

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LXII (741-744), NR. 9-12, SEPTEMBRIE-DECEMBRIE, 2010

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

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

MEMBRI

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

REDACTOR ȘEF

ADRIAN BOLDIȘOR

COORDONATOR REVISTĂ

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE

TEHNOREDACTARE/PREGĂTIRE PENTRU TIPAR

VALENTIN CORNEANU

CUPRINS

STUDII

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei <i>Gândirea hristologică a Sfântului Ioan Damaschin și a Sfântului Teodor Studitul</i>	7
Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER <i>Der mythos vom "grossen schisma im jahr 1054"</i>	40
Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA <i>Suicidul și atitudinea Bisericii față de el</i>	52
Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR <i>Actualitatea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan și importanța lui pentru misiunea Bisericii</i>	74
Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU <i>Folosul încercărilor abătute asupra creștinilor și ajutorul lui Dumnezeu la Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur</i>	89
Lector. Univ. Dr. GELU CĂLINA Lector. Univ. Dr. NICOLETA CĂLINA <i>Simbolul și necesitatea sa pentru viața religioasă</i>	99
Lect. Univ. Dr. CRISTIAN VASILE PETCU <i>Aspecte definitorii ale organizării Bisericii ortodoxe române în timpul patriarhului Miron Cristea</i>	117
Pr. Lect. Dr. ION RIZEA <i>Aspecte din activitatea social-filantropică și misionară a mitropolitului Nifon Criveanu</i>	138
Prep. Drd. MIHAI CIUREA <i>Versiunile siriace ale Sfintei Scripturi și importanța lor pentru studiul textului neotestamentar</i>	159

Pr. Dr. MARIUS MIHAI ILCA

Fericitul Augustin și tradiția Bisericii răsăritene.....171

Pr. Drd. CIPRIAN CATANĂ

Împăratul Justinian și ortodoxia calcedoniană.....184

TRADUCERI

SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA

Rânduiala Monahilor (Traducere din limba latină și note de Maria C.

Trușcă, profesor de limbi clasice la Seminarul Teologic „Sfântul Grigorie

Teologul” din Craiova).....210

PREDICI, COMENTARIIL, MEDITAȚII

Pr. IOAN BĂJĂU

Predică la Duminica a XXI-a după Rusalii (Luca VIII, 5-15). Pilda

semănătorului (Primirea cuvântului lui Dumnezeu).....224

RECENZII

†Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,

Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei,

Isus Hristos este același, ieri și azi și în veac, Ed. Mitropolia Olteniei,

Craiova, 2010, 485 p.

(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU).....230

JOSEPH RATZINGER (Papa BENEDICT al XVI-lea),

Isus din Nazaret,

trad. Alexandru Mihăilescu, Ed. Rao International Publishing Company,

București, 2010, 347 p.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN).....234

Preot Lect. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

Isus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe,

Ed. Christiana, București, 2008, 159 p.

(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE).....239

CONTENTS

STUDIES

His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA, Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia <i>The Christological Way of Thinking of Saint John Damascene and of Saint Theodore the Studite</i>	7
Fr. PhD Prof. ERNST CHRISTOPH SUTTNER <i>Der mythos vom "grossen schisma im jahr 1054"</i>	40
Fr. PhD Prof. SORIN COSMA <i>Suicide and the Attitude of Church</i>	52
Fr. PhD Senior Lecturer GHEORGHE ZAMFIR <i>The Newness of the Niceo-Constantinopolitan Symbol of Creed and Its Importance for the Mission of the Church</i>	74
Fr. PhD Senior Lecturer CONSTANTIN I. BĂJĂU <i>The Consequence of Temptations upon The Christians and God's help in Saints Basil the Great and John Chrysostom's Case</i>	89
PhD Lecturer GELU CĂLINA PhD Lecturer NICOLETA CĂLINA <i>The Symbol and its Necessity for the Religious Life</i>	99
PhD Lecturer CRISTIAN VASILE PETCU <i>Key Aspects of the Romanian Orthodox Church during the leading period of the Patriarch Miron Cristea</i>	117
Fr. PhD Lecturer ION RIZEA <i>Aspects from the Socio- Philantropical and Missionary Activity of the Metropolitan Nifon Criveanu</i>	138
Assist. MIHAI CIUREA <i>The Syrian Versions of the Holy Scripture and Their Importance for The Study of the Neotestamentary Text</i>	159
Fr. PhD MARIUS MIHAI ILCA <i>Augustin and the Tradition of the Eastern Church</i>	171

Fr. CIPRIAN CATANĂ <i>The Emperor Justinian and the Calcedonian Orthodoxy</i>	184
--	-----

TRANSLATIONS

SAINT BENEDICT OF NURSIA, <i>Monastic Rules</i> (Translation from Latin by Maria C. Truşcă, Teacher of Classical Languages at the Theological Seminar in Craiova).....	210
--	-----

HOMILIES, COOMENTS, MEDITATIONS

Fr. IOAN BĂJĂU <i>Homily of 21st Sunday after Pentecost (Luca VIII 5-15). The Parable of the Sower (The Understanding of God's Word)</i>	224
---	-----

BOOK REVIEW

† His Eminence PhD Prof. IRINEU POPA, Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia, <i>Jesus Christ is the Same, Yesterday, Today and Forever</i> Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, 485 p. (Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU).....	230
--	-----

JOSEPH RATZINGER (Pope BENEDICT XVI), <i>Jesus from Nazareth</i> , trad. Alexandru Mihăilescu, Ed. Rao International Publishing Company, Bucureşti, 2010, 347 p. (Fr. PhD NICOLAE RĂZVAN STAN).....	234
---	-----

Fr. PhD Lecturer PICU OCOLEANU, <i>Jesus Christ the Mediator. The Deaconal Meaning of the Orthodox Social Ethics</i> Ed. Christiana, Bucureşti, 2008, 159 p. (Deacon IONIȚĂ APOSTOLACHE).....	239
--	-----

STUDII

GÂNDIREA HRISTOLOGICĂ A SFÂNTULUI IOAN DAMASCHIN ȘI A SFÂNTULUI TEODOR STUDITUL

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA

Cuvinte cheie: *Hristologie, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Teodor Studitul, Sinodul al VII-lea ecumenic, icoană*

Keywords: *Christology, Saint John Damascene, Saint Theodore the Studite, The 7th Ecumenical Synod, icon*

Condamnarea monotelismului la Sinodul VI Ecumenic a pus capăt discuțiilor hristologice care au tulburat liniștea Bisericii timp de mai multe veacuri.¹ După nenumărate confruntări de idei, zidirea doctrinală a Bisericii se arată puternică și măreață, clarificându-și învățătura de credință în formule pe cât de scurte pe atât de exacte și de categorice. În felul acesta, normele credinței, alcătuite pe baza tezaurului sacru al Sfintei Scripturi sub inspirația Sfântului Duh, sunt opuse cu tărie raționamentelor filozofice ale minții omenești. Aristotel spunea cândva că mintea omenească simte în chip natural dorința de a cunoaște,² dar atunci când ea depășește limitele naturalului, căutând să înțeleagă supranaturalul prin natural, ajunge la erezii, cum a fost cazul rătăcirilor hristologice, alimentate de spiritul rațional. Firește, acest neastâmpăr a dat foarte mult de lucru omenirii, însă i-a adus în același timp și mult folos. În fața acestor tendințe de raționalizare a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, Biserica a ridicat taina iconomiei și a formulat dogma unirii ipostatice. Astfel, în formule de credință clare și concise, Părinții au așezat învățături care depășesc puterile de înțelegere ale rațiunii umane, de multe ori ajungând la adevărate antinomii logice. Din această perspectivă, învățătura hristologică depășește logica omenească și ajunge la taină, unde antinomia este transfigurată. Astfel, dogma este pe drept cuvânt taina vieții spirituale a creștinismului, fiind pătrunsă de credință și de mărturisire.

Nu trebuie să înțelegem de aici că Biserica a exclus posibilitatea cercetării acestor adevăruri cu ajutorul rațiunii, după cum vom vedea în scrierile Sfântului Ioan Damaschin, tainele credinței sunt expuse cu foarte multe argumente filozofice și raționale. Mai mult, adâncirea și meditarea

¹ Prin hotărârile acestui sfânt sobor sunt învinse cele trei mari erezii: nestorianismul, monofizitismul și monotelismul.

² ARISTOTEL, *Metafizica* II, I, 1.

lor era o hrană zilnică dătătoare de viață, care, după Sfântul Vasile cel Mare, aducea omului o aptitudine statornică către teorii înalte.³ În acest sens, hristologia Sfântului Ioan Damaschin și a Sfântului Teodor Studitul este formulată și aprofundată cu ajutorul filozofiei de care se folosiseră și înaintașii lor: Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Cu toate acestea, din nefericire, după șapte secole de controverse hristologice în care Biserica a apărut învățătura despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos – Dumnezeu și Om – oferind lumii cele mai exacte definiții dogmatice posibile, și-a făcut apariția o nouă criză, iconoclasmul, care refuza cinstirea icoanei Mântuitorului, negându-i astfel firea umană.⁴ Sfântul Ioan Damaschin în *Cele trei tratate împotriva celor care resping icoanele* a fundamentat cultul Sfintelor Icoane, tratând mai întâi despre chip, apoi despre cinstirea lui.⁵ Din această perspectivă, el este socotit, de întreaga Biserică creștină, teologul Întrupării, prin excelență.⁶

Sfântul Teodor Studitul, la rândul său, a scris *Trei tratate antieretice împotriva iconomahilor*.⁷

a. Tematica Hristologică a Sfântului Ioan Damaschin

Sfântul Ioan Damaschin expune în tratatele sale aceeași învățătură hristologică a Bisericii din secolul al optulea. Pentru Sfântul Teolog în Mântuitorul Hristos sunt două naturi, dar un singur Ipostas. Fiecare din firile lui Hristos are voința ei proprie, adică în ipostasul Logosului înomenit sunt două voințe și două lucrări corespunzătoare celor două naturi. De fapt Sfântul nu-și propune în explicațiile sale să aducă ceva nou, întrucât timpul dezbaterilor hristologice se încheiase, după cum am văzut mai sus. Pentru el însă dogma hristologică este mai presus de orice comentariu, prin urmare preocuparea lui a fost de a explica substanța acestei dogme și de a justifica

³ SF. VASILE CEL MARE, *Epistola* 8, PG. 32, 248.

⁴ LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă*, trad. Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1994, pp. 66 – 67.

⁵ *Viața și opera Sfântului Ioan Damaschin în Dogmatica*, pp. 5-10.

⁶ Pr. Prof. N.C. BUZESCU, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin*, în *Studii Teologice*, 9-10/1975, p. 695; J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa, 1950, p. 116; despre teologia icoanelor în concepția Sfântului Ioan Damaschin H. Menges, *Die Bilderlehre des Hl. Johannes von Damaskus*, Münstre, 1938; TH. NIKOLAOU, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, *Ostkirchliche Studien*, 25, 1976, pp. 138-165; Cristoph Schönborn, *La sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène*, *Studia Patristica*, ed. de E. A. Livingstone, vol. XVIII, Oxford-New York, 1982, pp. 188-193.

⁷ În legătură cu datele biografice ale Sf. Teodor Studitul, a se vedea studiul Diac. IOAN I. ICĂ JR., *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, în *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 155-164.

conținutul ei față de rațiune.

Așadar, Sfântul Ioan își propune să aprofundeze dogma hristologică pornind de la adevărul că în Logosul divin sunt două naturi, divină și umană, unite într-un singur Ipostas. Deci, după el, o natură este constituită din proprietățile ei naturale și se deosebește de celelalte naturi. Aceasta înseamnă că în Hristos firea divină este necreată, fără de început, fără de sfârșit, atotputernică, necreată, fără de moarte, atotstăpânitoare, având totodată puterea naturală de a voi și a lucra. Fiul, ca și Tatăl și Duhul Sfânt, are în Sfânta Treime aceeași putere și aceleași proprietăți naturale, așa cum a spus Însuși Domnul: „*Toate câte are Tatăl ale Mele sunt*”.⁸ Cât privește firea umană, în Hristos, are „*toate puterile naturale, cele lucrătoare și cele pătimitoare*”.⁹ Aceasta arată că trupul Domnului a avut ca toate trupurile omenești tăierea și curgerea, iar sufletul său a avut ca orice suflet tulburarea, tristețea, amărăciunea, frica, moartea, dar fără să cunoască stricăciunea.¹⁰ Cât privește rațiunea sufletului, Sfântul spune că sufletul Cuvântului înomenit a avut ca toate sufletele raționale înțelepciunea, înțelegerea și voința liberă.¹¹ Deducem de aici că firile divină și umană sunt unite în Hristos, fapt ce face ca El să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Astfel, după natura dumnezeiască, Fiul este necreat, iar după natura umană El este creat. Sau, după natura divină el este Fiul lui Dumnezeu, după natura omenească el este Fiul Omului. Ființarea laolaltă a celor două naturi în Hristos se numește unire ipostatică (*καθ'ὑποστασιν ενωσις*).¹² Fără îndoială că aceste firi desăvârșite se unesc în mod desăvârșit într-un singur ipostas, unire care rămâne veșnică, iar firile sunt păstrate intacte în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

Cu toate că în Hristos sunt două naturi, totuși ele sunt unite într-un singur ipostas încă de la începutul conceperii sale în pântecele Fecioarei Maria. Pentru a ilustra acest adevăr, Sfântul Ioan propune această analogie:¹³ „*după cum un cuțit înroșit în foc este tot un cuțit și după*

⁸ Ioan 16, 15.

⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos...*, 13, PG., 95, 141.

¹⁰ IDEM, *Ibidem*, PG, 95, 37, 176.

¹¹ IDEM, *Ibidem*, 28, PG., 95, 177.

¹² IDEM, *Ibidem*, 8, PG., 95, 137; Εκθεις ακριβης, III, 3, PG., 94, 993.

¹³ O altă analogie folosită de Sfinții pentru a arăta că în Hristos sunt două naturi și un singur ipostas era legată de sintagma trup – suflet = om. Acest exemplu a fost abandonat însă de Părinți întrucât monofiziții considerau că această mărturie este un sprijin favorabil pentru rătăcirea lor. Cu toate acestea Sfântul Ioan Damaschin a respins practica acestora subliniind faptul că Sfinții Părinți au înțeles perfect hristologic această analogie. Iată ce spune el: „*Numele de natură este deasupra celui de specie, căci toți oamenii sunt de o singură natură, ca unii care se găsesc sub aceeași specie: aceea a omenirii. Dar omul care este din suflet și trup nu este o singură natură și nici sufletul care este ceva nevăzut, nu este de o*

*înroșire, tot astfel... și Hristos este unul și un singur Ipostas și după Întrupare. Și după cum, iarăși, mi-e frică să mă ating de cuțitul cel înroșit în foc, nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s-a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totodată și trupului, nu din cauza naturii trupului, ci din cauza lui Dumnezeu Cuvântul, care S-a unit cu el. Mă plec înaintea împăratului din cauza mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură din cauza împăratului, deși în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici veșnică. Însă, în cazul Dumnezeului nostru, unirea este ipostatică, neîntreruptă și veșnică. Pentru aceasta ne închinăm lui Hristos, Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu și Dumnezeu, ca unuia din Treime, la fel ca și Tatălui și Sfântului Duh”.*¹⁴ Faptul că în Hristos sunt două firi arată că Ipostasul Său este compus din două naturi, care păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale celor două naturi, chiar dacă ele sunt amestecate în această unire. Cu toate acestea, Ipostasul lui Hristos nu este un ipostas compus din mai multe ipostase, pentru că firea omenească, deși cuprinde în sine toată făptura omenească, nu este cunoscută într-un ipostas de sine stătător. Într-adevăr, Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om, a luat asupra Sa natura omenească și voința naturală omenească, dar n-a luat un ipostas uman, pentru ca voința naturală a omenirii să nu fie contrară voinței dumnezeiești, ci să fie supusă în mod liber întru totul acesteia. Ca atare, Ipostasul lui Hristos este același Ipostas al Fiului lui Dumnezeu, cel Unul-Născut din Tatăl, care făcându-Se om a luat asupra Sa natura umană, îndumnezeind-o și făcând-o proprie Sieși. Astfel, după Întrupare, în Hristos ființează laolaltă două naturi desăvârșite, cea dumnezeiască și cea omenească, fiecare păstrându-și caracteristicile ei naturale și unite în Ipostasul unic al Unuia-Născut din Tatăl. Prin urmare, identitatea ipostasului și interpătrunderea celor două naturi unite în Ipostasul Logosului sunt cauza care produce această comunicare a proprietăților sau însușirilor.¹⁵

Din această analiză rezultă că Ipostasul lui Hristos este unic în felul lui, ceea ce face ca Mântuitorul Hristos, deși era om cu adevărat, având toate

ființă cu trupul care este văzut. Când un om este comparat cu alt om, ei se numesc de o ființă, ca unii care se găsesc sub o singură specie și ca unii care sunt alcătuiți din trup și suflet, purtând cu toții două naturi. Când omul este privit mai cu atenție se observă că are două naturi, adică trup și suflet adunate într-o singură persoană. Deci dacă comparăm sufletul cu trupul cine ar putea să fie atât de nebun ca să zică cum că amândouă sunt o singură natură? Cât privește pe Hristos, observăm însă, că nu există specie, căci nu sunt mai mulți hristoși, ca găsindu-se sub aceeași specie să se spună că sunt de o singură natură; ci Hristos este unul singur, cunoscut din două și în două naturi”. (SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 7, PG., 95, 120-121).

¹⁴ IDEM, *Ibidem*, 9, PG., 95, 140 – 141.

¹⁵ IDEM, *Ektesis* III, 4, PG., 94, 1000.

proprietățile naturale ale omului, totuși n-avea puterea seminală și de reproducere. Sfântul Ioan Damaschin spune despre acestea astfel: „*El n-a avut, însă, puterea seminală și de reproducere,*¹⁶ *întrucât proprietățile ipostaselor divine sunt intransmisibile. Din această cauză se înțelege că este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiul. Pentru aceasta nici nu a fost simplu Fiul al Omului, ci numai Fiul al lui Dumnezeu, pentru că proprietatea sa ipostatică rămâne neschimbată. Apoi, un ipostas nu se amestecă decât numai cu un ipostas de aceeași natură și niciun alt ipostas nu mai poate fi asemenea, Fiul al lui Dumnezeu și Fiul al Omului în același timp. Căci unul este Fiul cel unul născut, unic dintr-un unic Tată și dintr-o singură mamă, Fiul al lui Dumnezeu și Fiul al Omului, Dumnezeu și om, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu*”.¹⁷ Din acest motiv, Mântuitorul Hristos nu este o specie din care ar putea face parte și alți indivizi și prin urmare să rezulte mai mulți Hristoși, ci Hristos este unul și unicul și ca El nu mai există nimeni.¹⁸ Apoi, prin aceste afirmații ale Sfântului, departe de a fi considerate ca premise ale unei anticipări care să ducă la știrbirea firii umane din Iisus Hristos, se urmărește să se traseze o linie de despărțire între puterile naturale omenești necesare și cele care nu sunt necesare. Ca atare, „*deși amestecul este tot ceva natural*, zice Damaschin, *pentru înmulțirea oamenilor, el nu este totuși necesar, căci este cu putință ca omul să trăiască și să fie om și fără împreunare. De altfel*, accentuează sfântul, *mulți s-au arătat eliberați de o astfel de pătimire*”.¹⁹ În consecință, Mântuitorul a fost om desăvârșit și fără de această putere, fiind în același timp și Dumnezeu desăvârșit.

Fiul lui Dumnezeu este și după Întrupare în aceeași relație cu Tatăl și cu Duhul. El este Fiul Tatălui născut din veci din Acesta, existența Lui fiind totuși deosebită de a Tatălui, „*fiindcă existența fiecărui ipostas în Sfânta Treime este deosebită*”.²⁰ Dar după înomenire Logosul însă, se deosebește de Tatăl și de Sfântul Duh nu numai prin aceea că este născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, ci și prin aceea că a luat firea umană. Astfel, „*unul din Sfânta Treime, Fiul cel întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu, El însuși fiind Dumnezeu, S-a făcut om, a avut natură omenească, deosebindu-Se de Tatăl și de Duhul, și prin proprietățile naturale omenești, întrucât are două naturi divină și umană și două proprietăți naturale*”.²¹ Firește, Fiul întrupându-Se a rămas neschimbat, iar

¹⁶ Το σπέρματιον και γεννητικόν

¹⁷ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 37, PG., 95, 176.

¹⁸ Sfântul Ioan spune că ipostasul lui Hristos nu se numește hristitate (χριστιτης) specie la care să participe mai mulți indivizi (SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 8, PG., 95, 140).

¹⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 37, PG., 95, 176.

²⁰ SF. GRIGORIE de NAZIANZ, PG., 35, 1065-1080; IDEM, *Ibidem*, 7, PG., 95, 136.

²¹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 28, PG., 95, 165.

unirea celor două firi este neamestecată și neschimbată, neîmpărțită și nedespărțită.

Faptul că în Mântuitorul Hristos sunt două firi arată categoric ca sunt și două voințe și două lucrări. Acestea corespund celor două naturi ale Logosului. Sfântul Ioan Damaschin a enunțat, în lucrările sale, principiile referitoare la cele două firi și un singur Ipostas în Iisus Hristos. Într-adevăr, dacă cele două naturi în Logosul înomenit au fost desăvârșite, înseamnă că ele au avut toate proprietățile lor naturale. Printre acestea, voința, ca proprietate naturală, este necesară și nicidecum accidentală, ca atare Hristos a avut atât voință divină, cât și voință umană, corespunzătoare celor două naturi din Ipostasul Său. Aceste două voințe, zice Sfântul Ioan Damaschin, arată că *„Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, nelipsindu-i niciuna din proprietățile dumnezeiești și niciuna din cele omenești; voind conform cu amândouă acestea și voind deosebit după deosebirea naturală: dumnezeiește și atotputernic. Voința dumnezeiască este atotputernică iar voința omenească este slabă și supusă pătimirii... Deci, voințele omenești nu sunt și voințele dumnezeiești, căci natura omenească este de la natura voitoare și poftitoare de mâncare, de băutură, de somn și de altele de felul acesta, pe când dumnezeirea însă nu este poftitoare de asemenea lucruri, cu toate că voiește ca natura omenească să poftască în chip natural asemenea lucruri, după cum trebuie și atunci când trebuie”*.²²

Firește, voința divină din Logosul înomenit este una și aceeași care este în Tatăl și în Sfântul Duh, ea fiind voință naturală a celor trei Ipostasuri. De fapt, mișcarea celor trei Persoane este una singură, după cum tot unul singur este și lucrul voit,²³ zice Sfântul Ioan.

Cât privește voința umană din Ipostasul Logosului înomenit, ea este aceeași ca la toți oamenii, considerată ca *„o poftă naturală, rațională și animală”*. Voinței naturale îi sunt caracteristice supunerea față de legea lui Dumnezeu, întrucât omul este de la natură supus lui Dumnezeu. Apoi, specific voinței naturale sunt cele specifice naturii umane, adică: foamea, setea, somnul etc.²⁴ Fără îndoială această voință trebuie să fie văzută în sensul libertății, nu al determinării. Fericitul Ioan aduce în sprijinul celor prezentate mai multe mărturii de la Sfinții săi înaintași. Astfel, după Sfântul Irineu de Lyon, *„voința și lucrarea lui Dumnezeu este cauza eficientă și prevăzătoare a tot timpul, locul, veacul și a toată natura; iar voința omenească este o putere naturală poftitoare a celor care sunt potrivite cu*

²² IDEM, *Ibidem*, 26, PG., 95, 157.

²³ IDEM, *Ibidem*, 24, PG., 95, 156.

²⁴ SF. IRINEU de LION, PG, 7, 1232; IDEM, *Ibidem*, 25, PG., 95, 156.

natura și cuprinzătoare a celor care sunt legate în chip ființial de natură”.²⁵

Asemenea acestui mare părinte se exprimă și Clement Alexandrinul, care consideră voința ca fiind o putere poftitoare a ceea ce există în sens propriu, potrivită naturii ființei raționale.²⁶ Această voință, evident, a fost așezată în om odată cu crearea lui de către Dumnezeu, care l-a zidit ca natură fără de păcat și voință liberă.²⁷ Din acest punct de vedere, Hristos voiește ca Dumnezeu cele dumnezeiești și voiește ca om cele omenești. Cele două voințe nu sunt potrivnice una alteia, întrucât numai ceea ce este potrivit naturii este potrivit voinței dumnezeiești. Cum însă Ipostasul lui Hristos este unul, Unul este și Cel ce voiește după amândouă naturile: binevoind ca Dumnezeu și supunându-Se ca om. Domnul n-a fost supus Tatălui cu voința Lui dumnezeiască, căci voința dumnezeiască nu poate să fie nici supusă și nici neascultătoare. Numai după voința omenească, El S-a arătat supus și ascultător, în chip liber, voinței Lui dumnezeiești.²⁸

Acest lucru a fost confirmat de nenumărate ori de Sfânta Scriptură atunci când spune: Hristos a fost supus Tatălui,²⁹ a fost sub lege,³⁰ a împlinit toată dreptatea,³¹ a fost întărit de îngeri.³² În timpul patimilor S-a simțit părăsit³³ și S-a rugat Tatălui ca să îndepărteze de la El paharul morții.³⁴ Cât privește voința divină, din Ipostasul Logosului se arată în toate minunile săvârșite de Domnul și consemnate de Sfinții Evangheliști.

Categoric, între voința naturală omenească și voința naturală dumnezeiască sunt asemănări și deosebiri. Cât privește asemănarea, ambele voințe sunt fără de păcat și libere, iar ca deosebire se referă la caracterul schimbător al voinței naturale omenești, pe când voința divină este veșnică

²⁵ IDEM, *Ibidem*, 28, PG., 95, 161.

²⁶ CLEMENT ALEXANDRINUL, PG. 9, 752.

²⁷ SF. ATANASIE, *Despre întruparea Domnului, contra lui Apolinarie*, PG. 26, 1105.

²⁸ SF. IOAN DAMASCHIN, *În domnul Hristos sunt două voințe*, 27, PG., 95, 160.

²⁹ Filipeni 2, 8 „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce”.

³⁰ Galateni 4, 4 „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege”.

³¹ Matei 3, 15. „Și răspunzând, Iisus a zis către el: Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea”.

³² Luca 22, 43. „Iar un înger din cer s-a arătat Lui și-L întărea”.

³³ Marcu 15, 34. „Și la al nouălea ceas, a strigat Iisus cu glas mare: Eloi, Eloi, lama sabahtani?, care se tâlmăcește: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?”

³⁴ Matei 26, 39. „Și mergând puțin mai înainte, a căzut cu fața la pământ, rugându-Se și zicând: Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești”.

și neschimbătoare.³⁵ Cât privește însă raportul dintre cele două voințe, Sfântul Ioan spune că „*Fiul lui Dumnezeu înomenit voiește ca Dumnezeu cele dumnezeiești și voiește ca om cele omenești: nu printr-o părere potrivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit și voiește cele omenești așa cum a binevoit voința lui dumnezeiască, atunci când a binevoit și aceea ce a binevoit, voința lui omenească supunându-se în chip liber voinței lui dumnezeiești*”.³⁶ Prin expresiile subliniate de Sfântul Ioan, aplicate celor două voințe, adică „*nu printr-o părere potrivnică, ci prin proprietatea naturilor*”, se arată că în Hristos au fost numai două voințe naturale, dumnezeiască și omenească, unite într-un singur Ipostas al Logosului. Voința gnomică omenească este exclusă din Ipostasul Cuvântului, întrucât aceasta este potrivnică voinței lui Dumnezeu. Deci, în Mântuitorul Hristos au fost două firi desăvârșite și două voințe naturale, fără să fie potrivnice una alteia. Sfântul justifică acest fapt că „*numai ceea ce este potrivit naturii este potrivit voinței lui Dumnezeu, iar aceasta este pofta plăcerilor care lăsate la părerea proprie a fiecăruia este în stare să greșească. O asemenea poftă însă n-a fost luată asupra-și de Domnul: «căci El n-a făcut păcat și nici vicleșug nu s-a găsit în gura Lui»*”.³⁷

Faptul că Logosul a luat firea omenească întreagă este de la sine înțeles că El a luat și voința omenească, întrucât Hristos este cu adevărat ca și ceilalți oameni „*după chipul lui Dumnezeu*”. Ori Cuvântul, având firea noastră și venind în lume să ne mântuiască, tocmai voința liberă trebuia s-o aibă pentru a îndrepta, bine știind că Adam și tot neamul omenesc au căzut în păcat datorită voinței libere. Din acest motiv, Mântuitorul Hristos a luat firea noastră cu voința ei liberă pentru a o vindeca. Așadar, zice Sfântul Ioan Damaschin: „*Dacă n-a luat asupra sa voința omenească, El n-a vindecat ceea ce a călcat în noi porunca lui Dumnezeu pentru prima oară*”. Căci „*aceea ce nu este luat, nu este vindecat*”, cum zice Sfântul Grigorie Teologul. Apoi adaugă Cuviosul: „*Și cine este aceea care a greșit, dacă nu voința? Deci aceea care a greșit și care a păcătuیت, aceea a avut nevoie de vindecare. Dacă zici că El n-a luat asupra-și aceea care a păcătuیت, atunci trebuie să zici că n-a luat asupra-și nici natura cea păcătoasă. Iar dacă n-a luat-o pe aceasta, n-a luat nici natura omenirii, căci aceasta este cea care a păcătuیت*”.³⁸

Comunicarea tipică dintre cele două voințe din Ipostasul Cuvântului o vede Sfântul Ioan Damaschin în zbuciumul lăuntric al Domnului din

³⁵ IDEM, *Ibidem*, 28, PG., 95, 161.

³⁶ IDEM, *Ibidem*, 27, PG. 95, 160.

³⁷ Isaia 53, 29.

³⁸ SF. IOAN DAMASCHIN, *op. cit.* 30, PG., 95, 168; 28, 165.

timpul patimilor Sale.³⁹ Mai mult ca în oricare împrejurare din viața lui Hristos, în aceste momente, iese la iveală voința Sa umană în relație cu voința divină. Din această legătură se poate vedea clar că voința naturală omenească se supune în chip liber voinței divine, fără ca să se întrevadă întrucâtva în firea umană voința gnostică umană.⁴⁰ Cuvintele Domnului: „Părinte, dacă este cu puțință treacă de la Mine paharul acesta”, demonstrează că firea umană posedă această dorință naturală a vieții pe care o posedă toate creaturile raționale. Dar, adaugă Domnul „să nu fie după voia Mea, ci a Ta”, ceea ce înseamnă că voința divină fără să știrbească voința umană este comună celor două firi.

Fără îndoială, după ce Sfântul Ioan a expus învățătura despre cele două voințe, el trece la clarificarea teologică a celor două lucrări, identificate de el cu mișcarea, ca atribut necesar al ființei. Firește, *„proprietatea lucrării lui Dumnezeu este nu numai aceea că este la nesfârșit deasupra oricărei simțiri, deasupra oricărei înțelegeri și oricărui veac, ci că este deasupra oricărei ființe și creaturi”*. Ca și voința divină și lucrarea dumnezeiască țin de natura dumnezeirii, fiind comune tuturor celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi. Spre deosebire de Dumnezeu, la creaturi numai puterea de a lucra este naturală, dar lucrarea este individuală. *„Fiecare ipostază a îngerilor și a oamenilor, zice Sfântul Ioan, are o mișcare proprie, voiește și lucrează în chip deosebit”*.⁴¹ Din această perspectivă lucrarea urmează întotdeauna și întru totul voința, fiind traducerea în fapt a actului volitiv, care se petrece înlăuntrul subiectului. *„A voi, deci, spune Sfântul Ioan, este o însușire a firii ca și a vedea, căci o au toți oamenii. Dar a voi într-un fel oarecare nu este o însușire a firii, ci a felului nostru de a gândi, după cum și a vedea într-un fel oarecare, bine sau rău, căci nu toți oamenii voiesc la fel și nici nu văd la fel. Același lucru îl vom admite și despre activități. Căci a voi într-un fel oarecare, a vedea într-un fel oarecare sau a lucra într-un fel oarecare este modul întrebuițării voinței, vederii și activității și sunt proprii numai aceleia care face uz de ele și îl deosebește de ceilalți în virtutea așa-numitei deosebiri comune”*.⁴² „Apoi, continuă Sfântul, a voi într-un fel oarecare, adică ceea ce este supus voirii, se numește lucru voit și voința gnostică.”⁴³ Iar volițional este cel care are facultatea de a voi, spre

³⁹ Matei 26, 39.

⁴⁰ IDEM, *Ektesis* III, 20, 23, *Despre cele două voințe în Hristos* 36, 37, PG. 95, 176 – 177.

⁴¹ IDEM, *Despre cele două voințe în Hristos* 35, PG. 95, 172.

⁴² SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica, Despre voințele și libertățile voințelor Domnului nostru Iisus Hristos*, 14.

⁴³ „Este specific ființelor raționale să gândească și să voiască, spune Sfântul Ioan Damaschin. Apoi, acest fel de a gândi corespunde cu voirea care se află în chip firesc în om; și acest lucru este evident din următoarea argumentare. Dacă facem abstracție de

exemplu: firea dumnezeiască, ca și firea omenească, este volițională. Cel care voiește este acela care face uz de voire, adică ipostaza, spre exemplu: Petru”.⁴⁴

Cât privește pe Mântuitorul Hristos, care a avut două firi și două voințe naturale, tot așa a avut și două lucrări naturale desăvârșite.⁴⁵ De aceea în El, zice Damaschin, „fiindcă sunt două naturi sunt și două lucrări naturale”. Datorită acestui fapt, nimeni nu poate să gândească altfel decât în sensul că „natura omenească nu creează și nici natura divină nu mănâncă, nici nu merge dintr-un loc în altul”.⁴⁶ Cu toate acestea „fiecare dintre naturile lui Hristos voiesc și lucrează ceea ce este propriu lor, cu participarea celeilalte”. Este adevărat că voința și lucrarea omenească sunt supuse întotdeauna voinței și lucrării dumnezeiești a Logosului înomenit, ceea ce înseamnă că „prin lucrarea omenească lucrează lucrarea cea dumnezeiască” sau „tot ceea ce a voit și a lucrat omenește, s-a făcut mântuire lumii”. Cu alte cuvinte „Hristos n-a săvârșit cele dumnezeiești așa cum le săvârșește Dumnezeu, căci nu este propriu lui Dumnezeu a face minuni prin atingere și prin întinderea mâinilor. Dar n-a făcut nici cele omenești ca un om, căci pătimirile unui simplu om nu pot fi mântuitoare pentru întreaga lume. Ci, fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, o lucrare dumnezeiască–omenească (θεανδρικήν): dumnezeiască, lucrând prin cea omenească și omenească, servind pe cea dumnezeiască și înfățișând semnele dumnezeirii lui, care se găsesc laolaltă cu omenire lui”. Chiar dacă Sfântul vorbește despre lucrarea divino-umană, totuși el n-are în vedere o singură lucrare rezultată din cele două lucrări, ci fiecare dintre aceste lucrări au fost în același timp și divină și umană.⁴⁷ Pentru a fi și mai explicit el folosește pe lângă termenul θεανδρική alți doi termeni care subliniază această realitate ca fiind nouă: καινή (cum n-a mai fost până la Hristos)⁴⁸ și străină ξενή (de toate cele până la Hristos).

Prin urmare, Logosul înomenit „a luat puterea volițională care

viața dumnezeiască, trei sunt felurile vieții: vegetativă, senzitivă și gânditoare. Însușirea distinctă a vieții vegetative este puterea de nutriție, de creștere și de naștere; a vieții senzitive, mișcarea impulsivă, iar a vieții raționale și gânditoare liberul arbitru. Așadar, dacă în chip firesc se află în viața vegetativă puterea de nutriție, iar în viața senzitivă mișcarea impulsivă, urmează că în chip natural se află în viața rațională și gânditoare liberul arbitru. Liberul arbitru nu este nimic altceva decât voirea” (Dogmatica, Despre voințele și libertățile voințelor Domnului nostru Iisus Hristos, 14).

⁴⁴ IDEM, *Ibidem*.

⁴⁵ IDEM, *Ektesis* III, 15, PG. 95, 1052.

⁴⁶ IDEM, *Despre cele două voințe în Hristos* 35, PG. 95, 173.

⁴⁷ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 42, PG. 95, 184 (εκαοτήν ὑπὸ αὐτῶν, ξενή ἦν καὶ θεανδρική).

⁴⁸ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 44, PG. 95, 186.

există în chip firesc în noi. Și pentru că unul este Hristos și același care voiește potrivit fiecăreia din cele două firi vom spune despre El că are același lucru voit, nu în sensul că voia numai pe acelea, pe care în chip firesc le-a voit ca Dumnezeu – căci nu este o însușire a Dumnezeirii a voi să mănânci sau să bei sau altele asemenea – ci că El voia pe acelea care ajutau la menținerea firii omenești, și aceasta nu în virtutea unei împotriviri de păreri, ci în virtutea însușirii firilor. Căci atunci le voia pe acestea în chip firesc, când voința Lui dumnezeiască le voia și îngăduia trupului să sufere și să facă cele ale sale”.⁴⁹

Cele prezentate, Sfântul le exemplifică prin următoarea analogie: „după cum fierul este de o natură și focul de o altă natură și după cum fiecare dintre ele au câte o lucrare deosebită: focul nu taie, ci arde și luminează, iar fierul nu este de la natură nici arzător și nici luminos, ci el taie și este de culoare neagră, iar atunci când are loc o unire a amândurora, fiecare săvârșește propria-i lucrare la un loc și nu despărțit, căci în același timp cu tăierea are loc și arderea și focul arde și luminează prin fier; și după cum nu este numai o singură lucrare naturală. Ci două: una a focului, arzătoare, iar alta a fierului tăietoare și fiecare dintre ele au câte un rezultat propriu: focul, arderea, iar fierul, tăierea, cu toate că tăierea este arzătoare și arderea tăietoare, tot astfel și în Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, dimpreună cu participarea celeilalte. Aceasta nu înseamnă că amândouă sunt una singură și nici că amândouă au un singur rezultat, ci natura lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber și servirea voinței dumnezeiești și întinderea mâinii cu voință proprie și atingerea de copilă, supunându-se și servind voința dumnezeiască, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s-a lucrat prin atingere”.⁵⁰ Această explicație are menirea de a lămuri hristologia bisericească și de a pune în lumină învățătura cu privire la cele două voințe și două lucrări în Mântuitorul Iisus Hristos. Aceste aspecte esențiale pun în evidență în toată splendoarea Persoana unică a Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat. El este Dumnezeu adevărat și om adevărat, având cele două voințe și două lucrări din Ipostasul Său, lucru ce arată clar rostul operei Sale mântuitoare. Într-adevăr, dacă Logosul n-ar fi luat asupra-Și voința omenească, n-ar fi fost nici om adevărat și nici n-ar fi putut mântui neamul omenesc. Deci, Fiul lui Dumnezeu înomenit, fiind fără de păcat, liber și nesupus nici morții și nici vreunei alte pedepse care erau asupra noastră, a murit pentru noi, ca să dea

⁴⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica, Despre voințele și libertățile voințelor Domnului nostru Iisus Hristos*, 14.

⁵⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos* 43, PG. 95, 184.

putere celor ce Îl vor primi să devină copiii lui Dumnezeu și să le dăruiască renașterea în veacul viitor, nestricăciunea și viața fără de chinuri, fără durere și la fel cu îngerii.⁵¹

„Așadar, spune Sfântul Ioan Damaschin, *pentru că Hristos are doua firi, spunem că are două voințe naturale și două activități naturale. Dar pentru că este o singură ipostază a celor doua firi ale lui, spunem că este unul și același cel care voiește și cel care lucrează în chip natural potrivit celor două firi, din care, în care și care este Hristos, Dumnezeuul nostru. El nu voiește și nu lucrează în chip despărțit, ci unit, căci voiește și lucrează în fiecare din cele două forme cu participarea celeilalte. Căci cele care au aceeași ființă au aceeași voință și activitate; dar cele care au ființa deosebită, acelea au și voința și activitatea deosebită. Și contrariul: cele care au aceeași voință și activitate, acelea au aceeași ființă; iar cele care au voința și activitatea deosebită, acelea au și ființa deosebită*”.⁵²

Toate aceste lucruri se petrec datorită unirii ipostatice, unde firile există unite într-un singur ipostas. Între ele nu există despărțire a celor nedespărțite, ci unire neamestecată, care păstrează unitatea ipostasului, dar păzește și doimea firilor. Prin aceasta Cuvântul rămâne neschimbat, întrupându-Se, și dumnezeirea cea nemișcată Își însușește, mai presus de orice minte, trupul muritor.⁵³ Rezultă că, prin dumnezeiasca Întrupare, deducem deosebirea firilor din deosebirea activităților și voințelor și mărturisim o data cu aceasta și deosebirea voințelor și activităților. În acest sens, numărul firilor ale aceluiași și ale unui singur Hristos nu împarte pe unul Hristos, ci indică deosebirea firilor păstrate și în unire. În același context se află și numărul voințelor și activităților legate în chip substanțial de firile Lui. „Căci, spune Sfântul Ioan, *cu amândouă firile Lui voia și lucra mântuirea noastră. Afirmăm, așadar, subliniază sfântul, că voințele și activitățile sunt însușiri firești și nu ipostatice*”.⁵⁴

Prin urmare, Domnul S-a făcut ascultător Tatălui, nu pentru că a fost Dumnezeu, ci pentru că a fost om. Ca Dumnezeu nu era nici ascultător, nici neascultător, deoarece a fi ascultător și neascultător, după cum a spus Purtătorul de Dumnezeu Grigore, aparține celor care sunt supuse.⁵⁵ Deci, Hristos a fost volițional și ca om. Când spunem voința naturală nu afirmăm că aceasta este constrângătoare, ci liberă; căci dacă este rațională, este

⁵¹ IDEM, *Despre cele două voințe în Hristos* 44, PG. 95, 195.

⁵² IDEM, *Dogmatica, Despre voințele și libertățile voințelor Domnului nostru Iisus Hristos*, 14.

⁵³ IDEM, *Homilia in transfigurationem Domini*, PG 96, 545 – 576.

⁵⁴ IDEM, *Dogmatica, Despre voințele și libertățile voințelor Domnului nostru Iisus Hristos*, 14.

⁵⁵ SF. GRIGORIE de NAZIANZ, *Cuvântul al patrulea teologic, despre Fiul*, PG, 36, 109 C.

negreșit și liberă. „Nu numai firea dumnezeiască și nezidită nu are nimic constrângător, dar nici firea cugetătoare și creată. Lucrul acesta este evident. Dumnezeu, fiind prin fire bun, prin fire creator și prin fire Dumnezeu, nu este prin constrângere acestea. Căci cine este acela care să-L constrângă?”.

b. Iisus Hristos prototip al icoanei sale în hristologia Sfântului Teodor Studitul

Pentru teologia icoanei subiectul este Fiul, „chip desăvârșit” al Tatălui, care reprezintă conceptul cu totul paradoxal al unui „chip consubstanțial și desăvârșit”. Această afirmație a lui Christoph Schönborn sintetizează contribuția cea mai importantă a teologiei patristice în planul triadologiei. Din acest punct de vedere, argumentul decisiv al iconodulilor, în contextul disputei iconoclaste, este de natură hristologică. Faptul că Fiul S-a întrupat valorizează pozitiv calitatea deosebită a simbolizantului, care, în cazul nostru este „trupul” simbolului. Dacă pentru Hristos firea Sa omenească indică asumarea deplină de către Însuși Dumnezeu în Persoana Sa a lumii, a omului și a istoriei, pentru icoană, dimensiunea Sa vizibilă, sensibilă, indică valoarea materiei aflată în relație analogică cu prototipul reprezentat. Metaforic, am putea spune că icoana are un „trup” – simbolizantul, și totodată un „suflet” – simbolizatul.

