, în decursul evului mediu, s-a născut o nouă disciplină teologică, *Apologetica*, a cărei însemnătate deosebită a fost atinsă în secolul al XVIII-lea, atunci când creştinismul apusean a fost obligat să dea o serie de răspunsuri raţionale atacurilor venite din partea filosofiei ateiste şi materialiste (p. 5). Însă, spaţiul şi mentalitatea occidentală i-au imprimat acestei discipline o caracteristică strict filosofică, proprie filosofiei aristotelice. Astfel, în majoritatea tratatelor de Apologetică s-a ajuns să se folosească numai argumente raţionale. Aşa se face că lumea a început să fie concepută în sens autonom, ca o realitate independentă şi închisă în sine, iar Dumnezeu a fost imaginat ca o Idee sau ca o Fiinţă Supremă transcendentă şi mai presus de creaţie (pp. 6-7). La rândul Său, Logosului Divin i s-a negat orice rol în crearea şi menţinerea cosmosului şi a întregii creaţii în fiinţare, El apărând doar ca un simplu om care are o misiune ispăşitoare şi care se uneşte cu Dumnezeu numai după ce este înviat şi înălţat la Cer.

Din păcate, aşa cum bine observă Părintele Dumitru Popescu, aceste idei nu sunt proprii doar tratatelor occidentale de Apologetică, ci ele se regăsesc şi în cele de teologie ortodoxă românească (p. 8). Tocmai această realitate constituie motivaţia principală care a stat la baza scrierii volumului de faţă de către autor.

Aşa cum se sugerează încă din titlu – *Apologetica raţional – duhovnicească a Ortodoxiei* –, în această lucrare Părintele Dumitru Popescu argumentează adevărurile legate de existenţa lui Dumnezeu şi pe cele ale doctrinei creştine într-o dimensiune şi analiză raţional-duhovnicească, deoarece fără cunoaşterea duhovnicească a lui Dumnezeu, cunoaşterea şi argumentaţia raţionale rămân seci şi neîmplinite, în afara realităţilor

imanente şi transcendente: „Atitudinea duhovnicească sau existențială în folosirea intelectului este absolut necesară, fiindcă depăşeşte teologia abstractă, care distorsionează şi secularizează concepția noastră despre Dumnezeu şi ne susține în efortul duhovnicesc al experienței şi prezenței iubitoare a lui Dumnezeu în noi şi creație. Apologetica autentică nu se mulțumeşte doar să vorbească despre Dumnezeu, *ci ne oferă anticipat şi garanția experienței directe a lui Dumnezeu în viața noastră*, ca să ne desăvârşim spiritual şi moral, cu întreaga noastră ființă" (p. 13).

Urmărind structura propriu-zisă a lucrării, putem spune că aceasta este însoțită de o *Introducere* (pp. 5-19) în care autorul vorbeşte despre: noțiunile de apologie şi apologetică; principalele tendințe apusene în domeniul apologeticii; importanța simbiozei dintre cunoaşterea rațională şi cea duhovnicească în argumentarea apologetică; problemele apologetice fundamentale şi cele de actualitate apologetică.

Prima parte a tratării, intitulată sugestiv: *Probleme fundamentale* (pp. 21-60), are ca subiecte de analiză două mari teme: originea religiei şi ființa religiei. Astfel, în capitolul referitor la originea religiei, sunt puse în discuție teoriile evoluționiste, raționaliste şi cele nativiste, precum şi teoria lui Mircea Eliade, care încearcă să explice într-un fel sau altul naşterea şi dezvoltarea noțiunii de religie. În considerațiile teologice ortodoxe şi concluziile de la finalul acestui capitol, autorul arată că religia este proprie ființei umane şi apare odată cu omul, care este creat după chipul lui Dumnezeu: „Dincolo de orice interpretare antropocentrică referitoare la originea religiei, prezența lui Dumnezeu în creație, afirmată explicit de Geneză (1, 2), arată că n-a existat vreo epocă în care omul să nu îşi manifeste, într-un fel sau într-altul, credința lui în Dumnezeu" (p. 35).

Cel de-al doilea capitol al primei părții – *Ființa religiei* –, după ce defineşte termenul de religie şi arată principalele tendințe ale monoteismului, religiilor dualiste şi politeiste, deismului şi panteismului, analizează teoriile fundamentale referitoare la ființa religiei, şi anume: teoriile intelectualiste, sentimentaliste şi voluntariste, concluzionând că religia presupune atât intelectul, cât şi sentimentul şi voința omului. Calitatea omului de ființă creată după chipul lui Dumnezeu referindu-se la întreaga sa structură psiho-somatică, ci nu doar la unul sau la un alt element înseamnă, în opinia autorului, că şi ființa religiei presupune întreaga ontologie umană, adică atât intelectul, cât şi sentimentul şi voința: „Revelația divină ia în considerație atât prezența obiectivă a lui Dumnezeu în creație (cf. Gen. 1, 2), cât şi prezența Sa subiectivă în om, în virtutea *chipului* pe care l-a imprimat omului în totalitatea ființei lui psiho-fizice, la trei niveluri diferite. Este vorba de nivelul conştient, care aparține sufletului, de cel subconştient, care se referă la trup, şi de cel supraconştient, înțeles ca

nous sau *inimă*, care adună întreaga ființă a omului şi o pune în relație cu Dumnezeu, prin har. De aceea, omul nu intră în contact cu Dumnezeu numai cu una sau cu alta dintre funcțiile lui sufleteşti, în mod reductiv, ci cu întreaga lui ființă zidită după chipul lui Dumnezeu, ca să poată înainta spre asemănarea cu Dumnezeu, împreună cu creația, care se reflectă în constituția lui psiho-fizică" (p. 55).

La rândul său, cea de-a doua parte – *Argumente pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu* (pp. 61-119) – ia în dezbatere cele cinci mari argumente raționale consacrate de Apologetică (istoric, ontologic, cosmologic, teleologic şi moral) pentru argumentarea şi demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Noutatea abordării este dată de faptul că autorul nu rămâne tributar vechilor obiecții şi răspunsuri deja cunoscute şi încearcă să plaseze fiecare argument rațional în dimensiunea duhovnicească pentru a arăta că Dumnezeu nu este un simplu obiect de studiu, ci o realitate vie şi personală, fiind prezent şi atotprezent în proximitatea noastră: „Lumea contemporană este atât de intoxicată de raționalism, încât argumentele pur raționale, care vor să dovedească existența transcendentă a lui Dumnezeu, făcând abstracție de prezența imanentă a Creatorului în hotarele creației văzute, au sporit omului contemporan aversiunea față de Dumnezeu şi creştinism. Rolul rațiunii nu este cel de a se substitui spiritualității, fiindcă o gândire teologică, lipsită de spiritualitate, concepe pe Dumnezeu după chipul omului, în loc ca omul să fie conceput după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca să se împărtăşească de nemurirea Creatorului. De aceea am căutat să punem accentul pe prezența lui Dumnezeu în creație, pentru că această prezență constituie baza procesului duhovnicesc, care permite omului să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos şi în Duhul Sfânt" (p. 118).

În partea a treia – *Evoluția gândirii apusene* (pp. 121-166) – autorul prezintă caracteristicile esențiale ale principalelor curente filosofice şi de gândire religioasă sau nonreligioasă din occident, şi anume: scolasticismul, iluminismul, postmodernismul şi neoateismul. Tot aici se face şi o succintă incursiune în evoluția gândirii filosofice desfăşurate între perioada antică, cea medievală, modernism şi postmodernism. Dintre gânditorii şi filosofii moderni, autorul face referire la următorii: Galileo, Descartes, Kant, Rousseau, Darwin, Marx şi Freud. Pentru a evita greşelile grave pe care sistemele de idei şi gânditorii amintiți le-au promovat, Părintele Dumitru Popescu propune înrădăcinarea statornică în credința Bisericii, care prin învățătura despre energiile necreate ne arată că nu există niciodată vreo separare radicală între sacru şi profan, între lumea lui Dumnezeu şi cea a omului: „Viziunea cosmică a mântuirii din patristica răsăriteană, întemeiată biblic, are la baza ei o gândire trinitară care depăşeşte existența lucrului în sine prin existența reciprocă a unui lucru în alt lucru (ab alio et in aliis), în

virtutea energiilor necreate, care îmbină transcendența divină cu imanența creației în Logosul etern al Tatălui, Care luminează toate cele văzute şi nevăzute în Duhul Sfânt, le dă viață tuturor şi le ține pe fiecare în parte şi pe toate împreună, după chipul Treimii mai presus de fire" (p. 166).

Ultima parte a lucrării – *Probleme contemporane* (pp. 167-235) – aduce în discuție o serie de teme arzătoare, precum: eccleziologia euharistică; raportul dintre Hristos, Euharistie şi Biserică; raportul dintre credință şi ştiință; viziunea ortodoxă asupra ecumenismului; creştinismul şi cultura contemporană europeană.