Pentru Origen, hristologia are cu totul altă dimensiune: pentru el icoanele sunt numai virtuțile. Se știe, în opoziție cu păgânismul, el respinge imaginile sacre antice, punând la îndoială orice fel de icoană. De fapt, problema cea mai mare este valoarea redusă pe care o acordă trupului, lumii și istoriei. Fără a le nega, pentru el esențial este sufletul, „lumea celor nevăzute”, în funcție de care se organizează armonic întregul. Doctrina despre icoane, însă, în contextul alexandrin, a fost comentată și explicată de Sfântul Chiril al Alexandriei. După el, Întruparea Logosului impune firea lui umană mai presus de ideea „unui instrument, a unui veșmânt, a unei locuințe exterioare, întrucât ea este natura «lui Dumnezeu celui nescricăcios». Aceasta înseamnă că ea aparține realmente Cuvântului și dacă Logosul este de aceeași ființă cu Tatăl, atunci El păstrează deoființimea cu Dumnezeu Tatăl *chiar în faptul că S-a făcut Om*”.

Unul din aspectele referitor la „urâtenia” Fiului înomenit, consemnat de Isaia proorocul, subliniază faptul că firea omenească este „urâtă” în raport cu caracterul necreat și nefinit al firii dumnezeiești. Cu toate acestea, Dumnezeu S-a făcut om, mai exact Și-a luat trup, „coborându-Se în cele mai de jos ale pământului”. Tocmai privită din dimensiunea chenotică, Întruparea este singurul punct necesar în

raportarea oricărui credincios la icoană. Explicația este clară, Fiul lui Dumnezeu, în calitatea Sa de a doua Persoană a Sfintei Treimi, Îl reprezintă pe Tatăl, care L-a născut drept chip desăvârșit. Datorită faptului că S-a înomenit, El S-a dezbrăcat de slava divină „*chip de rob luând*”. Cu toate acestea, fără a pierde din plenitudinea strălucirii Sale, El este chipul Celui care L-a trimis datorită identității Sale de natură cu Acesta. Prin aceasta, Logosul continuă relația Sa dintre chip și Prototip, cu toate că, prin Întrupare, El ia asupra Sa firea umană creată, fără să-i afecteze identitate de natură cu Tatăl. Referitor la acestea, Sfântul Vasile, cel prea renumit în cele dumnezeiești, spune: „*cinstea adusă icoanei se îndreaptă spre originalul ei*”. Fără îndoială în icoana lui Hristos nu ne înfățișează Dumnezeirea. „*Dar, zice Sfântul Ioan Damaschin, când Dumnezeu, din pricina milostivirii milei Lui, S-a făcut om cu adevărat pentru mântuirea noastră în chip substanțial și real – a locuit pe pământ, a petrecut cu oamenii, a făcut minuni, a suferit, a fost răstignit, a înviat, S-a înălțat și toate acestea sau întâmplat în chip real și a fost văzut de oameni; deci când s-au făcut acestea, S-a înfățișat în icoană chipul Lui spre a ne aduce aminte de El și spre a dobândi învățătura noi, care n-am fost de față atunci, pentru că fără să fi văzut, dar auzind și crezând, să avem parte de fericirea Domnului*”. Fără îndoială, continuă Sfântul, „*nu ne închinăm materiei, ci celui ce este înfățișat în icoană, după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii. Cinstea deci dată icoanei este dovada dragostei față de Stăpânul obștesc, și cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană*”.⁵⁶

Această legătură dintre icoană și Cel reprezentat o regăsim în ideea de continuitate și de discontinuitate din învățătura hristologică. Evident, icoana și cel reprezentat pe ea, deși asemănătoare după conținut, adică după prototipul reprezentat, sunt deosebite după natură. Chipul este zugrăvit de iconar din materia aflată la îndemână, creată și limitată, în timp ce imaginea celui reprezentat este definită prin atributul înfățișării subsumate caracterului necreat. Diferența remarcabilă în această relație, în mod paradoxal, indică unitatea hristologiei și iconografiei. La fel cum în triadologie *natura divină* este cea care *conferă unitate* persoanelor distincte ale Sfintei Treimi, tot așa și în icoană *persoana reprezentată* este cea care *conferă unitate* celor două realități distincte – icoana și Persoana Cuvântului înomenit. Sfântul Maxim Mărturisitorul, în disputa sa cu monoteiștii, una din cele mai subtile erezii din secolul al VII-lea, pune în

⁵⁶ SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul Sfintelor icoane*, traducere din grecește cu un studiu introductiv de D. Fecioru, București, 1937, p. 37.

evidență tema sa fundamentală *iubirea, unica icoană* desăvârșită a lui Dumnezeu.

De fapt, în *Mistagogia* sa, Sfântul ne reamintește că Biserica este icoana deopotrivă a cosmosului și a omului, unde axul care străbate cerul și pământul, legând cele văzute de cele nevăzute, este iubirea. Și în cazul icoanei, iubirea îndreptată de credincios către Mântuitorul Iisus Hristos unifică pe cel zugrăvit cu cel veșnic. Din această perspectivă, toate elementele marcante ale cinstirii sfintelor icoane se regăsesc în învățătura hristologică a bisericii: simbolizantul – credinciosul închinător, simbolizatul – „obiectul” închinării, și puntea care leagă cele două elemente ale simbolului: iubirea divină.

Așadar, icoana este o necesitate a firii omenești, deoarece omul, fiind circumscris în timp și în spațiu, nu poate avea o cunoaștere directă a celor nevăzute, nici a celor viitoare sau a celor depărtate în spațiu. Gândind lucrurile divine în imagini, mintea umană alcătuită de Dumnezeu lucrează prin imagini și prin cuvinte. Pentru om, raiul este o grădină frumoasă, iar Dumnezeu este Cel vechi de zile, îngerii – tineri, înveșmântați în alb; iadul – un loc întunecat. Aceste imagini omenești, materiale, fac parte integrantă din facultatea minții de a putea gândi în chipuri și imagini,⁵⁷ caracteristică numită iconologică sau iconografică.⁵⁸ Deci, icoanele fac parte din firea omenească, fiind firești omului și capacității lui de a gândi în cuvinte și în imagini.⁵⁹ Aceste considerații sunt întărite de Sfântul Apostol Pavel, care spunea că oamenii nu pot vedea cele divine „față către față”, ci în „ogîndă”, „în icoană”. În concordanță cu aceste realități, Biserica a atribuit dintotdeauna imaginii o mare importanță, nu numai pentru valoarea ei artistică sau estetică, ci pentru valoarea ei dogmatică, imaginea constituind o veritabilă mărturisire de credință. Astfel, încă din secolul al V-lea, a combătut erezia monofizită, învățând că icoana lui Hristos este expresia vizuală a dogmei de la Calcedon. Ea reprezintă Persoana Fiului lui Dumnezeu înomenit, Celui care este „deoființă cu Tatăl, prin natura Sa divină, și deoființă cu noi, prin firea Sa umană, întru totul asemenea nouă, afară de păcat”. Prin această definiție, Biserica respingea erezia lui Arie, care nu vedea în Hristos pe Dumnezeu, ci o creatură, El fiind „Alfa și Omega, Cel dintâi și

⁵⁷ ERWIN PANOFKY (1892-1968), critic de artă german stabilit în Statele Unite în timpul anilor '30. Principalele sale lucrări: *Studii de iconologie* (1939) și *Înțelesurile artei vizuale* (1955), au avut un mare efect asupra dezvoltării istoriei artei ca disciplină.

⁵⁸ Cuvântul εἰκὼν în limba greacă înseamnă *icoană, imagine, chip*.

⁵⁹ Omul este o ființă liturgică prin excelență care se folosește de cuvinte (tropare, imne) și de imagini (icoane) pentru a-L exprima pe Dumnezeu.

Cel de pe urmă, începutul și sfârșitul".⁶⁰

Cum am văzut mai sus, Sfântul Ioan Damaschin, în consens cu învățătura Bisericii, susține că „*icoana este o asemănare care înfățișează originalul (prototipul), deși este o deosebire între icoană și original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul*".⁶¹ Într-o definiție mai dezvoltată, el adaugă: „*Icoana este o asemănare, un model (παράδειγμα), o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană. În sensul acesta icoana nu seamănă întru totul cu originalul. Ca atare, altceva este icoana, și altceva este originalul, adică se observă o deosebire între ele, pentru că aceasta nu este cealaltă, și cealaltă nu este acesta. Spre exemplu: icoana omului, cu toate că întipărește figura corpului, totuși nu are facultățile sufletești, căci nici nu trăiește, nici nu cugetă, nici nu vorbește, nici nu simte, nici nu se mișcă. Tot astfel Fiul, cu toate că este icoana naturală a Tatălui, totuși are ceva deosebit față de El, căci este Fiu, și nu Tată*".⁶²

Diversificând explicația asupra icoanelor, Damaschin enumeră șase tipuri de icoane:⁶³ *icoana naturală* (fiul cuiva este icoana naturală a celui ce l-a născut); *ideea, gândirea*, care se găsesc în Dumnezeu, despre cele ce vor fi făcute de El, adică sfatul Lui cel mai înainte de veci (toate sunt hotărâte în Dumnezeu, în același fel în care un om, care dorește să zidească o casă, își face în mintea sa imaginea casei pe care o va zidi); *icoana făcută de Dumnezeu prin imitare*, adică *omul* (în fire este om, dar prin imitare este icoana Dumnezeirii, căci după cum dumnezeirea este una, dar este compusă din Tatăl, Care este *Νοῦς*, din Fiul, *Λόγος*, și din Sfântul Duh, *Πνεῦμα*, tot astfel și omul este unul, dar este compus din *νοῦς*, *λόγος* și *πνεῦμα*); icoane prin care înfățișăm cele nevăzute și necorporale (acest fel de icoană este întrebuințat de Scriptură, care atribuie celor nevăzute și necorporale, forme, figuri și chipuri corespunzătoare naturii noastre, pentru a ne face o idee slabă despre Dumnezeu și îngeri); icoane prin care înfățișăm cele viitoare numite *tipuri* sau *simboluri*: rugul cel nears, vasul cu mană, chivotul simbolizează pe Maica Domnului; marea, apa, norul simbolizează Duhul Botezului; *icoane spre aducerea aminte a celor întâmplare*: a minunilor, a virtuților (icoanele sfinților).⁶⁴

Din cele arătate, rezultă că icoana este un *concept analogic*, care

⁶⁰ Apocalipsa 22, 13.

⁶¹ *Trei tratate iconoclastilor*, I, 9, PG 94, 1240 C.

⁶² IBIDEM, III, 16, PG 94, 1337 AB.

⁶³ IBIDEM, III, 18 - 23, PG 94, 1340 A - 1344 A.

⁶⁴ CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos – o introducere teologică*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, București, Ed. Anastasia, 1996, p. 150.

exprimă o relație⁶⁵ de participare a icoanei la prototip. Cu cât este mai mică participarea icoanei la model, cu atât este mai slabă asemănarea. Dacă în cazul icoanei naturale participarea se realizează în mod desăvârșit (Fiul cel veșnic este de o ființă cu Tatăl), în cazul icoanelor artistice, analogia este mai puțin perfectă. Astfel că icoana, ca materie plină de har, reprezintă tot ceea ce este corporal, cu excepția lui Dumnezeu, care nu poate fi zugrăvit deoarece El este formă fără greutate, fără întindere, nevăzut, mai presus de pricepere. Datorită acestui fapt, zice Sfântul Ioan Damaschin, *„este firesc că se pot înfățișa în icoană corpurile, ca unele ce au forme, limite corporale și culoare. Îngerul însă, sufletul și demonul, chiar dacă nu sunt corporali și groși, totuși, potrivit firii lor, au forme și sunt circumscriși. Fiind ființe spirituale, credem că sunt prezente și lucrează, în chip spiritual, în locuri spirituale. Cu toate acestea sunt înfățișați corporali, după cum Moise a înfățișat heruvimii”⁶⁶ și după cum au fost văzuți de cei vrednici, în așa fel că icoana corporală arată o vedenie necorporală și spirituală. Numai firea dumnezeiască este necircumscrișă și cu totul fără de chip, fără de formă și mai presus de înțelegere. Și dacă dumnezeiasca Scriptură atribuie lui Dumnezeu forme, în aparență corporale, aceasta este pentru ca să se vadă, sub formă de figuri, chiar și cele necorporale. Acestea au fost văzute de profeți și de cei cărora li s-au descoperit nu cu ochii trupului, ci cu ochii sufletului, căci n-au fost văzute de toți. Ca să spun într-un cuvânt, putem să facem icoanele tuturor formelor pe care le-am văzut”⁶⁷.*

Cu toate acestea, deși Dumnezeu este de ne zugrăvit, totuși rațiunea pentru care El este reprezentat în icoane este *Întruparea Fiului lui Dumnezeu*. Astfel, odată ce Dumnezeu S-a făcut om, a intrat în categoria celor ce pot fi reprezentați în icoană. *„Odinioară, zice Sfântul Ioan Damaschin, Cel netrupesc și fără de formă nu se zugrăvea deloc. Acum însă, pentru faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, a locuit printre oameni, se face icoana chipului văzut al lui Dumnezeu”⁶⁸.* În felul acesta, Întruparea Fiului lui Dumnezeu devine singurul și cel mai puternic argument pentru posibilitatea reprezentării în pictură a Celui necuprins. Acest argument Sfântul îl opune iconoclaștilor, când zice: *„...dacă vezi că Dumnezeu Cel fără de trup S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc. Dacă Fiul Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfățișa în icoană asemănarea Celui care S-a făcut văzut.*

⁶⁵ Diac. IOAN I. ICĂ JR., *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 150 – 151.

⁶⁶ Ieșire 25, 18 – 22.

⁶⁷ *Trei tratate contra iconoclaștilor*, III, 24, PG 94, 1344 B.

⁶⁸ IDEM, *Ibidem*, I, 16, PG 94, 1245 AC.

Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime, din pricina superiorității firii Lui, «Cel ce există în chipul lui Dumnezeu»⁶⁹ «a luat chip de rob»,⁷⁰ prin această apropiere de cantitate și calitate, și a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăvește-I icoana și așează spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut.»⁷¹

Încă din Vechiul Testament, Întruparea a fost prefigurată de descoperirile pe care Dumnezeu le-a făcut protopărinților, patriarhilor și profeților. Ca atare, „în paradis, Adam a văzut pe Dumnezeu și a auzit sunetul pașilor Săi, umblând după-amiază și s-a ascuns”⁷²; Iacov a văzut pe Dumnezeu și s-a luptat cu El.⁷³ Este clar că în aceste arătări Dumnezeu S-a arătat lui Adam și lui Iacov ca om. Moise a văzut ceva ca spatele omului,⁷⁴ Isaia L-a văzut ca pe un om șezând pe tron;⁷⁵ Daniil a văzut asemănare de om și ca Fiu al Omului, venind spre Cel Vechi de zile.⁷⁶ Nimeni însă n-a văzut firea lui Dumnezeu,⁷⁷ ci chipul și icoana Celui care avea să fie, deoarece Fiul și Cuvântul cel nevăzut a lui Dumnezeu avea să se facă om cu adevărat, pentru ca să se unească cu firea noastră și să se arate pe pământ”.⁷⁸

Deci, închinarea la Icoana Mântuitorului este întemeiată pe aceea că Hristos, prin întrupare S-a făcut văzut. „S-a făcut văzut pentru noi prin participarea la corp și sânge”.⁷⁹ „Nu zugrăvesc Dumnezeirea nevăzută, continuă el, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu, căci dacă este cu neputință să se zugrăvească sufletul, cu atât mai mult Dumnezeu...” Pentru aceasta „atunci când vezi că Cel fără de corp S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc”.⁸⁰ Prin urmare, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a însemnat sfințirea materiei: mai întâi trupul (care este materie și zidire) a fost făcut sfânt, plin de har, prin unirea ipostatică, iar apoi, materia, în sens mai larg. Din acest punct de vedere, zice Sfântul Ioan, „nu cinstesc materia ca pe Dumnezeu, ci ca fiind plină de lucrare

⁶⁹ Filipeni 2, 6.

⁷⁰ Filipeni 2, 7.

⁷¹ *Trei tratate contra iconoclaștilor*, I, 8, PG 94, 1240 AB.

⁷² Facere 3, 8.

⁷³ Facere 32, 25 – 32.

⁷⁴ Ieșire 33, 23.

⁷⁵ Isaia 6, 1.

⁷⁶ Daniel 7, 13.

⁷⁷ Ioan 1, 18; 1 Timotei 6, 16.

⁷⁸ *Trei tratate contra iconoclaștilor*, III, 26, PG 94, 1345 A .

⁷⁹ Evrei 3,14.

⁸⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul Sfintelor icoane*, traducere din grecește cu un studiu introductiv de D. Fecioru, București, 1937, p. 44.

dumnezeiască și de har”.⁸¹ Rezultă că materia nu este o piedică în drumul spre Dumnezeu, ci, prin intrarea în relație cu taina lui Hristos, devine loc în care se mijlocește mântuirea. Tot din această rațiune omul „*nu se închină materiei, ci se închină Creatorului materiei, Care S-a făcut pentru noi materie și a primit să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea noastră*”.⁸²

Din cele prezentate, Sf. Damaschin rămâne fidel unei tradiții chiriliene: „Dumnezeu s-a văzut în trup”. Prin urmare, el va accentua asupra demnității materiei și a memorialului iconic. Învățătura cum că materia este bună, dă naștere unei hristologii realist-sacramentale centrată pe trupul hristic. În această accepțiune, acțiunea Sfântului Duh asigură nu numai autenticitatea imaginii de tip „*acheropoietes*”, ci sfințește, protejează și tămăduiește prin și în icoană, atribuindu-i astfel imaginii creștine un caracter cvasi-sacramental. Născută din Înviere, icoana devine purtătoare de har și de sfințire. Prin înomenirea Sa, Logosul divin restaurează întreaga materie și o sfințește. Astfel, disprețuirea materiei din neo-platonism este opusă concepției creștine hristologice care acordă materiei privilegiul intermediarului soteriologic. „Prin materie se înfăptuiește mântuirea mea” zicea Sfântul Ioan, arătând prin aceasta că există o distincție între materialul iconic și realitatea trupească hristică, deosebire graduală care corespunde unei deosebiri de ființă.

Iconologia Sfântului Ioan Damaschin a constituit baza cultului Sfintelor Icoane și punctul de referință al definiției dogmatice a Sinodului VII ecumenic. La acest Sinod s-a făcut deosebire între închinarea absolută, care se aduce numai lui Dumnezeu – *adorarea* (*κατα λατρειαν προσκηνισις*), și închinarea relativă, adusă persoanelor care sunt în legătură cu Dumnezeu – *venerarea* (*εκ τιμει προσαγομηνη προσκηνισις*) diferență formulată de Sfântul Ioan Damaschin.

Spre deosebire de Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Nichifor introduce noțiunea de separare între icoana naturală și cea artistică. Damaschin spusese doar că: „*icoana se deosebește de original*”⁸³, fără să specifice că e vorba de o diferență de ființă între cele două. Deslușind numai cele amintite de înaintașul său, Nichifor arată că: „*chipul (icoana) este asemenea cu modelul și, prin asemănare, exprimă întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar rămâne deosebit prin fire de*

⁸¹ IDEM, *Ibidem*, II, 14, PG 94, 1300 A.

⁸² IDEM, *Ibidem*, I, 16, PG 94, 1245 AC.

⁸³ IDEM, *Ibidem*, I, 9, PG 94, 1240 C.

acesta pentru faptul că are altă materie".⁸⁴

Iconomahii spuneau că Hristos nu poate fi reprezentat în icoană, deoarece nu poate fi circumscris. Acest concept de „*necircumscriere*” era folosit impropriu. „*A circumscrie*” nu este același lucru cu „*a picta*”. Faptul că amândouă acțiunile pot fi desemnate cu același cuvânt nu înseamnă că în felul acesta se înțelege același lucru. Sfântul Nichifor descoperă confuzia iconomahilor, aducând o clarificare conceptuală a icoanei: sensul primordial al cuvântului *γραφω* este a „*a scrie*”, „*a grava*”. De aici sunt deduse cele două activități desemnate de acest concept „*a scrie*” și „*a picta*”, activitatea logo-grafului și a zo-grafului, a „*scriitorului de cuvinte*” și a „*scriitorului de viață*”, echivalentul grecesc al denumirilor „*poet*”, respectiv „*pictor*”. Prepoziția *περι* (în jurul, împrejurul), adăugată la rădăcina *γραφω*, schimbă sensul cuvântului, astfel încât noul cuvânt este mai complex decât cel original. Din acest punct de vedere poate să fie „*circumscriis*” ceva după loc, după timp, după început sau după înțelegere. Este „*circumscriis*” după timp și după început ceea ce a început să existe în timp. În acest sens se spune că și îngerii și sufletul omului sunt „*circumscriise*”. Ceea ce este înțeles cu mintea și cu cunoașterea este „*circumscriis*” prin înțelegere. Prin urmare este „*necircumscriis*” numai cel care nu are nimic comun cu acestea.⁸⁵

Pentru clarificare, Sfântul Nichifor merge mai departe atunci când spune că îngerii sunt circumscriși, cu toate că sunt duhuri, ei având o circumscriere spirituală (sunt circumscriși în sensul de limitați, de definiți), dar cu toate acestea nu se pictează, deoarece nu au chip. Ca atare, „*a picta ceva*” este un act exterior, pe când „*circumscriis*” este un atribut care ține de ordinea interioară a realităților create.

Cât privește însă Întruparea, lucrurile stau altfel, prin ea Fiul lui Dumnezeu s-a circumscris în timp și spațiu, luând chip și figură omenească, făcându-Se asemenea nouă, în afară de păcat. Nu noi oamenii suntem aceia care L-am circumscris pe Fiul lui Dumnezeu, ci El este Cel care S-a pogorât la noi, S-a culcat în iesle, S-a tăiat împrejur, S-a botezat, a fost răstignit și a Înviat. Evident, dacă Hristos S-a circumscris prin Întrupare și noi Îl putem reprezenta în icoană, Întruparea reprezentând fundamentul dogmatic al icoanei lui Hristos. Din acest motiv „*circumscrierea nu mai este opera noastră, ci a Celui ce s-a pogorât pentru noi și a îmbrăcat pentru mântuirea noastră puținătatea noastră; iar redarea în icoană e opera noastră a celor ce am crezut... și venim la*

⁸⁴ *Antirrheticus I adv. Constantinum Copronymum*, PG 100, 277 A; cf. CRISTOPH SCHÖNBORN, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁵ *Antirrh. II adv. Constantinum Copronymum*, PG 100, 356 B - 357A.

amintirea celor făcute de El pentru noi”.⁸⁶

Prin urmare, într-o manieră scolastică, patriarhul Nichifor arată că între a picta (*γραφει*) și a circumscrie (*περιγραφει*) este o diferență radicală, iar amestecul semnificațiilor duce la condamnarea icoanelor care pretind a circumscrie prototipul.⁸⁷ Dacă circumscrierea definește mai degrabă o caracteristică abstractă a existenței finite, o însușire esențială a creaturii, inscripția (*γραφει*) are simplul rol de a scrijeli, ea este acțiunea accidentală, relativă, convențională prin care ia naștere chipul hristic. *Grappe* este deci prin excelență trăsătura care deschide spațiul (*χωρα*) survenirii unei prezențe doar la nivelul formei și nu al substanței. Trăsătura iconică va deveni astfel matricea virginală ce va oferi forma, limitele și trăsăturile sale Fiului, pe care nu-L atinge, nu-L închide, nu-L limitează. Din contră, icoana se definește nu în deschiderea a ceva, ci ca deschidere a unui spațiu vid, absent, care lasă loc survenirii prezenței divine la nivelul urmei. Icoana va face astfel vizibil un chip a cărui identitate ne va rămâne întotdeauna străin, inaccesibil nu în sensul imperceptibilului optic, ci ca și necunoscutul, „*un personaj imposibil de obiectualizat, de clasat și chiar de înțeles*”⁸⁸.

Ca atare, icoana înscrie la nivelul formei prototipul, nu-l circumscrie așa cum doreau iconoclaștii, care prin suprapunerea celor două concepte poziționând icoana în atmosfera idolatriei. Din acest motiv, „*icoana se deschide în prezența unei puteri modelatoare, a adevăratului chip, ce-și pune amprenta pe fragilitatea ontologică a acesteia, asemeni inscripției iconice, asigurând între cele două realități o relație omonimică*”. De asemenea, icoana devine trecerea, Întruparea chenotică ce trimite mereu către un dincolo de ea, spre un invizibil ce-i asigură consistența, instituind-o și transfigurând-o. Această definire iconomică a icoanei pune în lumină o nouă definire a chipului ca aparținând categoriei de relație ca participare la ființă, așa cum o formulează Sfântul Ioan Damaschin, sau de concepție esoterică pe care o gândea Constantin al V-lea Copronimul. Icoana nu mai este nici o relație de similitudine esențială (Euharistia), nici una de participare, ci de asemănare. Astfel, dacă la nivel formal există o identitate între cele două imagini, la nivel substanțial ele diferă radical.

⁸⁶ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII - IX*, Studii Teologice, 1-4/1979, p. 37.

⁸⁷ Importanța învățăturii Sfântului Nichifor este capitală, în domeniul hristologiei icoanei. El se distanțează de doctrina teologică a persoanelor intra-trinitare și vehiculează în special cu conceptul de iconomie, ceea ce îi va permite instaurarea unui fundament nou al icoanei, adică despre imaginea-icoană.

⁸⁸ ANDRÉ SCRIMA, *Timbului rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 51.

Între prototip și copie (umbra) nu se desfășoară o identitate de ființă, nicio identitate de participare, ci o identitate de chip, de înfățișare, de asemănare.⁸⁹

Urmând, așadar, învățătura Sfântului Ioan Damaschin potrivit căruia *Întruparea Fiului lui Dumnezeu devine singurul și cel mai puternic argument pentru posibilitatea reprezentării în pictură a Celui necuprins*, Sfântul Teodor Studitul, ca și Sfântul Nichifor, își întemeiază învățătura pe *doctrina unirii ipostatice*. După el, chiar Ipostasul lui Hristos este cel descriabil, fiind reprezentat în icoană. Din acest punct de vedere, icoana nu înfățișează nici natura divină, nici natura umană a lui Hristos, ci reprezintă Persoana Sa, care a unit în Sine neamestecat și nedespărțit cele două naturi. În sensul acesta, „*orice portret este portretul unui ipostas și nu al unei firi*”⁹⁰, căci Ipostasul este singura formă concretă de existență a firii omenești și singura realitate care poate fi reprezentată, iar firea omenească a lui Hristos este enipostaziată în Ipostasul Logosului. Astfel, icoana cuiva nu reprezintă firea, ci persoana aceluia, icoana fiind totdeauna chipul unei persoane.⁹¹ Datorită acestui fapt, Sfântul Teodor Studitul nu spune că firea nevăzută se vede, sau se circumscrie, ci Cel nevăzut și Cel necircumscriș se vede și se circumscrie. El gândește totdeauna personalist, întrucât numai persoana se face cunoscută prin lucrările Sale în mod liber, esența rămânând ascunsă în abisul infinității ei.⁹² Hristos, ca realitate văzută, este cel dintâi tip sau model al icoanei Sale; este „*prototip al icoanei Sale*”⁹³, căci icoana subzistă în prototip, precum umbra în trup. Acestea două, icoana și prototipul, sunt în strânsă legătură ceea ce înseamnă că „*prototipul și icoana sunt corelative ca o jumătate cu cealaltă jumătate*”.⁹⁴

Așadar, Sfântul Teodor Studitul distinge clar între model și chip și între adorarea și venerarea icoanelor. El formulează o soluție corectă: icoana nu seamănă cu natura, ci seamănă cu persoana. Prin firea

⁸⁹ CHRISTOPH SCHÖNBORN, *op. cit.*, p. 166.

⁹⁰ *Antirrh. III*, 405 A, cf. JOHN MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, pp. 144-145.

⁹¹ Tradiția bizantină, reprezentându-L pe Hristos cu literele Ο Ων „*Cel ce este*”, indică foarte bine intenția de a vedea în icoană ipostasul însuși al Fiului lui Dumnezeu, nevăzut în dumnezeirea Sa, dar devenit vizibil în firea omenească asumată. (Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 171).

⁹² Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologie și iconologie...*, p. 52.

⁹³ *Antirrh. II*, 2 - 9, PG 99, 353 - 357; cf. SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, studiu introductiv și trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, pp. 97-100.

⁹⁴ *Antirrh. adv. iconomachos*, PG 99, 429 D; cf. Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 64.

omenească a lui Hristos, reprezentată simbolic iar nu portretistic, icoana ne pune în prezența lui Hristos și ne face să contemplăm însăși taina Întrupării. Tocmai pentru aceasta inscripția de pe icoana Mântuitorului, „*Cel ce este*” arată că icoana este o reprezentare a ipostasului, nu a Dumnezeirii.

Ca atare, „chipul este total neasemănător prototipului după ființa sa, dar își este asemănător după ipostas și nume. Pe icoanele lui Hristos este reprezentat Ipostasul Cuvântului întrupat, nu firea Sa divină și umană”. Din acest punct de vedere, icoana – spune Teodor Studitul – pune începutul vederii viitoare a Persoanei lui Hristos în care energiile celor două naturi se întrepătrund.

Din cele arătate rezultă că Sfântul Teodor Studitul susține inexistența niciunui interval între icoană și Hristos, ca prototip al ei, fiind două jumătăți care nu pot fi separate nici în gând și nici în realitate. De asemenea, el subliniază faptul că ontologia chipului stă în prototip, fapt care nu poate fi inversat, astfel că Icoana ca jumătate își are temeiul în prototip, nu și invers. În acest sens, icoana trăiește din ontologia prototipului, iar prototipul își manifestă toată realitatea lui ontologică în faptul că are și un chip. Dacă n-ar avea implicat în el chipul ca virtualitate, n-ar avea realitate adevărată. Cel ce n-are umbră, nu există; tot așa nu există cel ce n-are virtualitatea chipului sau virtualitatea cuvântului. Ducând mai departe raționamentul, putem spune că acel care nu e pentru alții, nu e nici pentru sine. În sensul acesta umbra, sau virtualitatea chipului, sau cuvântului, sunt o condiție a ontologiei prototipului.⁹⁵ Ca atare, când cineva se închină icoanei, se închină în fața lui Hristos. Deci, omul privind spre sfânta icoană, privirea lui se îndreaptă spiritual spre Hristos, icoana și prototipul fiind cuprinse deodată prin simțire și gândire, fără să fie confundate.⁹⁶ În icoană deci nu este venerată materia, ci persoana (în temeiul asemănării chipului cu cel reprezentat). Negreșit, tocmai prin însăși indicarea numelui lui Hristos se sfințește icoana care are o valoare simbolică și analogică.

Rezumând învățătura apărătorilor icoanelor, spunem că:

1. Icoana lui Hristos își are temeiul în Întruparea Fiului lui Dumnezeu⁹⁷. Dacă Hristos S-a circumscris prin Întrupare și noi Îl putem reprezenta în icoană, Întruparea reprezentând fundamentul dogmatic al icoanei lui Hristos.

⁹⁵ IDEM, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 64.

⁹⁶ IDEM, *Ibidem*, pp. 64 – 65.

⁹⁷ *Trei tratate contra iconoclaștilor*, I, 16, PG 94, 1245 AC.

2. Icoana nu reprezintă o natură, ci o persoană. Ea este totdeauna chipul unei persoane, iar persoana este prototipul icoanei⁹⁸.

Icoana *este o asemănare* care înfățișează prototipul⁹⁹, *iar nu o identitate*. Ea este un *concept analogic*, care exprimă o relație de participare a icoanei la prototip. De aceea, cinstea care se dă icoanei trece la prototip.

CONCLUZII GENERALE

Învățătura hristologică, cuprinsă în Sfânta Scriptură, cu termeni preluați din filozofie, la Sfinții Părinți și formulată la Sinoadele ecumenice, a realizat și exprimat întotdeauna unitatea creștină. Este adevărat că uneori a produs și cele mai mari divergențe din istoria creștinismului. Cum am arătat mai sus, diferențele de gândire referitoare la trupul și sufletul Mântuitorului Iisus Hristos s-au produs în mare parte datorită doctrinei unirii ipostatice în Persoana Logosului înomenit. Din nefericire, sciziunile au început tocmai atunci când s-a susținut cel mai mult că în Ipostasul Logosului firile divină și umană sunt unite desăvârșit, neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit. După cum se știe, timpul n-a înlăturat divizarea bisericească, ci dimpotrivă, din punct de vedere doctrinar, ea a devenit chiar și mai decisivă. Fiecare dintre părțile implicate în dispute, nestorienii, monofiziții precalcedonieni și calcedonienii, și-au articulat pozițiile hristologice în mod distinct, perpetuând astfel divizarea și împiedicând înaintarea spre o formulă de unire. Într-adevăr, cum sublinia Sfântul Maxim, „*dintre toate tainele dumnezeiești, taina lui Hristos este cea mai tainică*”.¹⁰⁰ Cert este că, așa cum profetise dreptul Simeon despre pruncul Iisus, doctrina Persoanei lui Hristos a fost „*spre căderea și spre ridicarea multora*”.¹⁰¹ După atâția ani de la formularea definițiilor hristologice la Efes și Calcedon, înțelegem că această doctrină, care evita cele două extreme, nestoriană și monofizită, s-ar fi cuvenit totuși, dincolo de nevoia continuă de apărare și de clarificare a definițiilor, o precizie lămuritoare care să exprime unirea dumnezeiescului cu omenescul în Ipostasul Logosului, precum și deosebirea între ele.¹⁰² Dar, în loc să se clarifice poziția fiecăruia în relație cu adevărul, atât ereticii nestorienii, cât și cei monofiziți, își fixau paternitatea în învățătura înaintașilor și îndrumătorilor de la Sinodul de la Niceea, cu toate că doctrinele lor n-aveau nicio continuitate și nicio legătură reală cu crezul

⁹⁸ Antirr., II, 2 - 9, PG 99, 353 - 357; cf. SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, pp. 97-100.

⁹⁹ *Trei tratate contra iconoclaștilor*, I, 9, PG 94, 1240 C.

¹⁰⁰ SF. MAXIM, *Ambigua* 42, PG., 91, 1332.

¹⁰¹ Luca 2, 34.

¹⁰² SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântării despre Icoane* 3, 2, în vol. *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Ed. IBMBOR, 1998.

acestora. Multe din dovezile lor biblice, interpretate tendențios și de multe ori în sens alegoric, n-au păstrat spiritul Sfintei Scripturi și nici tradiția întregii Biserici apostolice.

Din păcate și astăzi, ca și atunci, nestorienii acordă o importanță deosebită textului din Evanghelia Sfântului Ioan: „*dăruiași templul acesta și în trei zile îl voi ridica*”,¹⁰³ adică ei îl „*adoră pe Dumnezeu în templul umanității sale, întrucât locuiește în el ca într-un templu, unit cu el pe vecie*”, cum învăța, de altfel, Nestorie, *închinătorul la om*. Se observă clar că, din punctul lor de vedere, Logosul Și-a făcut un trup și S-a sălășluit în el, „*adică în unul dintre ipostasurile omenității noastre*”, ceea ce duce inevitabil la formula nestoriană că „*unul dintre ipostasurile Treimii s-a asociat cu unul dintre ipostasurile omenității*”. Datorită acestui raționament, Hristos este un om „*adoptat*” ca să devină Fiu a lui Dumnezeu,¹⁰⁴ ceea ce presupune că există doi Fii ai lui Dumnezeu, unul adoptat și altul Ipostas al Treimii. Tocmai acest om asumat, și nu Logosul sălășluit în el, este Cel care a fost răstignit. Deci, dacă a fost răstignit numai omul, de bună seamă că Fecioara Maria este, pentru ei, Născătoare de Om.¹⁰⁵

Calcedonul, din fericire, a dat o lovitură de moarte nestorianismului și monofizitismului, hotărând că cele două firi ale lui Hristos s-au unit „*într-o Persoană și un Ipostas*” (εις εν προσωπον και μιαν υποστασιν).¹⁰⁶ Cu toate acestea, pentru nestorienii, Hristos rămâne un învățător despre cele ale veacului ce va să vină și un exemplu în cunoaștere.¹⁰⁷ Fără îndoială, lipsa relației dintre divin și uman, în concepția lor, duce inevitabil la

¹⁰³ Ioan 2, 19.

¹⁰⁴ Este știut faptul că noțiunea de „*adopte*” a fost condamnată de Sinodul I Ecumenic, ca fiind ariană.

¹⁰⁵ Menționăm faptul că în decursul timpului s-au petrecut unele schimbări decisive în teologia nestoriană datorate în primul rând „*creatorului dogmaticii nestoriene*”, Babai cel Mare. Acesta, combinând elementele tradiționale, ascetice și speculative ale teologiei nestoriene, a ajuns să dea Bisericii sale o viziune hristologică, mai puțin ambiguă decât cea a lui Nestorie. Din păcate, Babai este cel care a introdus formula „*două firi, două ipostasuri, o persoană a Celui ce avea calitatea de Fiu*”. (BABAI, *Expunere la Cartea Centuriilor a lui Evagrie Ponticul*, 5, 62, apud, J. PELICAN, *Tradiția creștină o istorie a dezvoltării doctrinei II, Spiritul creștinătății răsăritene (600 – 1700)*, Ed. Polirom, 2005, p. 72) Mai târziu, prin 612, la o întâlnire a episcopilor nestorienii și monofiziți, cei dintâi au recunoscut faptul că Părinții Bisericii au vorbit despre „*un ipostas alcătuit din două naturi*”, dar și-au menținut convingerea că ipostasul nu se identifică cu persoana. (ABDISA din NISIBI, *Cartea Mărgăritarului*, 2, 4, BADGER, *The Nestorians and Their Rituals*, vol. 2, Londra, 1852, p. 399).

¹⁰⁶ Într-o omilie atribuită nestorianului Narsai, se spunea că el crede în unul Domn Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu – o persoană, îndoită în firi și în ipostasurile acestora. (NARSAI, *Omilii liturgice*, Cambridge, 1909, 5).

¹⁰⁷ BABAI, *Expunere la Cartea Centuriilor lui Evagrie Ponticul* 2, 73; Timotei I, *Ep.* 14, CSCO 75-77).

imposibilitatea mântuirii. Ideea de îndumnezeire în mistica nestoriană nici nu există.¹⁰⁸ Chiar dacă „suferința și moartea Mântuitorului sunt introduse, totuși ele n-au decât sensul de moarte spirituală a misticului împreună cu Hristos”.¹⁰⁹

Dar nu numai nestorianismul a fost biruit prin sinoadele de la Efes și Calcedon, ci și monofizitismul. Ca și nestorienii, și monofiziții au continuat să se opună definiției hristologice ortodoxe. Stindardul lor rămânea formula Sfântului Chiril „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”. Cum am văzut, unul dintre apărătorii acestei doctrine, Sever din Antiohia, citând autoritatea teologică a Sfântului Chiril, pune problema retoric: „atunci, de ce suntem noi împinși să spunem «două naturi», când doctorul Bisericii, Chiril, striga că nu mai sunt două?”¹¹⁰ Ca și Sever, monofiziții se considerau și se consideră și astăzi în consens cu sinoadele ortodoxe anterioare, considerându-le cu adevărat ecumenice. Pentru ei, formula calcedoniană și Tomul lui Leon sunt nestoriene, chiar dacă uneori folosesc termenii „fără amestecare” și „specific”.¹¹¹ Uneori, accentuând doctrina trinitară, monofiziții puneau în primejdie iconomia,¹¹² confuzia privind termenul *fire* care uneori avea sensul de *ousie* și alteori de *ipostas*. Categorical, Părinții de la Calcedon definiseră ipostasul ca trăsătură distinctă, chiar dacă cuprindea cele două naturi, divină și umană, adică un ipostas compus în două naturi. Sever din Antiohia, cum s-a arătat, considera prepoziția *în* o dualitate, reprezentând separare, în timp ce *din* însemna compunere și unire fără amestecare. De fapt, gândirea lui monofizită nu privea pe cei care deosebeau cele două naturi, ci pe cei care spuneau că, după unire, ar mai exista în mod real două naturi. Insistența lui mergea până într-acolo că susțineau că trupul fizic a lui Hristos fusese ferit de

¹⁰⁸ Aceste aspecte se văd subliniate în concepția lor euharistică. Pentru ei atât Euharistia, cât și persoana lui Hristos, sunt o unire a două naturi diferite, care rămân separate și după unire. Astfel dualitatea între trupul natural, ceresc, și trupul său euharistic este scopul venirii sale din cer. Prin urmare „la altar, spun ei, noi nu frângem și nu omorâm acel trup al Domnului care este în cer. Acesta a fost frânt o dată pentru totdeauna pe cruce și a intrat în slava Sa... Ceea ce mâncăm nu este trupul său după fire, ci comemorarea suferinței Sale”. Firește, sfârșitul faptului de a mânca „această pâine care este numită trupul lui Hristos” este acela că cel ce se împărtășește este ridicat la „trupul care este în cer”. Ca atare, „precum Hristos, prin unirea cu Logosul veșnic este numit și, într-un fel, este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să fi devenit cu adevărat om, tot așa și pâinea euharistică este într-un sens adevărat trupul lui Hristos prin unirea sa cu trupul adevărat al lui Hristos din cer”. (TOMA DIN EDESA, *Tratatul despre nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*, 7, în Ed. Carr, Simon Joseph, Roma 1898, p. 38).

¹⁰⁹ BABAI, *Despre unire* 4, 12, CSCO., 80, 109, 179, 136.

¹¹⁰ SEVER, *Gram.*, 2, 12, CSCO., 112, 91.

¹¹¹ SEVER, *Ep. Teod.*, CSCO., 105, 13.

¹¹² Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt de o natură, cum poate unul dintre ipostasuri să lucreze singur, fără celelalte?

stricăciune încă din momentul conceperii sale și nu după Înviere. La această extremă se alătura ideea că unirea n-a fost doar a celor două naturi, ci și a celor două ousii, divină și umană, ceea ce duce la concluzia aberantă că Sfânta Treime s-a întrupat în umanitatea întreagă și s-a amestecat cu neamul nostru întreg, ceea ce este o blasfemie. Împotriva formulei calcedoniene, potrivit căreia Logosul întrupat „*n-a murit în natura sa dumnezeiască, ci doar în natura sa omenească*”, era considerată de ei o capitulare în fața gândirii nestoriene. De fapt, pentru ei unirea ipostatică și ideea celor două firi după unire se excludeau reciproc.

Ceea ce rămâne esențial și pozitiv în același timp pentru monofiziți, în unirea ipostatică, era considerarea Fecioarei Maria ca Născătoare de Dumnezeu, învățătură exprimată de altfel în definiția de la Calcedon. Și ei ca și ortodocșii respingeau ideea nestoriană a unui om purtător de Dumnezeu sau a lui Dumnezeu sălășluit în Iisus ca într-un templu, ceea ce echivala cu respingerea învățăturii despre Teotokos.

Cât privește însă Euharistia, lucrurile stau altfel. După cum s-a arătat după ei euharistia este fundamentată pe teologia unirii ipostatice, care, deși era considerată o prezență reală și avea o legătură strânsă între trupul și sângele lui Hristos, totuși, ca și nestorienii, viziunea lor accentua mai mult aspectul anamnetic, în dauna celui al prezenței reale.¹¹³

Adevărul este că, împotriva acestor eretici, Părinții, în toate demersurile lor doctrinare hristologice, au fost permanent atenți la vocabularul teologic, ca astfel termenii să fie înțeleși în sensul adevărat ortodox. Cuvintele lor au atras după sine obligația de a lua în considerare timpul când au fost spuse, din ce cauză și din a cui cauză, ce motiv i-au împins să scrie în felul acesta și care era scopul afirmației lor. De pildă, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisea că Părinții de la Niceea n-au luat în discuție doctrina despre Sfântul Duh, tocmai pentru că ea nu devenise încă o controversă. Faptul că unii termeni folosiți de ei erau uneori inadecvați, nu i-au împiedicat totuși să-i folosească, deoarece nu era o altă cale de exprimare a adevărului dumnezeiesc. Cât privește doctrina despre înomenirea Cuvântului, ea a trebuit să fie redată în paradoxuri, întrucât învățătură este o taină de nepătruns și de neexplicat. Numai credința putea accepta coborârea din cer a Ipostasului Fiului și moartea Celui fără de moarte. Cu toate acestea, Părinții n-au confundat niciodată teologia cu iconomia, ci au mărturisit de totdeauna unitatea Logosului înomenit.