Având o structură bine delimitată şi punând în discuție subiecte extrem de importante, lucrarea *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei* se prezintă în acelaşi timp atât ca o introducere în studiul Apologeticii, cât şi ca un manual de reguli fundamentale pentru dialogul dintre teologie-filosofie-știință-cultură.

Puterea de sinteză, claritatea limbajului, autenticitatea ideilor şi dorința argumentării şi analizei rațional-duhovniceşti, de care autorul dă dovadă, imprimă lucrării capacitatea depăşirii ariei unei polemici seci, strict raționale, individuale şi distrugătoare. Pentru Părintele Dumitru Popescu rostul Apologeticii nu este de a crea dispute, ci de a elibera omul de secularism, idolatrie şi moarte pentru a-l conduce către viața cea adevărată în Hristos: „Apologetica are datoria să-i arate omului calea renaşterii lui spirituale în Hristos şi Biserică, cu puterea Duhului, în lumina cerului şi pământului nou despre care ne aminteşte Apocalipsa" (p. 18). Tocmai de aceea se poate concluziona că prin volumul de față Apologetica ortodoxă este invitată şi provocată să-şi recâştige şi să se plaseze în dimensiunea rațional-duhovnicească.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)

NICOLAE RĂZVAN STAN (editor), *Biserica Ortodoxă şi drepturile omului: paradigme, fundamente, implicaţii*, trad. textelor din lb. eng. de Nicolae Răzvan Stan, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2010, 374p.

În lumea contemporană, conceptul de *drepturile omului* se găseşte în centrul unei multitudini de dezbateri – şi chiar controverse – de natură culturală, socială şi economică. Deşi drepturile omului au apărut în primul plan al scenei ideologice şi politice mondiale abia în secolul XX – într-un cadru marcat de cele două conflagraţii mondiale, de lupta de emancipare a popoarelor ce formau imperiile coloniale şi de instaurarea regimurilor totalitare represive – totuşi istoria conceptului şi a eforturilor de protejare a cetăţeanului în faţa abuzurilor celor puternici este mult mai amplă. Dacă iniţial conţinutul conceptului a fost stabilit prin consensul comunităţii, bazat pe moştenirea religioasă, pe tradiţie sau pe *simţul comun*, în timp s-au format curente de gândire care au preluat şi dezvoltat aceste axiome ideologice sau, din contră, le-au contestat, oferind sisteme diferite de apreciere a originii şi naturii drepturilor omului. În contextul contemporan, în care diversitatea opiniilor – altminteri pozitivă – este aşezată mai presus decât adevărul, Biserica Ortodoxă este şi ea chemată să-şi afirme poziţia cu privire la drepturile omului, să-şi arate preocuparea pentru viaţa socială a oamenilor, întemeindu-se pe viziunea scripturistică şi patristică. Deşi un asemenea demers este pe deplin justificat şi, totodată, necesar, luările de poziţie pe această temă din partea unor Biserici Ortodoxe locale sau a unor teologi ortodocşi sunt relativ puţine.

În aceste condiţii, apariţia lucrării de faţă, editată de Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan, de la Facultatea de Teologie din Craiova, este un moment deosebit de important, nu numai pentru teologia ortodoxă românească, ci şi pentru întreg spaţiul ortodox. Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a reuşit să grupeze în volumul *Biserica Ortodoxă şi drepturile omului: paradigme, fundamente, implicaţii* o multitudine de materiale de specialitate, provenite de la personalităţi ale vieţii teologice şi bisericeşti ortodoxe, din România şi de peste hotare. După cum mărturiseşte editorul în *Cuvânt înainte* (p. 6), scopul lucrării este de a oferi o prezentare şi o analiză cât mai ample ale viziunii ortodoxe cu privire la drepturile omului. Volumul este structurat pe cinci secţiuni: *I. Introducere*; *II. Documente*; *III. Paradigme*; *IV. Fundamente*; *V. Implicaţii şi perspective*, cuprinzând, în total, douăzeci de materiale. Traducerea materialelor autorilor străini a fost realizată, din limba engleză, de către Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan.

În prima secţiune, *I. Introducere* (pp. 9-27), se găseşte studiul

editorului, intitulat *Tendinţele antropologice şi dezvoltarea istorică a conceptului*, în care este realizată o prezentare a evoluției conceptului de *drepturile omului*, începând din Antichitate şi până în perioada contemporană. Autorul arată că drepturile omului au apărut ca reacție la abuzurile comise de stat asupra cetățeanului (p. 11) şi au evoluat prin definirea şi garantarea lor de către statul însuşi. Sunt identificate momente cheie în evoluția drepturilor omului, precum *Corpus iuris civilis,* a împăratului Iustinian (534 d. Hr.), *Magna Charta*, din 1215, Declarația de independență a Statelor Unite ale Americii (1776), Declarația franceză a drepturilor omului şi cetățeanului (1789), *Manifestul comunist*, din 1848, dar şi enciclicele papale *Rerum Novarum* (1891) şi *Quadragessimo Anno* (1931). De asemenea, este prezentată geneza Ligii Națiunilor şi a Organizației Națiunilor Unite, autorul insistând, totodată, că Declarația Universală a Drepturilor Omului, adoptată de ONU în anul 1948, nu este „o formă definitivă, ci ea este doar un nucleu al dezvoltărilor ulterioare ale drepturilor omului" (p. 25.). În finalul studiului, autorul pune pe tapet şi întrebările-cheie legate de originea, conținutul şi întinderea drepturilor omului, ale căror răspunsuri sunt căutate în volumul de față (p. 27).

Cea de-a doua secțiune, *II. Documente* (pp. 28-49), conține singura luare de poziție oficială a unei Biserici Ortodoxe locale în problema drepturilor omului, şi anume *Învățătura fundamentală a Bisericii Ortodoxe Ruse cu privire la demnitatea, libertatea şi drepturile omului*. Documentul porneşte de la premisa că demnitatea umană este fundamentul teoriei drepturilor omului (p. 29) şi întreprinde o incursiune biblică şi patristică, pentru a arăta că demnitatea, ca dar divin, este conservată şi amplificată numai printr-o viață în comuniune cu Dumnezeu (p. 32). În acelaşi timp, orice efort de apărare a drepturilor omului trebuie să cuprindă, alături de libertatea de alegere (αὐτεξουσίον) şi pe cea față de păcat (ἐλευθερία), ignorată de majoritatea sistemelor sociale (p. 34). Documentul Bisericii Ortodoxe Ruse postulează, apoi, câteva principii ale viziunii ortodoxe asupra drepturilor omului (pp. 34-39), insistând pe inferioritatea lor față de lumea spirituală, armonizarea cu principiul etic aşezat de Dumnezeu şi cu dragostea pentru patrie şi semeni, precum şi pe limitarea acestor drepturi în scopul conservării mediului înconjurător şi al folosirii judicioase a resurselor naturale. Urmează analiza unor drepturi şi libertăți fundamentale (pp. 39-46), precum dreptul la viață, la educație, drepturile sociale, politice, civile şi economice, drepturile colective, libertatea de conştiință, de expresie sau libertatea muncii de creație. Viziunea ortodoxă asupra acestor drepturi şi libertăți asigură o ordine armonioasă a vieții sociale, atât la nivel național, cât şi internațional (p. 46). Documentul se încheie cu precizarea direcțiilor principale de acțiune ale Bisericii Ortodoxe în domeniul drepturilor omului,

accentuându-se şi provocările contemporane cele mai importante (pp. 47-48).

Secțiunea a treia, *III. Paradigme* (pp. 50-145), conține patru studii, redactate de patru ierarhi ortodocşi, cu competențe şi preocupări în domeniul drepturilor omului şi al viziunii ortodoxe asupra problemei. Preafericitul Părinte Bartolomeu I, Arhiepiscopul Constantinopolului Patriarh Ecumenic, insistă, în materialul său, intitulat *Spiritualitatea şi drepturile omului* (pp. 50-54), asupra denaturărilor conceptuale provocate de secularizare (p. 51), care L-a separat complet pe Dumnezeu – Cel ce oferă omului drepturile – de comunitatea umană, reducând relația cu El la sfera îngustă a vieții private. Astfel, s-a ajuns la anularea realității ontologice a drepturilor omului, care rămân simple concepte goale în lipsa credinței în Dumnezeu (p. 53).