Dacă nestorienii și monofiziți au dus un război activ împotriva ortodocșilor, care apărau unirea dintre natura divină și umană în ipostasul Cuvântului, nu mult după Calcedon, chiar apărătorii ortodoxiei au fost

¹¹³ FILOXEN DE MABBUG, *Disertații* 1, 35. PO., 15, 465.

confrunțați cu unele rătăcirii legate de cele două voințe și de cele două lucrări ale celor două firi din ipostasul Logosului. Cum s-a putut vedea, aceste controverse erau iscate mai ales în rândul ortodocșilor și în interiorul granițelor imperiului. Tendința acestor interpretări a definiției de la Sinodul IV înclina mai mult în direcția accentuării unității firilor decât în sensul dualității naturilor lui Hristos. Nestorienii, cum s-a văzut, susțineau unirea nemărginitului cu mărginitul, a desăvârșitului cu nedesăvârșitul, considerând că Hristos este persoana acestei uniri. Dar pe când ei susțineau dualitatea ipostaselor, calcedonienii admiteau dualitatea naturilor unite ipostatic. De cealaltă parte, problema mântuirii, care pune în discuție îndumnezeirea omului, tindea să plaseze culmea sfințeniei în unitatea de voință, de felul „*întrucât toți avem o fire, reușim să avem un gând și o voință, atât cu Dumnezeu, cât și cu semenii, fără să fim în vreun fel în dezacord nici cu Dumnezeu, nici unul cu altul*”.¹¹⁴

Fără îndoială, tendința înspre unirea dintre divin și uman, fie în Hristos, fie în credincios, era evidentă. Dacă mărturisirea de la Calcedon evita rezultatul unirii ca fiind „*o fire*”, trebuia găsită o altă formulă care să exprime unirea și să-i mulțumească pe adepții „*firii unice*”. Inevitabil, teologii s-au îndreptat către voințele și lucrările Mântuitorului. Trebuie să subliniem că este curios faptul că asupra teoriei cum că în Mântuitorul Hristos este o singură lucrare, monoenergismul, ambele extreme hristologice nestorianismul și monofizitismul erau de acord.¹¹⁵ După cum am precizat mai sus, Tomul papei Leon, care a stat la baza definiției de la Calcedon, afirma că „*fiecare formă, adică fire în Logosul întrupat, săvârșește actele care țin de ea în comuniune cu cealaltă*”.¹¹⁶ Este important să amintim că, în această perioadă, era utilizată formula lui Dionisie Areopagitul care susținea că Hristos „*n-a săvârșit cele dumnezeiești ca Dumnezeu și cele omenești ca om*”, adică a existat „*o anumită nouă lucrare divino-umană a lui Dumnezeu făcut om*”.¹¹⁷ Formula dionisiană n-a avut însă menirea să calmeze spiritele, ci mai mult a provocat controverse, de felul că patriarhul Cirus din Alexandria interpreta textul în sensul că „*unul și același Hristos împlinește*

¹¹⁴ SF. MAXIM, *Ep. 2*, PG., 91, 396.

¹¹⁵ Nestorianismul susținea că cele două Ipostasuri în Hristos se unesc într-o singură lucrare, iar monofiziții susțineau că, din cauza unirii, există o unică lucrare individuală a ipostasului unic, și anume cea dumnezeiască.

¹¹⁶ Cuvântul „*formă*” este la nominativ, ca subiect al predicatului, ceea ce înseamnă că subiectul predicatului „*a lucra*” este fiecare „*fire*”, și nu ipostasul Logosului. Este știut faptul că Sergiu, patriarhul Constantinopolului, interpretând definiția de la Calcedon, considera că Logosul înomenit realizează, prin intermediul fiecărei forme, actele care țin de ea, în comuniune cu cealaltă, dând cuvântului *formă* un rol instrumental (SERGIU, *Ep. 2*, Mansi 11, 525).

¹¹⁷ DIONISIE AREOPAGITUL, *Ep. 4*, ἀνδρωθεντος θεου και την τινα θεανδρικην ενεργεια. PG., 3, 1072.

lucrările care se potrivesc lui Dumnezeu și lucrările omenești printr-o singură lucrare divino – umană, potrivit lui Dionisie, unul dintre sfinți”.¹¹⁸

Evident că nu formula lui Leon și nici cuvintele lui Dionisie creau dispute, ci poziția „lucrării” în Logosul înomenit. Dacă, așa cum susținea patriarhul Serghie, „în Domnul Hristos, întreaga Sa omenitate a fost unită pe vecie cu dumnezeirea Logosului și a fost îndreptată și mișcată de Dumnezeu în toate”, ar fi reieșit că „sufletul lui Hristos n-a acționat niciodată în mișcările sale prin propria decizie, ci a fost dependent întru toate de Logosul care l-a pus în mișcare”.¹¹⁹ În acest context, această lucrare divină sau umană nu ținea de niciuna dintre cele două naturi, ci de „modul unirii”, drept urmare nu mai era îngăduit să se vorbească de două lucrări, după unire, ci doar de o singură lucrare dominantă.

Fără îndoială, cum am văzut, dificultățile n-au încetat ci s-au prelungit de la lucrare la izvorul lucrării, care este voința, de unde acest curent și-a luat numele de monotelism (*μονον θελημα*).¹²⁰ De data aceasta, voința lui Hristos constituia mesajul biblic al patimilor. Unii interpretau cuvintele Mântuitorului ca referindu-se la iconomia omenității asumate,¹²¹ pe când Sfântul Maxim, susținând două voințe, vedea în cuvintele Domnului dovadă că El ca om avea o voință care aparținea naturii Sale umane, caracterizată printr-o sublimă supunere față de voia Sa divină și față de cea a Tatălui.¹²² Ca și Sfântul Maxim, Sfântul Ioan Damaschin sublinia că prin cuvintele „*nu voia Mea*” se referă la voința omenească a Logosului înomenit, iar cuvintele „*ci voia Ta*”, se referă la voința divină.¹²³

Ambele părți implicate în disputa voințelor în Hristos stăruiau să nu fie asociați cu nestorienii și monofiziții, străduindu-se să aducă argumente din tradiția Părinților. Ei trebuiau să recunoască, mai întâi, faptul că unii Părinți au vorbit și de o voință și de două.¹²⁴ E clar că pentru ortodocși

¹¹⁸ CIRUS, cap. 7, Mansi, 11, 565.

¹¹⁹ SERGIU, *Ep.* 3, Mansi 11, 536.

¹²⁰ Voința unică era prezentă în scrierile eretice ale lui Arie și Apolinarie. Ea se găsea în ereziile lui Timotei I, patriarhul nestorian, care susținea că ipostasul omului asumat de Logos avea „o singură voință și lucrare cu Logosul care s-a îmbrăcat pe sine în El” (Tim. I, *Ep.*, 34, CSCO., 75, 127).

¹²¹ PAPA HONORIU, *Ep.* 4, PL., 80, 473.

¹²² SF. MAXIM, *Opus.*, 3, PG., 91, 48; *Opus.* 6, PG., 91, 68.

¹²³ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe în Hristos*, 41, PG., 95, 180; SF. MAXIM, *Opus.*, 7, PG., 91, 81.

¹²⁴ Sfântul Sofronie al Ierusalimului, unul dintre primii adversari ai monotelismului, a compilat două cărți conținând șase sute de citate din Părinți împotriva ideii de lucrare unică sau voință unică în Hristos. La sinodul de la Lateran, în sesiunea a cincia, s-a citit o colecție de citate din Părinți și multe alte pasaje au fost aduse în atenția episcopilor. Un florilegiu de la Roma, cu mărturii patristice, era trimis la Constantinopol spre verificare cu manuscrisele

crezul Niceo-Constantinopolitan, „*acest cucernic și ortodox simbol al harului dumnezeiesc, suficient pentru cunoașterea și confirmarea credinței ortodoxe*”, a fost completat cu definiții dogmatice care au fixat formulările despre cele două voințe și două lucrări, în conformitate cu hotărârile de la Calcedon. Cele două firi mărturisite acolo presupuneau cu necesitate și două voințe naturale și două lucrări naturale, fără împărțire, fără schimbare, fără separare și fără amestecare.¹²⁵ Concret, dacă sunt două firi, trebuie să fie și două voințe, care, atunci când lui Hristos îi era foame sau sete, voia omenească era cea care dorea hrană sau băutură, de care firea Sa divină nu avea nevoie.¹²⁶ Ca atare era necesar să se facă o distincție între voința naturală umană (*το φυσικον θελημα*), deosebită ontologic de voința divină, și voința deliberativă (*το γνωμικον θελημα*), identică, din punct de vedere funcțional, cu voința divină.¹²⁷ De aici, Părinții au înțeles și au subliniat imperativul Sfântului Grigorie de Nazianz: „*Ce n-a fost asumat de către Logos la Întrupare nu este vindecat*”,¹²⁸ adică atât voința, cât și lucrarea omului trebuiau vindecate.¹²⁹ Sfântul Ioan Damaschin este și mai categoric când dezvoltă acest argument: „*dacă El nu Și-a asumat voința omenească, aceea care a suferit prima în noi n-a fost vindecată, căci, în definitiv, tocmai voința umană era cea vinovată de păcat*”.¹³⁰

Fără îndoială, în această dispută Sfântul Chiril al Alexandriei a fost o coloană de rezistență ortodoxă, care a fost considerat totdeauna o țință a atacurilor eretice din cauza viziunii sale asupra unirii ipostatice. Mai târziu, împăratul Iustinian, cum am văzut, s-a adevărit a fi un apărător al ortodoxiei, cel care a condamnat „*cele trei capitole*” și, mai presus de toate, pe ideologul nestorianismului Teodor de Mopsuestia.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul dintre cei mai mari teologi ai ortodoxiei, spune că 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 gnostică sau personală, care de altfel

existente în biblioteca Patriarhiei.

¹²⁵ *Simbolul Sinodului al III – lea de la Constantinopol, al VI – lea ecumenic*, Mansi, 11, 637.

¹²⁶ SF. MAXIM, *Opus.*, 4, PG., 91, 60.

¹²⁷ SF. MAXIM *Opus.*, 16, PG., 91, 192.

¹²⁸ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, Ep. 101, PG., 37, 181 „*το γαρ αποσληπτον αθεραπευτον*”.

¹²⁹ SF. MAXIM, *Opus.*, 15, PG., 91, 156.

¹³⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe*, 28, PG., 95, 161.

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 gnostică. 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.

Prin urmare, 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 Maxim, „*nici arderea după unire nu este lipsită de tăiere și nici tăierea de ardere și nici din cauză că este dublă lucrarea naturală nu se introduc două săbii înroșite și nici din cauză că sabia este una fără să se confundă deosebirea ființială a acestora*”.¹³¹ Ca atare, cele două voințe proprii celor două firi sunt deosebite, dar Cel care voiește este unul, deși El voiește potrivit fiecăruia din cele două firi. Unul este, de asemenea, obiectul voinței, căci cele două voințe sunt unite, voința omenească fiind supusă în mod liber voinței dumnezeiești.¹³² Acest lucru s-a putut realiza în Hristos în unitatea unei unice Persoane, în mod deplin, formând o singură voință a celor două voințe care sunt necesare pentru mântuirea omului. Ca Dumnezeu și om, un singur voitor voiește atât să mântuiască pe om, cât și să fie mântuit. Apoi, ca Dumnezeu mântuiește pe om și extinde această mântuire la toți cei ce voiesc să fie mântuiți, El fiind centrul eficient al mântuirii tuturor, adică atât omul ce se mântuiește, cât și Dumnezeu care mântuiește. Astfel, Fiul lui Dumnezeu înomenit este puntea reală a lucrării mântuitoare între Dumnezeu și oameni, centrul divino-uman al umanității sau centrul divin mântuitor al umanității prin umanitatea Sa mântuită, înviată și 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.¹³³ 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*) și opinie proprie (*γνωμη*), ci e de la început în perfect acord cu voia divină.¹³⁴

¹³¹ IDEM, *Ibidem*, col. 337 - 340, cf. Pr. Prof. Dr. IOAN ICĂ, *op. cit.*, p. 371.

¹³² Voința dumnezeiască mergea de fiecare dată înaintea voinței omenești, încât firea umană a lui Hristos voia „*dumnezeiește*”, spune VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, pp. 175 – 176.

¹³³ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Ortodoxia*, 3/1988, p. 72.

¹³⁴ IDEM, *Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului*, p. 745.

Apoi Sfinții Ioan Damaschin, Nichifor Mărturisitorul și Teodor Studitul susțin inexistența niciunui interval între icoană și Hristos, ca prototip al ei, fiind două jumătăți care nu pot fi separate nici în gând și nici în realitate. De asemenea, ei au subliniat faptul că ontologia chipului stă în prototip, fapt care nu poate fi inversat, astfel că Icoana Mântuitorului ca jumătate își are temeiul în prototip, nu și invers. În acest sens, toate icoanele trăiesc din ontologia prototipului, iar prototipul își manifestă toată realitatea lui ontologică în faptul că are și un chip.

În fine, Sinodul VII Ecumenic, prin definirea cultului icoanelor, a confirmat învățătura de la Calcedon, întrucât posibilitatea icoanei lui Hristos e o întărire a credinței în omenitatea lui, contestată de monofiziți. Cât privește chipul omenesc al Lui, care se referă la persoana Lui cea unică, sinodul a condamnat nestorianismul. Numai în lumina învățăturii Părinților, icoana lui Hristos este posibilă și cinstirea ei este legitimă, pentru că Însuși Fiul lui Dumnezeu a luat fața vizibilă a omului, fără ca ea să fie separată de El, în sens nestorian, dar fără să-și piardă autenticitatea umană, în sens monofizit. Ea este deci transfigurată și sfințită prin Ipostasul dumnezeiesc. Pe baza acestei învățături, devine posibilă cinstirea în cult a icoanelor sfinților, ca expresie a oamenilor îndumnezeiți. Dacă Hristos Și-a îndumnezeit natura Sa umană, această îndumnezeire se comunică și oamenilor care au înaintat în unire cu El. În felul acesta, Logosul fiind subiectul naturii Sale umane, de bună seamă că toate obiectele au ca subiect pe Fiul lui Dumnezeu înomenit, mijlocind, astfel, darul sacru al lui Hristos. „*Fie prin contemplarea Scripturii, fie prin reprezentarea icoanei... noi ne amintim de toate prototipurile (Persoanele Sfinte, acte etc.) și suntem introduși la ele*” – spunea hotărârea Sinodului VII Ecumenic; iar hotărârea Sinodului din 860 afirmă „*ceea ce cartea ne spune prin cuvânt, icoana ne anunță și ne face prezent prin culoare*”.

SUMMARY: *The Christological Way of Thinking of Saint John Damascene and of Saint Theodore the Studite*

Christological knowledge encountered in Holly Book, at the Holly Fathers and formulated in the ecumenical synods has always realized and expressed Christian unity. Against the heretics, the Fathers, in all their histological doctrinal actions, have always paid attention to the theological vocabulary, so as the terms to be understood in their real orthodox meaning. Their words brought about the necessity of taking into account the time when they were stated, and because of what and whom, and the reason behind their decision to write when they started writing the way they did and what was the scope of their assertion.

Saint John Damascene, Saint Nichifor the Confessor and Saint Theodore the Studite sustain the inexistence of any interval between the

icon and Christ, as an archetype, being two halves that cannot be separated neither in imagination nor in reality. They have also suggested the fact that the figure's ontology lies in the prototype, a fact that cannot be reversed, thus the Savior's Icon as a half, has its foundation in the prototype and not vice-versa. In this way, all icons live from the prototype's ontology, and the prototype manifests all its ontological reality in the fact that it has an image.

The 7th Ecumenical Synod, by defining the cult of the icon, confirmed the Chalcedon wisdom, hence the possibility of the Christ's icon is nothing but a reinforcement of faith in His humanity, contested by the monophysitians. Regarding His human nature, which refers to His unique self, the Synod condemned nestorianism. Only in the light of the Teachers, Christ's icon is possible and its veneration legitimate, because Son of God took man's visible image, without being separated by Him, in a nestorian way, but without losing its human authenticity, in a monophysical way. It is thus transfigured and sanctified by the Divine Hypostasis. On the basis of this knowledge, the veneration of the Saint's icons becomes possible, as an expression of the theosis.

DER MYTHOS VOM "GROßEN SCHISMA IM JAHR 1054"

Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt

Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER

Cuvinte cheie: *Schisma cea mare din 1054, relația dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană la hotarul dintre mileniul I și cel de al II-lea*
Keywords: *The Great East-West Schism (1054), the Relationship between the East and West Church at the Beginning of the 2nd Millenium*

D)

Noch 1651 (also weit mehr als ein Jahrhundert nach dem Ausbruch der Reformation in Deutschland) war es möglich, daß ein zu Rom "im Schisma stehender" Bischof einem mit Rom unierten Bischofskandidaten die heilige Weihe erteilte. Der damalige Weihespende war Bischof Simion Ștefan von Alba Julia, der Weiheempfänger war der gewählte Bischof von Mukačevo Petr Petrovič Parfenij. Diesen hatte Georg Lippay, der damalige (selbstverständlich lateinische!) Primas von Ungarn, betraut mit der Seelsorge für die Gläubigen von byzantinischer Tradition in Oberungarn, die 1646 eine Union mit der lateinischen Kirche geschlossen hatten. Die entsprechende Urkunde des lateinischen Würdenträgers war für Bischof Simion Grund genug, die Weihe zu erteilen. Als Primas Lippay sich in Rom für den neu geweihten Bischof verwandte, damit dieser von allen eventuellen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, bezeugte er ausdrücklich, daß der Weihende Bischof um das Unierte-Sein des Weihespendekandidaten wußte. Daß Lippays Intervention in Rom erfolgreich war, zeigt, daß man auch dort zu dem Geschehenen positiv stand.¹

Das Ereignis paßte sehr wohl in seine Zeit. Aufschlußreiches erfahren wir z.B. in einem Bericht, den der französische Jesuit F. Richard 1657 über einen griechischen Bischof publizierte,² der im Oktober 1650 im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen als Visitor nach Santorina kam.

¹ Zu Einzelheiten bezüglich der Union des Bistums Mukačevo und für Quellenangaben zu den Vorgängen rund um die Bischofsweihe an Petr Petrovič vgl. M. Lacko, Die Užhoroder Union, in: OS 8(1959)3-30 und W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 114-131; sowie Suttner, Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten 25(1982)64-120 (besonders S. 84-86).

² F. Richard, Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Saint-Erini ... depuis l'établissement de Pères de la Compagnie des Jesus, Paris 1657, S. 59f.

Der Visitator habe einem Jesuiten beim Predigen zugehört, schreibt F. Richard, und sei über das Wirken der Patres so froh gewesen, daß er ihnen auf ihre Bitte um Predigerlaubnis für die griechischen Kirchen des Archipels eine Urkunde ausstellte, in der er "alle Priester und Amtsinhaber unter der Jurisdiktion seines Patriarchen aufforderte, uns [d.h. die Jesuiten] in allen ihren Kirchen wie ihn selbst aufzunehmen und unseren Vätern ohne Widerspruch überall, wo es die Väter wünschen, das Predigen des Wortes Gottes zu erlauben".

Auch dies war keine Ausnahme, denn viele "schismatische" Würdenträger verließen sich damals auf Missionare aus Rom. Der Lebenslauf des Panteleimon (Paisios) Ligarides mag dafür als Beispiel dienen. 1609/10 auf Chios von Eltern geboren, die als uniert galten, war er ans griechische Kolleg nach Rom gekommen und nach seinen Studien auch Lehrer am Kolleg gewesen. 1639 wurde er dort zum Priester geweiht und von der Congregatio de Propaganda Fide 1641 in den Osten entsandt. Ohne daß er die Bindung an Rom hätte aufgeben und auf die Besoldung aus Rom hätte verzichten müssen, erlangte er eine Vertrauensstellung beim Ökumenischen Patriarchen Parthenios I. und die Erlaubnis, in dessen Kathedrale zu predigen, zu zelebrieren und Beichte zu hören. Später wurde er Hofprediger beim "schismatischen" Fürsten der Walachei. In dessen Residenzstadt begründete und leitete er die erste neuzeitliche Schule des walachischen Fürstentums. Besoldet wurde er weiter aus Rom, denn er galt unverändert als Missionar der Congregatio de Propaganda Fide. Am walachischen Fürstenhof wurde er mit dem "schismatischen" Patriarchen Paisios von Jerusalem bekannt, reiste mit ihm 1651 nach Jerusalem und wurde von ihm im folgenden Jahr zum Bischof geweiht. Auf dem Rückweg in die Walachei besuchte er den für die dortigen Lateiner zuständigen Bischof und legte ihm dar, das Glaubensbekenntnis bei seiner Bischofsweihe sei ausdrücklich so formuliert worden, daß seine Bindung an Rom habe erhalten bleiben können. Bald darauf nahm er eine Einladung nach Moskau an und wurde Berater des Patriarchen und des Zaren.³

Die Zahl solcher Beispiele könnte nahezu beliebig vermehrt werden.⁴ Doch wir wollen statt dessen zur Konziliengeschichte übergehen

³ Für Belegstellen vgl. Suttner, Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu. Ein Beitrag zur Frage nach der Offenheit des walachischen Fürstentums für das Bildungsgut der Zeit im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: Kirche im Osten 26(1983)73-94.

⁴ Zahlreiche weitere Beispiele und Angaben bezüglich der Quellen, aus denen sie erhoben wurden (aber auch dort nur eine Auswahl, weil eine volle Liste der uns zugänglichen Informationen jeden Aufsatz sprengen müßte!) bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 145-156.

und eine Parallele aufzeigen zwischen den sieben ökumenischen Konzilien der Spätantike und jenen Konzilien des 15. bis 16. Jahrhunderts in Konstanz, Basel, Ferrara/Florenz und Trient, die nur den Lateinern, nicht aber den Griechen als ökumenisch gelten.

Yves Congar stellte in der Schrift "Zerrissene Christenheit" heraus, daß Rom und Konstantinopel zur Zeit der altkirchlichen ökumenischen Konzilien insgesamt mehr als 200 Jahre zueinander im Schisma standen. Er zitiert zwei kirchengeschichtliche Untersuchungen. In einer von ihnen wird aufgezeigt, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab. Mit anderen Worten: In jenen Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen nahezu die halbe Zeit über keine volle *Communio*.⁵

Den Griechen und den Lateinern jener Zeit war es aber nicht in den Sinn gekommen, den anderen wegen des Schismas das Kirche-Sein abzustreiten. Daher konnten sich ihre Bischöfe auf gemeinsamen Konzilien begegnen als Mitbrüder im gleichen Hirtenamt, die miteinander die Verantwortung zu tragen haben für die kirchliche Verkündigung der heiligen Wahrheit. Sie hielten ihre Gemeinschaften nämlich für Schwesternkirchen, die eigentlich zusammengehören und auch im Zustand des Schismas hinreichend aufeinander bezogen blieben, so daß eine Aussöhnung erreichbar war. Nicht anders war es, als sich die Lateiner zur Zeit des großen Papstschismas in Konstanz und in Basel versammelten und einzelne griechische Konzilsteilnehmer anreisten, um mit ihren abendländischen Mitbrüdern bei der Suche nach Einheit solidarisch zu sein und sich zugleich um die Beendigung der Spaltung zwischen Lateinern und Griechen einzusetzen. Noch deutlicher war die Ähnlichkeit zu den altkirchlichen Konzilien, als die Bischöfe beider Seiten gleichberechtigt zum Konzil von Ferrara/Florenz zusammentraten, das ganz und gar der Suche nach Einheit zwischen Lateinern und Griechen gewidmet war,⁶ auch wenn das Ziel der Aussöhnung dann schließlich doch nicht wirklich erreicht

⁵ Yves Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, S. 111.

⁶ Mit diesem Konzil befaßte sich in ganz besonderer Weise Joseph Gill; vgl. von seinen Arbeiten vor allem die Monographie: *The Council of Florence*, Cambridge 1961.

werden konnte. Sogar noch für das Konzil von Trient wünschten die Päpste - vergeblich - die volle Teilnahme "schismatischer" Bischöfe aus dem Osten.⁷

Die besondere Bedeutsamkeit der genannten Tatsachen ergibt sich aus einem Vergleich mit dem 2. Vatikanischen Konzil. Denn ausgerechnet bei diesem Konzil, das die Öffnung der katholischen Kirche für das Gedankengut der ökumenischen Bewegung brachte, hielten Katholiken und Orthodoxe das Mittun von "Schismatikern" als Konzilsväter nicht mehr für möglich. Sie meinten, daß orthodoxe Bischöfe und Theologen an einem vom Papst einberufenen Konzil nur als Beobachter, nicht als Konzilsväter teilnehmen könnten. Im 20. Jahrhundert galt als unvollziehbar, was den Päpsten noch im 16. Jahrhundert als Ergänzung erwünscht war.

II)

Wann zwischen dem Tridentinum und dem zweiten Vaticanum und auf welche Weise erfolgte ein solcher Umbruch in den Auffassungen?

In den Jahrzehnten vor der Brester Union von 1595/96 hatten in Polen bestimmte Jesuiten, darunter ihr führender Theologe Petrus Skarga, begonnen, je länger desto deutlicher zu lehren, daß es für die Christen nach Gottes heiligem Willen unabdingbar sei und für sie sogar ein Heilserfordernis darstelle, unter der Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stehen. Die wirkliche Befähigung der nicht auf Rom bezogenen östlichen Kirchen zum Dienst für das Heil der Seelen wurde von ihnen in Frage gestellt. Wer durch ihre Neuerung beeinflusst war, mußte der Meinung sein, daß die Kirchen griechischer Tradition wegen ihres Getrennt-Seins vom Papst schwer in die Irre gegangen seien; Sie mußten ihm zutiefst verletzt erscheinen. Ihre Bischöfe konnte er nicht mehr als Mitbrüder der lateinischen Bischöfe im Hirtenamt betrachten, und in schwere Sorge um

⁷ Auch beim Tridentinum gab es Teilnehmer aus dem Osten, aber sie waren entweder Lateiner aus den venezianischen Kolonien oder Griechen von dort, die einen Lateiner zum Metropolitani hatten und gemäß den Beschlüssen des 4. Laterankonzils als unierte mit der lateinischen Kirche galten. Theobald Freudenberger hebt jedoch hervor, daß Pius IV., der Papst der dritten Sitzungsperiode, "weder Mühe noch hohe Kosten (gescheut habe), um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen". Doch infolge der damaligen politischen Lage blieben seine Einladungen erfolglos. (Vgl. Th. Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen, Würzburg 1971, S. 165. G. Hofmann, L'Oriente nel Concilio di Trento, in: Studia Missionalia 2[1946]33-54, verweist außerdem auf die Einladungsbullen Pauls III. und Julius III., in denen die "schismatischen" Orientalen "implizit" geladen wurden, und auf eine Reihe dringlicher Einladungen von Pius IV. an griechische und altorientalische Patriarchen und an weltliche Repräsentanten der Äthiopier, der Russen und der Moldauer Rumänen.)

jene Schafe Christi mußte er geraten, die seines Erachtens in die Irre geleitet worden waren.

Ausmaß und Tempo der Ausbreitung dieser Ekklesiologie, die in Polen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts einsetzte, bedürfen noch der Klärung. Zunächst wurde die neue Sichtweise von einer Minderheit unter den Lateinern vertreten, und es sollte noch fast zwei Jahrhunderte dauern, bis sie überall in der lateinischen Kirche vorherrschend wurde und dann auch in den Kirchen byzantinischer Tradition eine sozusagen "spiegelbildliche" Anwendung fand.

Doch gab es unter den Lateinern bestimmte Theologen und Kirchenführer, die sich die neue Lehre recht schnell zu eigen machten. Zu ihnen gehörte kein Geringerer als Papst Klemens VIII. (1592-1605), unter dem die Brester Union abgeschlossen wurde. Dies erklärt, weswegen dieser Papst die Scheidewand zwischen den Kirchen griechischer und lateinischer Tradition nicht mehr für eine Scheidewand hielt, die zwischen zwei Schwesterkirchen verlief, welche wegen der Trennung keineswegs aufhörten, miteinander die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein, wie dies zu ihrer Zeit die Bischöfe der altkirchlichen ökumenischen Konzilien, die in Konstanz und Basel versammelten spätmittelalterlichen Bischöfe und die neuzeitlichen Päpste des Tridentinums getan hatten. Statt dessen verlieh Klemens VIII. in zahlreichen Dokumenten der Meinung Ausdruck, er habe die Ruthenen durch den Unionsabschluß von 1595/96 überhaupt erst in die Kirche Christi aufnehmen müssen.

Nach einem längeren Ringen, bei dem in der lateinischen Christenheit bald die traditionelle Sicht vom Schisma zwischen Lateinern und Griechen die Vorhand zu haben schien (und daher um die Mitte des 17. Jahrhunderts noch die eingangs geschilderten Fakten möglich waren), bald hingegen die nachtridentinische Neuerung bevorzugt wurde, setzte sich im 18. Jahrhundert die neue Ekklesiologie bei den Lateinern und bald danach ihr "Spiegelbild" bei den Griechen fast vollständig durch.⁸ Die Lateiner, denen fortan das pastorale Geführtwerden durch den Nachfolger Petri als Heilsbedingung galt, bestritten nunmehr, daß die griechischen Kirchen, denen die Bezogenheit auf den Papst abgeht, zur Verwaltung der heiligen Sakramente berechtigt seien. Von den Griechen erteilte Sakramente, lehrten

⁸ Für das Ringen und schließlich das Durchsetzen der Neuerung vgl. die Abschnitte "Nachtridentinische Auffassungen setzen sich durch" und "Wandel im Verständnis vom Schisma" bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S. 186-202 und 279-292; sowie ders., *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, ²Fribourg 2002, S. 73-84; ders., *Wandel im Verständnis von Schisma und Union. Von Bischof Cyprian von Karthago bis ins 20. Jh.*, in: OCP 69(2003)267-285

sie, seien zwar gültig, aber illegitim. Ein Dekret der Congregatio de Propaganda Fide verbot 1729 kategorisch jegliche "*communicatio in sacris*" (d.h. jegliche Gemeinsamkeit des Betens, die Gemeinsamkeit in irgendwelchen geistlichen Dingen und ganz besonders die Gemeinsamkeit bei den heiligen Sakramenten) zwischen Christen, die dem Papst verbunden waren, und solchen, die dies nicht waren. Umgekehrt erklärten die griechischen Patriarchen in einem Beschluß aus dem Jahr 1755 die westlichen Christen für ungetauft. Seither hielten und halten zahlreiche Theologen die Katholiken und die Orthodoxen für "im Glauben getrennt".

III)

Im 19. Jahrhundert begannen Kirchengeschichtler zu untersuchen, wann denn die damals bereits von fast allen für eine Tatsache gehaltene Glaubensspaltung erfolgt sei. An die Vorgänge im 18. Jahrhundert dachten sie dabei nicht. Denn was man zu ihrer Zeit für "unbestritten" hielt, mußte ihrer Meinung nach von alter Tradition sein. Da damals überdies auch die Editionen von Akten der ökumenischen Konzilien noch in den Kinderschuhen steckten, konnte man auch über die früheren Kirchenversammlungen noch nicht zutreffend urteilen. Doch über das Konzil von Konstantinopel von 869/70, das von den Lateinern seit Roberto Bellarmino als ökumenisch angesehen wurde, wußte man, daß es den Patriarchen Photios verurteilte. Daß der Papst dieses Konzil bald darauf für ungültig erklärte, daß 879/80 nochmals ein "photianisches" Konzil in vollem Frieden zwischen Rom und Konstantinopel tagte, und daß Photios in seiner zweiten Amtsperiode (877-886) und bis zu seinem Tod in Communion mit dem Papst lebte, wußte man allerdings nicht.⁹ In Unkenntnis des tatsächlichen Geschehensablaufes meinte man daher, Photios die Schuld an der Spaltung zuschreiben zu können. Denn in seiner Enzyklika an die östlichen Patriarchen, die hinreichend bekannt war, sind zahlreiche Vorwürfe gegen die Lateiner und auch ein Protest gegen das "*filioque*" enthalten. Dies sei der Gegensatz im Glauben, meinte man, auf den die Kirchenspaltung zurückgehe, und man nannte die Orthodoxen nach dem Vorbild der evangelischen Christen, die zu Recht "Lutheraner" oder "Kalviner" heißen, kurzerhand "Photianer".¹⁰

⁹ Über ihn hat Joseph Hergenröther bahnbrechende Forschungen durchgeführt; vgl. ders., Photios, Patriarch von Constantinopel, 3 Bde, 1867-69.

¹⁰ Dies kam auch in offiziellen Texten vor, z.B. in einem Hirtenbrief des Pariser Erzbischofs Sibour zur Zeit des Krimkriegs, den der Erzbischof für einen "Kreuzzug gegen die Photianer" hielt (vgl. die Ausführungen zu Chomjakovs Entgegnung auf das Hirtenschreiben bei Suttner, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S.Chomjakov, Würzburg 1967, S. 137 ff) oder noch 1933 im Vorwort einer von der römischen Kurie

Zwei schwere Fehler hat man dabei begangen. Erstens hat man die Texte, die Photios geschrieben hatte, nicht am kirchlichen Leben aus dessen Zeit gemessen. Hätte man dies getan, wäre offenkundig geworden, daß Photios nur während des Streites den Lateinern vorhielt, ihre Theologie und ihre Bräuche seien mangelhaft und abzuweisen. Als Friede eingetreten war zwischen den beiden Kirchen, ließ Photios die Theologie und die Bräuche der Lateiner wieder ebenso gelten, wie dies seine Kirche vorher getan hatte. Hätte Photios das, was er während des Streites als "Mängel der Lateiner" bezeichnet hatte, für echte dogmatische Irrtümer gehalten, dann hätte er vor dem Friedensschluß die Verbesserung einfordern müssen. Aber genau dies tat er nicht. Sein Vorwurf war also nicht, daß die Lateiner im Glauben irren, sondern daß ihre theologische Ausdrucksweise und ihr kirchliches Leben Schwächen hätten. Dies begründet aber noch keine Glaubensspaltung, denn Schwächen hat bekanntlich auf Erden das Leben jeder Kirche. Der zweite Fehler jener, die den Namen "Photianer" prägten, war, daß sie überhaupt nur die Synode von 869/70 beachteten. Sie übersahen, daß Photios während seiner 2. Amtszeit mit Rom in voller Gemeinschaft stand. Im Grunde genommen steht der Name Photios nicht für Trennung, sondern für ein erfolgreiches Suchen nach Einheit.

Als die kirchengeschichtliche Forschung dies entdeckte und uneingeschränkt zur Kenntnis nehmen mußte, daß Photios in seiner 2. Amtszeit mit Rom in *Communio* stand, war die Datierung des Schismas in seine Tage nicht mehr möglich. Also suchte man nach anderen "Schuldigen" und kreierte den Mythos von einer Kirchenspaltung im Jahr 1054. Man wies also fortan dem Patriarchen Michael Kerullarios und dem Kardinal Humbert de Silva Candida - ohne Beachtung der vielen Schismen vor ihrer Zeit und der zahlreichen Fakten von Gemeinsamkeiten nach ihnen und ohne eine genaue Lektüre der Urkunden aus ihren Tagen - die Schuld an der Glaubensspaltung zu. Es gilt festzuhalten: Kardinal Humbert war mit dem Auftrag nach Konstantinopel gereist, sich dort um einen Ausgleich zu bemühen. Auch als sich ergeben hatte, daß ein solcher aus vielerlei nichttheologischen Gründen nicht zu erreichen war, gab es im Jahr 1054 keine Exkommunikation der lateinischen gegen die griechische Kirche und keine solche der griechischen gegen die lateinische. Nur auf einzelne Persönlichkeiten bezogen sich die damaligen Exkommunikationsbulen. Nur "*ad personas*" den Patriarchen und einige seiner Mitarbeiter exkommunizierten die römischen Legaten, und einige Tage später exkommunizierte der

Patriarch, ebenfalls nur "*ad personas*", die Legaten.¹¹

Versöhnungsversuche, die mißlingen, verursachen in der Regel eine Eskalation der Gegensätze. Dies gilt zweifellos auch von den Ereignissen des Jahres 1054, zumal hochgestellte Persönlichkeiten beteiligt und von den Anathemata betroffen waren. Was damals geschah, steigerte die Disharmonie, doch ansonsten blieb alles beim Alten. Wie früher war man einander auch weiterhin wenig gewogen, man verdächtigte einander, half einander gelegentlich in bestimmter Hinsicht, stritt dann wieder untereinander, verhandelte zeitweise erneut, betrachtete einander die meiste Zeit als gegenseitig exkommuniziert und strebte dann doch wieder nach einer zumindest eingeschränkten Sakramentengemeinschaft. So war es vor dem Jahr 1054 jahrhundertlang gewesen; so blieb es weiterhin.

Schon damals galten die Vorkommnisse als schwer zu ertragen. Aber erst, als man im späten 19. Jahrhundert Photios nicht mehr zum Sündenbock für die Spaltung hat nehmen können, fing man an, in den Ereignissen von 1054 den Anfang eines sogenannten "großen Schismas" sehen zu wollen. Wegen der stark übertriebenen Bedeutung, die deswegen den Bullen von 1054 landläufig zugemessen wurde, war es gut, daß Papst und Patriarch von Konstantinopel während des 2. Vatikanischen Konzils gemeinsam erklärten, sie möchten diese aus dem Gedächtnis der Kirchen streichen.¹² Doch weil mit den Bullen das Schisma nicht begonnen hatte, konnten sie mit ihrer Erklärung am Schisma zwischen Orthodoxen und Katholiken auch nichts ändern. Sie wollten beenden, was das Denken der Menschen vergiftet. Wir sollten ihrem Vorschlag folgen und diese Urkunden Vergangenheit sein lassen. Keiner sollte mehr nachplappern, was zu einer Zeit in die Welt gesetzt wurde, zu der die Kirchenhistoriker einen

¹¹ Zu diesen Vorgängen vgl. den Abschnitt "Der Unionsversuch von 1054" bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 69-73.

¹² Es ist unsinnig, wenn des öfteren gesagt wird, Papst und Patriarch hätten die Exkommunikationen von 1054 "aufgehoben". Nach den Grundsätzen des Kirchenrechts ist nach dem Tod der Gebannten kein "Aufheben" einer Exkommunikation mehr möglich, denn nach dem Tod unterliegen alle nur mehr der Gerichtsbarkeit des Weltenrichters. In ihrer gemeinsamen Erklärung heißt es bezüglich der Vorkommnisse von 1054, es sei "wichtig, die Übertreibungen wahrzunehmen, von denen sie befleckt wurden und die später zu Folgen geführt haben, die ... über die Absichten und Annahmen ihrer Urheber hinausgingen, deren Zensuren sich auf die angezielten Personen und nicht auf die Kirchen erstreckten ..." Der Papst und der Patriarch mit seiner Synode erklärten deshalb "in gemeinsamem Einvernehmen, ... daß sie die Exkommunikationssentenzen ... deren Erinnerung einer Annäherung in der Liebe bis heute hindernd im Wege steht, bedauern, aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche tilgen und dem Vergessen anheimfallen lassen ..." (Eine deutsche Übersetzung der gemeinsamen Erklärung in: Pro Oriente, Tomos Agapis, Innsbruck-Wien-München 1978, S.86-88).

Großteil der inzwischen bekannt gewordenen Geschichtsquellen noch nicht kannten.

Von manchen Kreisen, die bereits einsahen, daß das sogenannte "große Schisma von 1054" ein Phantasieprodukt ist, wurde inzwischen versucht, in den Ereignissen von 1204 die Hauptursache für die Kirchentrennung zwischen Ost und West zu vermuten. Es steht außer Zweifel, daß das, was 1204 geschah, als Kreuzfahrer aus dem Abendland Konstantinopel eroberten, der Christenheit in höchstem Maß unwürdig ist und zu jenen Ereignissen in unserer Geschichte gehört, deren die Christen sich tief zu schämen und gemäß den Worten des "*Vater unser*" einander um Vergebung zu bitten haben. Damals geschahen Grausamkeiten, denen Intrigen und Gehässigkeiten vorangegangen waren und auf die wieder solche folgten. Doch trotz ihrer Verwerflichkeit sind diese Ereignisse nichttheologische Faktoren der Zerwürfnisse; sie können als solche keinesfalls eine Glaubensspaltung verursacht haben. Völker, die derselben Kirche angehören, haben viele und zum Teil sehr grausame Kriege miteinander geführt, doch nie spricht man von Kirchenspaltungen in deren Gefolge. So hat auch noch keiner versucht, etwa den "*Sacco di Roma*" von 1527, der an Brutalität der Eroberung Konstantinopels kaum nachstand, zur Ursache dafür zu erklären, daß die kurz vorher ausgebrochene Reformation zur Kirchenspaltung zwischen Rom und einem Großteil der Deutschen führte.¹³

IV)

Die Kirchen der Griechen und der Lateiner, die einander noch im 17. Jahrhundert im geistlichen Leben förderten, weil sie einander noch immer als das respektierten, was Papst Paul VI. mit dem 2. Vaticanum "Schwesterkirchen in einer Communio, die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist," nannte,¹⁴ begannen - wie oben erwähnt - im 18. Jahrhundert einander die geistliche Würde des Kirche-Seins klar und deutlich zu bestreiten. Denn die Lateiner verhalfen damals jener

¹³ In LThK, ³VIII,1412 schreibt Josef Gelmi im Gegenteil sogar, der *Sacco di Roma* "bahnte in Rom den Weg für Umkehr und Erneuerung".

¹⁴ Papst Paul VI. übergab dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., als er diesen im Juni 1967 in dessen Residenzstadt besuchte, eine schriftliche Botschaft [*Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae*, in: AAS 59(1967)852-854], die auf die Jahrhunderte hinwies, in denen die Kirchen der Griechen und der Lateiner als Schwesterkirchen einander in voller Communio verbunden waren. Er verlieh der Hoffnung Ausdruck, daß dem bald wieder so sei, und sprach vom gegenwärtigen Verhältnis zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche als von "einer Communio im Leben unserer Kirchen, die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist".

Ekklesiologie zum endgültigen Sieg, die am Ende des 16. Jahrhunderts bereits die Brester Union zu einer Kirchenspaltung hatte werden lassen,¹⁵ indem sie fortan konsequent allen Gemeinschaften, die nicht unter der pastoralen Obhut des Nachfolgers Petri standen, das Anrecht auf die Verwaltung der heiligen Sakramente absprachen. Die Griechen ihrerseits negierten die Befähigung zur Sakramentspendung bei allen Gemeinschaften, die neben den sieben ökumenischen Konzilien noch eine andere Lehrautorität anerkennen. Mit anderen Worten: Der Zustand, der beim 2. Vaticanum unmöglich machte, was noch beim Tridentinum den Päpsten als Ergänzung erwünscht war, wurde erreicht, als im 18. Jahrhundert beide Seiten anfangen, ausschließlich sich selbst für die alleinseligmachende Kirche zu halten und die Grenzlinie, die es zwischen ihnen von Anfang an gab,¹⁶ zu einer Trennungsmauer zu erklären, welche "die anderen" von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ausgrenzt. Bischöfe und Theologen, die einander nicht einmal mehr als zur Kirche gehörig gelten lassen, können selbstredend nicht mehr gleichberechtigt zu Konzilsberatungen über die Lehre der Kirche zusammentreten.

Katholischerseits rückte das 2. Vaticanum in seiner vollen Lehrautorität von der im 18. Jahrhundert durchgesetzten und etwa 200 Jahre vorherrschenden, der Tradition widersprechenden Sicht wieder ab. Auch in den panorthodoxen Beratungen ist man dabei, sich der Sicht vom Schisma aus dem 18. Jahrhundert zu entledigen. 1993 führte die orthodox-katholische Dialogkommission in ihrer Erklärung von Balamand aus, "daß das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat - Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilhabe an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe - nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann". Vielmehr seien die beiden Gemeinschaften trotz ihres Gespalten-Seins auch gegenwärtig als Schwesterkirchen "gemeinsam dafür verantwortlich, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Sendung treu bleibt". Sie haben "auf den Dialog und das Gebet gestützt, eine vollkommene und vollständige Gemeinschaft [zu suchen], bei der sich die Kirchen weder vermengen noch die eine die andere

¹⁵ Vgl. Suttner, Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche? in: OstkStud 39(1990)3-21.