Preafericitul Părinte Kiril, Patriarhul Moscovei şi a Toată Rusia, oferă, în lucrarea sa, *Drepturile omului şi responsabilitatea morală* (pp. 55-67), argumente importante împotriva impunerii unui anume conținut al drepturilor omului tuturor culturilor, ignorându-se specificitatea fiecăreia (p. 57). Preafericirea Sa observă că tocmai apărătorii iraționali ai drepturilor omului le încalcă, prin agresivitatea fățişă asupra celor care îşi rezervă libertatea de a adera la un sistem distinct de valori (p. 62). Pentru a-şi susține poziția, Patriarhul Moscovei prezintă episoade din istoria recentă a Rusiei, în care lupta împotriva religiei – şi, implicit, a libertății fundamentale a conştiinței – a condus la scene dintre cele mai inumane. Analizând contextul politic european, autorul arată că eforturile pentru dobândirea unor drepturi de către unele comunități minoritare (cum este cazul homosexualilor) s-au transformat în eforturi de îngrădire a libertății celorlalți (p. 63); într-un mod similar, liberalizarea extremă a jocurilor de noroc are consecințe dintre cele mai grave la nivelul întregului corp social (p. 64).

Studiul Preafericitului Părinte Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscop al Tiranei, Durrësului şi a Toată Albania, intitulat *Ortodoxia Răsăriteană şi drepturile omului* (pp. 68-85) debutează cu o profundă analiză a înțelesului omenirii în viziunea teologică răsăriteană, în care elementul cheie este facerea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (p. 70). După o scurtă incursiune asupra drepturilor omului în istoria Bisericii greceşti, Preafericirea Sa face câteva observații asupra unor concepte uzitate în sistemul drepturilor omului, precum persoană, comuniune, lege, din perspectiva teologiei ortodoxe, completându-le cu viziunea acesteia asupra libertății, răului şi mijloacelor de desăvârşire a persoanei şi de întărire a comuniunii (p. 84).

Un studiu amplu, intitulat *Dătătorul de lege şi Legea – legământ în mişcare prin istorie* (pp. 86-145), prezintă Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei. Pornind de la

considerația că dreptul este, în esență, un dar divin oferit omului (p. 86), autorul oferă o privire de ansamblu asupra situației dreptului în lumea contemporană şi asupra modului în care ştiința dreptului s-a abătut, de-a lungul timpului, de la principiile etice aşezate de Dumnezeu în firea umană. Filosofia occidentală a avut şi ea un rol important în răsturnarea valorilor tradiționale şi în înlocuirea lor cu sisteme de gândire ce caută independența omului de Dumnezeu, prin negarea valorii verticalei ontologice (p. 95). În viziunea ortodoxă, însă, înțelegerea dreptului şi reaşezarea lui pe coordonatele morale originare este condiționată de aducerea în primul plan al discuției a Dătătorului de lege, Dumnezeu (p. 97). Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Popa defineşte dreptul ca un legământ sacru între Dumnezeu şi om şi, în consecință, principiile juridice, emanând de la Dumnezeu, Dătătorul de lege, sunt imuabile şi valabile în orice împrejurare (p. 100). Autorul analizează, apoi, fundamentele ontologice ale dreptului, oprindu-se, mai întâi asupra naturii dreptului în antichitate. Printre numele legiuitorilor şi gânditorilor prezentați îi găsim pe Lycurg, Solon, Pitagora, Socrate, Platon, Aristotel, Origen, dar şi filosofii latini ai dreptului, precum Ulpian, Gaius sau Cicero. Expunerea este completată şi desăvârşită de prezentarea viziunii biblice asupra dreptului, ca legământ între Dumnezeu şi om. În Vechiul Testament, poruncile lui Dumnezeu sunt paradigme ale adevărului (p. 129), iar legământul dintre Iahve şi poporul ales al Său are o formă conjugală. Autorul arată, totodată, diferența esențială dintre legământ (*berīt*) şi orice fel de contract încheiat conform culturii juridice moderne (p. 135). Legea dată poporului evreu nu era un set de norme abstracte, ci reprezenta chiar prezența lui Iahve în mijlocul poporului eliberat din robia egipteană (p. 138). Noul Legământ, încheiat de către Însuşi Fiul lui Dumnezeu înomenit, este o efuziune de har şi adevăr, Tora şi legea naturală împlinindu-se în persoana Mântuitorului Hristos (p. 141). Ceea ce Hristos propune în Noul Testament este o explicitare a simbolurilor ascunse din Vechiul Testament, oferind „plinătatea legii", porunca cea nouă a lui Dumnezeu (p. 145).