¹⁶ Vgl. die Aussage über die Verschiedenheit von Anfang und über das Schwinden der wechselseitigen Anerkennung in UR, Art. 14.

aufsaugt, sondern einander in Wahrheit und Liebe entgegen kommen".¹⁷ Diese Aussage wurde möglich, weil die Kommission bereits in ihrer Freisinger Erklärung¹⁸ jenen Uniatismus verurteilt hatte, der beim Zusammentreffen der katholischen und der orthodoxen Kirche vergißt, daß auch die andere Gemeinschaft "eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilmittel anbietet" und daher meint, es zur Rettung der Seelen der "verlorenen Schafe", die sich "auf der anderen Seite" befinden, schuldig zu sein, daß sie ein pastorales Vorgehen an den Tag legt, bei dem Bistümer, Pfarreien oder auch individuelle Gläubige "auf die eigene Seite" herübergeholt werden; die Kommission hatte hervorgehoben, daß sie diese Verurteilung vornehme, weil jedes Drängen auf Konversionen zwischen diesen Kirchen einen "der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widersprechenden Weg zur Einheit" darstellt.¹⁹

Die römische Kongregation für die Glaubenslehre stimmt mit dieser Sicht überein. Sie versandte am 30. Juni 2000 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen eine "*Note über den Ausdruck 'Schwesterkirchen'*". Darin bezeichnete sie es (in Art. 11) als schwerwiegenden Fehler, den Ausdruck '*unsere beiden Kirchen*' zu verwenden, wenn - wie im Glaubensbekenntnis - auf der Ebene der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gesprochen wird. Nur auf der Ebene von Teilkirchen, lehrt das Dokument, dürfe der Eigenstand von Schwesterkirchen in Betracht gezogen werden. Wenige Tage später, am 6. August 2000, veröffentlichte dieselbe Kongregation das Dokument "*Dominus Jesus*". Darin bestätigt und betonte sie erneut, daß mit dem 2. Vatikanischen Konzil daran festgehalten werden muß: Die orthodoxen Kirchen sind echte Teilkirchen.²⁰ Zweifellos

¹⁷ Der französische Originaltext der Erklärung findet sich in: Irénikon 66(1993)347-356, eine deutsche Übersetzung in: Una Sancta 48(1993)256-264; die Zitate sind den Abschnitten 13 und 14 entnommen.

¹⁸ Der französische Originaltext der Freisinger Erklärung in: Irénikon 63(1990)218-221, eine deutsche Übersetzung in: Una Sancta 45(1990)327-329.

¹⁹ In Abschnitt 6b dieser Erklärung wird definiert: "Der Ausdruck 'Uniatismus' bezeichnet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, daß nach der Ekklesiologie die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilmittel anbietet. In diesem Sinn und entsprechend dem von der Unterkommission von Wien erstellten Dokument werfen wir den 'Uniatismus' als Weg zur Einheit, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht." Vgl. auch Suttner, Der von der orth.-kath. Dialogkommission verurteilte Uniatismus, in: Der Christl. Osten 55(2000)280-288.

²⁰ Art. 17 besagt: "Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom

sind sie aber eine von der katholischen Kirche gesonderte Gemeinschaft. Denn das Bestehen einer Scheidewand ist eine unbestreitbare Tatsache. Nur als Teilkirche kann die orthodoxe Kirche also von der katholischen Kirche verschieden sein; auf der Ebene der Gesamtkirche darf zwischen ihr und der katholischen Kirche nicht unterschieden werden. Alle Aussagen über die Gesamtkirche beziehen sich auf sie und auf die katholische Kirche miteinander, und es gilt: Ein Katholik, der sich zur Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils bekennt und den beiden Dokumenten der römischen Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000 gerecht werden möchte, darf nur dann von "Gesamtkirche" sprechen, wenn er neben allen Teilkirchen, welche die katholische Lehre vom Primat annehmen und in voller Gemeinschaft mit dem Papst stehen, auch die östlichen Kirchen mitmeint, von denen dies nicht gilt.²¹

REZUMAT: *Mitul despre „Marea Schismă din anul 1054”. Despre relația dintre Biserica de tradiție latină și cea de tradiție bizantină înainte și după presupusul punct de cotitură*

Teologul catolic E.Chr. Suttner oferă în acest studiu o perspectivă istorică asupra Schismei celei mari din 1054 care se sustrage clișeeleor de manual care absolutizează acest eveniment istoric. El oferă mai multe exemple de cazuri în care intercomuniunea dintre Apus și Răsărit a fost păstrată până târziu, în secolul al XVII-lea, nu cu mult înainte de atragerea la uniație a românilor din Ardeal. În acest sens, el promovează propunerea Congregației pentru învățătura de credință a Bisericii Romei de a nu mai vorbi, în cazul Bisericii Ortodoxe și al celei catolice de „biserici surori”, ci de părți ale aceleiași biserici una, sfântă, sobornicească și apostolească. În acest sens, autorul operează cu conceptele de „biserica întreagă” (Gesamtkirche) și „bisericele-părți” (Teilkirchen).

Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt."

²¹ Herkömmliche anders lautende Formulierungen, die katholischen Lehrbüchern aus der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil entstammen und von manchen Predigern und Katecheten immer noch unkritisch verwendet werden, sind darum entschieden zu verwerfen. Zu ihnen gehört auch die Rede von einer vorgeblich bestehenden Glaubenspaltung zwischen diesen Teilkirchen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Denn von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gilt, daß sie sich in allen ihren Teilkirchen zum wahren Glauben bekennt.

SUICIDUL ȘI ATITUDINEA BISERICII FAȚĂ DE EL

Pr. Prof. Univ. Dr. SORIN COSMA

Cuvinte cheie: *sinucidere, înțelegere, misiune pastorală*

Keywrds: *suicide, understanding, pastoral mission*

Multitudinea schimbărilor politice, sociale și economice din epoca pe care o străbatem au dus la răsturnarea tablei de valori, pe măsură să determine noi mentalități și comportamente umane, concretizate în cele din urmă în tot felul de conflicte și tensiuni, încât criza a devenit cuvântul la ordinea zilei, manifestată atât pe plan material, cât mai ales pe plan moral și spiritual.

Dezvoltarea fără precedent a tehnologiei pe multiple planuri orientează pașii omului contemporan preponderent spre viața materială, în detrimentul dimensiunii ei moral spirituale, încât mult căutata fericire ca aspirație a sufletului este îndreptată spre bunăstare și confort la toate nivelele... Omul zilelor noastre preferă să privească aproape în exclusivitate spre pământ, deducându-și astfel numele de la „humus”, fără a băga de seamă că el este și „antropos”, adică privitor în sus!... Pierzând însă dimensiunea spirituală autentică, apare în sufletul omenesc acel gol ce nu poate fi înlocuit decât cu surogate, care îi aduc confuzie, derută și dezorientare... Iar dacă toate acestea se desfășoară pe fondul lipsurilor materiale, al bolii, al înstrăinării, al stresului, a debusolării și neîmplinirilor sufletești, apare deznădejdea ce face ca existența însăși să piardă motivul, sensul și scopul vieții... Și sub presiunea acestei obsesii oarbe se dezvoltă disperarea ca fenomen morbid, care generează în sufletul omului dezgustul de viață... Nu ne va mira, astfel, să constatăm că în epoca postmodernă suicidul este într-o creștere alarmantă și îngrijorătoare, încât Biserica trebuie să se implice în misiunea ei spirituală și socială în direcția salvării vieții, știut fiind că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, S-a jertfit și a înviat pentru viața lumii, pentru ca tot omul „viață să aibă și din belșug să aibă” (Ioan 10, 10), adică viața adevărată, cu dăinuire veșnică (Ioan 10, 28).

Dat fiind faptul că suicidul, referindu-se la dreptul de autodeterminare a vieții, suscită multiple și variate interpretări, vom vedea în cele ce urmează care este atitudinea Bisericii față de el.

Dezbaterea unei asemenea teme este motivată de faptul că în misiunea pastorală a Bisericii se pleacă totdeauna de la înțelegerea și ajutorarea credincioșilor aflați în dificultate, în suferințe, necazuri și nevoi, precum și de a răspunde pozitiv la doleanțele lor. Printre acestea, suicidul devine tot mai mult o problemă, nu atât spirituală sau juridică, cât privind rânduilele

bisericești ce se aplică în acest caz. Astfel, deși familia îndoliată consideră sucidul un păcat grav, se simte totuși marginalizată și oarecum părăsită de Biserică, atunci când este oprită să aducă celui care a părăsit-o „honores sepulcri” (cinstirea cuvenită), și apoi îndătinatele slujbe de pomenire la anume soroace, mai ales dacă față de persoana respectivă se nutresc simțăminte de adâncă afecțiune. Este, sub aspect moral, povara apăsătoare a frustrării, pe care conștiința o recepționează în urma unei datorii neîmplinite...

Dar înainte de a dezbate tema propusă, considerăm potrivit să facem o succintă prezentare a modului în care a fost abordată și considerată fapta suicidară.

Suicidul a existat din timpuri imemorabile, de când omul nu și-a mai putut suporta viața, din diferite pricini mai mult sau mai puțin întemeiate. Popoarele antice civilizate, precum grecii și romani, au avut atitudini contradictorii față de sucid. Era o vreme când l-au condamnat, considerându-l greșeală groaznică împotriva cetății, neadmițând nici înmormântarea legală a sinucigașului. A urmat apoi o altă vreme cu altă mentalitate, potrivit căreia sucidul era socotit act de eroism și demnitate. Și atunci foarte mulți oameni din toate categoriile sociale, fie din lașitate, fie din curaj, spre a-și „salva” onoarea când viața le era în pericol, au ales sucidul...

În antichitatea precreștină, pe plan filosofic, sinuciderea a fost combătută cu hotărâre de către Platon și Aristotel, dar susținută cu multă dârzenie de către stoici, care i-au făcut „nume bun” prin însuși exemplul personal.

Platon spunea despre sucid că „nu este un lucru îngăduit” (Phaidon, 61c), având în vedere faptul că în Atena acelor vremi sinucigașii se situau în categoria criminalilor și nu numai că nu aveau dreptul la funeralii, ci cadavrul era izolat, iar incinta funerară era lipsită de orice fel de podoabe (Legi, 873d). Iată și cuvintele filosofului: „...Și nu-i așa că și tu, dacă vreuna din fapăturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea și, dacă ți-ar sta în putință, ai pedepsi-o?” (Phaidon, 62c).

Cu toate acestea, Dialogul platonician nu era unanim înțeles ca fiind împotriva sucidului. Referindu-se la lumea ideală râvnită de sufletul omenesc, această lume a umbrelor producând acel „taedium vitae” (scârbă de viață), trebuia să fie cât mai curând părăsită. În acest sens, în perioada umanistă se făcea mult caz de Cleombrotus, un tânăr frumos, bogat și iubit, care și-a luat viața după ce a citit Phaidon, dorind să ajungă a trăi într-o

lume mai bună.¹

Pe de altă parte, Platon nu se pronunță împotriva suicidului atunci când împrejurările și situațiile limită ale vieții nu-ți mai lasă nicio șansă de salvare. Printre acestea este situația fără scăpare la care ai ajuns fiindcă te-a împins cetatea pe care ai datoria să o servești. La fel, suicidul poate fi săvârșit din cauza rușinii sau a unei boli incurabile care îți face viața insuportabilă (Legi, 873, c.d.)

Atitudinea de condamnare a suicidului și-a manifestat-o și Aristotel, atunci când spune că „cine se omoară pe sine din mânie, făptuiește aceasta împotriva rațiunii drepte, ca atare el făptuiește o nedreptate. Dar pe cine nedreptățește dacă nu cetatea...” (E.N. 1138a 10). Pentru înțeleptul din Stagira, sinuciderea nu este un act de curaj, ci de lașitate: „A muri pentru a evita sărăcia, sau dragostea, sau ceva dureros, nu este dovadă de curaj, ci mai mult de lașitate; că este o slăbiciune a spiritului să eviți greutățile. Numai muritorii superficiali, neputând să suporte chinul, își ridică viața” (E.N. 1116a 13).

Pe de altă parte, la polul opus erau stoicii. Aceștia, pornind de la idealul libertății de afirmare a omului ca ființă rațională, spun că atunci când cineva nu-și poate împlini acest ideal, va fi salvat prin curajul sinuciderii. Cicero preciza, apoi, că sinuciderea se face cu intervenția zeului, care va oferi „*causam justam*” (motivul valid) pentru săvârșirea faptei. Atunci, „cu siguranță înțeleptul va trece bucuros de la întunericul de aici, spre lumina de dincolo” (Tusc. Disp. I, 74). Această concepție și-a găsit o vastă accepție în lumea antică, fiindcă oferea speranța nemuririi, și nu puțini au fost cei care au devenit victimele suicidului.

Datorită popularității sale, stoicismul face ca suicidul să fie practicat și de persoanele aparținând claselor înstărite. Astfel, Marcus Aurelius recomanda „să părăsești această lume din clipa în care nu mai poți urma felul de viață pe care ți l-ai propus. Chiar din acest moment îți stă în putere să trăiești după cum ai gândit în clipa când ești pe punctul de a pleca din viață. Iar dacă nu ți se îngăduie, atunci părăsești viața într-un asemenea fel ca și cum nu ai încerca nicio suferință. Este fum, și plec... rămân cu sufletul liber și nimeni nu mă va împiedeca să fac ceea ce vreau”.² Seneca, la rândul său, accentuează aceleași îndemnuri, spunând: „Atât timp cât corpul și mintea noastră se bucură de toate facultățile lor și ne permit să ducem o viață demnă, nu există niciun motiv să-ți iei viața. În schimb, a continua să trăiești în suferințele provocate de o bătrânețe înaintată, când nu depinde decât de noi să ne eliberăm de ea, este culmea prostiei... Dacă trupul nu mai

¹ GEORGES MINOIS, *Istoria sinuciderii*, trad. Mircea Ionescu, București, 2002, p. 55.

² IDEM, p. 58.

e bun de nimic, de ce să nu eliberezi un suflet care se chinuiește?... Este un nevolnic și un ticălos cel care moare din cauza durerilor, dar este un nebun cine trăiește numai ca să sufere dureri”.³

Pe lângă aceasta, antichitatea precreștină reține și forme suicidare de eroism moral, ca fermitate de caracter și fidelitate conjugală. A rămas celebru cazul nobilei romane Lucreția, care s-a sinucis în urma unui viol. Fericitul Augustin va face trimitere expresă la acest caz, spre a-l combate, atunci când a fost invocat de către femeile creștine ca model vrednic de urmat în situații similare.

În filosofia și în literatura modernă, suicidul are o altă interpretare, potrivit noilor realități și mentalități cu care s-a confruntat viața omenească.

David Hume arată în „Essay on suicide” că moartea voluntară nu este o violare a datoriei față de Dumnezeu, nici față de aproapele și nici față de sine însuși, fiindcă sinuciderea reprezintă puterea omului exercitată asupra sa însuși, ca un act liber, este motivată de faptul că prin suicid nu sunt lezate întru nimic drepturile stăpânirii divine, deoarece omul posedă trupul ca pe o proprietate a sa, de care are dreptul să dispună după cum voiește... D. Hume, în afirmația sa, nu face deosebirea între dreptul de stăpânire și dreptul de folosință. Omul are dreptul asupra trupului său, dar nu spre a-l distruge, ci spre a-l păstra, a-l îngriji⁴, a-l perfecționa, așa cum de altfel natura însăși îi impune. Sfântul Apostol Pavel poate face în acest context fireasca constatare: „Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29).

La rândul său, Albert Camus, în cap. „Absurdul și sinuciderea” din „Mitul lui Sisif”, spune: „Nu există decât o singură problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea. A hotărî dacă viața merită să nu fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei... Oamenii se sinucid fiindcă viața nu merită să fie trăită. Iată, fără îndoială un adevăr – nefecund totuși, pentru că e un truism... Îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existențialistă... Pentru existențialiști, negația este Dumnezeuul lor. În înțelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se susține decât prin negarea rațiunii umane”.

La aceste concluzii suicidare s-a ajuns datorită deznădejdiei, ca pierdere a credinței. Și aceasta nu este o noutate. S-a constatat, de pildă, că în Franța, la sfârșitul secolului al XII-lea, sporesc cazurile de sinucideri datorită evoluției mentalității ateiste. „Credința este într-atât de stinsă în această țară, încât nu mai găsim nici măcar un singur tânăr care să nu vrea să fie ateu... încât se consideră că toate sinuciderile pe care de la un timp le

³ *Scrisoarea LVIII către Licilius*, trad. GH. GUȚU, București, 1967, p. 148-149.

⁴ HR. ANDRUTSOS, *Sistem de morală* (trad. rom.), Sibiu, 1947, p. 185.

avem într-un număr atât de mare provin din ateism”.⁵ Ateismul a proliferat apoi și datorită crizei conștiinței creștine a anilor 1580-1620⁶ care, accentuându-se în epoca iluministă și dezvoltându-se în existențialismul modern, care declară viața „o cursă de la neant la neant”, a declanșat o adevărată molimă suicidară.

Dintre suicidele militare, ne vom referi în treacăt la harakiri și kamikaze. Prin secolele XIII-XV apare la samurarii japonezi obiceiul sinuciderii eroice, numit harakiri (sau seppuku), ceea ce înseamnă „a-și spinteca burta”. Samurarii, ca și conducători militari, exaltând ideea de onoare și de sacrificiu pentru suveran, disprețuiau total moartea, acționând prin această sinucidere eroică, apreciată și admirată de toți.⁷ Suicidul, ca act patriotic, a fost promovat de șintoismul japonez în cel de al doilea război mondial, pentru biruința Axei. Este cunoscut sacrificiul aviatorilor voluntari numit „kamikaze” („vânt divin”). Același „vânt divin” mai înainte a înecat pe mare flota lui Genghis-Han când se apropia de coastele Japoniei.⁸

În ultimul timp apar tot mai multe atentate sinucigașe teroriste. E vorba de acei luptători kamikaze, care se sacrifică într-o acțiune de atac. Determinând distrugerii și tensiuni pe plan mondial, atrag acțiuni militare contra lor.

Perioada postmodernă dovedește un crescut interes pentru suicid, concretizat prin deschiderea unei Societăți Internaționale de suicidologie. Susținătorii suicidului fac tot mai mult caz de dreptul de a dispune de propriul corp, ca mod de exprimare a libertății și responsabilității în lume. În SUA există Societatea Hemlock, cu tendința amăgitoare de a „instituționaliza” sinuciderea, ca un mod de a săvârși viața în pace și cu demnitate. S-a pus chiar în mișcare, în scopuri suicide, „mașina morții”, de către medicul Jack Kevorkian. Pentru cei ce vor să se sinucidă, tot în SUA, au fost create așa-zisele „case de plecare”... Cealaltă parte a lumii nu a acceptat însă așa ceva.

Pe de altă parte, Institutul de Sănătate Mentală din SUA constata în anul 2000 că aproape jumătate din adolescenți declară că au cunoscut persoane care au încercat sau au gândit serios să se sinucidă. Tot în SUA sinuciderea este a noua cauză de deces și a treia cauză de deces în rândul celor cu vârsta cuprinsă între 15-24 de ani. Apoi, mai multe persoane mor

⁵ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 177.

⁶ IDEM, p. 106.

⁷ OVIDIU DRÂMBĂ, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, București, 1984, p. 386.

⁸ Z. VASILIEVA, *Le nationalisme japonais et la seconde guerre mondiale*, în „*La pensée*”, nr. 128, august, 1966, pp. 102-118.

din cauza sinuciderii decât din cauza omuciderii.⁹

Pentru a determina poziția Bisericii față de suicid, se cuvine să cercetăm izvoarele revelației divine: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Legislația Vechiului Testament nu face nicio referire de principiu asupra sinuciderii. Aceasta nu înseamnă însă că nu au existat în perioada vechitamentară cazuri de suicid. Cartea Sfântă reține câteva nume, precum:

În cazul lui Abimelec, după ce i-a fost spart capul cu o bucată de piatră, pentru a nu cădea în rușine, spunându-se despre el că „a fost ucis de o femeie”, a fost chemat purtătorul său de arme să-l ucidă (Judecători 9, 51-55).

Regele Saul, învins în lupta cu filistenii, a cerut purtătorului de arme să-l ucidă, pentru a nu ajunge de batjocura dușmanilor. De teamă, purtătorul de arme refuză. Atunci Saul se aruncă în propria-i sabie. La fel a făcut și purtătorul de arme (I Regi 31, 1-5).

După ce Ahitofel eșuează în conspirația îndreptată contra regelui David, „s-a dus la casa sa și și-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat și a murit și a fost înmormântat în cetatea tatălui său” (II Regi 17, 23).

Zimri, omorându-l pe rege, a domnit doar 7 zile în Tirța. Israeliții revoltați și-au ales rege pe Omri, mai-marele oștirii, și au înconjurat cetatea unde domnea Zimri. „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domnești și a dat foc casei domnești, în care era, și a pierit” (III Regi 16, 15-18).

Tot sinucidere este socotită și moartea lui Samson, fiindcă a provocat dărâmarea palatului peste filistenii, situație în care cade și el victimă.

În cărțile deuterocanonice este relatat un singur caz. Prin sentimentul său patriotic și prin faptele sale de vitejie, Razis este urmărit de dușmani, cu intenția de a fi ucis, „socotind că de-l va prinde va face foarte mare durere iudeilor. Și când gloata de ostași vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uși și porunca să aducă foc să aprindă ușile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară în cinste, decât să se supună păgânilor și împotriva cinstei sale să pățească ocări nevrednice...” (II Macabei 14, 37-46).

Aluzii indirecte la acceptarea suicidului găsim în una din cărțile deuterocanonice ale Vechiului Testament, atunci când se consideră că viața și-a pierdut sensul: „Mai bună este moartea decât viața amară sau decât boala neconținută” (Înțelepciunea lui Isus Sirah, 30, 17).

⁹ EDUARD E. SMITH, SUSAN NOLEN-HOEKSEMA, BARBARA L. FREDRICKSON, GEOFFREY R. LOFTUS, *Introducere în psihologie*, ed. a XIV-a (trad. rom.), București, 2005, p. 796.

În afară de cazul sinuciderii lui Iuda, Noul Testament nu vorbește de niciun alt caz de sinucidere.

Actul suicidar săvârșit de Iuda se desfășoară pe fondul unei tensiuni sufletești de maximă intensitate, determinată de căința violentă, devenită insuportabilă, datorită deznădejzii și disperării. Fapta lui va deschide interpretarea metafizică a suicidului, în sensul că posesia demonică va fi considerată a fi cauza și mobilul sinuciderii.

De fapt, Evanghelia ne spune lămurit că „diavolul pusese în inima lui Iuda gândul ca să-L vândă” (pe Iisus) (Ioan 13, 2): „...Și după ce a luat pâinea, atunci a intrat satana în el” (Ioan 13, 27). Prevestise Domnul mai înainte Apostolilor Săi că „unul dintre voi este diavol. Și zicea de Iuda, căci acela avea să-L vândă” (Ioan 6, 70-71). Putem înțelege mai bine aceasta, dacă ne gândim că diavolul „din început a fost ucigător de oameni” (Ioan 8, 44)...

În altă ordine de idei, este momentul să precizăm că au fost interpretate greșit unele expresii din Noul Testament atunci când înțelesul lor a fost orientat spre suicid. De pildă, e greșit să concepi că atunci când Mântuitorul a spus că „își dă sufletul pentru oile sale” (Ioan 10, 15), ar face trimitere, ar anticipa sau ar face chiar aluzie la suicid. Cei ce ar putea gândi astfel, dovedesc că nu au înțeles nimic din taina mântuirii noastre.

Într-adevăr, Iisus Hristos își dă viața pentru oile Sale, dar această jertfă pornește din veșnica și inefabila voință și iubire a Sfintei Treimi, fiindcă atât crearea lumii, cât și mântuirea ei, o săvârșește Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. – Dar nu se jertfește întreaga Sfântă Treime, ci jertfa este adusă de Fiul care S-a întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, împlinind astfel voința Tatălui, care în fond este și voința Fiului și a Duhului Sfânt.

Dincolo de acest aspect dogmatic, transcendent, coborând la crucea lui Hristos, constatăm că aici nu este „pulsunea morții”, ci deschiderea vieții. „Există un raport tainic de inversiune – subliniază Olivier Clément – între cel care se sinucide și Cel care s-a răstignit, între crucea care dă moartea prin absorbirea «neantizantă» în sine-însuși și crucea care dă viață prin sacrificiul de sine”.¹⁰

Sunt apoi greșit interpretate și unele texte pauline, ca făcând trimitere la suicid. De pildă, Apostolul scrie filipenilor: „Pentru mine moartea este un câștig, iar viața este Hristos” (Filipeni 1, 21-23). Asemănător scrie Apostolul și corintenilor: „...Căci de aceea și suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer... Căci fiind în acest cort, suspinăm îngreuiți, ...pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață... Avem încredere și voim mai bucuros să plecăm din trup și să

¹⁰ *Trupul morții și trupul slavei*, trad. EUGENIA VLAD, București, 1996, p. 119.

petrecem cu Domnul” (II Corinteni 5, 1-8).

Evident, în aceste texte, și în altele de acest fel, e vorba de aspirația plină de entuziasm a Apostolului de a realiza comuniunea desăvârșită cu Hristos, care în viața pământească, datorită atâtor ispite și piedici, nu se poate împlini decât parțial. Dacă Apostolul ar fi întreprins vreo pledoarie în favoarea suicidului, s-ar fi convenit să-și pună în aplicare propovăduirea sa... Ori, despre așa ceva nu poate fi vorba!

În general vorbind, în cadrul eshatologiei creștine, suicidul este o falsă problemă. Într-adevăr, după cum mărturisim în Simbolul de credință, „așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie”, dar nu într-o negare a vieții de aici, ci în nădejdea afirmării ei depline în împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Iar această nădejde imprimă vieții un caracter afirmativ și optimist, întrucât viața veșnică reprezintă o încununare a luptei cu păcatul, cu ispitele și cu necazurile de tot felul în această viață (II Timotei 4, 7-8), și este acordată numai celor ce și-au dovedit permanența credinței până la capăt (Apocalipsa 2, 10). De aici și rugăciunea de a rămâne sub binecuvântarea și părinteasca purtare de grijă a lui Dumnezeu până la sfârșitul zilelor: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, nerușinat (cu demnitate), în pace, și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos”... Impulsionată de nădejdea dobândirii mântuirii, viața creștină de aici, aflată sub binecuvântarea lui Dumnezeu, este pătrunsă de un profund simțământ al bucuriei. E bucuria Duhului care realizează împărăția lui Dumnezeu (Romani 14, 17) în sufletele credincioșilor. La fel, impulsionată de nădejdea plenitudinii împărăției lui Dumnezeu, ce se realizează în luptă cu păcatul, și asceza creștină are un caracter pozitiv și afirmativ, fiind orientată spre dobândirea sfințeniei, ca viață plenară, ca „mai multă viață” (Ioan 10, 10), ca adevărată viață, pe măsură să desăvârșască autenticitatea umanului.

Prezentând atitudinea Bisericii față de suicid se cuvine să întreprindem o referire specială asupra modului în care a fost abordat și interpretat martiriul primilor creștini, dat fiind faptul că nu totdeauna și de către toți a fost înțeles în forma sa autentică. Mai precis, au fost cazuri când unii au abordat martiriul sub formă voluntară și provocatoare, ce face trimitere la suicid.

Punerea în discuție a acestei teme este motivată și de faptul că Biserica însăși s-a văzut nevoită să ia atitudine față de anumite forme de exaltare a martiriului, iar pe de altă parte, fiindcă, deși martiriul primilor creștini a oferit lumii cea mai sublimă lecție de jertfă pentru idealul moral, totuși în gândirea modernă a fost privit și interpretat unilateral și contradictoriu. Astfel, dacă Jean Martin Charcot consideră că năvala creștinilor spre martiriu este o „epidemie de hipnotism”, iar perioada martirilor o socotește ca o „epocă de halucinați și nebuni”, pe de altă parte

martiriul, reprezentând cea mai entuziastă realizare a misticii creștine, a fost interpretat ca fiind cea mai elevată formă de robustețe psihică și fermitate morală. Combătând, în acest sens, ideea că misticii creștini ar fi cazuri patologice, Henri Bergson arată că „gustul acțiunii, facultatea de a se adapta și readapta, unită cu suplețea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate care biruie complicațiile, în sfârșit, un bun simț superior, sunt însușirile care definesc robustețea intelectuală a misticilor creștini”.¹¹ Din această confruntare vedem că J.M. Charcot nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care reprezintă o depășire a mediei obișnuite, mai ales sub aspectul intensității. S-a subliniat pe bună dreptate, în acest sens, că „atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să țâșnească din adâncul sufletului lava unei emoții și energii creatoare de noi valori”.¹²

Revenind însă la cadrul problemei în dezbatere, se cuvine să precizăm, așa cum am anticipat, că au existat, într-adevăr, în epoca creștinismului primar, forme ale martiriului voluntar, ca provocare suicidală, dar acestea au fost considerate erezii sau greșeli grave, pe care Biserica le-a combătut cu multă hotărâre de-a lungul vremii. Ne vom lămuri mai bine asupra modului în care Biserica a interpretat totdeauna martiriul, dând cuvântul uneia din cele mai autorizate voci în acest domeniu. Clement Alexandrinul arată că cel ce se jertfește pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți... Ai putea admira dragostea lui, care vădit dă lecții, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudește. Nu numai atât, dar și convinge de lucrul acesta pe necredincioși cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici... Se duce, așadar, ca un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie și-a dat trupul și sufletul... și aude de la Mântuitorul nostru, cu viața căruia s-a asemănat: iubite frate!... Astfel noi numim mucenicia «săvârșire», nu că omul a luat sfârșit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a arătat un lucru desăvârșit în dragoste” (Stromate, IV, 13, 2-4).

De aici vedem că martiriul creștin este cu totul altceva decât „taedium vitae”. El nu are un caracter voluntar și provocator, ci este o jertfă acceptată liber și realizată în urma mărturisirii unei convingeri ce pornește dintr-o simțire adâncă, animată de harul lui Hristos, care îi sporește mereu elanul unei vieți plenare. S-a remarcat în acest sens că „martirii nu disprețuiau

¹¹ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 244.

¹² Prof. Dr. CONSTANTIN PAVEL, *Eroismul în lumina moralei creștine*, rev. Studii Teologice, nr. 3-4/1992, pp. 65-104.

viața și lumea ca atare; ei știau că și viața aceasta este bună de vreme ce e lucrarea lui Dumnezeu... Dar ei știau că viața aceasta este provizorie, de aceea nu o idolatrizau. Ea va fi înlocuită cu alta mai deplină. Ea este ceea ce le spune păgânilor Pionius în preajma mărturisirii lui: «știu că viața e dulce, dar noi dorim o viață mai bună! Lumea e frumoasă, dar noi dorim să posedăm lumina cea adevărată! Totul e prea frumos aici și noi iubim opera lui Dumnezeu. Dacă renunțăm la ea nu o facem din dezgust. Dar noi știm că există bunuri mai mari decât acestea»... Aceasta este viața creștină: viața plăsmuită de puterile veacului ce va să vie, viața crescută sub lumina veșniciei...”¹³

Prin urmare, scopul martirului, ca mărturisitor al lui Hristos, nu este de a muri, ci de a viețui împreună cu Hristos. El este victimă pentru idealul lui. Nu el caută moartea, ci adversarii lui Hristos îl caută spre a-l jertfi. De aceea, el nu se autoglorifică, ci Biserica îl recunoaște și îi cinstește sfîntenia jertfei, aducând astfel cinstire lui Hristos, care l-a învrednicit să-L mărturisească printr-o totală dăruire...

Corelată cu modul de înțelegere și abordare autentică a martiriului creștin, ne apare binevenită atitudinea lui Clement Alexandrinul de a combate practicile greșite răspândite în acele vremuri. „Noi ținem de rău – spune el – pe cei care se aruncă singuri în primejdie de moarte, ca unii ce nu sunt dintr-ai noștri, care au comun cu noi numai numele de creștin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri morții. Ticăloșii se omoară singuri! Despre aceștia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu și se dau pe ei înșiși unei morți zadarnice, ca și gimnosofiștii indieni, care poartă în chip fals numele de gnostici, (fiindcă) hulesc trupul, (deși) trebuie să știe că și armonia trupului contribuie la o bună desfășurare a spiritului” (Stromate IV, 17.1. – 18.1).

Recunoaștem fără prea mare greutate concepția ereziei gnostice, care pornind de la premisa falsă că lumea este rea, iar trupul o închisoare a sufletului, consideră că viața însăși este o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriu un potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofiștilor indieni care se aruncau nebunește în flăcări. La fel sunt condamnați și adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar putea constitui o pedeapsă menită să restabilească dreptatea lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite înaintea unirii trupului cu sufletul...

Pe de altă parte, Biserica a luat atitudine fermă și față de erezia

¹³ NICOLAE MLADIN, *Martiriu și mistică*, în *Anuarul Academiei Teologice Andreene*, Sibiu, 1946-1947, p. 20.

donatistă, care promova martiriul voluntar. Combătând erezia donatistă, Fericitul Augustin arată că suicidul constituie un atentat împotriva drepturilor lui Dumnezeu și, călăuzit de porunca „să nu ucizi!”, el arată că viața este un dar sfânt al lui Dumnezeu, de care singur Dumnezeu poate dispune. El socotește, astfel, că donatiștii sunt adevărați criminali, atunci când apără martiriul voluntar.¹⁴

Urmărind în continuare atitudinea Bisericii față de suicid, vom analiza un alt mod în care a fost abordată și discutată o anumită formă suicidară considerată eroism moral în spiritualitatea creștinismului primar. E vorba de situația în care o femeie, care trăia o viață dedicată sfințeniei, pentru a evita batjocura și rușinea ce rezultau de pe urma unui viol, prefera sinuciderea.

Părerile care luau în dezbatere acest caz sunt împărțite, și chiar atitudinea Bisericii este oarecum diferită. Pe de o parte, Eusebiu, Fericitul Ieronim și Sfântul Ioan Gură de Aur laudau sinuciderea care preîntâmpină necinștea, iar Sfântul Ambrozie, în mod particular, laudă cu mult entuziasm pe Sfânta Pelaghia, care pentru a evita necinștea, a preferat să se înece.

Apreciind în mod deosebit viața neprihănită, precum și zelul eroic al sfințeniei, Biserica a asociat, la un moment dat, această jertfă suicidară, martiriului, înscriind numele unor astfel de femei în calendarul sfințeniei creștine (precum Verenichi și Prosdochi sărbătorite la 13 octombrie).

Pe de altă parte, Lactanțiu și Fericitul Augustin nu acceptă suicidul în nicio împrejurare. Referitor la această situație, Fericitul Augustin se pronunță categoric, arătând că nevinovăția trebuie să fie în inimă și nu în trup. Sufletul poate fi nevinovat chiar dacă trupul a fost întinat prin viol (De Civitate Dei I, 26).

Această problemă rămâne însă deschisă și pe mai departe, considerându-se că violarea trupului, aducând după sine întinarea sufletului, constituie un păcat, ce poate fi însă expiat prin sinucidere. Se exagera și mai mult accepțiunea suicidului, atunci când se considera necesar a fi aplicat și pentru evitarea rușinii ce ar putea rezulta chiar de pe urma unei încercări de violare...

Desigur, aceste scrupulozități nu puteau fi admise de Biserică, fiindcă însăși raportarea unui astfel de suicid la martiriu este greșită. În timp ce martiriul reprezintă un act de jertfă eroică venit din afară, suicidul voluntar astfel conceput nu poate avea motivație morală, deoarece reprezintă un act de lașitate în fața unei provocări...¹⁵

Este adevărat că martiriul alb (sfințenia ca jertfire a poftelor oarbe ale firii) se raportează și se asociază martiriului roșu (al sângelui), dar nu este

¹⁴ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ HR. ANDRUTSOS, *op. cit.*, pp. 189-190.

cazul aici.

Pentru a curma definitiv ideea martiriului voluntar promovat de erezia donatistă, învinsă în confruntare cu Ortodoxia, precum și alte forme și tendințe suicidare, Timotei, patriarhul Alexandriei (381-385), emite canonul prin care oprește rostirea rugăciunilor pentru sinucigași, decât în cazurile de nebunie dovedită.

Iată conținutul canonului 14 al lui Timotei al Alexandriei, devenit normativ în Biserică: „Întrebare: Dacă cineva nefiind în minți (fiind nebun) ridică mâna asupra sa, sau se aruncă în prăpastie, să se facă pentru el vreo aducere sau nu? (rugăciune de mijlocire către Dumnezeu, sau pomenire) Răspuns: În privința acestuia clericul trebuie să lămurească dacă a făcut aceasta cu adevărat fiind ieșit din minți (nebun). Căci de multe ori rudeniile celui ce a pățit aceasta, vrând să obțină aducerea jertfei (să fie pomenit la Sfânta Liturghie) și rugăciune pentru el, mințesc, și zic că nu era în minți (că era nebun). Uneori însă a făcut aceasta (s-a sinucis) din cauza tratamentului jignitor al oamenilor, sau altminteri (altădată) oarecum din scârbă (adică «taedium vitae») și pentru aceasta nu trebuie să se aducă jertfă (rugăciuni de mijlocire la Sfânta Liturghie); că însuși de sine ucigaș este (sinucigaș). Deci clericul negreșit trebuie să cerceteze cu deamănuntul, ca să nu cadă în osândă (vinovăția ce atrage pedeapsa)”.¹⁶

Observăm că acest canon cere clericului să cerceteze cu atenție fiecare caz în parte, „spre a nu cădea în osândă”. În realitate însă, spre a nu se cădea în osândă, s-a generalizat atitudinea de a considera orice act sinucigaș ca fiind vinovat, și astfel, refuzându-li-se slujba de înmormântare, cei în cauză sunt lăsați să treacă singuri în hotarele veșniciei, nefiind încredințați milostivirii lui Dumnezeu.

De acum, din secolul al IV-lea, poziția Bisericii față de suicid va deveni fermă, atât sub aspect liturgic, cât și etic, toți teologii punând fapta la stâlpul infamiei. Și nu nemotivat. Motivul pentru care Biserica condamnă suicidul rezidă în primul rând în faptul că noi avem viața de la Dumnezeu. Fiind darul lui Dumnezeu și nu o posesie personală, nu putem abuza de ea arbitrar, ci trebuie să o chivernisim spre a-și împlini menirea ei veșnică. De aceea, a-ți suprima viața printr-un act de voință, conștient și liber, înseamnă a te înstrăina de Dumnezeu, întrerupând comuniunea cu Dătătorul ei, ceea ce pe plan soteriologic înseamnă a stagna posibilitatea beneficierii de mila lui Dumnezeu, de mântuirea adusă de Hristos, Cel care „s-a întrupat, a murit și a înviat, ca să domnească și peste cei vii și peste cei morți (Romani 14, 7-9).

¹⁶ Arhid. Prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* (Note și comentarii), București, 1991, p. 375. Pentru a fi mai ușor de înțeles, am redat conținutul canonului, indicând în paranteză sensul (înțelesul) expresiilor.

În al doilea rând, nu putem dispune arbitrar de viața trupului nostru, deoarece acesta împreună cu sufletul constituie creația lui Dumnezeu, chemat la sfințenie și spiritualizare în scopul unei dăinuiri veșnice. El este „templu al Duhului Sfânt” și, ca urmare, Dumnezeu este preamărit în templul Său. De aici și îndemnul apostolic: „Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (I Corinteni 6, 19-20).

Dat fiind faptul că lucrarea Duhului Sfânt se săvârșește prin cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea, suicidul, ca pierdere a credinței și încrederii în Dumnezeu, reprezintă refuzul de a accepta lucrarea mântuitoare a Duhului și astfel devine păcat împotriva Duhului Sfânt. Despre acest fel de păcate Mântuitorul a spus că nu se vor ierta nici acum, nici în veacul viitor (Matei 12, 31-32). Faptul că nu se vor ierta, nu înseamnă că nu se pot ierta. Orice păcătos care s-a căit de păcatele sale a primit iertarea lui Dumnezeu, fiindcă „Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (Iezechiel 18, 32; Timotei 2, 4), iar „Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască” (Luca 9, 56). Cel ce se sinucide și-a anulat tocmai acest timp al căinței, de aceea păcatul primește caracter veșnic, fiindcă nu lasă loc și timp intervenției iertătoare a lui Dumnezeu. Fapta unui ucigaș este gravă, fiind socotită păcat strigător la cer, dar el se poate îndrepta printr-un act de căință. Sinucigașul însă a închis această poartă a harului iertător.

Referindu-ne la sfințenie ca împlinire a umanului autentic, determinat de funcția dinamică și creatoare a libertății morale, am putea face o mică digresiune, arătând că suicidul poate fi interpretat și dintr-un alt unghi, mai puțin luat în seamă. Și anume, după cum am văzut, trupul, alături de suflet, împlinește menirea sfințeniei vieții în unitatea de ființă a persoanei umane. Iar dacă sfințenia aduce plenitudinea vieții, refuzul de a o cultiva aduce moartea. În acest cadru putem vorbi de o sinucidere lentă, involuntară și inconștientă, în sensul că instinctele și afectele, deși absolut necesare vieții biologice, având însă o funcționalitate irațională și inconștientă, atunci când sunt pierdute de sub controlul conștiinței (rațiune și voință), atentează asupra libertății morale generând patima înrobitoare, pe măsură să destrame plenitudinea vieții într-un eșec existențial. De pildă, dacă urmărind în exclusivitate plăcerea gustului, acesta se amplifică intensiv și, în loc să satisfacă necesitatea vieții instinctive, o dereglează în îmbuibare, atunci putem spune metaforic că „ne săpăm groapa cu dinții...”. De aici putem deduce paradoxul vieții, în sensul că mâncarea îți dă viața și tot mâncarea te omoară... La fel se întâmplă și cu instinctul de reproducere sau cu cel de proprietate, încât putem concluziona că insațiabila obsesie de căutare a belșugului de viață poate duce în mod paradoxal la prăbușirea ei,

împlinindu-se astfel cuvintele Mântuitorului că „cel ce vrea să-și câștige viața, o va pierde...” (Matei 16, 25).

Revenind însă la canonul sus amintit, devenit normativ în Biserică, vom avea în atenție fraza finală: „Deci, clericul negreșit trebuie să cerceteze cu de-amănuntul, ca să nu cadă în osândă”, urmărind felul în care poate fi privit suicidul între nebunie și responsabilitate.

În această situație părerile sunt împărțite. Astfel, în 1788, William Rowley scria cu certitudine: „Cel care se sinucide este indubitabil non compos mentis, iar suicidul ar trebui să fie întotdeauna considerat ca act de nebunie”.¹⁷

În acest caz, răspunsul este simplu: oricine se sinucide nu este responsabil, și ca urmare, orice „cercetare” încetează...

Dar pe de altă parte, teologii au formulat pentru sinucigaș o condamnare dură, fără drept de apel, declarând că „prin inducția exemplelor particulare ale sinucigașilor, care au fost cu toții niște blestemați și damnați, putem să conchidem cu certitudine că nici un sinucigaș nu a fost mântuit, și nici nu poate fi. Mobilul tuturor motivelor și cauzelor ce păreau să justifice oarecum sinuciderea, este socotit a fi diavolul, care acționează prin cele trei instrumente ale sale: mândria, deznădejdea și necredința. Înăsprirea tonului scrierilor teoretice se reflectă în dreptul canonic și în dispozițiile concrete ale statutelor sinodale ale Bisericii Apusene. Astfel, conciliile regionale de la Lyon, din 1577, de la Reims și de la Bordeaux, din 1583, de la Cambrai, din 1586, de la Chartres, din 1587, precizează interdicția de înhumare pentru sinucigași. Cel de la Reims prevede chiar excomunicarea celor care le vor înhuma cadavrele.”¹⁸

Dar, întrucât se impune totuși „cercetarea” fiecărui caz în parte, vom pune în discuție tocmai acest aspect, adică în ce măsură suicidul este act conștient și liber și, prin urmare, responsabil, urmărind, în continuare, poziția medicinei, psihologiei și sociologiei...

Cercetătorii în domeniu au stabilit că suicidul se datorează unei „depresii majore recurente” și unor „tulburări de stress post-traumatic”, cărora omul le devine victimă. Apar în organism anumite impulsuri de autodistrugere, datorită unor procese chimice și fiziopatologice. Astfel, victima este mai degrabă pacient, care trece prin următoarele stări psihice. Mai întâi apar sentimente de tristețe și de tulburare, urmate de mânie și apoi de speranță. Înclinația spre sinucidere apare o dată cu transformarea „speranței” în disperare.

¹⁷ *A Treatise on Female, Nervous, Hysterical, Hypochondriacal, Bilious, Convulsive Diseases (...) with Thoughts on Madness, Suicide, Londra, 1788, p. 343.*

¹⁸ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 145.

Cauzele care fac această trecere sunt de ordin neurologic, chimic, genetic, endocrin, etc.

Sub aspect neurologic și chimic, suicidul poate fi determinat de slăbirea neurotransmițătorilor, care afectează ganglionii de bază (cum este și în cazul bolii lui Parkinson), fapt care atrage după sine o scădere a cantității de dopamină. Cantitățile scăzute de serotonină din organism și a unor acizi înrudiți cu ea creează mai întâi stări de agresivitate și impulsivitate, care, îndreptându-se împotriva propriei persoane, duc la depresia patologică, ce degenerază în suicid.

Factorii hormonal vizează în special sindromul pre-menstrual și disfuncția glandei tiroide.

Pe de altă parte, se apreciază că la mortalitatea masculină ar contribui și secreția de testosteron, care constituie la un moment dat factor de agresivitate ce poate fi îndreptată spre sine însuși, în așa măsură încât să ducă la suicid.

Sunt apoi cercetări și statistici, ce-i drept controversate, care sugerează că ar putea exista o conexiune între nivelurile scăzute de colesterol și sinucidere. S-au semnalat persoane cu colesterol scăzut, fie în mod natural, fie datorită unui regim alimentar și medicamentos în acest sens.¹⁹

Cercetările științifice, de necontestat, au pus în evidență comportamentul de autodistrugere ca factor genetic existent, dacă nu în familie, în istoria ei.

Privind cauza ereditară, un studiu pe gemeni a constatat o rată de concordanță pentru tentativele grave de sinucidere de 23% pentru gemenii monoziгоți, și de 0% printre gemenii deiziгоți.²⁰

Explicația psihologică și genetică a suicidului a fost susținută mai ales de Jean Baechler, în lucrarea sa, *Les Suicides*, din 1975, și de Jack Douglas, în *The Social Meaning of Suicide*, din 1967. Ei susțin că în „zestrea” genetică a fiecărui om zace o anumită agresivitate, care reacționează la posibilitățile de adaptare ale fiecăruia. Sporirea acestei agresivități orientată spre sine însuși poate fi stimulată de lipsa de integrare într-un anume grup social sau de rigoarea excesivă a unui cod moral, pe măsură să creeze compromisuri, ce atrag oprobriul public... Ei susțin apoi că oamenii devin mai agresivi în timp de pace și mai solidari în timp de război, când manifestă dorința de a trăi.

S-a semnalat la veteranii războiului din Vietnam apariția unor traume psihice manifestate sub forma unor confuzii între sentimentul respectului față de sine și cel al vinovăției și mâniei ofensive, în sensul că, neputându-și

¹⁹ ED. SMITH și colab., *op. cit.*, pp. 796-797.

²⁰ IDEM.

manifesta mânia față de dușman, înăbușind-o în sine, îi devine țintă prin autodistrugere. Aceasta apare necontrolată, în sensul că „ucide doi oameni”: pe sine fizic, iar pe celălalt emoțional, ca obiect al ostilității ei.

Acest fapt confirmă teoria lui Sigmund Freud formulată încă în 1905, potrivit căreia suicidul înseamnă o întoarcere a agresivității împotriva eului. Dacă, din cauza presiunii sociale agresivitatea nu se poate îndrepta împotriva adevăratului obiect, se întoarce împotriva subiectului însuși, spunea părintele psihanalizei. Freud făcea deosebire dintre libido ca instinct al vieții și al reproducerii, numit Eros, și opusul acestuia, instinctul distrudo, numit Thanatos (al morții). Dacă acesta din urmă nu este sublimat în acte de altruism, se întoarce distructiv spre sine însuși...

Sociologia a demonstrat că 91% din cazurile de tentativă la suicid sau de sinucidere provin din mediile familiale haotice. La acestea se adaugă stările depresive produse de pierderea unor persoane dragi în intervale scurte de timp, cum ar fi: pierderea ambilor părinți, a soțului (soției), a copiilor, a prietenilor. Sentimentul existențial al lipsei suportului social aduce însingurarea depresivă și ucigătoare.

Importanța factorului social în sinucidere l-a determinat pe celebrul sociolog francez E. Durkeim să spună, încă în 1897, că suicidul nu poate fi considerat produsul voinței libere, ci, mai mult, poate avea cauze sociale.²¹

Privind în mod special responsabilitatea socială a sinuciderii, Antonin Artaud, referindu-se la Van Gogh, arată că e vorba de o „sinucidere a societății”, iar el este o victimă a lipsei de comuniune între oameni. Astfel, cu toții suntem responsabili de fiecare sinucidere.²² „Singurătatea apasă din greu asupra societății noastre. Cum să trăiești singur, dezrădăcinat, într-un mediu străin, rece, indiferent? – se întreabă O. Clément. Omul are nevoie de căldură ca să subziste. Adolescenții se ghemuiesc în grupurile lor de „camarazi”. Dar nu toți. Dar cei în vârstă, femeile văduve sau abandonate?”²³

În documentatul său studiu referitor la suicid, E. Durkheim, bazându-se pe statisticile epocii sale, stabilește trei categorii sociale ale suicidului:

1. Suicidul egoist, care îi înglobează pe indivizii cei mai slab integrați în grupul lor familial, religios sau politic;
2. Suicidul altruist se referă la societățile ce practică un grad de integrare excesiv, putând justifica sacrificarea pentru grup;
3. Suicidul armonic se datorează dereglărilor mecanismelor sociale,

²¹ JOHN BRECK, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Dr. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, pp. 341-347.

²² O. CLÉMENT, *op. cit.*, p. 118.

²³ IDEM, p. 116.

care nu mai asigură satisfacerea necesităților elementare.

Aceste interpretări sociologice au fost completate în 1930 de Maurice Halbwachs, care stabilește că solitudinea constituie originea comună a tuturor tipurilor de sinucidere. El spune explicit să „sentimentul unei solitudini definitive și iremediabile este cauza unică a suicidului”.²⁴

De aici vedem că de cele mai multe ori omul este victima impulsurilor sale de autodistrugere. De fapt însăși „slăbiciunea morală” și păcatul, care generează suicidul au, sub aspect spiritual, cauze adânci ce rezidă în structura psihosomatică a omului, ce nu-i oferă posibilitatea de revenire de sub apăsarea distrugătoarelor stări depresive. În felul acesta, sinucigașul este mai degrabă pacient decât inculpat.

Pe de altă parte, ne gândim că proliferarea suicidului se datorește și realității nihiliste a epocii postmoderne în care ne desfășurăm activitatea. Cauzele psihologice și sociale se asociază într-o abordare tragică a vieții pe fondul unui pesimism al însingurării și înstrăinării morbide... „Help yourself!” este imperativul vieții adresat omului postmodern. Unii reușesc să navigheze în crâncena luptă a vieții, prin forțe proprii, prin mijloace și căi mai mult sau mai puțin cinstite... Alții însă, chiar dacă se străduiesc, fie nu-i ajută puterile, fie vântul le este contrar, și rămân niște naufragiați pe marea vieții. Și astfel le apare angoasa ca nesiguranță și neîncredere în sine, sau anxietatea cu ucigătorul complex de inferioritate, atrăgând descurajarea oarbă și fatala depresie morbidă, ce se prăbușește în „taedium vitae”... Dar disperarea se face simțită mai cu putere atunci când lumina credinței și nădejdi creștine nu-și mai împlinesc funcția lor dinamică și creatoare. Atunci, însingurarea aflată sub obsedantul fior al grijii existențiale și al părăsirii, amplifică descurajarea, devenită disperare, încât „una salus victis, nullam sperare salutem”... („singura salvare a celor învinși este de a nu mai spera în nici o salvare” – Vergiliu, Eneida, II, 354).

Iar dacă competiția vieții sociale este atât de dură, încât victimele abandonate cad la tot pasul, Biserica, având menirea de a căuta și salva pe cei pierduți (Luca 9, 55), va fi corabia salvatoare a tuturor naufragiaților. Și astfel putem aprecia că dacă cineva ajunge, în conjunctura actuală, să renunțe la lupta vieții, fiindcă nu mai are motivație și posibilitate de a o aborda cum se cuvine, adică pozitiv și creator, se poate considera că dacă nu ai aruncat colacul de salvare naufragiaților, măcar celor rămași cu rana sângerândă a despărțirii să le oferi balsamul mângâietor...

Din cele până aici tratate, vedem că problema cercetării cazurilor de suicid nu este deloc ușoară, dar se cuvine să i se acorde atenția cuvenită fiecărui caz în parte, așa cum justiția cercetează cu multă minuțiozitate

²⁴ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 337.

responsabilitatea unui inculpat care a săvârșit o crimă... Ne vom lămuri însă mai bine asupra similitudinii dintre ucidere și sinucidere, analizând concret responsabilitatea mentală și morală în două cazuri diferite. Să luăm, de pildă, cazul unei femei care și-a dorit foarte mult să aibă un copil. Dumnezeu i l-a dăruit, iar ea, ca mamă, îl iubește foarte mult. Dar, din nefericire, deși îl iubește foarte mult, din zonele tenebroase ale minții, îi apare la un moment dat ideea sadică de a-l ucide. Devenită obsesie, sadismul, ca plăcere instinctivă morbidă, a învins iubirea maternă, concretizându-se în crimă. Cu siguranță, în acest paradox, justiția va pune la îndoială responsabilitatea mamei... Prin similitudine, ne întrebăm: ce sentință va emite Biserica, cercetând (analizând) un caz de sinucidere în care este implicată o oarecare mamă care, deși și-a iubit copilul, a simțit la un moment dat că din alte motive, mai mult sau mai puțin justificate, trebuie să-l părăsească, fiindcă ea trebuie să părăsească această viață?!... Acest „trebuie”, deși nejustificat, se manifestă imperativ ca obsesie oarbă, și devine datorie ce se cere a fi împlinită. Nefiind însă motivată rațional și moral, fapta în sine este reprobabilă, dar făptuitorul poate fi declarat iresponsabil, deoarece e vorba de masochism. Acesta reprezintă forma de plăcere morbidă a instinctului de conservare a vieții și, ca urmare, o deviere de la orientarea firească a inteligenței și acțiunii umane, care în mod normal și natural se îndreaptă spre un scop util și necesar vieții.

Faptul că nu putem stabili cu exactitate câte anume procente, suicidul este un act conștient de voință liberă, deoarece impulsurile depresive îi lezează libertatea și, ca urmare, responsabilitatea, se cuvine ca în orice situație de dubiu, să învingă totdeauna iubirea. „In dubiis caritas”, spunea pe bună dreptate Fericitul Augustin, într-un alt context de idei...

Având în vedere faptul că iubirea lui Hristos înclină totdeauna spre păcătos, ar fi bine ca, neacceptând păcatul, să-l oferim totuși pe păcătos milei lui Dumnezeu. „Responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe cel decedat, cât și pe cei mai răniți de această moarte tragică și să-i dăruiască și pe aceștia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămași fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Dacă Dumnezeu poate înțelege factorii complecși care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparență aceasta este pentru noi «rațională» sau nu, rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere”.²⁵

Toate acestea confirmă ceea ce cu mai bine de un veac în urmă

²⁵ JOHN BRECK, *op. cit.*, pp. 348-349.

spusese, cu adâncă evlavie, marele Om al lui Dumnezeu și neasemuitul scriitor F.M. Dostoievski, în „Frații Karamazov”: „...vai de sinucigași! Cred că nu pot fi suflete mai nenorocite decât ale lor. Zice-se că-i păcat să te rogi pentru odihna lor și Biserica se leapădă de ei, așa cum ni se arată, dar în adâncul inimii mele cred totuși că am putea să ne rugăm și pentru ei. Iubirea nu poate fi prilej de supărare pentru Hristos. Toată viața m-am rugat în taină pentru ei, vă mărturisesc cinstiți, cuvioșilor, și acum încă nu uit să-i pomenesc în fiecare zi în rugăciunile mele”.

În cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse chiar s-a încercat lansarea unei rugăciuni pentru sinucigași, compusă de un episcop de la mănăstirea Sfântul Iov din Potceaiev, prin anul 1920. Ea a fost rostită cu prilejul săvârșirii Sfintei Euharistii și cerea: „Doamne, iartă și pe cei care s-au sinucis într-un moment de rătăcire”. Reținem că Mitropolitul Filaret al Moscovei a binecuvântat rostirea acestei rugăciuni.²⁶

În continuare ne vom referi la suicid raportându-l deopotrivă la judecata și milostivirea lui Dumnezeu.

Privind suicidul în perspectiva judecății lui Dumnezeu și a rugăciunii Bisericii pentru cei trecuți la cele veșnice, trebuie avute în vedere două lucruri. În primul rând, că iertarea păcatelor și mântuirea sufletului reprezintă exclusiv hotărârea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că taina vieții noastre veșnice nu o putem ști, precum nu putem cunoaște taina judecății lui Dumnezeu. Aceasta este taina înțelepciunii aparținătoare exclusiv lui Dumnezeu, după cum mărturisește Scriptura: „O, adâncul bogăției și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile Lui și de negăsit urma căilor Lui!” (Romani 11, 33). În al doilea rând, că judecata lui Dumnezeu se referă la păcatele oamenilor săvârșite în viața pământească. Ei se fac vrednici de milostivirea lui Dumnezeu în măsura în care și-au dovedit, în mod conștient și liber, disponibilitatea de a beneficia de harul lui Dumnezeu. De aceea nepocăința până la moarte face ca păcatele nemărturisite să nu poată primi iertarea milostivă a lui Dumnezeu, fiindcă opresc comuniunea cu El, știut fiind că păcatul în sine reprezintă înstrăinarea de Dumnezeu.

Pe de altă parte, noi știm că „nu este om care să fie viu și să nu greșească”, motiv pentru care Biserica se roagă pentru toți fiii ei, fără nicio deosebire. Iar fiii Bisericii sunt socotiți a fi toți cei botezați în numele Sfintei Treimi și păstrători ai dreptei credințe. Dintre aceștia sunt, desigur, mulți care au săvârșit păcate grele și nu s-au căit pentru faptele lor. Alții, datorită morții survenite pe neașteptate sau în condiții neprevăzute, nu au avut timp și condiții să se căiască de păcatele lor. Ca o mamă bună și iubitoare,

²⁶ O. CLÉMENT, *op. cit.*, p. 119.

Biserica îi încredințează pe toți, fără nicio deosebire, iertării milostive a lui Dumnezeu, lăsând ca judecata să o facă Dumnezeu, după dreptatea și iubirea Sa. Din această categorie, a celor mulți, care nu s-au căit de păcatele lor, pot face parte și sinucigașii. În cele din urmă, lucrurile pot fi judecate și în favorul acestora, în sensul că și ei sunt membri legitimi ai Bisericii și se poate ca în decursul vieții să-și fi arătat credința prin săvârșirea faptelor plăcute lui Dumnezeu... Ispita însă, la un moment dat, le-a depășit puterile și în mod fatal, au căzut învinși, fără drept de apel... Se spune că unii dintre aceștia, aflați în spasmele morții, regretă cu disperare fapta la care s-au supus, și dacă cumva se întâmplă să nu-și finalizeze tentativa, scăpați din ghearele morții, păstrează toată viața căința faptei și hotărârea de a-și revizui drumul în viață... Necunoscând însă ce este în sufletul lor, în gândul lor, în simțirea lor, cât de liberă și de conștientă este fapta lor, se pare că e mai bine să lăsăm taina faptei lor reprobabile în judecata lui Dumnezeu. Suntem astfel în consensul duhului smerit de rugăciune al Bisericii, care pune totdeauna mai presus de păcat iubirea milostivă și iertătoare a lui Dumnezeu, întărită de nădejdea că bunătatea Sa este deasupra slăbiciunilor firii omenești. În felul acesta, rugăciunea Bisericii pentru cei trecuți la cele veșnice are un caracter general, în sensul că nu se referă la o anumită categorie de păcătoși sau la anumite feluri ale păcatului, ci caută să le cuprindă pe toate: cu știință, fără de știință, cu voie, fără de voie, cu lucrul, cu cuvântul sau cu gândul... Iată, spre exemplu, cât de înălțătoare sunt în acest sens rugăciunile speciale de la Vecernia praznicului Cincizecimii: „Stăpâne atotțiitorule, Dumnezeule al părinților și Doamne al milei... Ziditorule al vieții și al morții, al trăirii celei de aici și al mutării celei de acolo... Cel ce duci și scoți din iad; Cel ce legi întru neputință și dezlegi întru putere... care și la acest praznic ai binevoit a primi rugăcini de mijlocire pentru cei ținuți în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare, auzi-ne pe noi, smeriții robii Tăi, care ne rugăm Ție, și odihnește sufletele robilor Tăi, celor mai înainte adormiți...” (Rugăciunea a cincea); „Căci nu este, Doamne, moarte, pentru robii Tăi, când ieșim din trup și venim la Tine, Dumnezeule, ci mutare de la cele triste la cele bune și vesele; este odihnă și bucurie. Iar de am greșit Ție ceva, fii milostiv și nouă și acelora, pentru că înaintea Ta nimeni nu este curat de întinăciune, măcar de ar fi viața lui numai o zi... Pentru aceasta, ca un Dumnezeu bun și iubitor de oameni, dezleagă, lasă și ne iartă, nouă și acelora, căderile în păcate, cele cu voie și cele fără de voie, cele cu știință și cele cu neștiință, cele arătate și cele ascunse, cele cu lucrul și cele cu gândul, cele cu cuvântul și cele din toate umbletele și mișcărilor noastre” (Rugăciunea a șasea).

Referindu-ne în special la misiunea spirituală și socială a Bisericii în

lume, se cuvine să accentuăm faptul că aceasta trebuie să aibă un caracter pastoral-preventiv. Sunt mulți în jurul nostru învinși de soartă, dezorientați, bolnavi, marginalizați, însingurați, lipsiți de ajutor și de orice sprijin... Unii ca aceștia trebuie căutați, aflați și salvați atât material cât și spiritual... Nu e, desigur, ușor să te identificezi cu contradicția vieții, cu necazurile, cu nevoile și cu îndărătnicia fiecăruia, dar numai aceasta este opera și jertfa samarineanului milostiv...

Referindu-ne însă în mod special la suicid (eventuale înclinații sau tentative prin pierderea comuniunii și a încrederii în Dumnezeu), va intra în acțiune arta duhovniciei în cadrul pastorației individuale. Duhovnicul va trebui să dovedească mult tact pastoral, aplicat cu discernământ (dreaptă socoteală), cu înțelegere, cu răbdare, cu îngăduință și fermitate, cu întărirea inimii prin rugăciune și prin lecturi biblice și duhovnicești, cu smerenie și har, cu încredere neclintită în ajutorul lui Dumnezeu, știut fiind că ceea ce la oameni este cu neputință, poate împlini Dumnezeu.

Pe de altă parte, îngrijirea pastorală trebuie să înlocuiască răceala și indiferența față de cei ce se despart de o persoană iubită, chiar dacă aceasta și-a greșit trecerea în veșnicie. Nu de condamnare și de judecată au nevoie sufletele rănite, ci de untdelemnul mângâietor al iubirii care pe toate le iartă, și de aceea rămâne veșnic biruitoare, nu cade niciodată, fiindcă poartă în sine viața lui Dumnezeu care este iubire... Ca urmare, nu ne mai rămâne decât îndemnul care ne povățuiește astfel: „Omnia vincit amor et nos cedamus amori!” („Iubirea le învinge pe toate, iar noi să ne lăsăm învinși de ea” – Vergiliu, Bucolica, X, 69).

Fără a impieta întru nimic învățătura de credință a Bisericii, în condițiile de secularizare a lumii contemporane, se cuvine ca misiunea pastorală a Bisericii să se orienteze spre o mai eficientă apropiere de slăbiciunile sufletești ale oamenilor în împrejurările dramatice și tragice ale vieții lor. Alcătuirea unei slujbe speciale pentru sinucigași, cu mângâierea celor rămași în urmă, prin care să fie încredințați milostivirii lui Dumnezeu, ar fi deosebit de benefică și de oportună...

SUMMARY: *Suicide and the Attitude of Church*

This article presents the view of the church, regarding suicide. Concerning this issue, the christians in need, must be shown an attitude of understanding and helpness.

Even if in many cases the mourning family considers suicide a major sin, this family may feel cast out and somehow abandoned by Church, when it is stopped from performing remembering ceremonies for the dead person who committed suicide.

Without violating the Christian moral of the Church, in the

secularizing conditions of the contemporary world, the pastoral mission of the Church ought to be oriented to a more effective understanding of the human's weaknesses of the soul in their dramatic and tragic events of their lives. A special ceremony for the self-murderer, with the consolation of those left behind, meant to entrust them to God's generosity, would be extremely beneficial and welcome.

ACTUALITATEA SIMBOLULUI DE CREDINȚĂ NICEO-CONSTANTINOPOLITAN ȘI IMPORTANȚA LUI PENTRU MISIUNEA BISERICII

Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR

Cuvinte cheie: *Sfânta Treime, Sfântul Botez, Sinoadele Ecumenice, Crezul Niceo-Constantinopolitan, Simbol de credință, doctrină*

Keywords: *Holy Trinity, Holy Baptism, Ecumenical Councils, The Niceene-Constantinopolitan Creed, Symbol of faith, doctrine*

Preliminarii.

Pentru ca mântuirea săvârșită de Fiul lui Dumnezeu să se extindă în timp și spațiu și de ea să se împărtășească întregul neam omenesc, îndată după Înviere, Mântuitorul Iisus Hristos le reînnoiește Sfinților Apostoli porunca misiunii, spunându-le: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă” (Matei 28, 18-19); „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede, se va osândi” (Marcu 16, 15-16).

De aceea, îndată după Pogorârea Duhului Sfânt, când ia ființă Biserica în chip văzut, Sfinții Apostoli, conștienți de misiunea încredințată lor de către Fiul lui Dumnezeu, încep să propovăduiască cu putere pe Hristos și ascultătorii lor, „auzind acestea au fost pătrunși la inimă... și cei ce au primit cuvântul s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (Fapte 2, 37-42), „Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Fapte 2, 47).

Apoi prin cuvintele: „și iată Eu voi fi cu voi până la sfârșitul veacurilor”, Mântuitorul Hristos îi asigură pe Sfinții Apostoli că în toată activitatea lor misionară nu-i va lăsa singuri, ci El Însuși va fi Cel Care va vorbi prin cuvântul propovăduirii lor, El Însuși va fi Cel Care va dăruia harul mântuitor prin Tainele săvârșite de ei, El Însuși va lucra prin activitatea lor de îndrumare de a stăruia în dreapta învățătură și slujire. Și, pentru a dovedi că lucrurile s-au întâmplat întocmai, Sfântul Evanghelist Marcu consemnează: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindenea și, Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul, prin semnele care urmau” (Marcu 16, 19-20).

Prin urmare, pentru punerea în practică a planului de mântuire a lui Dumnezeu „Cel ce voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Tim. 2, 4), în activitatea misionară a Bisericii se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie a fiecăruia, având drept scop mântuirea omului sau desăvârșirea lui în Iisus Hristos. Concret, misiunea Bisericii constituie lucrarea prin care Dumnezeu îi cheamă pe oameni și-i conduce la mântuire. De aici rezultă necesitatea și importanța ei.

Pentru realizarea acestui deziderat, mântuirea omului, Biserica participă la activitatea mântuitoare începută de Mântuitorul Iisus Hristos, având o trimitere clară în acest sens: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi” (Ioan 20, 21), dar în același timp are sarcina de conlucra permanent cu Duhul Sfânt în găsirea și folosirea celor mai eficiente metode și mijloace pentru a-și atinge scopul și a-i conduce pe fii săi duhovnicești pe calea mântuirii. În acest sens, atunci când, situația a impus, Biserica a trebuit să stabilească niște norme concrete și pe înțelesul tuturor în privința adevărului dogmatic, norme care trebuiau respectate cu strictețe de cei ce doreau mântuirea.

Acesta a fost motivul care a impus ca în secolul IV, datorită unor grave rătăcirii de la dreapta credință, care puneau în pericol însăși scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu (mântuirea omului), Biserica, sub asistența Sfântului Duh, a fost nevoită, pe de o parte să respingă acele învățături, iar pe de altă parte, să formuleze clar și pe înțelesul tuturor, învățătura de credință a Bisericii, descoperită de Mântuitorul Iisus Hristos și propovăduită în lume de Sfinții Apostoli. Astfel a luat naștere Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, formulat la primele două sinoade ecumenice (Niceea și Constantinopol), de unde își trage și numele, Simbol care a devenit normativ în Biserică și care sintetizează și concentrează în sine întreaga învățătură de credință a Bisericii, pe care trebuie s-o mărturisească toți cei ce doresc mântuirea sufletului.

Având un rol și o importanță deosebită în lucrarea misionară a Bisericii, în cele ce urmează, voi încerca să punctez câteva aspecte legate de Crezul sau Simbolul de credință niceo-constantinopolitan și anume: definirea termenului de „crez”, cauzele apariției sau formulării Crezului, câteva date istorice legate de formularea Crezului niceo-constantinopolitan, cuprinsul Crezului niceo-constantinopolitan, probleme interconfesionale legate de Crez și în final importanța lui pentru misiunea Bisericii.

Definirea termenului.

Termenul de „crez” ca și cel de „simbol de credință” are mai multe înțelesuri, iar Părinții Bisericii și teologii care s-au aplecat asupra acestui

termen, i-au găsit mai multe definiții. Astfel, echivalent cu „simbol de credință”, termenul „crez” este folosit cu un sens general, pentru a desemna un corp de învățături sau de dogme fundamentale de credință”¹, sau „Simbolul de credință sau Crezul este opera teologică, sfântă, alcătuită din 12 articole, într-o perfectă reuniune, care înfățișează, pe scurt, întreaga învățătură creștină”.²

Cauzele care au dus la formularea Crezului sunt multiple. Pe de o parte, Crezul sau Simbolul credinței a apărut pe fondul dorinței de deosebire a religiei celei noi, creștinismul, de celelalte religii politeiste, iar pe de altă parte, a fost determinată de controversele, ereziile și polemicile care au apărut în viața Bisericii Creștine și a impus afirmarea modului de a crede în mod corect. Prin urmare putem afirma că ereziile apărute de timpuriu în sânul Bisericii, pe lângă faptul că au tulburat Biserica, au avut și o parte pozitivă, întrucât a obligat Biserica, prin reprezentanții ei de seamă, să formuleze adevărata credință creștină, încă dintru început.

Conform învățăturii Bisericii noastre, Simbolul Credinței sau Crezul este înfățișarea pe scurt a învățăturii pe care creștinul trebuie să o cunoască, să o primească cu credință și să o mărturisească, în vederea mântuirii sufletului său. Prin urmare, putem conchide că Simbolul de credință sau Crezul ortodox, reprezintă un compendiu, sau sinteza învățăturii de credință a Bisericii creștine în general și a Bisericii Ortodoxe, în special. Mai mult, am putea numi Crezul sau Simbolul credinței, buletinul nostru spiritual, pentru că, așa cum avem un buletin care ne reprezintă și ne identifică ca persoană, spre a ne deosebi de alte persoane, așa și Crezul ne reprezintă și ne identifică ca fii și membrii ai Bisericii Ortodoxe, spre a ne deosebi de alte credințe creștine sau necreștine.

Aspecte istorice legate de Crez

Cu toate că Noul Testament nu ne prezintă un crez sau simbol de credință formulat ca atare, totuși, în scrierile sale există foarte multe texte, cu conținut dogmatic, fie histologic, fie trinitar, care scot în evidență învățăturile fundamentale ale învățăturii creștine și constituie premisele formulării Crezului creștin.

- Astfel, Iisus este Domnul: „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui” (Romani, 10, 9);

¹ Pr. prof. dr. ION BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 111.

² Pr. prof. NICOLAE PETRESCU, *Simbolul credinței I*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12/1984, p. 758.

- Apoi, Iisus este Hristosul sau este Fiul lui Dumnezeu. La întrebarea Domnului Hristos către ucenicii Săi: „Dar voi cine ziceți că sunt? Răspunzând Simon Petru a zis: Tu ești Hristosul Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (Matei 16, 15-16);
- Sau cu conținut trinitar: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...” (Matei, 28, 19).

Cu toate acestea, necesitatea formulării unor simboale de credință apare încă de timpuriu în Biserică și aceasta datorită faptului că cei ce se botezau trebuiau mai întâi să-și mărturisească credința în Sfânta Treime, în numele Căreia se botezau.

De aceea, pentru a pune în practică cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos de la Matei 28, 19, prin care se poruncește ca cei ce cred să fie botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica primară a alcătuit chiar de la început scurte mărturisiri de credință, numite simboluri. Acestea trebuiau cunoscute și rostite de toți cei care doreau să devină creștini, deci la botez, sau de cei ce într-o formă sau alta, doreau sau trebuiau să-și manifeste sau să mărturisească adevărata credință creștină. Astfel, în Biserica primară au existat mai multe simboluri de credință care aveau drept conținut învățătura despre Sfânta Treime și mântuirea în Hristos, deosebindu-se ca formă, prin mici deosebiri între ele.

De altfel, Sfinții Părinți, care s-au ocupat de problema „Simbolului de credință”, au putut observa o evoluție a Simbolului de credință, atât în ceea ce privește conținutul, cât, mai ales în folosirea lui. Prima încercare de a formula un crez îi aparține Sfântului Justin Martirul și Filosoful (în jurul anului 50). Acest crez era formulat sub formă de întrebări care se adresau celui ce se boteza și cuprinde în esență credința în cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.³ De precizat că în epoca primară, pe lângă Botez și Euharistie, Crezul era folosit pentru instruirea catehetică a candidaților la botez, iar cunoașterea și rostirea lui publică era o obligație a catehumenilor.

Printre crezurile cele mai folosite de Biserica primară și, care s-au păstrat în tradiția dogmatică și cultică a Bisericii, sunt: Crezul apostolic, Crezul atanasian, și Crezul niceo-constantinopolitan, de care ne ocupăm în studiul de față.

1. Crezul apostolic (sau Crezul roman vechi), cel mai vechi simbol de credință creștină, apare la Roma în sec. III, fiind atribuit apostolilor⁴, „este cea mai scurtă, și în același timp cea mai veche mărturisire a dogmelor

³ Pr. prof. dr. ION BRIA, *op. cit.*, p. 112.

⁴ IBIDEM.

creștine”⁵ și care se prezintă sub două forme: forma prescurtată și forma dezvoltată.

Forma prescurtată și cea mai folosită are următorul conținut: „Cred în Dumnezeu Tatăl atotțiitorul și în Iisus Hristos, Fiul Lui cel Unul născut, Domnul nostru, care S-a născut din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara pe vremea lui Ponțiu Pilat și S-a răstignit și S-a îngropat și a înviat din morți, a treia zi; S-a urcat la ceruri și șede la dreapta Tatălui, de unde va veni să judece pe vii și pe morți; și în Sfântul Duh, în Sfânta Biserică, în iertarea păcatelor, în învierea trupului”⁶, iar forma dezvoltată, se deosebește doar prin câteva adaosuri interpolate în timp, datorită unor erezii apărute în sânul Bisericii.

2. Simbolul atanasian „a apărut prima dată, în secolul al V-lea, la Cezarie din Arelate, când sfătuiește pe oricine voiește să se mântuiască să învețe credința cea dreaptă și universală, apoi la Venantius Fortunatus”⁷. Nu se știe precis autorul acestui Simbol, întrucât păreri sunt împărțite. Ceea ce trebuie precizat este faptul că, nu se poate da crezare celor care-l consideră drept autor pe Sfântul Atanasie cel Mare, întrucât, pe de o parte, acest Simbol a fost cunoscut după moartea sa, iar pe de altă parte, în scrierea către antiohieni, Sfântul Atanasie afirmă că: „după definirea credinței de la Niceea, orice alt simbol este de prisos și vătămător”⁸.

În ceea ce privește conținutul, Simbolul atanasian are un prolog și un epilog, în care precizează că „mântuirea veșnică este posibilă numai pentru cel care ține această credință universală”⁹ și două părți. Prima parte tratează dogma despre Sfânta Treime, iar partea a doua învățătura despre Mântuitorul Iisus Hristos.

A fost folosit mai mult în Apus, în special „la Roma, unde a și fost foarte mult cinstit, fiind cântat, aproape în fiecare zi în biserică”¹⁰, precum și în Biserica Anglicană, fiind folosit la marile sărbători, înlocuind Crezul apostolic.¹¹

3. Dar, crezul cel mai important și mai cuprinzător este Crezul Niceo-Constantinopolitan sau de la Niceea și Constantinopol, după numele celor două localități unde au avut loc primele două sinoade ecumenice.

⁵ HR. ANDRUȚOS, *Simbolica*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 22.

⁶ IBIDEM, p. 23.

⁷ IBIDEM, p. 32.

⁸ IBIDEM.

⁹ IBIDEM, p. 30.

¹⁰ HR. ANDRUȚOS, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Pr. prof. dr. ION BRIA, *op. cit.*, p. 112.

El a fost formulat în secolul al IV-lea: prima parte la Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325, în timpul domniei împăratului Constantin cel Mare, iar a doua parte, la cel de al doilea Sinod ecumenic, de la Constantinopol, ținut în anul 381, în timpul domniei împăratului Teodosie. Nu voi intra în amănunte privind cele două sinoade, ci doar voi aminti că ambele au fost convocate în urma unor mari erezii care au tulburat puternic Biserica în secolul al IV-lea provocate de Arie și respectiv Macedonie.

Cel dintâi sinod, prin cei 318 Sfinți Părinți, a statornicit primele șapte articole, care se ocupă cu învățătura despre Dumnezeu-Tatăl și despre Dumnezeu-Fiul, întrupat pentru a noastră mântuire, adică despre Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Al doilea Sinod ecumenic, prin cei 150 de Sfinți Părinți, a statornicit ultimele cinci articole, care se ocupă cu învățătura despre Dumnezeu-Sfântul Duh, Sf. Biserică, Sfintele Taine, învierea morților și viața veșnică.

În ceea ce privește sinodul I ecumenic, este bine știut că a fost convocat spre a respinge erezia lui Arie, care „neputând să pună de acord, pe de o parte, adevărul că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu cu adevărul despre nașterea Lui din veci, iar, pe de altă parte, deoființimea Lui cu nașterea, fără să ia o parte din Tatăl, le-a tăgăduit pe amândouă, pretinzând că a fost un timp când El nu era și că, prin formula de o ființă, se introduce împărțirea ființei divine, în chip gnostic”.¹²

Concluzia acestei erezii era că Iisus Hristos nu era Fiul lui Dumnezeu, ci cea dintâi creatură, și prin urmare nefiind Dumnezeu, era pusă la îndoială chiar mântuirea neamului omenesc din robia păcatului. De aceea, rătăcirea lui Arie a produs multă tulburare în sânul Bisericii, ceea ce a făcut pe Constantin cel Mare, împăratul Bizanțului, să convoace la Niceea pe toți reprezentanții Bisericii pentru a pune capăt acestei rătăcirii. Cu toate că Arie reușise să atragă de partea sa o parte dintre ierarhi, totuși membrii Sinodului au reușit să respingă această rătăcire și, în același timp, să formuleze învățătura adevărată despre relația lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl.

Fraza cheie prin care se respinge erezia lui Arie este articolul 2, în special expresia „de o ființă cu Tatăl” (ὁμοουσιος τῷ Πατρί). Prin această formulă se precizează că Mântuitorul Iisus Hristos, este de aceeași ființă cu Dumnezeu Tatăl. Deși era termenul cel mai potrivit pentru a exprima relația dintre Fiul și Tatăl, totuși, foarte mulți dintre sinodali au ezitat să accepte termenul „omousios”, pe motiv că nu este o expresia biblică, iar meritul fundamental de a introduce acest termen îi revine Sf. Atanasie cel Mare.

¹² HR. ANDRUȚOS, *op. cit.*, p. 26.

Împotriva ereziei lui Macedonie, care susținea că Sfântul Duh este unul din duhurile sau îngerii slujitori ai lui Dumnezeu, Sinodul ecumenic de la Constantinopol (381) afirmă dumnezeirea deplină și egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, folosind de data aceasta expresii biblice referitoare la Persoana a treia a Sfintei Treimi: „homotimos”, adică Sfântul Duh este de aceeași cinstitoare cu Tatăl și cu Fiul; „Domn dătător de viață”; „Care de la Tatăl purcede” și „Care a vorbit prin prooroci”.

Prin urmare, trebuie observat că, întrucât Sinodul I ecumenic s-a ocupat doar cu relația dintre Fiul și Tatăl, iar privitor la a treia Persoană a Sfintei Treimi a afirmat doar: „Cred și în Duhul Sfânt”¹³, sinodul II ecumenic, mai ales în urma ereziei lui Macedonie, dar și pentru a stabili o mărturisire de credință completă despre Sfânta Treime, necesară în vederea primirii Botezului, completează textul îndreptat de la Niceea cu un articol despre Sfântul Duh, în care se afirmă tot ceea era necesar despre dumnezeirea Sfântului Duh. Pentru a stabili relația Sfântului Duh cu Dumnezeu Tatăl, a folosit cuvintele Mântuitorului de la Ioan 15, 26 „Duhul de la Tatăl purcede”.

După ce a stabilit învățătura despre Persoanele Treimice, sinodul al doilea a formulat succint și învățătura despre Biserică, Botez, Învierea Morților și Viața de Veci.

Trebuie precizat că Simbolul Credinței, adică crezul sinoadelor de la Niceea și Constantinopol, a fost recunoscut de Sinodul ecumenic din Calcedon 451, ca o expresie autentică a credinței Bisericii Universale¹⁴, și „a devenit, în Răsărit, singura Mărturisire sfântă și, potrivit hotărârii sinodului de la Efes, nesusceptibilă de modificare”.¹⁵

Astfel, fiind alcătuit pe structura simboalelor baptismale din primele secole creștine și precizând în sensul autentic ortodox, învățătura despre Sfânta Treime, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a devenit „textul de credință prin excelență al creștinismului, care a reușit să concilieze concepția monoteistă cu concepția trinitară despre Dumnezeu”¹⁶, și a luat „locul simboalelor locale la slujba Botezului, la Sfânta Liturghie și în alte practici ale cultului”.¹⁷

¹³ Pr. prof. CONSTANTIN GALERIU, *Sinodul II ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1981, p. 387.

¹⁴ Pr. prof. dr. ION BRIA, *op. cit.*, p.113.

¹⁵ HR. ANDRUȚOS, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ Pr. prof. dr. ION BRIA, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷ Diac. asist. ION CARAZA, *Simbolul niceo-constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1981, p.434.

Conținutul dogmatic al Crezului niceo-constantinopolitan

Înainte de a vorbi despre conținutul Crezului niceo-constantinopolitan, trebuie precizat un aspect fundamental și anume că Părinții, care au participat la cele două sinoade și au luat parte efectiv la formularea textului, nu au inventat Crezul atunci, în secolul al IV-lea, ci, ei au studiat și au analizat în amănunt toate învățăturile dogmatice cuprinse în Crezul fiecărei Biserici locale și au formulat în mod sintetic toate adevărurile de credință, devenind astfel „cel mai prețios tezaur al credinței pe care l-a transmis vechea Biserică Ecumenică nedespărțită, întrucât cuprinde într-o expunere concentrată, scurtă, precisă și substanțială, toate punctele principale ale credinței celei adevărate și ale teologiei creștine”.¹⁸

Prin urmare, Părinții, participanți la cele două sinoade, au reușit, sub asistența Duhului Sfânt, să respingă cele două erezii, a lui Arie, referitoare la relația din veci dintre Tatăl și Fiul, respectiv a lui Macedonie, îndreptată împotriva Sfântului Duh, și să redea claritate învățăturii creștine referitoare la cele două persoane treimice, precum și referitoare la relația lor cu Dumnezeu-Tatăl, izvorul ființei divine.

Ca rod al lucrării Bisericii și al Sfântului Duh, și fundamentat pe Sfânta Scriptură, Crezul ortodox exprimă esența doctrinară în puritatea ei, și aceasta a fost păstrată cu sfințenie de fiecare generație în parte, ca pe un odor de mare preț.

În ceea ce privește conținutul, Crezul niceo-constantinopolitan concentrează în cele 12 articole ale sale, patru grupe de învățături divine fundamentale, grupe din care se desprind toate celelalte învățături ale dreptei credințe din Biserica creștină. Aceste învățături cuprind în ele, în mod virtual, întocmai ca o sămânță care cuprinde în sine întreaga plantă ce va crește din ea, toate celelalte învățături pe care Biserica le mărturisește și anume:

1. Despre Sfânta Treime, adică învățătura că Dumnezeu este unul singur după ființă, dar întreit ca persoane (art.1-8),

2. Despre Biserică, cu cele patru însușiri ale sale: una, sfântă, sobornicească și apostolească (art. 9),

3. Despre Sfântul Botez (art.10),

4. Despre învierea morților și viața viitoare (art.11-12).

De precizat că aceste articole, în formularea pe care o avem astăzi, au fost păstrate și transmise neschimbate în Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

În art. 1: „Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute”, Părinții

¹⁸ Pr. prof. IOAN RĂMUREANU, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol*, (381), în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-5/1969, p. 373.

Sinodului I, au sintetizat în mod magistral atât învățătura Vechiului Testament despre crearea lumii de către Dumnezeu Tatăl, precum și învățătura Mântuitorului Iisus Hristos adevărul de neclintit și incontestabil că Dumnezeu este Tatăl, Părintele nostru al tuturor, Atotțiitorul și Creatorul tuturor „celor văzute și nevăzute”.

După acest prim articol din Crez, articol universal-religios și teologic prin excelență, care, în ultimul timp, constituie temeiul indiscutabil și acceptat al dialogului intercreștin, și chiar interreligios, Părinții sinodali au fixat în următoarele 6 articole (2-7), un text specific numai creștinismului, ceea ce reprezintă miezul învățăturii despre Hristos și despre mântuirea în Hristos:

„Cred și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii; Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om; Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pătimit și S-a îngropat; Și a înviat a treia zi după Scripturi; Și S-a înălțat la ceruri și șede de-a dreapta Tatălui; Și iarăși va să vină, cu slavă, să judece vii și morții, a cărui împărăție nu va avea sfârșit”.

La o analiză amănunțită a acestui text, se poate observa, pe de o parte, originea veșnică a Fiului lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, adică nașterea Dumnezeu-Fiului ca Lumină din Dumnezeu-Tatăl ca Lumină, iar pe de altă parte, Întruparea Fiului lui Dumnezeu de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, care a avut drept scop „mântuirea omului”.

Apoi, cuvintele: „și S-a pogorât din cer” scoate în evidență dragostea lui Dumnezeu față de om, așa cum mărturisește Sfântul Evanghelist Ioan: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan III, 16,) sau, cum învață Sfântul Atanasie cel Mare: „căci Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să devină dumnezeu”.

Astfel, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci, Iisus Hristos devine și „Fiul omului”, experiind tot ceea ce îi aparține firii umane, în afară de păcat. Aceasta se vede din faptul că Iisus Hristos se supune nașterii, vieții de familie, legilor scrise și nescrise de conviețuire în societate și suferă, fără să cârtească Răstignirea, Patimile, Moartea, Îngroparea, odihnă Trupului în mormânt etc. În același timp, ca Fiul al lui Dumnezeu, cu Trupul primit prin naștere din Fecioara Maria, învinge legăturile morții, strălucește în înviere, Se înalță la ceruri, șede de-a dreapta Tatălui și va veni iarăși „să judece vii și morții” și va împărăți fără sfârșit.

Apoi la Constantinopol, în 381, Părinții sinodali, condamnând erezia

pnevmatomahilor, au formulat și învățătura despre Sfântul Duh, a treia Persoană a Sfintei Treimi, prin cuvintele: „(Cred) și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci” (Art. 8).

Prin aceste cuvinte, Duhul este mărturisit ca Făcător de viață, purcede de la Tatăl și este împreună închinat și slăvit cu Tatăl și cu Fiul, și în același timp, Duhul este Cel care a grăit prin prooroci.