Cea de-a patra secțiune a volumului, *IV. Fundamente* (pp. 146-244), grupează şase studii, aparținând unor personalități ale teologiei ortodoxe româneşti şi nu numai. Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen prezintă, în lucrarea sa, *Drepturile omului din perspectivă biblică* (pp.146-163), modul în care se regăsesc în Sfânta Scriptură unele dintre principalele drepturi ale omului, aflate şi în preocupările contemporane. Autorul observă că Declarația universală a drepturilor omului (1948) nu face nicio referire la pruncucidere, deschizând, astfel, drumul liberalizării avorturilor, în totală contradicție cu dreptul la viață al fătului, promovat de învățătura biblică şi patristică (p. 149). Cât priveşte libertatea, în Sfânta Scriptură ea nu apare ca o realizare

omenească, ci este un dar exclusiv divin, o binecuvântare de care omul se bucură atunci când rămâne rob al lui Dumnezeu, eliminând orice formă de robie lumească (p. 151). Concluzia analizelor asupra drepturilor şi libertăților stipulate de legea mozaică este că evreii au beneficiat de un sistem de drept mult superior celorlalte popoare antice, sistem care, desăvârşit de Mântuitorul Hristos, a jucat un rol foarte important în evoluția drepturilor omului (pp. 162-163).

În studiul *Drepturile lui Dumnezeu asupra creației şi omului* (pp. 164-179), Pr. Prof. Univ. Dr. Paul Nadim Tarazi întreprinde un demers invers în chestiunea drepturilor şi îndatoririlor, accentuând nu drepturile omului în raport cu Dumnezeu şi cu creația, ci tocmai drepturile lui Dumnezeu, în calitatea de Creator, asupra omului şi creației. În calitatea sa de Împărat sau Rege (*melek*), Dumnezeu este Stăpânul, posesorul sau proprietarul absolut a tot ceea ce există (p. 168). Aşadar, în primul rând Dumnezeu este Cel care îşi afirmă drepturile, pe care le-a transmis, în parte, ființelor umane, încredințându-le, totodată, şi purtarea de grijă față de celelalte ființe vii (p. 170). Concluzia Pr. Prof. Univ. Dr. Paul Nadim Tarazi este că, din punct de vedere scripturistic, în afara lui Dumnezeu Însuşi, doar „*nevoiaşii cei mai neînsemnați*" au, realmente, drepturi, în vreme ce restul ființelor umane au îndatorirea de a se îngriji de „pământul-mamă" şi de frații şi surorile lor (p. 179).

Un alt studiu al acestei secțiuni îi aparține Prof. Univ. Dr. Nicolae Roddy, şi este intitulat *În căutarea unei antropologii scripturistice autentice: două studii de caz* (pp. 180-192). Autorul încearcă să delimiteze sensul umanului în Sfânta Scriptură, cu aplicabilitate particulară în Vechiul Testament. În acest scop, au fost selectate două episoade veterotestamentare. Mai întâi, istoria lui David şi a lui Urie (II Regi 11), în care naratorul cărții sfinte îi construieşte lui David un portret ironic, accentuând diferența dintre ceea ce este şi ceea ce trebuia să fie (p. 186). Cea de-a doua istorie biblică aleasă de autorul studiului este cea a lui Iuda şi a Tamarei (Facere 38). După analizarea celor două relatări, Prof. Univ. Dr. Nicolae Roddy concluzionează că „ceea ce înseamnă în cele din urmă a fi om este a acționa privind către ceva mai înalt şi pentru binele superior, chiar dacă aceasta înseamnă o mare cheltuială personală".

Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Răducă oferă, în studiul *Perspectiva creştină a drepturilor omului* (pp. 193-208), o privire de ansamblu asupra modului în care teologia creştină se raportează la conceptul de drepturile omului. Autorul consideră că în declarațiile privind drepturile omului transpare o gândire creştină profund secularizată (p. 197) şi că, în realitate, faptul că omul are drepturi cu adevărat superioare față de orice altă ființă se datorează creării sale după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (p. 199).

Demnitatea, libertatea şi solidaritatea interumane sunt fundamentate pe Hristos, pentru că toţi creştinii sunt părţi vii ale aceluiaşi Trup mistic al Domnului (p. 202). Concluzia studiului este că nu teama constrângerii trebuie să fie motivul respectării drepturilor omului, ci tocmai înţelegerea superioară a naturii şi originii acestuia: fiinţă creată după chipul lui Dumnezeu (p. 207).

Materialul Pr. Prof. Univ. Dr. George Tsetsis, *Drepturile fundamentale din perspectiva Bisericii: o abordare ortodoxă* (pp. 209-215), are ca idee directoare faptul că drepturile fundamentale ale omului rezidă în legământul dintre Dumnezeu şi om şi în dragostea Sa către creaţie (p. 210). Biserica este şi ea chemată să contribuie la cristalizarea şi definirea corectă a drepturilor omului în lumea contemporană (p. 215).