Așadar, dumnezeirea și deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și, prin aceasta cu Fiul, este arătată prin purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26).

Prin stabilirea învățăturii despre Sfântul Duh, formulată de sinodul II ecumenic, se desăvârșește în toată plenitudinea ei, învățătura despre Sfânta Treime, ca bază a mântuirii noastre în Hristos, prin Duhul Sfânt.

În continuare, Crezul vorbește despre Biserică și cele patru însușiri ale sale: „(Cred) și întru una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, despre Botez, ca poartă de intrare în Biserică: „Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor”, precum și învățătura eshatologică: „Aștept învierea morților și viața veacului ce vas să fie”.

Acestea sunt adevărurile credinței creștine exprimate în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, care cuprinde într-o formă foarte concentrată pe lângă dogma Sfintei Treimi, aproape toate dogmele Bisericii. Fiind formulat și acceptat de întreaga Biserică, acesta a înlocuit toate celelalte mărturisiri de credință, existente la acea vreme în Biserică, generalizându-se într-un timp foarte scurt în cultul întregii Biserici Ortodoxe de pretutindeni, iar rostirea lui constituie și un memento perpetuu pentru ortodocși, fiind rostit nu numai la Sfânta Liturghie, ci și la unele Sfinte Taine și ierurgii.

Cercetând Crezul niceo-constantinopolitan putem constata cu bucurie că Părinții sinodali, arhipăstori ai unor comunități ecleziale atât din Orient cât și din Occident, participanți la cele două sinoade ecumenice, au manifestat o conștiință a responsabilității lor, pe de o parte, pentru formularea adevărului în vederea păstrării drepte credințe ca bază sine qua non a mântuirii și îndumnezeirii omului și, pe de altă parte, au creat premisele pentru păstrarea unității Bisericii, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Un domn, o credință, un botez”.

Aspecte interconfesionale privind Crezul niceo-constantinopolitan

Se știe că sinodul II ecumenic, condamnând erezia lui Macedonie și ținând cont de cuvintele Mântuitorului: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (cf. Ioan 15, 26) a hotărât că „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl”. Acest adevăr a fost introdus în art. 8 al Simbolului de credință niceo-constantinopolitan și însușit de întreaga Biserică cea nedespărțită: răsăriteană și apuseană. Cu toate acestea, deși formulat în secolul al IV-lea, când Biserica lui Hristos era una și nedespărțită, din păcate, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, nu a rămas așa cum a fost el formulat de cele două sinoade ecumenice și mai ales nu este rostit de către toți creștinii la fel.

Astfel, contrar canonului 7 al Sinodului al III-lea ecumenic, care interzice adăugarea, modificarea sau eliminarea a ceva din Crezul niceo-constantinopolitan, spre deosebire de Biserica Ortodoxă, care a păstrat intactă hotărârea sinodului II ecumenic, ca de fapt toate hotărârile sinoadelor ecumenice, Biserica Romano-Catolică a introdus în Crez, expresia neortodoxă „că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul” (Filioque), provocând, astfel, o ruptură între cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, privind, pe de o parte, loialitatea față de hotărârile primelor două sinoade ecumenice, iar pe de altă parte, mărturisirea aceleiași credințe, mai ales că este vorba de una dintre învățăturile fundamentale ale Bisericii.

Din păcate, pe lângă alte învățături, pe care Biserica Romano-Catolică le-a introdus de-a lungul timpului în învățătura sa de credință, adaosul Filioque a constituit și încă constituie o piatră de poticnire și o piedică majoră în calea relațiilor dintre cele două Biserici surori. Și, ca o culme a ironiei, deși Bisericile Protestante au respins multe din învățăturile de credință romano-catolice, au păstrat totuși acest adaos.

În ceea ce ne privește pe noi, ca și creștini ortodocși, avem bucuria să constatăm că Biserica Ortodoxă, în ciuda marilor dificultăți și asperități istorice și mai ales a provocărilor de tot felul la care a fost supusă de-a lungul celor două milenii de creștinism, a rămas statornică în învățătura primită de la Mântuitorul Iisus Hristos și Sfinții Apostoli și formulată de Biserică în cele șapte sinoade ecumenice și nu a schimbat niciun cuvânt din Crez.

Așadar, Biserica Ortodoxă, solidară cu Părinții sinodului al III-lea ecumenic, care interzic adăugarea, modificarea sau eliminarea a ceva din Crezul niceo-constantinopolitan, și cu Părinții Sinodului al IV-lea de la Calcedon, care, la rândul lor, confirmă conținutul acestui Crez, învață că nu mai trebuie adăugat nimic Simbolului de credință ortodox, din punct de vedere al conținutului său, dar acesta trebuie mărturisit și trăit în lumina adevărului biblic, având conștiința că el reprezintă rodul conlucrării dintre

Părinții sinodali, participanți la primele două sinoade ecumenice și Duhul Sfânt, Mângâietorul și Sfințitorul nostru, al tuturor.

Actualitatea și importanța Simbolului niceo-constantinopolitan pentru misiunea Bisericii

Actualitatea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan este evidentă și aceasta reiese, în primul rând, din faptul că expune învățături care sunt permanent valabile pentru mântuirea tuturor celor ce cred în Mântuitorul Iisus Hristos, până la sfârșitul veacurilor.

În al doilea rând, cele două sinoade au formulat învățături împotriva unor erezii, apărute în secolul al IV-lea dar și împotriva altor ereziarhi care de-a lungul timpului ar fi fost ispitiți să pătrundă cu mintea misterul insondabil al Sfintei Treimi și, neînțelegându-l, să-l interpreteze eronat.

În al treilea rând, simbolul de credință a formulat învățătura Bisericii, foarte controversată de-a lungul timpului, privind originea lumii și a omului, ținând cont atât de precizările Vechiului Testament dar și de învățătura Mântuitorului. Astfel, s-a stabilit că „prin Duhul Fiului întrupat, primit de creștini, aceștia au cunoscut că lumea există nu prin sine în sens panteist, nici n-a fost creată de un Dumnezeu monopersonal, cum se știa în lumea veche, ci de un Dumnezeu care este Tată al unui Fiu și de aceea a fost creată pentru ca oamenii care sunt singurele făpturi conștiente și voluntare din ea, să fie înfiați prin viitoarea întrupare ca om a Fiului Său și prin lucrarea Sfântului Duh. Dacă Dumnezeu ar fi creat lumea numai în calitate de Dumnezeu atotputernic care nu are un Fiu și un Duh Sfânt, ar fi creat-o pentru a o stăpâni, nu pentru a o înfia”.¹⁹ Actualitatea acestei probleme constă în faptul că azi, mai mult ca oricând, creează premisele unui dialog, cu bune rezultate, între știință și teologie.

De aceea, pentru cei care s-ar întreba, de ce mai era nevoie de un simbol de credință, după ce Mântuitorul a predat învățătura Sa Sfinților Apostoli, și aceasta se află consemnată în Sfânta Scriptură, răspundem că, necesitatea formulării unui Simbol de credință reiese din faptul că rolul Bisericii este mărturisirea lui Hristos și a învățăturii Sale mântuitoare în timp și spațiu, pentru ca toți să-L cunoască pe Hristos, dar, întrucât, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel „mare este taina dreptei credințe” (I Timotei 3, 16), iar Sfântul Apostol Petru ne avertizează că în Sfânta Scriptură „sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc spre a lor pierzare” (II Petru 3, 16), Biserica, „Stâlpul și temelia adevărului” a găsit de cuviință necesitatea formulării

¹⁹ Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Sinodul II ecumenic și simbolul niceo-constantinopolitan*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1981, pp. 372-373.

unui „crez” pe care să-l înțeleagă toți cei ce doresc mântuirea.

Prin urmare, Biserica, ca Trup tainic al Domnului, care a primit poruncă de la Mântuitorul Iisus Hristos, să propovăduiască învățătura Sa până la marginile lumii: „Mergând învățați toate neamurile [...] învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă” (Matei 28, 19-20), trebuia să propovăduiască, nu altă învățătură, ci doar „învățătura predată de Mântuitorul Iisus Hristos, Sfinților Apostoli”, după cuvântul Sf. Apostol Pavel, adresat lui Timotei: „Ține dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit de la mine, cu credința și cu iubirea ce este în Iisus Hristos” (II Tim. 1, 13).

Pentru ca învățătura lui Hristos să fie păstrată cu sfințenie și să nu fie modificată în timp, prima sarcină a Bisericii era să stabilească un dreptar al învățăturii celei adevărate, bazată pe învățătura descoperită de Mântuitorul Iisus Hristos, ceea ce a făcut prin formularea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, care, fiind „recunoscut, întărit și recomandat ca cea mai înaltă autoritate și normă de credință în Biserică, de către toate Sinoadele ecumenice următoare”²⁰, și-a găsit locul cuvenit în viața Bisericii, fiind folosit la Taina Sfântului Botez, Sfânta Liturghie și în alte practici cultice și în același timp, devenind dreptarul și norma „de viață și de învățătură pentru toți creștinii, întrucât constituie principalul mijloc de atestare a învățăturii revelate a Mântuitorului”.²¹

Trebuie precizat că Simbolul de credință pe care Biserica Ortodoxă îl folosește este identic cu Simbolul de credință niceo-constantinopolitan formulat la primele două sinoade ecumenice. El este dreptarul credinței creștine ortodoxe, dar, în același timp este și comoara de mare preț, pe care Biserica este chemată s-o apere, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Comoara cea bună ce ți s-a încredințat, păzește-o cu ajutorul Sfântului Duh, Care sălășluiește întru noi” (II Tim. 1, 14).

Crezul niceo-constantinopolitan a avut un rol fundamental în viața Bisericii încă de la formularea lui și aceasta pentru că mărturisirea credinței în Sfânta Treime și în Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat are o însemnătate deosebită atât pentru viața Bisericii, cât și pentru fiecare credincios în parte.

Astfel, dată fiind importanța învățăturii despre Sfânta Treime privind mântuirea omului „preocuparea Sinodului de a asigura credința în Treime sau în egalitatea, în unitatea și în același timp în deosebirea persoanelor, căci numai un astfel de Dumnezeu ne poate mântui și ridica în comuniunea

²⁰ Pr. prof. NIC. PETRESCU, *Simbolul credinței (I)*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12/1984, p. 758.

²¹ Pr. conf. ILIE MOLDOVAN, *Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în simbolul de credință la sinodul al doilea ecumenic (381)*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1981, p. 413.

eternă cu Dumnezeu. Numai dacă Iisus Hristos care S-a făcut om e Fiul Tatălui, ne poate face și pe noi fii adoptivi ai Tatălui. Dacă e un cuvânt impersonal, sau o făptură a lui Dumnezeu ne lasă și pe noi închiși într-o creațiune în care persoanele se pierd ca să se ivească altele”.²² De asemenea, Crezul niceo-constantinopolitan ne învață că noi creștinii credem întru Dumnezeu-Treimic în Care este comuniune de persoane și Care se iubesc una pe alta într-un mod mai presus de fire, iar această iubire poate să devină model de comuniune și iubire și pentru noi creștinii.

Prin păstrarea și mărturisirea Crezului niceo-constantinopolitan, Biserica realizează următoarele deziderate:

- păstrează intactă „ca pe o comoară de mare preț”, învățătura propovăduită de Mântuitorul Iisus Hristos și Sfinții Apostoli și formulată de Biserică în Sinoadele ecumenice ;

- transmite din generație în generație, în mod neschimbat și nealterat a conținutului său, în virtutea poruncii pe care Sfinții Apostoli au primit-o de la Mântuitorul: „Mergând învățați toate neamurile [...]” (Matei 28, 19);

- veghează ca această „comoară” să nu fie schimbată sau interpretată altfel decât a făcut-o dintotdeauna și o face permanent Biserica lui Hristos, care este „Stâlpul și temelie adevărului” (I Tim. 3, 15).

Pentru creștinii ortodocși, vestirea și mărturisirea lui Hristos este o datorie și în același timp o bucurie creștină care are ca rezultat comuniunea cu Sfânta Treime, prin Hristos, în Duhul Sfânt.

De aceea, creștinul ortodox, ori de câte ori rostește Crezul, re trăiește în mic, întreaga viață a lui Hristos, prin care Fiul lui Dumnezeu ne-a răscumpărat obiectiv și, în final, își exprimă bucuria și nădejdea în nemurire și dobândirea vieții veșnice ca rezultat al mărturisirii credinței celei adevărate. Mai concret, având conștiința că am mărturisit credința cea adevărată, cuprinsă în Simbolul de credință, pe care îl mărturisim în cadrul Tainei Sfântului Botez, în cadrul Sfintei Liturghii, sau ori de câte ori este nevoie, ne manifestăm speranța în dobândirea vieții celei veșnice în comuniune cu Prea Sfânta Treime pe care am mărturisit-o toată viața, după cuvântul Sfântului Evanghelist Matei, care spune: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, îl voi mărturisi și Eu înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri” (Matei 10, 32).

²² Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Sinodul II ecumenic și simbolul niceo-constantinopolitan*, în rev. Ortodoxia, nr. 3/1981, p. 365.

SUMMARY: *The Newness of the Niceo-Constantinopolitan Symbol of Creed and its Importance for the Mission of the Church*

Due to the alienation from the faith which appeared within the Church in the first Christian centuries, the Church has elaborated, in the fourth century, during the first two Ecumenical Councils of Niceea and Constantinople, the Niceean- Constantinopolitan Symbol of faith. This includes, in synthesis, the fundamental faith doctrine of the Church, namely: the doctrine about the Holy Trinity, on creation, about the Savior Jesus Christ, the Church, Holy Baptism, the Second coming of Christ and the end of the world.

With a mission of great importance in the mission of the Church, the study presents some aspects related to the Niceene-Constantinopolitan symbol of faith, namely: the definition of the term „creed”, the causes of the apparition and elaboration of the Creed, some historical data related to the elaboration of the Niceene-Constantinopolitan Creed, the contents of the Creed, some interconfessional issues related to the Creed, and, finally, its importance for the mission of the Church.

FOLOSUL ÎNCERCĂRILOR ABĂTUTE ASUPRA CREȘTINILOR ȘI AJUTORUL LUI DUMNEZEU LA SFINȚII VASILE CEL MARE ȘI IOAN GURĂ DE AUR

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU

Cuvinte cheie: *Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Hrisostom, necaz, tentație, ajutor, mulțumire*

Keywords: *Saint Basil the Great, Saint John Chrysostom, trouble, temptation, help, gratitude*

Încercările abătute asupra oamenilor sunt prilejuri din care ei au de învățat, dobândind o purtare bună, arătând că sunt copii ascultători ai Tatălui ceresc. Ele ne atrag atenția asupra stării de nevrednicie în care ne ducem viața, asupra păcatelor numeroase ce ne marchează existența, asupra îndepărtării noastre de Biserică și a slăbirii iubirii de semenii. Când Dumnezeu abate asupra oamenilor mânia Sa, spre a-i trezi din amorțeala inimii lor, face aceasta nu pentru a-i pierde, ci tocmai pentru a-i chema la pocăință. Sfântul Vasile cel Mare ne pune în față pilda locuitorilor din Ninive sau pilda regelui profet David. În acest fel, amintirea păcatelor devine prilej pentru îndreptarea oamenilor și arată pe cel care este cu adevărat un bun creștin. Încercările vieții sunt ca un stadion, unde se vede cel care este un atlet bun. Căci dacă atletul nu s-ar lupta, atunci „ce pricini de cunună ar mai avea”.¹

Necazurile, ispitele, chiar nenorocirile abătute asupra oamenilor sunt dovadă că Dumnezeu ne poartă de grijă. Altfel, dacă nu ar exista frica de pedepse, oamenii ar deveni trândavi și indiferenți față de virtute. De aceea, spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Să nu-I mulțumim lui Dumnezeu numai pentru binefacerile pe care le știm, ci și pentru cele pe care nu le știm. Dumnezeu ne face bine nu numai când voim, ci ne face bine chiar când nu voim... Cu cât sunt mai mari și mai puternice chinurile și încercările, cu atât sunt mai mari și răsplățile”.²

Sfântul Ioan Gură de Aur cere creștinilor care au pierdut pe cineva drag lor prin moarte să arate mai multă credință și să nu plângă pe cel răposat, căci plânsul nu le este de niciun folos. Prin mutarea omului din trup, el ajunge în apropierea lui Hristos. Iar cei vii, primind moartea cu demnitate, se vor bucura de răsplata dumnezeiască. Credința noastră în înviere ne

¹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia VIII*, PG 31, col. 308-317, PSB 17, pp. 423-428; IDEM, *Omilia VIII la Psalmi*, PG 29, col. 381, PSB 17, p. 279.

² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre necazuri și biruirea tristeții*, trad. de Pr. D-tru Fecioru, Ed. IBMBOR., București, 2002, p. 136.

oprește să plângem și ne conștientizează asupra realității că după nu mult timp, fiecare vom pleca de pe această lume trecătoare. O astfel de atitudine realistă mai degrabă ar trebui să ne facă să fim mai atenți față de păcatele pe care le săvârșim.³ Dintre aspectele practice, se cere creștinilor să organizeze înmormântarea celor răposați cu mai multă demnitate și în liniște, fără bocit, „nu sluțindu-ne, nu smulgându-ne părul, nu strâmbându-ne fața..., ci în liniște, vărsând lacrimi amare în sufletul nostru”. Până la urmă, creștinii nu trebuie să fie un exemplu rău pentru ceilalți semeni ai lor.⁴

Sfântul Părinte insistă asupra rolului educativ și a folosului încercărilor ce se abat asupra creștinilor, atunci când ele sunt primite cu demnitate și smerenie. Foloasele sunt în primul rând duhovnicești, dacă mulțumim lui Dumnezeu pentru toate. Încercările vin din filantropia Sa și nu întrec puterea omului de a rezista în fața lor. Cât despre roade, ele sunt numeroase, iar omiliile hrisostomice vorbesc adeseori despre ele. Iată câteva: înlăturarea patimilor precum arghirofilia, slava deșartă, trufia sau mânia; sălășluirea păcii între oameni și în sufletul fiecăruia; încercările venite ne scot din moleșeala în care păcatele ne aduc; cea mai mare răsplată este chiar dobândirea împărăției cerurilor. Încercările ne smeresc la inimă și în fapte. Desigur, Sfântul Părinte are în vedere răbdarea tuturor acestor greutăți pe nedrept și pentru credința noastră în Hristos. Necazurile întăresc răbdarea tuturor.⁵

Încercările nu au lipsit nicidecum din viața Sfântului Ioan Gură de Aur. În ultima parte a vieții, a răbdat un exil dur și nedrept. Din bogata sa corespondență ținută cu cei pe care îi lăsase în Constantinopol, vedem că Sfântul Părinte nu și-a pierdut niciodată nădejdea, gândindu-se mereu la răsplata de care se va învrednici de la Hristos și primind totul cu bărbăție.⁶

Necazurile abătute asupra oamenilor sunt dovada purtării de grijă pe care Dumnezeu o are față de noi, ca și binefacerile cu care ne binecuvântează. Frica de pedeapsă pe care o arătăm ne îndeamnă la virtute. De aceea, trebuie să Îi mulțumim lui Dumnezeu nu doar pentru binele primit, ci și pentru încercările la care suntem supuși, dovada purtării Sale de grijă pentru întreg neamul omenesc. Unii oameni sunt încercați prin boli, alții prin sărăcie, unii prin nedreptăți, iar alții prin pierderea celor dragi. Dar

³ IDEM, *Omilia XXXI la Matei*, PG 57, col. 373-376, PSB 23, pp. 385-388.

⁴ IDEM, *Omilia VI la I Tesaloniceni*, PG 62, col. 430; IDEM, *Omilia IV la Filipeni*, PG 62, col. 203, 204; IDEM, *Omilia IV la Evrei*, PG 63, col. 42-45.

⁵ IDEM, *Omilia XXXVIII la Facere*, PG 53, col. 359, PSB 22, p. 60; IDEM, *Omilia XXIII la II Corinteni*, PG 61, col. 561; IDEM, *Omilia XXVI la II Corinteni*, PG 61, col. 579, 580; IDEM, *Omilia XV la Matei*, PG 57, col. 228-230, PSB 23, pp. 180-184.

⁶ IDEM, *Scrisoarea I către Olimpiada*, PG 52, col. 549, trad. de Pr. D-tru Fecioru, în rev. MO, an XXXIX, nr. 3/1987, p. 52.

cu cât încercările sunt mai mari, cu atât va fi răsplata mai mare. Dacă noi nu înțelegem de la început rostul și modul cum lucrează Dumnezeu, nu trebuie să ne arătăm revolta față de hotărârile Sale, ce întrec puterea minții omenești.⁷

În fața încercărilor, Sfântul Ioan Gură de Aur îi îndeamnă pe creștini la curaj, îndelungă răbdare, tărie a voinței lor, râvnă, având în Sfinții Apostoli un exemplu vrednic de urmat.⁸ Când el rostea frumoasele sale omilii, vremea persecuțiilor sângeroase împotriva creștinilor era apusă. Creștinii încetaseră să fie persecutați și pedepsiți pentru credința lor în Hristos. Dar Sfântul Părinte se străduiește să trezească în conștiința ascultătorilor convingerea că vremea muceniei nu a încetat și timpul pentru mărturisirea lui Hristos prin fapte nu a lipsit, așa cum pururea stă înaintea ochilor noștri posibilitatea câștigării cununilor muceniei. A suferi martiriul creștin nu înseamnă doar moartea violentă, pe cruce, de pildă, sau răpus de dinții fiarelor din amfiteatrele romane. Dacă privim limitat lucrurile, înseamnă că dreptul Iov nici nu poate fi socotit un mucenic. Și totuși, în egală măsură, mucenic este oricine împlinește poruncile lui Hristos și transpune în propria viață învățătura Mântuitorului. Așa a fost Iov, care a știut să disprețuiască averile pierdute și să învingă prin credință neclintită în Dumnezeu durerea pricinuită de pierderea odraslelor sale. Iată un alt fel de mucenie. De aceea, spunem că Sfântul Ioan Gură de Aur rămâne la fel de actual și pentru noi, cei de astăzi. Căci astăzi creștinul nu mai trebuie să moară pentru numele lui Hristos, dar este chemat să dovedească prin propria viață că este ucenic al Domnului, atunci când încercările se abat nemilos asupra sa, direct sau indirect.⁹

Sfântul Ioan Gură de Aur nu vrea să consoleze, ci vrea să întărească în credință pe cei asupra cărora se abătuseră pierderi grele, subliniind realitatea purtării de grijă neîncetată a lui Dumnezeu față de noi oamenii, o purtare de grijă pe care mintea noastră, atât de limitată, nu o poate înțelege la adevărata ei valoare și importanță. Astfel, între ascultătorii Marelui Ierarh erau oameni care își pierduseră averile. În fața lor este așezat ca model dreptul Iov. Și, asemenea lui, cei care au suferit o astfel de pagubă, să zică: Binecuvântat fie Dumnezeu! Atunci aceștia vor fi câștigat încă și mai mult decât au pierdut. Această falsă rană a pierderii averilor este șansa câștigării unei alte mucenicii. Cât de mare este folosul celui care, nefiind atașat de bunurile materiale, poate să treacă plin de seninătate peste aceasta, rezultă

⁷ IDEM, *Despre necazuri și biruirea tristeții*, I, PG 47, col. 423 și urm., trad., pp. 121-151.

⁸ IDEM, *Omilia L la Matei*, PG 58, col. 505, PSB 23, p. 578; IDEM, *Omilia III la Romani*, PG 60, col. 415; IDEM, *Omilia XII la Romani*, PG 60, col. 506; IDEM, *Omilia XXXIII la I Corinteni*, PG 61, col. 275, 277; IDEM, *Omilia XXII la Evrei*, PG 63, col. 160.

⁹ IDEM, *Omilia I la II Corinteni*, PG 61, col. 389.

din comparația pe care Sfântul Părinte o face, zicând: „Nu atâta va câștiga cel ce își cheltuiește averile cu cei săraci, cel ce cercetează și caută pe cei săraci, cel ce împrăștie ceea ce are celor flămânzi, pe cât vei câștiga tu prin această vorbă”.

O încercare încă și mai impresionantă se abate asupra celor care pierd, părinți fiind, pe unul dintre copiii lor, întocmai lui Iov, care este din nou un model, fiindcă a mulțumit în toate „filantropului Dumnezeu”. La rândul său, Avraam, patriarhul Vechiului Testament, atunci când Domnul i-a cerut, nu a ezitat să aducă el însuși ca jertfă lui Dumnezeu pe unicul său fiu, Isaac. Sfântul Părinte, chiar dacă a fost monah, cu pătrunderea sa sufletească de părinte spiritual, cu harul divin ce îi lumina mintea, atunci când rostea acele cuvântări așa de folositoare și pentru cei de astăzi, înțelege frământările, zbuciumul prin care trecea Avraam și îndeamnă și pe cei peste care s-au abătut suferințele pierderii celor dragi, a copiilor lor. Finul psiholog creștin spune despre un astfel de om: „Trebuie să aibă cineva un suflet tare ca diamantul, ca să vadă pe unicul său fiu, întins pe patul de moarte și încă să sufere cu liniște cele petrecute. Unul ca acesta, liniștind valurile naturii, ar putea să zică precum Iov, fără să verse lacrimi: Domnul a dat, Domnul a luat! Și să stea împreună cu însuși Avraam”. Un astfel de mod de a gândi poate avea în spate doar o credință puternică în înviere, cu convingerea că cel mutat de la noi s-a dus într-o „țară” mai bună, într-un loc mai sigur. Părintele unui copil rămâne părinte al aceluia atât aici, cât și în ceruri. Gândind astfel, creștinii vor primi de la Dumnezeu ca ajutor mângâierea Lui, eliberarea de orice mâhnire și vrednicia dobândirii bunurilor viitoare.¹⁰

Recunoștința creștinului față de Dumnezeu

Nu întotdeauna cursul vieții omenești pricinuieste motive pentru a ne bucura. Nu totdeauna realizările ne dau motive de bucurie, judecând după regulile omenești și cu puterea noastră de înțelegere. Și totuși, omul se cuvine să mulțumească neîncetat lui Dumnezeu și să se roage neîncetat. Am primit porunca de la Stăpânul nostru, al tuturor, să mulțumim pentru toate, încă și în cele mai grele împrejurări, având în gând nădejdea sufletului creștin râvnitor.¹¹ Desigur, momentul cel mai potrivit pentru creștinul care aduce laudă și mulțumire lui Dumnezeu este atunci când primește ajutorul Lui. Iar Sfântul Vasile cel Mare mulțumește Domnului pentru darul cuvântului, prin care Îl slujește pe El și pe credincioși, cu bucatele

¹⁰ IDEM, *Omilia I la II Corinteni*, PG 61, col. 390, 391.

¹¹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia IV. Despre mulțumire*, PG 31, col. 220-224, PSB 17, pp. 376-379.

duhovnicești.¹²

Recunoștința creștinului, spune și Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru binele primit de la Dumnezeu trebuie să fie o coordonată definitorie a vieții lui. Recunoștința adusă pentru că Dumnezeu ne împlinește nevoile cotidiene nu Îi este Acestuia de folos, ci chiar nouă, apropiindu-ne mai mult de El, întărindu-ne în râvna noastră, spre a-I împlini poruncile pe mai departe. Mulțumirea față de Dumnezeu trebuie să fie pe buzele creștinului mereu, dar mai ales la Sfânta Liturghie.¹³

Recunoștința noastră față de Dumnezeu nu ține de un timp anume, ci suntem îndemnați să-I aducem laudă în toate împrejurările. Desigur, slăbiciunile noastre trupești, de pildă bolile, ne trimit de îndată cu gândul la Dumnezeu, iar traiul bun ne face să uităm de El. De aceea, sesizează Sfântul Părinte: „A mulțumi lui Dumnezeu când vântul este prielnic pe mare nu e ceva de mirare. Însă a-I mulțumi când este furtună și corabia... este în primejdie a se scufunda, atunci este probă de... recunoștință”. Iar Dumnezeu nu lasă nerecompensată o astfel de atitudine, ci îl ajută pe creștin să propășească pe calea virtuții.¹⁴

Încercările grele ale vieții nu trebuie să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu, ele fiind cel mai potrivit moment pentru a-I mulțumi Stăpânului tuturor. Când omul este fericit și are de toate, nu-i este greu să mulțumească lui Dumnezeu. Când însă greutățile îl copleșesc și totuși creștinul continuă să-I mulțumească Domnului cu credință, atunci el este vrednic de laudă, căci a făcut pe diavolul de rușine.¹⁵ Din toate aceste evenimente, pe care viața le așează înaintea noastră, putem trage învățăminte folositoare nouă.¹⁶

¹² IDEM, *Omilia VI la Hexaimeron*, PG 29, col. 144, 145, PSB 17, pp. 144-146.

¹³ Mai mult, spune Sfântul Părinte, „omul smerit mulțumește lui Dumnezeu nu numai pentru binefacerile primite, ci chiar și pentru aparentele necazuri și nenorociri venite asupra lui” (SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XXV la Matei*, PG 57, col. 331, 332, PSB 23, p. 324-326; IDEM, *Omilia IX la Facere*, PG 53, col. 80, PSB 21, p. 112).

¹⁴ IDEM, *Omilia XXV la Matei*, PG 57, col. 329, PSB 23, p. 322; IDEM, *Omilia XV la Facere*, PG 53, col. 124, PSB 21, p. 174; IDEM, *Omilia LII la Facere*, PG 54, col. 460, PSB 22, p. 188; IDEM, *Omilia II la Romani*, PG 60, col. 401.

¹⁵ IDEM, *Omilia VIII la Coloseni*, PG 62, col. 357; IDEM, *Omilia XX la Evrei*, PG 63, col. 147. Sfântul Ioan Gură de Aur dă două exemple de nenorociri abătute asupra ascultătorilor săi: pierderea unui copil la vârstă fragedă și pierderea unor sume mari de bani. În cel dintâi caz, părinții sunt asemănați cu mucenicii. Pe un astfel de părinte îl încurajează, zicându-i: „Mulțumește lui Dumnezeu... și prin aceasta nu vei fi mai prejos decât Avraam”. Cât despre cel de al doilea caz, paguba pricinuită se poate transforma în câștig spiritual (IDEM, *Omilia III la I Tesaloniceni*, PG 62, col. 412-416).

¹⁶ IDEM, *Omilia XI la I Tesaloniceni*, PG 62, col. 466.

Ajutorul lui Dumnezeu

Sfântul Vasile cel Mare subliniază ajutorul pe care creștinul îl primește de la Dumnezeu. Se întâmplă ca și cu un general de oști care, atunci când o parte a armatei sale este copleșită de dușmani, este gata să o ajute. Tot astfel, „Dumnezeu este ajutorul nostru, este împreună-luptător cu oricine luptă împotriva meșteșugurilor diavolului”.¹⁷ Convinși de forța și de permanența ajutorului dumnezeiesc pe care noi îl putem primi, Sfântul Părinte ne îndeamnă să îl cerem de la Dumnezeu în necazuri și în încercări, iar nu pentru nădejdi omenеști trecătoare.¹⁸ Ajutorul și purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de fiecare dintre noi se face atât în mod direct, cât și indirect. Spunem direct, în sensul că Dumnezeu se îngrijește de fiecare om în parte, iar indirect, prin îngerul pe care îl primim și care este gata mereu să ne vină în ajutor, dacă desigur nu îl alungăm prin faptele noastre rele.¹⁹

Din Sfânta Scriptură, Sfântul Vasile cel Mare găsește exemple potrivite, spre a arăta purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de neamul omenesc, ca unul ce este Stăpânul tuturor. Ne îndeamnă să primim sfaturile pe care ni le adresează, cu dragoste față de noi. Chiar când Dumnezeu ne pedepsește, nu face aceasta spre a ne pierde, ci tocmai ca un părinte, ce voiește îndreptarea fiilor săi neascultători, mâniindu-se, fără să le facă rău. Din păcate, chiar și în momentele cele mai grele, oamenii rareori se întorc spre Dumnezeu.²⁰

În natură găsim exemple care să ne îndrepte spre o viață creștinească. Neghina, de pildă, este imaginea celor care strică învățătura Domnului. După cum neghina se amestecă cu grâul, tot astfel se amestecă oamenii răi cu cei simpli, aducându-le cele vătămătoare pentru suflet. Un alt exemplu este smochinul roditor, care simbolizează pe creștinul dreptmăritor. Schimbarea fazelor lunii ne trimite cu gândul la firea noastră omenească și la nestatornicia ei. Peștii sunt și ei o pildă, îngrijindu-se de viitor, străbătând noianuri de ape, pentru a depune icrele, în timp ce

¹⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia X la Psalmi*, PG 29, col. 420, PSB 17, p. 301.

¹⁸ „Să facem cererile noastre cu lacrimi și suspine și rugăciune stăruitoare” (IDEM, *Omilia XII la Psalmi*, PG 29, col. 469, PSB 17, p. 330).

¹⁹ Sfântul Părinte exprimă această învățătură printr-o sugestivă comparație, zicând: „După cum fumul alungă albinele..., tot așa și pe paznicul vieții noastre, pe înger, îl îndepărtează păcatul... Dacă ai în sufletul tău fapte vrednice de pază îngerească..., Dumnezeu așează neapărat lângă tine străjeri și paznici, te întărește... cu paza îngerilor” (IDEM, *Omilia VIII la Psalmi*, PG 29, col. 364, PSB 17, p. 268).

²⁰ Arhiepiscopul Cezareei Capadociei dă exemplul secetei crunte ce se abătuse asupra provinciei pe care o păstorea. Oamenii mai mari, în loc să își plângă păcatele în biserici, preferau să îi trimită acolo pe copiii lor, care nu aveau păcate. De aceea, adresându-se celor în vârstă, zice: „Vino în biserică tu, bărbat în puterea vârstei, tu, care ești plin de păcate! Cazi tu cu fața la pământ!” (IDEM, *Omilia VIII*, PG 31, col. 305-312, PSB 17, pp. 422-425).

*oamenii sunt trândavi. La fel albinele, pe care să le imităm. Rândunica, prin hărnicia cu care își face cuibul, este exemplu pentru omul nevoiaș. Turturica este exemplu de castitate. Vulturul are un echivalent, în lumea oamenilor, pe părinții care își leapădă pruncii, iar cioara pe cei care îi îngrijesc. Cocoșul deșteaptă la muncă pe oameni. Cât despre furnică, este exemplu de sârguință și înțelepciune.*²¹

Sfântul Vasile cel Mare învață că, prin Sfântul Duh, se reface chipul lui Dumnezeu din oameni, dacă ei se lasă „înfloriți” de roua harului. Activitatea, lucrarea Sfântului Duh, este continuă și se realizează în mod progresiv, ca o înălțare din slavă în slavă. Lucrările Duhului sunt nenumărate. El ne dă harismele, iertarea păcatelor, legătura cu Dumnezeu, trezirea sufletului nostru la viața duhovnicească. Într-un cuvânt, Sfântul Duh este cel care menține și întărește pe creștini, răspândind darurile Sale în sufletele lor.²²

În Duhul Sfânt, creatura se sfințește, căci „Duhul Sfânt sfințește”.²³ Sfântul Vasile cel Mare a contribuit mult la elaborarea pnevmatologiei creștine, în care include noțiunile de trăire în duh, viață duhovnicească, putere spirituală. Căci „Duhul se află în fiecare dintre aceia care Îl primesc, ca și când nu s-ar împărtăși decât aceuia singur, și cu toate acestea El revarsă peste toți harul întreg, de care se bucură toți și se împărtășesc după măsura și capacitatea lor, căci pentru posibilitățile Duhului nu este măsură”.²⁴

Unirea Duhului Sfânt cu sufletul presupune îndepărtarea patimilor din om, curățirea de vicii, revenirea la frumusețea naturii proprii. În procesul îndumnezeirii, Duhul Sfânt îndeplinește un rol esențial, sfințitor, luminător. Toată viața creștină este condiționată de Duhul Sfânt și toate realizările pe calea desăvârșirii sunt opera Acestuia. Căci Duhul Sfânt este izvorul spiritualității creștine.²⁵

Percepția aproape generală a oamenilor este că ajutorul lui Dumnezeu trebuie să fie legat de dobândirea bunurilor de strictă necesitate, care le condiționează existența trupească. Biserica noastră, prin glasul

²¹ IDEM, *Omilia V la Hexaïmeron*, PG 29, col. 104, 112, PSB 17, pp. 124, 128; IDEM, *Omilia VI la Hexaïmeron*, PG 29, col. 141, PSB 17, p. 144; IDEM, *Omilia VII la Hexaïmeron*, PG 29, col. 157, PSB 17, pp. 152, 153; IDEM, *Omilia VIII la Hexaïmeron*, PG 29, col. 172, 173, 177, 181, 184, PSB 17, pp. 161-167; IDEM, *Omilia IX la Hexaïmeron*, PG 29, col. 193, PSB 17, pp. 173, 174.

²² Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în rev. Ortodoxia, an XVI, nr. 2/1964, pp. 224, 231.

²³ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea CLIX către Eupateriu*, PG 32, col. 621.

²⁴ IDEM, *Despre Sfântul Duh*, cap. IX, PG 32, col. 108.

²⁵ P.S. TIMOTEI LUGOJANUL, *Spiritualitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București 1980, pp. 111-114

Sfântului Ioan Gură de Aur, arată cu totul alt sens al ajutorului lui Dumnezeu, de la Care să solicităm ceea ce este cu adevărat important, anume ajutorul spiritual și iertarea păcatelor. Având un astfel de sprijin dumnezeiesc, celelalte, care țin de hrană sau îmbrăcăminte, de pildă, le vom primi de la sine, prin purtarea Sa de grijă. Omul care alege calea vieții creștine, cu faptele ei bune și mulțimea virtuților, atrage la sine ajutorul lui Dumnezeu. Este un ajutor care, paradoxal, nu ține propriu-zis de voința lui Dumnezeu de a ne sprijini, ci de voința noastră de a-l solicita și primi. Cât de necesar este un astfel de ajutor vedem din comparația între sprijinul lui Dumnezeu și nevoia omului de a respira. Pocăința noastră mai ales revarsă asupra fiecăruia „izvorul” pururea-curgător al binefacerilor divine. Și pentru că Dumnezeu socotește mântuirea oamenilor întocmai ca pe propria Sa bogăție, El ne-o oferă din belșug tuturor.²⁶

Sfântul Ioan Gură de Aur vede o permanență a ajutorului lui Dumnezeu în istoria omenirii. Căci Stăpânul tuturor nu a încetat niciodată să ne ajute. Pentru a fi mai convingător, se raportează la trei perioade de timp. Pornește de la un trecut mai îndepărtat ascultătorilor săi, reamintindu-ne și nouă că Dumnezeu a dovedit nemăsurata grijă față de om chiar prin felul înțelept în care l-a alcătuit. Grijă aceasta a continuat să se arate față de creștini în cele mai grele vremuri de prigoană, pornită de necredincioșii păgâni. În fine, acest ajutor este o permanență pentru fiecare dintre noi care, luptând pentru lucrarea virtuților, ne bucurăm de ajutorul de sus.²⁷

Dumnezeu ne ajută din prima clipă, mai exact din momentul în care ne hotărâm să facem o faptă bună, înlesnindu-ne și nelăsându-ne să simțim cumva povara lucrării virtuților. De aici nevoia ca în toate să avem mintea îndreptată spre El, iar nu spre cele lumești. În ce privește raportul dintre strădaniile omului și ajutorul divin, Sfântul Ioan Gură de Aur sesizează că Dumnezeu așteaptă micile noastre osteneți, spre a ne răsplăti.²⁸

Arhiepiscopul Constantinopolului scoate în evidență mijloacele prin care Dumnezeu se îngrijește de mântuirea oamenilor. În explicarea Vechiului Testament, el insistă asupra acestor aspecte ale înțelepciunii

²⁶ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XXII la Matei*, PG 57, col. 302-308, PSB 23, pp. 283-291.

²⁷ IDEM, *Omilia XI la Statui*, PG 49, col. 123, 124; IDEM, *Omilia XIV la Statui*, PG 49, col. 143, 144; IDEM, *Omilia LI la Facere*, PG 54, col. 456, PSB 22, p. 183; IDEM, *Omilia LXI la Facere*, PG 54, col. 231, PSB 22, p. 279.

²⁸ „Vine iute în ajutor, întărindu-ne curajul și trezindu-ne cugetul” (IDEM, *Omilia XXVIII la Facere*, PG 53, col. 256, PSB 21, pp. 355, 356; IDEM, *Omilia XL la Facere*, PG 53, col. 371, 372, PSB 22, p. 75). Se cere de la noi o osteneală cât de mică. „După cum un împărat vrea ca fiul să fie și să se arate pe câmpul deătălie, pentru a pune pe seama lui victoria, tot așa și Dumnezeu în lupta noastră cu diavolul”, duce lupta aceasta pentru noi, până la victorie (IDEM, *Omilia XVI la Matei*, PG 57, col. 254, PSB 23, p. 217).

divine. După ce protopărinții Adam și Eva au căzut și au fost alungați din rai, fiind pedepsiți, Dumnezeu nu i-a îndepărtat cu totul, ci a continuat să Își arate iubirea Sa de oameni. Tot la fel, Dumnezeu se îngrijește de noi. Chiar și când se mânie, pedeapsa dreaptă abătută asupra oamenilor are rolul de a-i ridica, pentru a-i schimba. Cât despre răbdarea divină²⁹, ea are în vedere același scop părintesc, urmărind înlăturarea pricinilor bolii noastre.³⁰

Plecând de la istorisirea vizitei Domnului la Matei, în casa căruia El intră, chiar dacă Matei era vameș, Sfântul Părinte desprinde bogate foloase duhovnicești pentru noi, învățându-ne să folosim fiecare prilej și orice moment prielnic pentru mântuirea sufletelor semenilor noștri și pentru mântuirea noastră. Aceasta reprezintă o datorie a fiecăruia, vrednică de laudă.³¹

Oamenii înalță lui Dumnezeu adeseori cererile lor și se așteaptă ca El să le răspundă de îndată, oferindu-le bunurile de care au nevoie, sprijinul pe care îl solicită. Nu înțeleg însă că înțelepciunea divină este dincolo de puterea de pricepere a minții noastre. Fiindcă atunci când noi nu ne mai arătăm a fi legați cu totul de lucrurile pământești, tocmai atunci Dumnezeu se îngrijește și ni le oferă și pe acestea. De aici grija pe care să o acordăm celor duhovnicești.³²

Concluzii

Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur vorbesc adesea în operele lor despre folosul încercărilor abătute asupra creștinilor și despre ajutorul lui Dumnezeu. Încercările abătute asupra oamenilor sunt prilejuri din care ei au

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur pune ideea de judecată în strânsă corelare cu cea de Dumnezeu, atrăgând atenția că „cel ce distruge ideea de judecată, distruge totodată și ideea de Dumnezeu”. Îndeamnă, ca un remediu, la pocăință. Impresionantă este descrierea acelei judecăți, în care „cei necredincioși văd pe sfinți veselindu-se, dar nu pot să guste din masa împărătească”, nefiind vrednici. Desigur, nu toți păcătoșii vor fi pedepsiți la fel, ci diferit, după păcatele lor. Pedeapsa va fi mai mare pentru cei care, în timpul vieții, s-au bucurat de îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, Care „ne-a amenințat cu gheena, ca astfel să ne ferească de a cădea în ea” (IDEM, *Omilia LXXV la Matei*, PG 58, col. 693-694, PSB 23, pp. 857-859; Idem, *Omilia XXV la Romani*, PG 60, col. 634-636; IDEM, *Omilia II la Coloseni*, PG 62, col. 315-316; IDEM, *Scrisoarea 125*, PG 52, col. 681 și urm., trad. de Pr. D-tru Fecioru, în rev. MO, an XL, nr. 4/1988, p. 55).

³⁰ IDEM, *Omilia XVIII la Facere*, PG 53, col. 151, 152, PSB 21, pp. 211, 212; IDEM, *Omilia XXII la Facere*, PG 53, col. 190, PSB 21, p. 264; IDEM, *Omilia XXX la Facere*, PG 53, col. 277, PSB 21, p. 385. Așadar, îmbinând neconținut iertarea cu pedeapsa, Dumnezeu lucrează pentru menținerea sănătății noastre sufletești, adică spre folosul nostru, încă și atunci când noi nu știm sau nu înțelegem aceasta. Este și motivul pentru care trebuie să-I mulțumim neconținut (IDEM, *Omilia XLIX la Facere*, PG 54, col. 445, PSB 21, p. 169).

³¹ IDEM, *Omilia XXX la Matei*, PG 57, col. 361, 364, PSB 23, pp. 368, 370.

³² IDEM, *Omilia XXV la Evrei*, PG 63, col. 174.

de învățat, dobândind o purtare bună, arătând că sunt copii ascultători ai Tatălui ceresc. Ele ne atrag atenția asupra stării de nevrednicie în care ne ducem viața. Necazurile, ispitele, chiar nenorocirile sunt dovadă că Dumnezeu ne poartă de grijă. Sfinții Părinți insistă asupra rolului educativ și a folosului încercărilor, atunci când ele sunt primite cu demnitate și smerenie. În ce privește recunoștința creștinului, omul se cuvine să mulțumească neîncetat lui Dumnezeu și să se roage neîncetat. Încercările grele ale vieții nu trebuie să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu, ele fiind cel mai potrivit moment pentru a-I mulțumi Stăpânului tuturor. Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur subliniază și ajutorul pe care creștinul îl primește de la Dumnezeu. Convinși de forța și de permanența ajutorului dumnezeiesc pe care noi îl putem primi, ne îndeamnă să îl cerem de la Dumnezeu în necazuri și în încercări, iar nu pentru nădejdi omenești trecătoare.

SUMMARY: *The Consequence of Temptations upon The Christians and God's help in Saints Basil the Great and John Chrysostom's Case*

This study represents a patristic approach on the troubles and hardships that one may come across many times in our life. Many of these are guided by God for people to become more faithful and forgiving towards the others. In this respect the Saints Basil the Great and John Chrysostom wrote hundreds of pages inspired from their experience. The gratitude directed to God also represents an aspect approached in our study. The Saint Basil the Great mentions that the most appropriate moment for thanking God is when receiving help from Him. All things considered, the two Saints teach us that in the life of the true Christian the troubles and hardships represent the most suitable way of getting close to Holy Father.

SIMBOLUL ȘI NECESITATEA SA PENTRU VIAȚA RELIGIOASĂ

Lector. Univ. Dr. GELU CĂLINA

Lector. Univ. Dr. NICOLETA CĂLINA

Cuvinte cheie: *simbol, omul religios, teofanie, ierarhie*

Keywords: *symbol, homo religiosus, teofanies, hierarchy*

Toate comunitățile umane se folosesc de o reprezentare proprie a lumii înconjurătoare și putem spune că există o interdependență între om și lume astfel încât omul influențează (face) lumea și de cealaltă parte lumea influențează omul pe parcursul unei relații schimbătoare, după cum schimbătoare sunt și societățile, de aceea între om și reprezentările sale există o legătură simbolică. Fiecare comunitate umană¹ este organizată în funcție de câteva rațiuni existențiale, atât sociale, culturale cât și religioase. Imaginarul social este totdeauna tributary unei istorii comune dar și unor posibile influențe din partea altor grupuri sociale. Omul nu este doar cineva care-și caută zilnic ceea ce-i este necesar pentru viață, ci imediat ce el va lua aminte la condiția sa, va încerca să depășească această situație prin religie, căci religia e aceea care te scoate din obscuritate învățându-te că pentru a ne depăși condiția trebuie să trecem dincolo de limitele² care ne închid.

Să ne depășim condiția umană înseamnă, dintr-o perspectivă superioară, să o transcendem. Gândirea religioasă nu este o simplă teorie a cunoașterii, ea nu se construiește speculativ, ci se anunță și se transmite printr-un ritual de inițiere.³ În lucrările lui Mircea Eliade gândirea simbolică se bazează pe o hermeneutică aparte în care simbolul nu este un concept, iar în sine simbolul nu lasă loc de speculații, însă e plin de mister. Pentru Eliade, simbolul are o dimensiune religioasă fiind la origine modul de înțelegere al experienței religioase, iar simbolismul nu funcționează decât într-o rețea de corespondențe și analogii. Simbolul nu poate fi înțeles decât în interiorul unui sistem pentru că el exprimă sacrul în toată complexitatea sa. Omul a construit permanent în jurul său un univers de sensuri și valori⁴ care să facă mai ușoară existența colectivă. Pe această cale trebuie să ținem

¹ DAVID LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 28.

² MIRCEA ELIADE, *Traite d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 162.

³ IDEM, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967, p. 159; RUDOLF OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 2001.

⁴ ERNST CASSIRER, *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975, p. 43.

cont de universul simbolic al vieții cotidiene, univers care face posibilă legătura socială. De aceea, acțiunea umană se bazează totdeauna pe un sistem de valori și pe sens. Pluralitatea lumilor și relativa lor unitate ne vorbesc despre condiția umană arătând limitele omului, fie că privim spre societățile occidentale unde diferența individuală este afirmată, fie spre societățile tradiționale unde persoana este subordonată grupului. În general însă orice descriere a lumii⁵ se poate considera ca fiind un proces de simbolizare pentru că este în esență un act de interpretare bazat totdeauna pe gradul de adeziune în imaginarul colectiv și pe așteptările viitoare ale respectivei societăți umane. Observând societățile occidentale⁶ vom putea trage ușor concluzia că există o eterogenitate internă și că nu există o singură concepție despre semnificație și/sau limitele realității, lumea și omul fiind permanent într-o corespondență simbolică, dar și oamenii între ei folosesc permanent simbolul pentru că omul nu e doar materie ci și suflet, el trăind preponderent într-o lume plină de mister, sens și valori.

Simptomele prezentului se intuiesc în diversele crize (individuale, familiale, sociale, regionale, naționale, mondiale, civilizaționale) cu care omul contemporan se confruntă. O încercare de reclădire identitară a omului modern se poate constata odată cu revenirea pe scena publică a discursului religios care luptă cu ideologiile moderne. Civilizația occidentală a suferit succesive mutații iar cu siguranță creștinismul se află la originea acestor transformări fundamentale.

În spațiul social european, datorită creștinismului și discursului teologic, s-a putut crea un loc privilegiat pentru aproapele nostru argumentat pe baza valorizării caracterului vulnerabil al condiției umane. Reforma a adus alte două mutații în spațiul occidental: libertarismul luteran și materialismul calvinist. Pe baza principiului reformator al justificării prin credință (*Sola fide*) dialectica romano-catolică a mântuirii a fost inversată și înlocuită cu un principiu nou, acela al reglării (sau regularizării) sociale. În acest context protestant, sistemul simbolic arhaic a fost restaurat într-o formă metaforică, fiind transferat în spațiul economic și social. Noul sistem se remarcă prin succesul profesional al fiecăruia care a devenit referința normativă între câștigători și învinși, modificând substanțial morala creștină romano-catolică. Noua redefinire inegală a raporturilor omului cu Dumnezeu a amestecat sacralul cu comerțul conducând la o formidabilă dezvoltare economică a societății protestante. În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Reforma a adus multe frământări în Europa iar acest lucru se

⁵ LOUIS DUMONT, *Homo hierarchicus: le système des caste et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, p. 32.

⁶ CLAUDE LEVI-STRAUSS, *L'efficacité symbolique*, Paris, Plon, 1958, p. 218.

poate constata și în artă. În aceste dispute teologice, simbolul a fost considerat de către protestanți, inclusiv de către anglicani, ca fiind un intermediar între Dumnezeu și om și care trebuie înlăturat. Catolicismul s-a apărat tot prin apelul la simbol și a creat o artă spectaculoasă care este apreciată și azi. Arta barocă⁷ susținută de Biserica romano-catolică exprimă un gust deosebit pentru spectacol și pentru decor. Implicațiile simbolice ale protestantismului gravitează fie pe orbita discursului despre libertate-autoritate al lui Martin Luther, fie pe al lui Jean Calvin, acesta din urmă fiind în mod constant preocupat de actul guvernării statului. Ambele căi sunt ancorate în materialitate și orice meserie a fost investită de protestantism cu funcțiuni sacre astfel încât spațiul temporal a fost asimilat celui comercial. Această dialectică materialistă a accelerat secularizarea spațiului public în societățile protestante și a condus la modificarea tuturor parametrilor simbolici. Datorită colaborării cu puterea seculară se poate afirma că Biserica protestantă este regresivă în plan simbolic și conservatoare în plan social, deoarece sensul comun a fost legat de semnificații monetari, și prin urmare un nou ax protestant fondat pe parametri economici face ca într-o definiție reformatoare, celălalt, aproapele nostru, să fie determinat de statutul său economic: adică sărac sau nu. În secolul Luminilor, o nouă fază a mutațiilor fundamentale din societatea occidentală se va fi petrecut, aceea a creșterii puterii regale în paralel cu întărirea discursului revoluționar bazat pe drepturile omului.

Vechea putere simbolică medievală – asumată de credințele religioase – continuă și azi să coexiste cu noile forme de putere și, așa cum putem constata, sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea pare să aducă o revanșă, îndreptățind afirmația lui Andre Malraux: secolul XX în care tocmai am intrat va fi religios sau nu va fi deloc. Puterea sub toate aspectele pe care Biserica Romano-Catolică a avut-o aproape un mileniu în spațiul Europei Centrale și de Vest, a scăzut după Reformă. Nordul european a devenit majoritar protestant și antipapal, sudul a rămas în linii mari, catolic. În general, puterea simbolică a alimentat atât puterea economică dar și pe cea militară. Noua putere simbolică legitimată de Revoluția franceză și de ascensiunea laicității nu a putut înlătura cu totul credințele religioase. În cadrul Revoluției franceze s-a petrecut cea mai amplă mutație a puterii simbolice din toate timpurile: a fost înlocuită puterea simbolică religioasă cu unul nou bazat pe ideea statului-națiune și noua lui mitologie: etnicitate, geografie și istorie. Pe lângă cele trei mari religii monoteiste, creștinismul, iudaismul și islamul, începând cu anii '50-'60

⁷ Termenul „baroc” își are originea în cuvântul „*barroco*” (portugheză) care se referă la o perlă de formă neregulată.

pe scena puterii simbolice au pătruns, la început timid, apoi în forță, o serie de entități greu de definit ca ideologie, catalogate de unii analiști ca fiind „secte”. Sute de mii de oameni au renunțat la credința lor „tradițională” și s-au convertit la un set de convingeri și credințe socotite periculoase pentru societate. De la vrăjitorie la neo-păgânism, de la tehnici yoga amestecate cu idei creștine, mahomedanism cu creștinism, vechi mistere ale antichității, toate aceste secte care au profitat din plin de slăbirea puterii simbolice „clasice”, adică de religiile monoteiste și de ideologiile lor. Aceste grupări sectare utilizează de multe ori simbolul pentru ca să prindă formă și să-și perpetueze existența. Dezvoltarea recentă a mijloacelor de comunicare în masă – mai ales a Internetului – permite penetrarea rapidă a acestor secte în mintea oamenilor.

I.

Înainte de a încerca să prezentăm aici care este relația dintre simbol⁸ și viața religioasă a creștinilor, ne propunem să vedem ce se înțelege astăzi prin termenul sau conceptul de simbol⁹, ținând cont de faptul că simbolul este adesea expresia unei viziuni despre lume și om, astfel încât Confucius declara odinioară că „semnele și simbolurile reglementează lumea, nu cuvintele sau legile”.¹⁰ Oricum, până astăzi se cunosc mai multe definiții¹¹ care s-au dat simbolului. Într-un mod cu totul general, noi considerăm că simbolul este o idee sau o imagine care ajută la denumirea unui lucru. Într-un prim stadiu, simbolul descrie un obiect, o ființă, o idee, o noțiune abstractă, o stare sufletească, un fapt moral și se bazează pe un raport logic natural, convențional sau non-arbitrar. Simbolul este folosit cu precădere în discursul moral-religios dar și în cel didactic. Să luăm câteva exemple: cercul este cunoscut ca simbol al eternității, triunghiul ca simbol al Trinității, porumbelul ca simbol al Sfântului Duh dar și al păcii, balanța reprezintă simbolul justiției civile, iar cocorul are o semnificație destul de profundă în Orient și este considerat mesagerul zeilor și reprezintă vigilența, longevitatea și fericirea. În creștinism, dar și în islam, găsim foarte multe simboluri sacre și în majoritatea lor ele și-au dobândit utilitatea pentru că se

⁸ ERNST CASSIRER, *Philosophie des symbolischen Formen*, (trad. fr.) Paris, Ed. De Minuit, 1953, pp. 14-16; CASSIRER E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 3, La phénoménologie de la connaissance, Editions de Minuit, Paris, 1972; CASSIRER E., *Langage et mythe; à propos des noms des dieux*, Editions de Minuit, Paris, 1973.

⁹ SPERBER DAN, *Le symbolisme en general*, Paris, Ed. Hermann, 1974, p. 56.

¹⁰ CLARE GIBSON, *Semne și simboluri*, Ed. Aquila, Oradea, 1998.

¹¹ RENÉ ALLEAU *De la nature des symboles*, Paris, Port-Royal, 1958, p. 20; IDEM, *La science des symboles. Contributions à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique generale*, Paris, Payot, 1989.

afă legate de un moment revelator care s-a petrecut odată în spațiu și timp. În Evul Mediu simbolul a avut o foarte mare valoare didactică și moralizantă și de fiecare dată definiția¹² sa a stat în legătură cu o școală filosofică¹³, un sistem de gândire sau cu o tradiție religioasă așa cum vom vedea pe parcursul studiului pe care îl abordăm aici. Între specialiști se cunosc două definiții ale simbolului, una ca semn ce posedă o valoare pur convențională ce desemnează ceva și alta de semn plurivoc ce trimite la diverse realități (obiecte sau concepte). De la început trebuie spus că există o veche dispută pentru un primat¹⁴ care se poate acorda fie *simbolului*¹⁵ fie *semnului* (lingvistic), iar distincția se face în funcție de valoarea ontologică sau valoarea cronologică. Logica simbolului este legată de corpuri¹⁶ și de motricitatea acestora. De asemenea problema întâietății se va putea judeca și în funcție de învățarea unui limbaj¹⁷, pentru acest fapt *momentul* (înainte sau după) ne dă măsura investiției sferei semnului prin adaosul simbolic. În același context, al importanței momentului investiției semnului, ne vom ocupa și de sistemul de semne, cu precădere asupra stadiului când acesta din urmă ia forma unui text.¹⁸ Teatrul baroc (Shakespeare, Corneille, Calderon) a cultivat foarte mult simbolul folosindu-l ca să zugrăvească o lume a aparențelor aflată într-o metamorfoză perpetuă.

Gândirea simbolică¹⁹ nu poate fi înlocuită de niciun alt tip de

¹² IMMANUEL KANT în *Critica facultății de judecare* a calificat simbolul ca pe o idee estetică pe care o opune ideii raționale. În sensul descris de Kant, simbolul artistic se distinge total de simbolul logic sau algebric și e propriu gândirii intuitive.

¹³ GUILLAUME PAUL, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1979, p. 45.

¹⁴ PAUL RICŢEUR, *Les conflits des interprétations; Essai d'herméneutique*, Paris, Ed. Le Seuil, 1986, p. 75.

¹⁵ TVETAN TODOROV, *Theories du symbole*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 60.

¹⁶ JAKOBSON R., *Essai de linguistique generale*, vol. 1, Paris, Ed. De Minuit, 1963, p. 14.

¹⁷ JEAN PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchatel, Ed. Delachaux et Niestle, 1950, p. 44.

¹⁸ ROSOLATO GUY, *Eléments des interprétations*, Paris, Gallimard, 1985, p. 34.

¹⁹ Termenul de „*symbolism*” a intrat în limbă prin filiera franceză. El este un substituent, el înlocuiește expresia directă, vorbirea noțională, mediind cunoașterea pe calea analogiei și a convenției. Simbolul literar concentrează în imagini elemente ale realului cu un grad mai mic sau mai mare de generalizare. În cuprinsul romantismului, simbolul rămâne însă, ca în literatura premergătoare nu se diferențiază foarte net de alegorie. În symbolism raportul dintre simbol și realitate este sugerat. Curentul se diferențiază de alte curente tocmai prin faptul că dă imaginilor poetice funcția implicit și nu explicit simbolică. La baza tehnicii simboliste stă sugestia, corespondentele, clar-obscurul, spleen-ul, starea de inefabil, simbolul se realizează prin sugestie, de aceea Baudelaire numea poezia „*o specie de vrăjitorie evocatoare*”. Rolul sugestiei în realizarea simbolurilor este foarte mare. Mallarme susține că „*a numi un obiect înseamnă a suprima trei sferturi din plăcerea poemului*” și mai adaugă: „*a sugera, iată visul!*”. Urmând acest principiu, poeții simboliști nu descriu, nu

gândire, iar omul „prin simbol se deschide către cosmos, către lume, către propria lui viață”. Conștiința religioasă funcționează simbolic; deoarece deschiderea către sacru aparține conștiinței, existența umană este una constitutiv simbolică.²⁰

Odată cu evoluția limbajului, simbolul a devenit tot mai complex, folosindu-se în toate domeniile culturii, iar în literatura este un mod de constituire a imaginii artistice. Simbolul literar concentrează în imagini elemente ale realului cu un grad mai mic sau mai mare de generalizare. În cuprinsul romantismului, simbolul rămâne însă, ca în literatura premergătoare și nu se diferențiază foarte net de alegorie. În simbolismul literar, raportul dintre simbol și realitate este sugerat. Simbolismul²¹ a fost și un curent literar sau o mișcare literar artistică de anvergură europeană, cu reverberații în diferite domenii ale vieții cultural artistice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Simbolismul s-a manifestat prin excelență în lirică, pornind de la experiența romantismului de la negarea căruia pleacă. Acest curent își propune de la început o înnoire a esteticii și a mijloacelor de expresie, cele mai mari eforturi se vor fi făcut în direcția stilului, a figurilor imaginației, a plasticității limbajului, prin folosirea unei recuzite stilistice specifice. O preocupare majoră a acestui curent literar a fost deosebirea scriiturii proprii de operele literare existente până atunci. Mai putem constata de asemenea că simbolismul s-a dezvoltat în același timp în foarte multe țări europene, fapt care a condus la transformări semnificative în limbaj și față de exprimarea lirică de epocă. Ideile inovatoare ale simbolismului au fost propagate prin citirea lor în cenele sau cafenelele și prin publicarea în revistele literare renumite. Simbolismul românesc a deschis drumul marilor opere de profundă expresie artistică ale unor poeți ce au devenit prin operele lor repere ale culturii

narează, nu relatează. Ei resping anecdotică, fabula, reportajul. Dimitrie Anghel nu descrie florile, în volumul „În grădină”, nici Ștefan Petică fecioarele, în „Fecioara în alb”. Ei comunică mai ales senzații (olfactive, vizuale) corespunzătoare unor stări sufletești. Ion Minulescu descrie corăbii mari, insule, faruri spre a-și exprima aluziv, pe cale de sugestie, dorul de călătorii, tentația depărtărilor.

²⁰ ION CORDONEANU, *Mircea Eliade și semnificația antropologică a simbolismului religios*, JSRI, nr.15/2006, p. 26

²¹ Apare în Franța în a doua jumătate a secolului XIX, ca reacție împotriva parnasianismului. Termenul este impus de Jean Moréas, care în 1886 scrie un manifest literar. Precursorul simbolismului este considerat Charles Baudelaire prin volumul „Correspondențe”. Trăsături principale ale simbolismului sunt următoarele: utilizarea simbolurilor, simbolul oferind posibilitatea unei interpretări multiple; cultivarea sugestiei cu ajutorul căreia sunt puse în evidență stări sufletești vagi, confuze, de melancolie, plictiseală; cultivarea elementului muzical, a sonorității verbale; existența sinesteziei (perceperea simultană a unui ansamblu de senzații, auditive, vizuale etc.).

române. Între aceștia se numără Alexandru Macedonski²², Dimitrie Anghel²³, Tudor Arghezi, Lucian Blaga, Ion Barbu, Ștefan Petică²⁴, George Bacovia²⁵, Ion Minulescu.²⁶ Critica literară este unanimă și consideră că operele lor sunt profund originale.

II.

Etimologia²⁷ termenului „simbol” vine din cuvântul grecesc *συμβολον* ce derivă din verbul „*συμβαλειν*”. De la acesta moștenim astăzi următorul sens: „ceea ce se transmite de-a lungul generațiilor”. El mai poate însemna punere împreună, alăturare, comparare, schimb, întâlnire, explicare. Trebuie să mai notăm că în același context și legat de sensul simbolului, toate actele simbolice proprii vieții creștine au fost denumite începând cu secolul trei după Hristos „sacramenta” pentru că la Romani „sacramentum” însemna mărturia fidelității sau jurământul față de Împărat.

Formele logice sub care se prezintă simbolul sunt variate și se pot grupa în câteva clase:

a) prin distincție între simbol și semnul lingvistic putem întâlni simbolul ca evocator de sens legat de semnificant;

b) simbolul ca rezultat al unei compuneri;

c) simbolul în stadiu non-arbitrar;

d) simbolul ca enigmă cu sens ascuns care nu se poate interpreta ușor. În acest stadiu servește drept semn de recunoaștere (de exemplu *peștele* a fost folosit de primii creștini ca simbol). Fiindcă mai mulți termeni sunt strict legați de cuvântul simbol vom analiza mai îndeaproape câțiva. Cel mai întâlnit este termenul „simbolism” care desemnează și un curent literar în poezie ce constă în interpretarea simbolurilor pe baza unor chei care ajută la descoperirea sensurilor lor ascunse. La fel a făcut și Sigmund Freud²⁸, uzând de anumite chei stabilite de el, pentru a interpreta visele.

Putem concluziona că acest mod de interpretare se aplică în mai multe domenii cum sunt: simbolismul cosmic, simbolismul naturalist,

²² *Flori sacre* (volum publicat în 1912).

²³ *În grădină* (volum publicat în 1905).

²⁴ *Fecioare în alb* (volum publicat în 1902).

²⁵ *Plumb* (volum publicat în 1916).

²⁶ *Romante pentru mai târziu* (volum publicat în 1908).

²⁷ Originea cuvântului *simbol* vine de la un vechi obicei grecesc constând în spargerea în bucăți a unei tăblițe de lut, fiecare persoană care asista primind o bucată. La următoarea dată când grupul se reîntâlnea piesele se reasamblau (*συμβαλλειν*) sub forma unui mozaic prin care se confirma apartenența la acel grup. La Misterele Eleusine scoicile aveau aceeași funcție (de semn de recunoaștere).

²⁸ SIGMUND FREUD, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1993.

simbolismul caracterologic. Acesta din urma decade frecvent în superstiții (astrologii) ce se străduiesc să vorbească despre locul unui individ în lume pe baza unor chei pre-fabricate, reușind să distrugă puterea evocatoare a simbolului. Un alt exemplu este moneda unui stat care poate fi considerată pe deplin un simbol bazat pe un acord social, din punct de vedere material banul este o hârtie imprimată sau o monedă, dar pentru colectivitate el are o valoare pe care o reprezintă. În concluzie, prin symbolism se înțelege un limbaj catalizator universal care relevă atât credințe cât și învățături, care împărtășește informații rare și stârnește emoții puternice. Termenul „simbolic” comportă²⁹ de cele mai multe ori două sensuri diferite, fie ca adjectiv fie ca substantiv. Ca adjectiv are mai mult un sens peiorativ relativ la o acțiune; ca substantiv feminin („simbolica”) se distinge de symbolism prin aceea că se referă mai ales la un vocabular mental.³⁰ Ca substantiv masculin, „simbolicul” este văzut ca mijlocul de acces cel mai propriu omenescului. Acest ultim mod de folosire a simbolului e caracteristic structuralismului francez.

Prin „simbolizare”³¹ cei mai mulți teoreticieni înțeleg tocmai procesul de încheiere a simbolului. Din vremuri străvechi symbolismul a fost folosit pentru a reprezenta adeziunea la un grup social, de exemplu calitatea de membru al unei meserii sau profesii poate ajuta la conturarea mai ușoară a identității, fapt care se verifică și astăzi în arta heraldică, în muzica, sport etc. Am văzut așadar că avem de-a face cu o polisemie a cuvântului simbol³² care ne obligă să nuanțăm simbolul de alte entități semnificante (urmă, semnal și semn lingvistic, obiect, imagine, semn de recunoaștere etc.), cu care este adesea confundat, așa cum vom încerca în continuare. *Urma* are două părți, una materială și alta spirituală, cea de-a doua fiind reprezentată de sens. Între partea materială a urmei și sensul ei există un raport de tip non-arbitrar. *Semnalul* e și el compus dintr-o parte materială și sens, iar în plus semnalul este instituit și trebuie învățat. Semnalul posedă un sens univoc și tinde să obțină o reacție unică: sensul semnalului nu depinde de sensul altor semnale. *Semnul* lingvistic³³ se

²⁹ BIDERMAN CAZENAVE, *Encyclopédie des Symboles*, Livre de Poche, 1996; JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Ed. Robert Laffont, 1981.

³⁰ MIRCEA ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 73.

³¹ JEAN LASÈGUE, *Qu'est-ce qu'un symbole?* in *Revue d'Intelligence Artificielle*, vol. 19 - n°1-2/2005: 45-55.

³² HERDER, *The Herder Dictionary of Symbols: Symbols from Art, Archaeology, Mythology, Literature and Religion*, Chiron, 1993.

³³ LUC BENOÎT, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1988, p. 54.

găsește în compoziția limbilor umane, fiind rezultatul unui proces de instituire. Este alcătuit dintr-un *semnificant* verbal și un *semnificat*. Semnificantul verbal se descompune în *foneme*. Prin articularea fonemelor între ele se constituie lanțurile coerente. Pentru un semnificant verbal pot exista mai mulți semnificați, motiv care ne interesează în mod deosebit și o vom continua ideea în cele ce urmează.

Semnul³⁴ este un indicator care reprezintă un obiect sau o direcție. Semnul lingvistic are o mare putere descriptivă atât pentru sine cât și pentru alte sisteme de expresie. Simbolul urmărește o reprezentare prin figuri pornind de la o bază lingvistică și nonlingvistică și are o anumită implicație fiind conotiv pentru că stârnește răspunsuri emoționale.

Pentru a conduce la un sens *fonemele* sunt articulate în unități. Dacă limba în sensul de sistem de semne poate descrie orice formă de expresie, rezultă că limba are enorme resurse de expresie simbolică. Trebuie spus că expresia simbolică nu apare imediat conștiinței și pretinde un efort intelectual³⁵ prelungit. Problematika formelor simbolice este vastă, ea făcând apel la filosofie, epistemologie și alte științe umane. Pentru Ernst Cassirer (1923, p. 234) formele simbolice sunt multiple și acestea sunt subsumate termenului *cultură* care le și produce: limbajul, cunoașterea științifică, arta, religia. Întâlnim frecvent la autorul citat aici diferențe de interpretare pornind de la cele două concepte, *forma* și *simbolul*. Într-o primă conferință din anul 1921, Cassirer formulează pentru prima dată noțiunea de „formă simbolică”: prin formă simbolică trebuie să înțelegem, zicea el, energia universală a spiritului prin care un conținut de importanță spirituală este lipit unui semn sensibil concret. Pe aceeași linie, limbajul universul mitico-religios și arta, ni se prezintă ca fiind forme simbolice particulare. Mai trebuie adăugat că față de conștiință Cassirer afirma că aceasta nu este satisfăcută doar prin simpla recepție a unor date din exterior, ci că ea leagă fiecărei impresii o activitate liberă pe care o și impregnează cu sens.³⁶

Charles Sanders Pierce credea că există trei tipuri de semne: semne simbolice (care au o semnificație determinată), semne indexice (care reprezintă concepte) și semne iconice (care simbolizează elementele pe care

³⁴ În dicționare semnul (*signum*) este definit prea scurt și în general se accentuează ideea că el transmite o informație specifică.

³⁵ CARL GUSTAV JUNG, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris, Ed. Albin Michel, 1989; IDEM, *L'homme et ses symboles*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1990.

³⁶ CASSIRER E., *Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit*, Oeuvres VI, Paris, Le Cerf, pp. 9-37,

le reprezintă). Un alt părinte al semioticii, Ferdinand de Saussure³⁷ afirma că semnul are două părți, semnificantul și semnificatul. Pornind de la cărțile lui Peirce³⁸ și ale lui Saussure s-au creat multe școli de semiotică (studiul semnelor). Teoriile semiotice au fost aplicate în lingvistică și influențează până astăzi sociologia modernă (Claude Levi-Strauss) și mișcarea structuralistă (Roland Barthes). Mișcarea simbolistă nu s-a limitat doar la filozofie, ci a pătruns și în artă (Paul Gauguin), literatură (Rimbaud, Mallarmé, Huysmans) și dramă. Se poate afirma că simbolismul a eliberat arta de sub puterea realismului și a pregătit calea spre expresionism și suprarealism, toate aceste curente avându-și baza în imaginile simbolice. Semiotica vizuală studiază în primul rând imaginile sau ceea ce se numește printr-un termen mai tehnic icoanele vizuale, existând și o branșă a semioticii auditive ce studiază muzica și limbajul ei special. În cazul simbolurilor naționale cele mai cunoscute sunt steagurile oficiale și partidele politice care exploatează constant puterea de unificare motivațională a simbolurilor însă de multe ori deturneză puterea unui simbol prin propagandă așa cum au făcut de exemplu naziștii prin intermediul simbolului crucii de fier³⁹, a zvasticii⁴⁰ (un vultur ținând în gheare zvastica a fost simbolul forței noi Germanii), al fulgerului, care a fost simbolul SS-ist și care evoca vechi tradiții mistice ale păgânismului german. Arhitectura din perioada 1933-1945, susținută de propaganda nazistă, nu respectă principiul substanței, al unei relații consacrate între locuitori, spațiu și timp, ci este o arhitectură sprijinită de simboluri păgâne, de mitologia germană. Naziștii au fost adepții unei arhitecturi celebrative, tradiționaliste, profund germane, cu o vădită tendință către monumental, care să nu oblige la eforturi subtile de gândire sau de interpretare, singurul domeniu în care se păstrează într-o oarecare măsură spiritul raționalist a fost arhitectura industrială. Albert Speer, prim arhitect al lui Hitler și unul dintre cei mai cunoscuți arhitecți germani, a planificat construcții monumentale care să sublinieze dominația nazistă și veșnicia celui de-al treilea Reich. Simbolurile arhitecturale au fost utilizate de naziști pentru a impune în memoria colectivă doctrina „omului nou”. Arhitectura nazistă a fost esențială pentru un sistem de valori care s-a

³⁷ Ferdinand de Saussure denumesc prin termenul *semiologie* știința care ar putea să studieze sistemele de semne, de la grecescul *semeion*.

³⁸ CHARLES SANDERS PEIRCE numește *semiotică* disciplina care are ca obiect fenomenele semiozice în care există o relație triadică între semn, obiectul său și cel care îl interpretează.

³⁹ Zvastica a fost înlăturată din iconografia Germaniei după pierderea celui de-al doilea război mondial, însă crucea de fier a rămas.

⁴⁰ Deși a fost cunoscută datorită naziștilor în secolul XX la origine este un vechi simbol pozitiv fiind simbolul norocului. *Svasti* în limba sanscrită înseamnă bunăstare.

construit în mare măsură prin propagandă și efort colectiv într-o singură direcție: glorificarea lui Hitler și a ideii lui de stat personal autoritar. Al treilea Reich a utilizat la maximum puterea latentă a simbolului creând o ideologie bazată pe simboluri, însă de aceeași parte se situează și Uniunea Sovietică, altă dictatură, unde s-a abuzat de simbolism, însă aici a fost vorba de un simbolism nereligios (secera și ciocanul; portretele iconice ale liderilor politici) prin comparație cu cel nazist.

Propaganda sovietică a excelat în organizarea de competiții și proiecte însă în marea lor majoritate nu s-au construit. Bolșevicii au excelat în folosirea machetelor și a posterelor ca material de propagandă, fie în țară fie peste hotare, reușind să influențeze estetica și să impună noua arhitectură a realismului socialist în orașe. Simbolica edificiilor majore ale comunismului a fost impusă de realismul socialist, realism care trebuia să descrie o „realitate” dezirabilă, „așa cum ar trebui să fie” (Lenin), o realitate viitoare depictată însă azi.⁴¹ În fapt nici nu mai avea nevoie să pășească din virtualitate în realitatea edificării: „a fost atât de prezent în conștiința sovietică, atât de expus drept avangardă a propagandei sovietice în străinătate, încât rolul său a devenit unul simbolic, de *icoană* a noului discurs arhitectural realist socialist”.⁴²

III.

Simbolul nu este doar un semn grafic, ci și o formă de exprimare care depășește limitele limbajului și ale rațiunii. Putem afirma fără să greșim că și semnul și simbolul au calitatea de mediator și ele semnifică ceva care nu se confundă cu simbolul sau semnul. Exegeza ricoeuriană referitoare la problema semanticii sensurilor multiple, în care se înscrie tematizarea simbolului⁴³ și cea a metaforei⁴⁴, relevă o preocupare aproape constantă a autorului francez față de aceste teme ale reflecției hermeneutico-filosofice. Problematica semnalată poate fi corelată nu doar cu relevanța din perspectivă metodologică a interpretării polisemantismului și, în același timp, încadrată într-o preocupare fundamentală – laitmotivul gândirii lui Ricoeur – anume încercarea de a obiectiva ființa printr-un ocol semantic, în sensul de a o înțelege relevându-i câmpul de semnificații prin intermediul mecanismelor lingvistice de exprimare. Premisa teoretică de la care pornește Ricoeur relevă că ființarea umană este în mod fundamental exprimabilă și

⁴¹ AUGUSTIN IOAN, *Arhitectura-Rusia*, Liternet, 2008.

⁴² IBIDEM.

⁴³ „Căci acum vedem prin oglindă, ca în ghicitoră; dar atunci, față către față. Acum cunoșc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut” (I Cor. 13, 12).

⁴⁴ „Pe cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc” (I Cor. 2, 9).

interpretabilă prin sistemele simbolice; în sfera limbajului se produce medierea totală a oricărei experiențe despre lume.

Subiectul uman este un subiect mereu „situat”, adică unul care poate fi reperat fizic, istoric și în lumea socială – dimensiuni ale sistemului simbolic. În acest context trebuie semnalat că Ricoeur propune o metodă hermeneutică de problematizare a existenței, care pornește de la elucidarea semantică a plurivocității lingvistice.⁴⁵ Am văzut că la Ricoeur consecința epistemologică a interesului filosofic pentru tematizarea expresiilor plurivoce reflectă faptul că orice comprehensiune de sine este mediată pe de o parte de simboluri, iar pe de altă parte de texte; înțelegerea adecvată a ființării umane coincide, în ultimă instanță, cu interpretarea aplicată a acestor termeni mediatori. Ricoeur tematizează raportul dintre simbol și interpretare și va propune un nou sens al termenului simbol, uzând de o metodă exclusiv hermeneutică, aceea a convergenței unor idei în esență distincte.⁴⁶ Cercetarea sa are caracter interdisciplinar, desfășurându-se pe un dublu nivel – semantic și hermeneutic. Dacă în planul semanticii lexicale, simbolul are doar o valoare funcțională, desemnând posibilitatea unui nume de a avea sensuri multiple, la nivelul hermenutic, unitatea la nivelul căreia se manifestă plurivocitatea, devine textul (discursul) ca totalitate, idee deosebit de importantă în teoria interpretării lui Ricoeur. În sensul său general, simbolul este un semn cu dublu înțeles sau dublă intenționalitate, în termenii fenomenologiei. Structura intențională a simbolului are o importanță deosebită în analiza lui Ricoeur, în special în ceea ce privește fundamentarea unei teorii a interpretării. Metodologic, se pot deosebi două tipuri de simboluri: simboluri arbitrare, pur indicative, care, în limitele unei convenții determinate, trimit la o realitate semnificată ușor prezentabilă, și simboluri alegorice care figurează concret o parte a unei realități semnificate greu perceptibile sau prezentabilă.

Paul Ricoeur afirmă următoarele: „Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal desemnează, pe deasupra, un alt sens – indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi”. După etimologia sa, cuvântul simbol are sensul de intermediar și de semn, arătând în același timp o referință, o legătură. Simbolul presupune existența a două lumi, a două ordine ale ființei; el nu și-ar găsi locul dacă ar exista numai una. Simbolul ne învață că sensul unei lumi rezidă în cealaltă și că sensul însuși ne e semnalat de

⁴⁵ IASMINA PETROVICI, *Unele aspecte privind semantica sensurilor multiple și a metaforei la Paul Ricoeur*.

⁴⁶ KARL SIMMS, PAUL RICOEUR, *New York*, Routledge, 2003, p. 23.

aceasta din urmă. Plotin înțelege prin simbol unirea a doi în unul. Simbolul constituie puntea ce leagă două lumi. Ființa nicidecum nu este izolată; simbolul evocă pentru noi nu numai existența celor două lumi, dar și posibilitatea unei legături între ele, ne dovedește că ele nu sunt despărțite definitiv. Le delimitează și în același timp le unește. Lumea noastră naturală, empirică, nu are în sine nici semnificație, nici orientare; cucerește aceste calități cât timp este un simbol al lumii spiritului. Ea nu deține în ea însăși sursa de viață ce dă un sens existenței, ci o primește simbolic din lumea spirituală. Logosul existând în aceasta din urmă, se reflectează numai, adică se simbolizează, în lumea naturală. Tot ce are semnificație în viața noastră nu-i decât indiciul, simbolul altei lumi, în care însuși sensul își are rădăcina. Tot ce este important în viața noastră este „semnificativ”, „simbolic”. Înlănțuirea simbolică a faptelor din viața noastră și din cea a lumii, saturată de nonsens și deșertăciune, ne e dată ca înlănțuire cu altă lume, care posedă o orientare, o semnificație, pentru că e lumea spirituală. În lumea și în viața naturii, care sunt o lume închisă și o viață închisă, totul este întâmplător, fără înlănțuire, lipsit de semnificație; omul, ca ființă naturală, e lipsit de sens și de profunzime, iar viața lui naturală e fără înlănțuire semnificativă. În viața omului, socotit ca fragment al lumii naturale, nu se poate descoperi Logosul și chiar gândirea lui nu este decât adaptarea la gravitația acestei lumi. O gândire orientată exclusiv către lumea naturală concentrată în ea însăși te izbește prin ineptie, prin caracterul întâmplător și nesemnificativ al vieții ființei. Ea este asuprită, incapabilă să risipească tenebrele din lumea naturală, în care nu se pot discerne indiciile altei lumi. Omul, privit ca icoană/ imagine a ființei divine, „simbol” al divinității, are din perspectivă simbolică o semnificație precisă și un sens absolut al vieții.

Iată câteva exemple ale simbolului creștin încă din antichitate care se păstrează până astăzi:

Monograme, trigrame, tetragrame

XP = primele 2 litere ale numelui grec *Hristos* (l. greacă X = Chi = H, P = Rho = R). *Alpha și Omega* = prima și ultima literă din alfabetul grecesc (în *Apocalipsa lui Ioan* 1,8, 21,6,22,13, Iisus este prezentat drept *Alpha și Omega, Începutul și sfârșitul* tuturor lucrurilor). Inițialele grecești ale lui Iisus (I = J, H = E, S = Sigma). Inițialele legendarului mesaj primit în somn de împăratul roman Constantin cel Mare, înaintea bătăliei din Roma împotriva rivalului Maxentius, din anul 312 (*in hoc signo vinces = sub acest semn [al crucii] vei învinge*). *In hoc salus* (*In acest om [se află] mântuirea*). Tetragrama *INRI = Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* (*Iisus Nazarineanul Regele Iudeilor*, după *Evangelia lui Ioan*, XIX,19).

Simboluri arhitecturale

Trinitatea sau *Scaunul Milostiveniei* (Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos Fiul și Sf. Duh ca porumbel). *Mâna care iese din nori* lângă o cruce iradiantă (simbolul omniprezenței lui Dumnezeu). Cifra 8 (forma de *octogon* a baptisteriilor și a cupelor folosite la botez).

Cruci și crucifixuri

Crucea latină, Crucea greacă (cu brațe egale), Crucea în forma de T (*Crucea Sfântului Anton-Eremitul*), Crucea în formă de Y, *Crucea Sf. Andrei* (cruce în forma de X).

Simbolurile patimilor lui Iisus Hristos

Crucea, Eșarfa cu emblema INRI, Coroana de spini și cuie, Biciul roman *flagrum*, Scara cu care a fost coborât de pe cruce, Clește și ciocan, Lampasul lui Malchus din Grădina Gethsemani, Punga cu cei 30 de arginti a lui Iuda-Ischariot, Cocoșul Sf. Petru din noaptea de joi spre vineri, Cele cinci răni ale lui Iisus (2 la palme, 2 la picioare și una la inimă), Veșmântul lui Iisus, Zarul cu care soldații romani au tras la sorți veșmântul lui Iisus. Steaua (simbolul nașterii) și crucea (simbolul morții și al Învierii) se folosesc și astăzi ca simboluri pentru nașterea sau moartea cuiva.

Simboluri animale și vegetale

Agnus Dei (*Mielul Domnului*: simbol al nevinovăției și răbdării lui Iisus (Isaia 53,7, Ioan 1,29,36, Petru 1,19). *Porumbel* (Sf. Duh): reprezentările Bunei Vestiri, Botezului, Rusaliilor. *Pasarea Phoenix*: simbolul autosacrificării și învierii lui Iisus. *Pelican* (pasăre despre care în antichitate se credea că-și smulge penele de pe piept, spre a-și hrăni puii cu propriul sânge): simbolul sacrificiului lui Iisus și simbolul *Euharistiei*.

Cei 4 Evangheliști:

Vulturul (reprezintă ridicarea la cer a lui Ioan). *Taurul* (spiritul de sacrificiu al lui Luca), *Leul* (forța înviitoare a lui Marcu), *Îngerul* (Facerea Omului după evanghelistul Matei). Sf. Ioan Botezătorul: bărbos, îmbrăcat într-un veșmânt de piele de cămilă, purtând în brațe pe Iisus (*Mielul Domnului* pe o carte) și ținând în cealaltă mână o cruce lungă. Sf. Ștefan (primul martir creștin): având în mână pietrele cu care a fost lapidat la Ierusalim. Sf. Petru: cap rotund, barbă obișnuită, ținând în mână cheile cerului și o cruce inversă. Sf. Pavel: cap alungit, barba ascuțită, ținând în mâini o sabie și o carte. Sf. Nicolae: cu 3 ducați de aur, pregătiți spre a fi aruncați înaintea unor fete sărace. Sf. Gheorghe: înfățișat călare pe un cal, ucigând un balaur cu o sulită. Apostolul Ioan: ca potir cu un șarpe. Un model de biserică (ținut în mână): dedicație votivă în amintirea ctitorului

unei biserici. Arhanghelul Mihail: străpungând balaurul cu spada.

IV.

Simbolul este foarte important pentru Biserică și pentru faptul că este un indiciu al evenimentelor săvârșite în lumea spirituală, evenimente ce conduc la împărăția lui Dumnezeu, la unirea omului și a lui Dumnezeu, la transfigurarea și deificarea lumii.⁴⁷ Încă de la început Biserica a simțit nevoia de a avea un Simbol de credință de vreme ce și Mântuitorul s-a adresat nouă în simboluri ori parabole. Tot despre o cunoaștere a celor cerești prin mijlocirea simbolurilor sensibile putem afla în lucrarea Sfântului Dionisie Areopagitul, „Ierarhia cerească”, numită cunoaștere pozitivă sau *apofatică*. Creștinul este cel ce urmează un proiect spiritual, își propune să ajungă la o unitate a conștiinței mult mai profunde și la o integrare mult mai stabilă a propriului sine, a lumii și mai ales a lui Dumnezeu. Acum nu este greu să constatăm că cercetarea acestei unități integrative își găsește expresia în simbol. Dar simbolul⁴⁸ se limitează aici doar la a o exprima. Trebui deci să-i recunoaștem funcției simbolice o eficiență proprie în edificarea conștiinței a eului/sinelui. În viața creștină, comunicarea vieții divine se împlinește prin sfintele taine care sunt lucrări/semne ale harului pe care-l transmit. Meditând la Sfânta Scriptură, credinciosul se află în prezența unei multitudini de simboluri pe care trebuie să le decodifice.⁴⁹ Această atitudine de fond stă la originea unei reformulări a problemelor teoretice care-l vor face pe Todorov să depășească granițele producției literare pentru a-și muta interesul către producția verbală și către cea simbolică. În această direcție, afirmația explicită de caracter non-verbal a simbolismului poate fi identificată ca o expresie caracteristică și constantă a lui Todorov. Interesul pentru simbol vine astfel să aducă în prim-plan dorința de a depăși barierele cercetării moderne în domeniul lingvisticii și al semanticii căreia, potrivit teoreticianului, îi lipsește amploarea reflectării filosofice.⁵⁰ Una dintre proprietățile esențiale ale oricărei imagini este funcția sa de semn purtător al unui mesaj, prin intermediul unui cod. Imaginea simbolică (crucea, steaua lui Solomon, svastica) funcționează mai întâi *ca un semn noetic*, deoarece mesajul conținut în imaginea semnificantă cere un cod religios întotdeauna raportat la un sistem gnostic.⁵¹ Una dintre principalele descoperiri pe care

⁴⁷ NIKOLAI BERDIAEV, *Simbol, mit și dogmă*, Paideia, 2000.