O viziune patristică asupra demnităţii umane oferă studiul Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău, *Respectul demnităţii umane la Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul şi Sf. Ioan Gură de Aur* (pp. 216-244). Opera şi lucrarea Sfântului Vasile insistă pe conştientizarea de către om a demnităţii înalte a naturii sale şi pe întoarcerea omului către scopul ultim al existenţei, cunoaşterea lui Dumnezeu (p. 218). Sfântul Părinte reliefează valoarea şi rostul milosteniei şi al muncii şi face o critică lucidă bogăţiei şi întrebuinţării nechibzuite a avuţiilor. Sfântul Grigorie Teologul, model de vieţuire creştinească şi profund cunoscător al dogmelor dumnezeieşti (p. 223), vorbeşte şi el despre iubirea pentru cei săraci, arătând un simţ practic deosebit, în ciuda faptului că este, în general, considerat drept un teolog contemplativ, prin excelenţă (p. 224). Sfântul Ioan Gură de Aur, un alt mare ierarh şi teolog creştin, a fost, de asemenea, preocupat de afirmarea adevăratei valori a omului şi a scopurilor sale ultime. Milostenia este o componentă esenţială a vieţuirii creştine, şi are consecinţe pozitive în primul rând asupra celui care o oferă, căci omul nu este decât un administrator al bunurilor lui Dumnezeu (p. 235). Învăţăturile Sfinţilor Trei Ierarhi asupra grijii faţă de om şi asupra demnităţii fiinţei umane sunt de permanentă actualitate, iar studiul lor nu poate fi decât foarte folositor teologilor din toate vremurile (p. 244).

Secţiunea a cincia a volumului, intitulată *V. Implicaţii şi perspective* (pp. 245-366), debutează cu studiul Prof. Univ. Dr. Konstantinos Delikonstantis, *Drepturile omului şi Ortodoxia. Comentarii despre libertatea şi autonomia creştină* (pp. 245-263). Autorul, conştient de faptul că Biserica Ortodoxă trebuie să ia poziţie vizavi de o problematică atât de vastă şi de importantă precum drepturile omului (p. 247), întreprinde, mai întâi, o incursiune în istoria raportării creştinismului occidental la conceptul de drepturile omului. Catolicismul a avut o atitudine sceptică sau chiar de respingere manifestă a drepturilor omului, iar protestantismul a întâmpinat

dificultăți serioase în a le accepta (p. 249). În ceea ce privește Ortodoxia, ea aduce în discuție persoana, teologia persoanei fiind contribuția cea mai prețioasă pe care, din punctul de vedere al autorului, o poate aduce Ortodoxia în problematica drepturilor omului (p. 256). Recomandarea Prof. Delikonstantis pentru cristalizarea viziunii Bisericii Ortodoxe este renunțarea la efortul afirmării drepturilor „ecleziastice" în favoarea celui pentru afirmarea drepturilor persoanei umane (p. 262).

Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă abordează în studiul său, *Bioetica şi drepturile omului* (pp. 264-276), câteva dintre drepturile fundamentale ale omului, cu referire la implicațiile bioetice ale acestora. Astfel, este prezentată procrearea şi problemele legate de caracterul de persoană al fătului (din punct de vedere religios şi juridic), autorul arătând erorile de apreciere, în acest sens, ale Curții Europene a Drepturilor Omului (p. 266). Problema sfârşitului vieții şi cea a eutanasiei sunt şi ele analizate, cum este şi cazul pedepsei cu moartea, a confidențialității actului medical şi a protecției intimității. În toate aceste cazuri, autorul studiului prezintă contradicțiile din cadrul sistemului european şi mondial al drepturilor omului. Nu sunt lăsate deoparte nici probleme precum căsătoria, integritatea persoanei, minoritățile sexuale sau detenția persoanelor bolnave şi marginalizate. Concluziile studiului accentuează faptul că sistemul drepturilor omului, aşa cum este el construit astăzi la nivel mondial, conține numeroase neajunsuri şi derapaje de la morala creştină autentică.

Următorul studiu aparține Pr. Prof. Univ. Dr. John Breck, şi este intitulat *Antropologia ortodoxă şi „dreptul la viață": implicații pentru cercetarea cu celule stem şi clonare* (pp. 277-289). Autorul caută să precizeze sensul exact al persoanei, făcând apel pentru aceasta, în special, la Mitropolitul Ioannis Zizioulas şi prezentând, totodată, reacțiile altor gânditori şi cercetători la antropologia acestuia. Scopul final al studiului este de a demonstra că embrionul este o persoană umană, situație în care orice acțiuni de manipulare şi distrugere a embrionilor, prin colectarea de celule stem, devin profund imorale (p. 289).

Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae V. Dură realizează o analiză a legii cultelor, în studiul *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor din România* (pp. 290-311). Autorul trece în revistă istoria reglementărilor legale româneşti în materia cultelor religioase, analizând, apoi, principiile şi conceptele folosite în alcătuirea legislației în vigoare. Observațiile Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae V. Dură au în vedere şi situația din alte țări ale Uniunii Europene şi iau în considerare şi obiecțiile sau solicitările unor culte religioase din România în privința anumitor articole din legea nr. 489/2006. Concluzia studiului este că legea nr. 489/2006 este un act valoros, care corespunde tuturor standardelor internaționale în materie şi care

se remarcă prin larga toleranță pe care o asigură în ceea ce privește libertatea religioasă a cetățenilor României (p. 311).

Studiul Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus, *Religia în jurisprudența europeană a drepturilor omului* (pp. 312-326), analizează modul în care știința dreptului se raportează la problemele religioase. Autorul sesizează nuanțele articolului 9 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului (p. 316) și posibilitatea interpretării religiei ca identică cu convingerea sau ca distinctă de aceasta. Sunt analizate și concepte precum practica și ritualul, concluzionându-se că există dificultăți interpretative în acest sens.

Volumul realizează un excurs în afara spațiului creștin prin studiul Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu, *Islamul între Europa și drepturile omului* (pp. 327-338). Problema libertății religioase este de actualitate în țările islamice, deși, din punct de vedere teoretic, Coranul postulează lipsa constrângerii în alegerea religiei (p. 328). Autorul nu trece cu vederea nici portul hijab-ului, o problemă actuală în societatea occidentală (p. 330). Alte aspecte ale drepturilor omului în islam, analizate de Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu, sunt inegalitatea dintre femei și bărbați, precum și cea dintre musulmani și nemusulmani. Autorul identifică și posibilitățile de colaborare între creștini și musulmani, pe terenul promovării și apărării drepturilor omului.

Cel de-al șaptelea studiu al acestei secțiuni este cel al Pr. Prof. Univ. Dr. Stanley S. Harakas, *Drepturile omului: perspectiva Ortodoxiei răsăritene* (pp. 339-355). Autorul delimitează înțelesul, amploarea, profunzimea și limitele drepturilor omului, prin apel la teologia biblică și patristică. Sunt analizate, apoi, fundamentele teologice și morale ale poziției Bisericii Ortodoxe în această problematică, reliefându-se și evoluția istorică a acestei poziționări. Receptivă la Declarația Universală a Drepturilor Omului (1948), Biserica Ortodoxă a luptat pentru clarificarea conceptelor folosite și pentru punerea în practică a principiilor enunțate în Declarație (pp. 350-352). Un ultim aspect discutat în acest studiu privește dialogul dintre credințe cu privire la drepturile omului.

Volumul se încheie cu lucrarea Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului* (pp. 356-366). Autorul prezintă sensul misiunii, al comuniunii și al implicării sociale a Bisericii: „Biserica are misiunea de a inspira eforturile creștinilor pentru realizarea unei ordini de dreptate și împăcare și de a se deplasa spre cei marginalizați, victime ale puterilor de tot felul” (p. 361). Ca și alții autori prezenți în volumul de față, Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel accentuează importanța Declarației Universale a Drepturilor Omului (1948), precum și rolul Bisericii în interpretarea corectă și promovarea corespunzătoare a drepturilor omului.

Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a reuşit, prin editarea volumului *Biserica Ortodoxă şi drepturile omului*: *paradigme, fundamente, implicaţii*, să aducă un aport important în precizarea viziunii ortodoxe asupra drepturilor omului, materialele reunite în paginile lucrării fiind de permanentă actualitate şi aparţinând unor teologi de renume din spaţiul românesc şi internaţional. Apariţia volumului este, de asemenea, un îndemn adresat teologiei ortodoxe româneşti şi Bisericii Ortodoxe Române, în direcţia concretizării preocupărilor în domeniul drepturilor omului prin adoptarea unor poziţii complexe şi atent documentate, atât de necesar în contextul cultural, social şi politic din România contemporană.

(RADU COSMIN SĂVULESCU)

REDACȚIA ŞI 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)*