⁴⁸ RICOEUR PAUL, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Ed. Trei, București, 1998.

⁴⁹ CHARLES ANDRE BERNARD, *Simbolo e conoscenza – la vita spirituale*, în <<Teologia simbolica>>, novembre/2007, Edizioni Paoline.

⁵⁰ TZVETAN TODOROV, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, București, 1983.

⁵¹

Mircea Eliade le-a făcut în perioada sa indiană este importanța simbolului ca element median între sacru și om. De o relevanță deosebită este „sistemul simbolic” în interiorul căruia fiecare simbol acționează și fără de care acesta își pierde sensul său cel mai adânc.⁵² Eliade a demonstrat că simbolismul este prezent în aproape toate actele religioase dar și în multe interpretări profane.⁵³ Indiferent în care din cele două modalități se situează omul, oricum ele sunt situații existențiale și pot ușor căpăta o expresie religioasă. Se remarcă în opera lui operativitatea ascunsă a simbolului care acționează în întreaga structură psihică a omului și nu numai în conștient. Omului îi este posibilă o experiență religioasă totală – în care sacrul este „oriunde și nicăieri” – numai datorită simbolului și simbolismului. Trebuie spus de la început că între simbolurile pe care le întâlnim astăzi precum și modul cum sunt ele interpretate și realitatea pe care o redă textul Scripturii, cu precădere cel al Noului Testament, este o diferență pe care doar Biserica în sensul ei de Corp viu al lui Hristos o poate acoperi. Iată ce ne spune Eliade: „Fără îndoială, orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie, și asupra acestui lucru nu mai e de insistat. Dar ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism”.⁵⁴ Cu alte cuvinte, funcția primară a simbolului este aceea de a crea puncte de legătură pentru om și de a duce sens existenței umane. Există o dependență fundamentală între simbol și sens, astfel încât creștinul nu acceptă orice simbol existând riscul de a fi amăgit de iluzie. În universul liturgic al Bisericii, forma supremă a simbolului este icoana. Ea este mediatoare prin excelență pentru creștin, dar trebuie depășită treapta de obiect simbolic pentru a nu cădea în idolatrie. Icoana face vizibilă prezența divină prin intermediul imaginii religioase și nu idolatrizează materia. Mircea Eliade afirmă că se poate vorbi de o logică a simbolului: „logica simbolului provine din domeniul istoriei, a religiei în sine și se aliniază cu problemele de filosofie”. Însă ceea ce i se pare a fi cel mai important este capacitatea de a vedea în logica simbolurilor o ontologie reală, acest tip de esență religioasă acoperă întregul orizont uman, sacrul, motiv pentru care este investit el cu valoare simbolică. Suntem de acord cu Eliade când afirmă că pentru omul primitiv sunt mult mai importante simbolurile religioase, deoarece scopul lor rezidă în ceva real, sau o structură din lume. Așadar simbolurile religioase arhaice implică o

⁵² GIANFRANCO, BERTAGNI, *Il Simbolo in Mircea Eliade*, in <<Arkete>>, anno 1, n. 3, 1999.

⁵³ MIRCEA ELIADE, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 31.

⁵⁴ IDEM, *Tratat de Istorie a Religiiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 399.

ontologie.⁵⁵ Pentru Eliade, simbolul se referă în primul rând la hierofanie și este legătura dintre sacru și profan: „Un simbol e important nu numai pentru că prelungește o hierofanie sau pentru că i se substituie, ci, înainte de toate, pentru că poate continua procesul de hierofanizare și, mai ales, pentru că în acel moment, este el însuși o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nicio altă manifestare nu ar putea să o reveleze”.⁵⁶ Pentru mentalitatea arhaică, lumea este un organism în care totul este conectat. Fiecare semn le va atrage și pe celelalte. Fiecare fapt religios este în mod explicit un pachet de sensuri și exprimă o serie de legături cu alte sfere sacre. Această realitate este posibilă deoarece un simbol dezvăluie unitatea fundamentală a mai multor zone din realitate. În altă ordine de idei, obiectele devin simboluri, aceasta fiind o dovadă de realitate transcendentă care se comunică. Simbolul tinde să atragă alte simboluri, primește în el însuși sensuri noi, este mereu deschis. Interpretarea simbolului nu este niciodată definitivă. Să luăm de exemplu simbolul copacului. Acesta din urmă reprezintă cosmosul, o sursă inepuizabilă, iar la rândul său este simbol al eternității: atunci, arborele-cosmos poate deveni, prin urmare, la un alt nivel, arborele de viață-fără-moarte.

În altă perspectivă, un simbol rămâne gol de sens, dacă vom analiza un număr foarte mare de variante. Simbolul care este analizat ca urmare a unei abordări comparativiste va fi în mod necesar trans-cultural, trans-istoric, așa cum Mircea Eliade a susținut⁵⁷ deja. Analiza unor interpretări diferite ale aceluiași simbol arhetipal va indica valoarea sa, ne permite să evaluăm corect și să putem evidenția aceste diferențe inevitabile datorate istoriei, religiei de care aparține. Istoria și filozofia religiilor încercă să reconstituie sensul simbolic de fapte religioase, aparent disparate, dar înrudite structural. O astfel de procedură nu implică reducerea tuturor înțelesurilor la un numitor comun. Nu se poate accentua îndeajuns faptul că cercetarea asupra structurilor simbolice este un loc de muncă, decât numai pentru a descoperi procesul prin care o structură poate fi îmbogățită cu noi sensuri.⁵⁸

Sensul persistă dincolo de natura în schimbare a semnificațiilor. Dialectica sacru-profan operează foarte bine, ceea ce înseamnă că niciodată nu se oprește și apare mereu în căutare de hierofanii noi în încercarea de a agrega și antrena întreaga realitate. Ca și în hierofanii, și în cazul simbolurilor, avem pe de o parte un pachet de sensuri care se referă la planul de arhetipuri, iar de cealaltă parte adevăratul sens al simbolului.

⁵⁵ TODOROV, TZVETAN, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, 1983.

⁵⁶ MIRCEA ELIADE, *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, 1992, p. 407.

⁵⁷ MIRCEA ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, 1988, p. 39.

⁵⁸ IDEM, *Mefistofele e l'androgine*, p. 188.

Deplinătatea lui teoretică este evidentă – de multe ori – doar la maturitate: „sensul final al anumitor simboluri se manifestă doar în maturitatea lor”, „care este în relație cu mai multe operațiuni de complexe ale spiritului”.⁵⁹ Prin urmare, și în fața unei icoane credinciosul nu va vedea doar imaginea unei mame cu un prunc, ci va trăi experiența simbolică a sfintelor taine (...). Obiectul hierofanic arată un *altceva*, transcende materialitatea întrucât are o putere care-l transformă: „Un singur obiect indică prezența Naturii, iar sentimentul care apare este provocat de prezența simbolului și stimulat de performarea ritului”.⁶⁰ Mircea Eliade a acordat simbolismului o importanță deosebită și a afirmat cu tărie că limbajul religios trebuie să fie în mod necesar unul simbolic. Între mit și simbol există de asemenea o relație specială dat fiind că simbolul ajută la explicarea miturilor în general. Este bine să reamintim faptul că Mircea Eliade considera ființa umană ca fiind o ființă eminamente religioasă, folosind termenul *homo religiosus* ori pe cel de *homo symbolicus*, și a folosit chiar termenul de lume a simbolului. „De vreme ce omul este un *homo symbolicus* și simbolismul este implicat în toate activitățile lui, înseamnă că toate faptele religioase au un caracter simbolic”.⁶¹ Eliade a afirmat permanent că simbolismul religios este acela care îl încununează pe om.

SUMMARY: *The Symbol and its Necessity for the Religious Life*

In the post-modern perspective, a symbol is empty of meaning, if we analyze a large number of variants. If the symbol is considered as a result of a comparative approach, it will necessarily be trans-cultural, trans-historical, as Mircea Eliade has already stated.

The analysis of different interpretations of the same archetypal symbol indicates us its value and also allows us to evaluate properly and to highlight these differences due to the unavoidable history and religion to which it belongs.

History and philosophy of religion try to reconstruct the symbolic meaning of the religious facts, apparently disparated, but structurally related. Such a procedure does not imply reducing all to a common meaning. The meaning persists beyond the changing nature of the significants.

⁵⁹ IDEM, *Miti, sogni e misteri*, cit., p. 140.

⁶⁰ LĂCRĂMIOARA BERECHET, *op. cit.*, p. 9.

⁶¹ STEPHEN J. RENO, *Eliade's Progressional View of Hierophanies*, p.135.

ASPECTE DEFINITORII ALE ORGANIZĂRII BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎN TIMPUL PATRIARHULUI MIRON CRISTEA

Lect. Univ. Dr. CRISTIAN VASILE PETCU

Cuvinte cheie: *Miron Cristea, Biserica Ortodoxă Română, educație teologică, activitate misionară*

Keywords: *Miron Cristea, Romanian Orthodox Church, theological education, missionary activity*

Legea privind organizarea Bisericii Ortodoxe Române (1925)

Legea și Statutul de organizare din 6 martie 1925 consfințează autocefalia Bisericii noastre, organizată ca Patriarhie.¹

În fruntea întregii Biserici Ortodoxe Române se afla Sfântul Sinod, cea mai înaltă autoritate pentru chestiunile spirituale și canonice și for suprem pentru chestiunile bisericești de orice natură, format din Patriarh, ca președinte, și din toți mitropoliții, episcopii și arhieriei vicari în funcție.² Au fost create, ca organe centrale, *Congresul național bisericesc*, socotit „corporațiunea centrală reprezentativă pentru întreaga Biserică a românilor de religie ortodoxă, în afacerile administrative, culturale, funcționale și epitropești”. *Consiliul central bisericesc*, ca „organ superior administrativ pentru afacerile întregii Biserici și, totodată, organul executiv al Sfântului Sinod și al Congresului național bisericesc” (art. 7); și *Eforia Bisericii Ortodoxe Române*, ca organ executiv al Consiliului Central în privința afacerilor economice și financiare (art. 24).³

Corespunzător principiilor înscrise în Constituția din 1923, organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române se făcea cu participarea elementelor ei constitutive, clerici și mireni.

Participarea mirenilor la viața bisericească reprezintă o consecință a statutului șagunian și a experienței transilvănene, cu o tradiție solid împământenită, care s-a impus în cadrul B.O.R., în ciuda unor rezistențe. Evident, Patriarhul Miron Cristea, format la Sibiu, crescut în atmosfera

¹ Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului austro-ungar*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1986, p. 395.

² IBIDEM, p. 396.

³ Prof. IORGU I. IVAN, *Organizarea și administrarea BOR, în ultimii 50 ani (1925-1975)*, în „BOR”, An XLIII (1975), nr. 11-12, p. 409.

șaguniană și într-un context în care laicii au fost de mare ajutor Bisericii⁴, a sprijinit o astfel de decizie.

Prin legea autonomiei bisericești, episcopiile și mitropoliile au căpătat statut juridic, conduse de episcopi cu ajutorul unor consilii și a unor mici parlamente eparhiale, compuse din clerici și mireni (1/3 clerici și 2/3 mireni), care se întrunesc an de an, periodic și dau directive de conducere consiliilor episcopale în chestiunile administrative, culturale și economice.⁵

Părțile constitutive ale Bisericii erau: parohia, protopopiatul, mănăstirea, episcopia (arhiepiscopia) și mitropolia.

Pentru Patriarhie, s-a socotit că această instituție ar putea fi mai bine evidențiată dacă va fi reglementată prin lege specială, iar nu prin Legea de organizare a Bisericii. Într-adevăr, în acest fel s-a ajuns să se asigure Bisericii Ortodoxe Române „o clară poziție ca Patriarhie în cadrul Bisericii Ecumenice a Răsăritului”.⁶ Astfel, în ordinea de pomenire, Patriarhia Bisericii Ortodoxe Române este, după Patriarhia Bisericii Ortodoxe a Serbiei, pe locul al VII-lea în ordinea onorifică a Scaunelor Bisericii Ortodoxe Autocefale.⁷

Conform legii de organizare a Bisericii Ortodoxe Române, alegerea Patriarhului se făcea de către membrii Consiliului Național Bisericesc, membrii adunării eparhiale a arhiepiscopiei Bucureștilor (întrucât Patriarhul era și arhiepiscop al Bucureștilor și mitropolit al Ungrovlahiei) și membrii ortodocși ai Corpurilor legiuitoare (Camera Deputaților și Senat). După alegere, urma examinarea canonică, făcută de Sfântul Sinod, apoi confirmarea și investitura din partea șefului statului.⁸

Printre prerogativele Patriarhului, articolul 4 prevedea că acesta este președintele de drept al Sfântului Sinod, al tuturor corporațiunilor reprezentative și al organelor executive centrale ale Bisericii, el „convoacă, prezidează, conduce și supraveghează ședințele și dezbaterile corporațiunilor și instituțiilor bisericești al căror președinte este, îngrijindu-se de executarea hotărârilor luate (art. 7)”. Cu toate acestea, în anii care au urmat promulgării legii pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române s-au simțit mai multe scăderi și lipsuri ale legii, constatându-se unele nepotriviri între prevederile ei și realitatea vieții.

Ierarhii, preoții și mireni cărțurari au făcut felurite propuneri de

⁴ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1938*, Elie Miron Cristea: Documente și corespondență, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1987, p. 16.

⁵ ION RUSU-ABRUDEANU, *I.P.S. Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea. Înalt Regent. Omul și faptele*, București, 1923, p. 442.

⁶ Prof. IORGU I. IVAN, *op. cit.*, p. 1407.

⁷ IBIDEM, p. 1408.

⁸ Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 397.

îmbunătățire a legiurilor de unificare, multe fiind aplicate. Astfel, pentru faptul că Patriarhia n-a fost prevăzută de la început ca unitate componentă a Bisericii Ortodoxe Române, cu personalitate juridică, prin legea din 3 mai 1928 a fost modificat articolul 27 din Legea de organizare, incluzându-se și Patriarhia între unitățile constitutive ale Bisericii Ortodoxe, cu personalitate juridică. Apoi, în 1931, a fost întocmit Regulamentul pentru determinarea drepturilor Patriarhului și de funcționare a Sfântului Sinod.⁹

Tot în această ordine de idei, în 1935 Consiliul Central bisericesc a întocmit un Proiect de modificare a Legii și a Statutului (dreptul Sfântului Sinod de a dizolva corporațiile superioare, când acestea se abat de la Lege, reducerea numărului membrilor Adunării Eparhiale și ai Congresului Național Bisericesc și reducerea instanțelor disciplinare la două). Pe de altă parte, unii clerici din vechea Românie acuzau Legea de laicizare, de protestantism, cerând reducerea sau înlăturarea elementului mirean.

Pe lângă cele amintite, un alt mare dezavantaj al legii era considerat cel referitor la salarizarea clerului și întreținerea bisericilor.¹⁰

De asemenea, o derogare de la legea din 1925 a avut loc în clipa în care Înalt Prea Sfințitul dr. Miron Cristea a fost ales ca Înalt Regent, ședințele Sfântului Sinod urmând a fi prezidate de ceilalți mitropoliți, în ordine istorică, începând cu Înalt Prea Sfințitul Pimen, Mitropolitul Moldovei și continuând cu cel din Ardeal, apoi cu cel din Bucovina și cu cel din Basarabia, care vor gira, astfel, afacerile bisericești, administrative și judecătorești, precum și toate celelalte, când Patriarhul nu era prezent, începând cu cele ale Sfântului Sinod.¹¹

Experiența a dovedit valabilitatea și actualitatea principiilor șaguniene, fără de care, de altfel, unirea bisericească, prin legea din 1925, nu ar fi avut loc, datorită Bisericii ardeleni cu o organizație profund înrădăcinată în Statutul lui Șaguna și de care transilvănenii nu se puteau despărți.

Ca mitropolit primat și, apoi, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea s-a dovedit a fi un destoinic diplomat, care, cu mult tact și răbdare, a știut să împace divergențele apărute în rândul Bisericii Române de după război. De asemenea, a reușit să asigure un climat favorabil întăririi interne a Bisericii noastre, care se va stabili, într-o mare măsură, odată cu Legea de organizare a Bisericii Ortodoxe Române, din 1925, lege care, cu toate plusurile și minusurile ei, va fi considerată o puternică temelie a organizării bisericești; de altfel, o parte din prevederile ei se regăsesc și

⁹ Prof. IORGU I. IVAN, *op. cit.*, p. 1410.

¹⁰ IBIDEM.

¹¹ ION RUSU-ABRUDEANU, *op. cit.*, p. 327.

astăzi în Statutul de organizare a Bisericii noastre.

Înființarea de noi episcopii

Catalogul înfăptuirilor lui Miron Cristea din primii ani ai prezenței sale la București este lung și din el se poate vedea că acesta și-a pus de la început pecetea personalității sale pe o întreagă epocă din viața Bisericii Ortodoxe Române. „Părea grăbit să facă totul dintr-o dată – scrie Antonie Plămădeală – dar, de fapt, erau prea multe de făcut și în el își găsiseră omul”.¹²

Pe lângă cele menționate deja, trebuie să amintim faptul că, după alegerea sa ca mitropolit primat, Miron Cristea a instalat imediat la cârma Transilvaniei, la Sibiu și la episcopiile aferente, mai ales, oameni alături de care dusesse greul luptei naționale, în zilele apăsătoare ale apărării drepturilor românilor din Transilvania, sub dualism.¹³

La Mitropolia Ardealului a fost numit Nicolae Bălan. Alegerea acestuia a fost indicată de marile interese ale Bisericii Ortodoxe Române și românismului, noul mitropolit fiind, prin vasta sa cultură și tărie a convingerilor sale, un stâlp puternic al ortodoxismului românesc.¹⁴ Hirotonia sa a avut loc cu mare solemnitate la catedrala mitropolitană din Sibiu, fiind oficiată de un sobor arhieresc, în frunte cu mitropolitul primat Miron Cristea.

În discursul sau, mitropolitul primat – adresându-se noului mitropolit – îi spunea: „Fii fericit că ai scăpat de umilirile și zbuciumările celor ce ți-au precedat în scaunele episcopilor de aici. De aceea, aștept ca întreaga energie a tinereților s-o întrebuințezi pentru munca pozitivă a lățirii credinței evanghelice, a îndreptării moravurilor, a sporirii așezămintelor de bisericăscă cultură și ale filantropiei”.¹⁵

Și, într-adevăr, roadele muncii mitropolitului Nicolae Bălan nu au întârziat să apară. Personalitatea sa și-a pus pecetea pe toate evenimentele însemnate ale Bisericii în perioada interbelică, și nu numai.

La Caransebeș a fost ales Iosif Traian Bădescu, nedreptățit de Habsburgi și unguri, în 1909, prin recunoașterea alegerii sale, realizându-se un act de reabilitare a unor nedreptăți istorice, din trecut.

Tot sub păstorirea sa, ca mitropolit primat, Miron Cristea a

¹² ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 22.

¹³ IBIDEM.

¹⁴ ION RUSU-ABRUDEANU, *op. cit.*, p. 334. Personalitate de o vastă cultură, Nicolae Bălan a studiat la Cernăuți și apoi la Breslau, devenind în 1905 doctor în științe teologice la Sibiu, oraș în care va desfășura o intensă activitate didactică, publicistică și nu în ultimul rând politică, participând activ la evenimentele care au însoțit Marea Unire de la 1 decembrie 1918.

¹⁵ IBIDEM, p. 423.

însăunat, la nou-înființata episcopie a Oradiei Mari, pe Roman Ciorogariu, iar la Cluj pe Nicolae Ivan ca episcop al Vadului, Feleacului și Clujului – eparhia clujeană luând ființă prin actul sinodal al Arhiepiscopiei Sibiului din 18 iulie 1921. Nicolae Ivan, originar din părțile Sibiului, a fost un timp preot la Aiud, redactor la „Telegraful Român”, protopop la Alba Iulia și Orăștie, iar din 1897 consilier economic la Arhiepiscopia Sibiului¹⁶, până la alegerea sa în scaunul eparhiei clujene. A fost un bun colaborator al lui Elie Miron Cristea, alături de care a dus greul treburilor economice și culturale ale episcopiei. De numele său au fost legate construirea catedralei mitropolitane din Sibiu, a cumpărării mai multor imobile, pe seama Arhiepiscopiei, care, în condițiile de atunci, erau singurele resurse materiale ale Bisericii Ardelene. Alegerea lui Nicolae Ivan, la Cluj, a reprezentat o binefacere pentru Biserica Ardeleană, numirea sa în scaunul episcopal al Clujului impunându-se, fără îndoială.

La Arad, în locul venerabilului episcop Ioan Popp, a fost numit Grigore Comșa, om de o vastă cultură, doctor în drept și teologie, care va desfășura o intensă activitate pentru stăvilirea sectelor din eparhia arădeană.¹⁷ Întronizarea, la Roman, a lui Lucian Triteanu va lărgi lista ardelenilor însăunați de Miron Cristea, chiar dacă acesta era dorit de mitropolitul primat ca vicar al său, așa după cum reiese din însemnările primului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

Tot în această perioadă, mitropolitul primat Miron Cristea a întronizat și pe Nichita Duma, la Argeș; Bartolomeu Stănescu, la Râmnic-Noul Severin; Ghenadiu Niculescu, la Buzău; Iacov Antonovici, la Dunărea de Jos; Ilarie Teodorescu, la Constanța – nou înființată, pentru a satisface nevoile spirituale ale credincioșilor ortodocși de pe străvechile meleaguri dobrogene.

La Cernăuți, mitropolitul Miron a întărit scaunul Mitropoliei Bucovinei cu Nectarie Coltariuc, eminent profesor al renumitei Facultăți de Teologie, din capitala bucovineană, iar la Chișinău pe Gurie Grosu. Instalarea episcopului Basarabiei a avut loc la Chișinău, în ziua de 16 mai 1921, de către însuși mitropolitul primat Miron Cristea, care a rostit și cu această ocazie o cuvântare plină de cele mai frumoase învățăminte.¹⁸ Se învestea o personalitate a Bisericii basarabene care, prin activitatea și faptele sale, făcuse din plin dovada calităților sale câștigate în perioada atât de tulbure a începutului de secol XX, într-o zonă atât de nedreptățită de istorie.

¹⁶ Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 425.

¹⁷ IBIDEM, p. 423.

¹⁸ IPS NICOLAE, Mitropolitul Banatului, *Evenimentele de acum 50 ani*, în „BOR”, An XCIII (1975), nr. 11-12, p. 1399.

Cu acest prilej, a avut loc un fapt inedit, dar profund înălțător, prin valoarea sa simbolică: ridicarea de însuși Miron Cristea a blestemului pe care poporul moldovean, din stânga Prutului, îl aruncase asupra Prutului, când s-a văzut despărțit, la 1812, de frații săi din dreapta lui, apa despărțitoare devenită „râu blestemat, Prutule apă amară”.¹⁹ Miron Cristea a ținut să ridice blestemul, ca semn al unirii, pentru vecie, a ținuturilor locuite de români.

Ținând tot de mitropolia Basarabiei și a Bucovinei, au fost înființate noi scaune episcopale la Cetatea Albă, cu sediul la Ismail, având în frunte tot un ardelean, Iustinian Ticulescu, și la Hotin, cu sediul la Bălți. Pentru înființarea celor două noi episcopate, mitropolitul Miron Cristea a trebuit să intervină personal, cu multă energie, pe lângă guvern.

Ca inspectori ai clerului militar – episcopi ai Armatei, cu sediul la Alba Iulia, au funcționat Iustinian Ticulescu (1923-1924), fost protopop de Alba Iulia și Ioan Stroia (1925-1937), fost profesor la Institutul Teologic-Pedagogic și protopop de Sibiu.²⁰

Păstoria Patriarhului Miron Cristea a fost încununată și de înființarea episcopiei misionare ortodoxe din America, cu sediul la Detroit, avându-l în frunte pe Policarp Morușca, arhimandrit și stareț la mănăstirea Hodoș-Bodrog, ales de Sfântul Sinod la 26 ianuarie 1935, pentru a fi păstor sufletesc al românilor americani emigrați mai ales din teritoriile ce făcuseră parte din imperiul habsburgic.

Cât a fost în fruntea Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea, ca mitropolit primat și apoi ca Patriarh, a condus un număr însemnat de alegeri de episcopi, mitropoliți și arhieriei titulari, numărul lor ridicându-se la 21.

Prin noua ei organizare, Patriarhia română, avându-l în frunte pe Miron Cristea, număra 5 mitropoliți, cu un număr însemnat de episcopi, în fruntea cărora Biserica noastră a știut întotdeauna să aleagă personalități de primă mărime pentru viața bisericească, ceea ce a dus la creșterea prestigiului și a imaginii Bisericii noastre, atât în cadrul hotarelor țării, cât și în exterior, Biserica română reușind, cu succes, să se impună pe plan inter-creștin și ecumenic.²¹

În 1937 s-a reînființat vechea Episcopie Ortodoxă a Maramureșului, cu reședința la Primul Sighet, sufragănă a Mitropoliei Bucovinei. Primul ei titular a fost Vasile Stan, ales în noiembrie 1938, fost profesor la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu.²²

¹⁹ ION RUSU-ABRUDEANU, *op. cit.*, p. 349.

²⁰ Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 426.

²¹ IBIDEM, p. 427.

²² ION RUSU-ABRUDEANU, *op. cit.*, p. 349.

Patriarhul Miron Cristea a făcut, de asemenea, însemnate eforturi, în final încununate de succes, pentru înființarea episcopiei Constanței (Tomis), spațiu pe care-l desemna episcopia cuprinzând și cele două județe, Durostor și Caliacra, revenite României prin pacea de la București din anul 1913, statul și Biserica Română urmărind o întărire a elementului român în zonă și o edificare a instituțiilor statale și bisericești.

Înființarea Institutului Biblic

Declanșarea primului război mondial a dus, în perioada 1914-1916, la desființarea majorității revistelor și tipăriurile bisericești, abia la începutul anilor '20 cartea bisericească ortodoxă reușind să-și regăsească vechea arie de difuzare și să-și caute noi modalități de dezvoltare.

Odată cu venirea lui Miron Cristea în fruntea Arhiepiscopiei din București, a reînviat revista teologică a Sfântului Sinod „Biserica Ortodoxă Română”, pentru ca, mai apoi, să se înființeze un curier al arhiepiscopiei Bucureștilor cu titlul „Apostol”, care a constituit un imbold pentru toate eparhiile care scot foi speciale eparhiale.²³

Printre înfăptuirile mai deosebite ale lui Miron Cristea ca mitropolit primat trebuie să amintim și înființarea Institutului Biblic – precum l-a numit el – care se va numi mai târziu „Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române”.²⁴

În propunerea către Sfântul Sinod, el motiva necesitatea înființării acestui Institut cu faptul că „educația religioasă lasă mult de dorit” și că se impune o muncă sistematică și hotărâtă în această direcție. Mai întâi, avea în vedere tipărirea Sfintei Scripturi, cu deosebire a Noului Testament și a altor cărți care trebuiau traduse „în limba frumoasă și arhaic-populară românească”.²⁵

El constata că, chiar și un preot, are încă nevoie de instrucție, pentru ei urmând a se tipări traduceri din scrierile patristice. Acestea erau cerute cu insistență și de marii cărturari, printre care se număra și Nicolae Iorga.²⁶

Hotărârea de înființare a Institutului Biblic Ortodox s-a luat în ședința Sfântului Sinod din 26 mai 1920, stabilindu-se și o comisie, sub președinția episcopului Hușilor, Nicodim Munteanu, care să studieze amănuntele de funcționare. Institutul va lua ființă în 1922, fiind conceput ca un așezământ de cultură și colportaj pentru întreaga Biserică.

Această reușită face încă o dată dovada calităților lui Miron Cristea

²³ IBIDEM, p. 443.

²⁴ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 17.

²⁵ IBIDEM, p. 18.

²⁶ IBIDEM, p. 14.

de organizator și legiuitor, ca unul ce alcătuiuse în Transilvania atât Statute, cât și regulamente. Până la reorganizarea lui, în 1940-1941, activitatea acestui institut a fost destul de restrânsă și fără prea mare influență în domeniul tipăriturilor noastre bisericești. De altfel, el nici nu avea la început o tipografie proprie; abia în 1927 vechea tipografie a cărților bisericești a trecut în proprietatea Patriarhiei, ca tipografie a Institutului Biblic. De aceea, mai ales în timpul păstoririi primului Patriarh Miron Cristea, anumite cărți de cult, părți din Biblie, cărți de rugăciune și de pietate, cărți de predici au continuat să fie tipărite în diferitele tiparnițe ale centrelor eparhiale existente înainte de al doilea război mondial sau chiar în tiparnițe sau edituri particulare, fără ca tipărirea lor să fie reglementată de un plan editorial unitar și bine definit.

Tiparul și cartea bisericească în timpul lui Miron Cristea

Prin unificarea Bisericii Ortodoxe Române din țara reîntregită după primul război mondial, urmată de înființarea Patriarhiei în 1925, cărțile de cult au început să fie tipărite, de regulă, la București, în Tipografia Cărților Bisericești.²⁷ Prin această măsură, se urmărea unificarea cultului și a limbii noastre liturgice. Cărțile tipărite îndată după primul război mondial – până la 1925 – sunt foarte puține din pricina lipsurilor firești de după război, dar nici cele de după înființarea Patriarhiei nu sunt prea numeroase, în raport cu nevoile Bisericii. Ele au fost tipărite sub îndrumarea Sfântului Sinod, de către comisii de arhieriei, care nu fac nicio îmbunătățire sau revizuire de fond a textelor tradiționale, ci se mulțumesc, în general, să reproducă întocmai textele din edițiile de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, cu toate calitățile și defectele lor.²⁸

Un important pas înainte s-a făcut, însă, prin tipărirea Sfintei Scripturi în 1936, printr-un efort concentrat inițiat și susținut de Patriarhul Miron Cristea, care se înscrie astfel pe lista celor care, în trecut, au știut că, prin aceasta, ofereau românilor o limbă comună, menită să le mențină unitatea națională.²⁹

Pentru realizarea acestui scop, Patriarhul Miron înființase Institutul Biblic ortodox, iar în 1927 reușise să publice noua tâlcuire a Noului Testament, făcută de Grigore Pisculescu (Gala Galaction), teolog și literat de seamă, hirotonit preot de către primul Patriarh, dându-i, în același timp, tot sprijinul moral și material pentru tâlmăcirea Sfintei Scripturi.

²⁷ Pr. prof. ENE BRANIȘTE, *Tiparul și cartea bisericească în cei 50 de ani de Patriarhat (1925-1975)*, în „BOR”, An. XCIII (1975), nr. 11-12, p. 1422.

²⁸ IBIDEM, p. 1423.

²⁹ IBIDEM.

Acțiunea de traducere și tipărire a Sfintei Scripturi a durat șase ani și a început la 5 mai 1930, când s-a realizat o înțelegere între Nicodim Munteanu, Mitropolitul Moldovei – pe atunci stareț al mănăstirii Neamț – și preoții traducători Grigore Pisculescu (Gala Galaction) și Vasile Radu, profesori ai Facultății de Teologie din Chișinău – și s-a terminat de ziua Sfinților Împărați Constantin și Elena, văzând lumina literelor în Tipografia Cărților Bisericești.³⁰

Apărută ca ediție oficială, de probă, a Bibliei, tipărită din inițiativa Patriarhului Miron Cristea și sub controlul Sfântului Sinod, această operă monumentală, caracterizată ca un document de mare însemnătate a evoluției și progreselor moderne ale limbii noastre literare, apărea la o distanță de 22 de ani după cea dintâi ediție sinodală, din 1911, umplând un gol imens în literatura noastră religioasă și satisfăcând o necesitate viu simțită de multă vreme.³¹

Această Biblie are un lung „Cuvânt înainte”, semnat de Miron, Patriarhul Românilor. Asemenea vechilor „Predoslovii”, acest „Cuvânt înainte” constituie o admirabilă expunere a istoricului traducerilor Bibliei în românește, într-un stil ales. Totodată, în partea ultimă, Patriarhul își dezvăluie taina preocupărilor sale, din care a născut această nouă tălmăcire.³²

Însărcinarea tălmăcitorilor a fost să dea „o traducere exactă, limpede, fără cuvinte anevoie de înțeles și într-o limbă cât mai îngrijită, păstrând nota arhaică a atât de frumoasei limbi a vechilor Scripturi”.³³

Cu prilejul tipăririi Bibliei în 1936, Patriarhul Miron, într-o scrisoare adresată Academiei Române, la 27 mai – era membru de onoare al Academiei –, spunea în încheiere: „*Eu doresc ca ea să contribuie – ca și edițiile înaintașilor – la închegarea neamului, la întărirea conștiinței și unității sale bisericești, culturale și naționale și sa fie și să rămâie prin dumnezeieștile sale povește și învățături – ca și în trecut – temelia de dezvoltare a întregii noastre vieți personale, familiale și obștești*”.³⁴

Din nefericire, noua traducere prezenta mari deosebiri de text față de Biblia sinodală din 1914, mai ales când era vorba de Cărțile Vechiului Testament, pentru care traducătorii au luat ca bază textul ebraic masoretic. În uzul liturgic al Bisericii noastre, pentru textele psalmilor, al paremiilor și al altor lecturi vechi-testamentare, folosite în cărțile noastre de cult, se

³⁰ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 34.

³¹ D.I. BALAUR, *Noua traducere a Sfintei Scripturi*, în „BOR”, An LIV (1936), p. 337.

³² Pr. prof. ENE BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 1422.

³³ Pr. HARALAMBIE ROVENȚA, *Patriarhul Miron și Biblia*, în revista „Biserica Ortodoxa Română, Anul LVI, 1938, p. 666.

³⁴ IBIDEM.

încetățenise vechea traducere românească, făcută după versiunea grecească a Septuagintei. De aceea, încercările ulterioare de a înlocui traducerea veche a acestor texte din cărțile de slujbă, cu cea nouă, nu au dat rezultate.³⁵

Scoaterea în evidență a inițiativei sale privitoare la Biblia din 1936, care-i poartă numele, a atras Patriarhului Miron Cristea și unele nemulțumiri, printre acestea numărându-se chiar cea a părintelui Grigore Pisculescu, care-și vedea diminuat astfel importantul său rol pe care l-a jucat în traducerea Sfintei Scripturi.

Fără îndoială, Gala Galaction (alias Grigore Pisculescu) „nu inventează și nu-și arogă inițiative și idei pe care nu le-a avut. Dar a avut și el nevoie de un Patriarh, așa cum și Patriarhul a avut nevoie de un Galaction”.³⁶

Biblia din 1936, a oricui va fi fost inițiativa, marchează un nou jalon în creșterea limbii românești.

Pasiunea Patriarhului Miron pentru Sfânta Scriptură nu s-a oprit. Însă, odată cu tipărirea ei integrală, în 1936, vădindu-se și prin alte realizări. Amintim în acest sens că, prin râvna sa, poetul Vasile Militaru a publicat *Psaltirea în versuri*, ca un alt Dosoftei, de data aceasta în teasurile Tipografiei Cărților Bisericești.³⁷

Tot datorită inițiativei Patriarhului a apărut o nouă traducere revizuită a Noului Testament, în 1937, într-un format ca cel al Societății Britanice și la un preț mai ieftin.³⁸

De asemenea, primul ierarh al țării își făcea cunoscută, la 1 ianuarie 1937, cu prilejul primirii preoților din capitală, dorința de a fi scoasă cât mai curând posibilă o ediție populară a Sfintei Scripturi. Printr-o astfel de tipărire, Patriarhul Miron nădăjduia o răspândire cât mai largă a Sfintei Cărți în rândul maselor, considerând că ar putea constitui și un important mijloc de luptă împotriva sectanților, deosebit de activi în acea vreme.³⁹

În 1938, se tipărește o altă ediție a Bibliei, din inițiativă laică, sub titlul „*Biblia, adică Dumnezeuiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*”, cuprinzând, de astă dată, numai traducerea a doi dintre cei trei traducători ai primei ediții – preoții Vasile Radu și Grigore Pisculescu. Era o ediție de masă, într-un format mai mare, greu de purtat și de folosit.⁴⁰

³⁵ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 36.

³⁶ Pr. prof. ENE BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 1422.

³⁷ IBIDEM.

³⁸ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biblia de la 1936 și avatarurile ei*, în vol. „Dascăli de cuget și simțire românească”, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 435.

³⁹ Pr. HARALAMBIE ROVENȚA, *op. cit.*, p. 666.

⁴⁰ Pr. VICTOR N. POPESCU, *Ediția populară a Sfintei Scripturi*, în „BOR”, An LV (1937), p. 110.

Tipărirea acestei noi ediții a Sfintei Scripturi venea ca un efect a divergențelor iscate între Patriarhul Miron și cei doi traducători de seamă, Gala Galaction și Vasile Radu și care, astfel, își vedeau satisfăcute nevoințele, Patriarhul Miron abținându-se să reacționeze împotriva acestei inițiative. Biblia din 1938 purta și însemnele protectoare, într-o măsură mai mică sau mai mare, ale regelui Carol al II-lea.

Pe lângă susținerea și vegherea unor lucrări teologice și a cărților de slujbă, Patriarhul Miron Cristea, între anii 1925-1939, a imprimat șase volume mari cu „Pastorale, predici și cuvântări”,⁴¹ în care își va face remarcată din plin vocația sa predicatorială. În 1927, tipărește cartea „*Adevăruri istorice asupra întregirii neamului*”, la care, dacă adăugăm și preocupările sale culturale din perioada cât a funcționat la Sibiu – teza de doctorat despre Eminescu, o carte despre Alexandru Roman (1825-1897), vestit profesor de limba și literatura română la Universitatea din Budapesta (1897), apoi colecția de proverbe, maxime, asemănături și idiatisme (Sibiu, 1901), *Iconografia și întocmirile din interiorul Bisericii Răsăritene* (Sibiu, 1905), *Biserica-Catedrală de la Mitropolia Ortodoxa din Sibiu, Istoricul zidirii 1857-1906*⁴² – constatăm o importantă și valoroasă activitate culturală pusă în slujba poporului și a Bisericii române, recunoscându-l pe Patriarhul Miron Cristea ca un valoros cărturar.

Activitatea gospodărească administrativă

Perioada interbelică reprezintă, pentru arhitectura bisericească română, o epocă de o deosebită însemnătate, prin remarcabilele realizări care au încununit această perioadă.

Într-o autentică artă românească veche se ridică biserici monumentale și instituții bisericești, care fac și astăzi cinste Bisericii Române. Între acestea merită amintite Biserica Reîntregirii de la Alba-Iulia, Biserica Sfântul Nicolae din Cluj, Biserica Înălțarea Domnului din Târgu-Mureș, Madona-Dudu din Craiova, Sfântul Silvestru din București, Catedrala Timișoarei, majoritatea reușind să închege un stil propriu românesc în granițele tradiționalului stil bizantin.

a) Palatul Patriarhal

De o deosebită importanță pentru această perioadă este ridicarea palatului Patriarhal, construit în cel de-al patrulea deceniu al secolului nostru, prin grija deosebită a Patriarhului Miron Cristea.

⁴¹ Pr. prof. ENE BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 1422.

⁴² Pr. prof. NICOLAE ȘERBĂNESCU, *Patriarhia română la 70 de ani (1925-1995)*, în „Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă”, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 272.

Așa cum reiese din însemnările sale, Miron Cristea, imediat după instalarea sa ca mitropolit primat, a purtat o grijă deosebită pentru ridicarea unei reședințe Patriarhale, demnă de Biserica Română și de noua ei statură în rândul celorlalte Biserici surori. Pentru realizarea planului său, Patriarhul Miron a trebuit să-și etaleze din plin calitățile organizatorice, mergând până la discuții mai puțin protocolare cu reprezentanții statului⁴³, angajându-se cu toată energia pentru a strânge fondurile necesare noii construcții. Aceasta a fost ridicată între 1932-1936 de arhitectul Gheorghe Șimotta, cu elemente de arhitectură muntenească, tipică secolului al XVIII-lea.⁴⁴ Frumoasa realizare a Patriarhului Miron Cristea a atras atenția prin plăcutul stil și eleganța formelor arhitecturale, aducându-i-se numeroase cuvinte de laudă. Merită amintite cuvintele de laudă ale arhimandritului Iuliu Scriban, care, într-un articol omagial, adresat Patriarhului, spunea despre reședința arhierască bucureșteană că reprezintă o „înfățișare vrednică a celei dintâi mitropolii a noastre în fața străinilor”, amintind în continuare că ea nu reprezintă numai locuința Mitropolitului, fiindcă ea trece cu mult peste această nevoie.⁴⁵

Miron Cristea, ca întâi-stătător al Bisericii noastre, s-a îngrijit îndeaproape și de clădirile din zona administrativă și căminul preoțesc, inaugurat la 23 decembrie 1926, pentru anexele mitropoliei bucureștene, reușind să refacă întreg ansamblul arhitectural din „Dealul Mitropoliei”, care a fost împodobit și prin refacerea grădinii sale.

b) Așezăminte monahale și alte preocupări

Printre realizările de ordin gospodăresc administrativ ale Patriarhului Miron, deosebit de importantă este ctitoria sa de pe malul Iordanului, unde, prin hrisovul de temelie, purtând data de 17 aprilie 1935, va fi înțea prima mănăstire românească de la locurile sfinte „Sfântul Ioan Botezătorul”. De asemenea, pe tărâmul palestinian a luat naștere și „Așezământul românesc” din Ierusalim⁴⁶, care se va constitui, de-a lungul timpului, ca o adevărată școală monahală pentru treptele arhieriești.

În localitatea sa natală, Toplița, a ridicat un schit de lemn, existent și azi – cu clădirile anexe necesare – având hramul Sfântului Prooroc Ilie,⁴⁷ așezământ pe care Patriarhul Miron l-a înzestrat cu pământ și toate cele necesare bunului mers al schitului. Cu vremea, așezământul harghitean se va

⁴³ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 358.

⁴⁴ Pr. Prof. TEODOR BOGDAN, *Grija Patriarhului român pentru locașurile de cult în ultimii 50 de ani*, în „BOR”, An, XCIII (1975), Nr. 11-12, p. 1456.

⁴⁵ Arhim. IULIU SCRIBAN, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Patriarhului Miron*, în „BOR”, An LVI (1938), p. 639.

⁴⁶ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁷ Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 413.

constitui într-o adevărată oază de spiritualitate românească în zonă, constituind și astăzi, pentru nou înființata episcopie a Harghitei și Covasnei, un element forte al ei.

Patriarhul Miron Cristea a înființat, în 1926, o „Asociație pentru asistența săracilor”, purtând numele său, „Patriarhul Miron”, asociație pe care primul Patriarh român dorea să o extindă și la parohiile rurale din arhiepiscopia sa, găsind-o ca un mijloc mai potrivit pentru înflorirea virtuților și faptelor creștine.

c) Reînhumarea osemintelor lui Constantin Brâncoveanu

În anul 1934, Miron Cristea a luat inițiativa reînhumării osemintelor lui Constantin Brâncoveanu în ziua Sfinților Împărați Constantin și Elena, 21 mai. Se descoperise că, sub o lespede de piatră, fără inscripție, din Biserica Sfântul Gheorghe Nou, se aflau, de fapt, rămășițele pământești ale martirului aduse din Insula Halki în anul 1720, de către soția sa, Marica Doamna. Descoperirea o făcuse un cântăreț al bisericii care, curățind candela de argint de deasupra lespezii, a descoperit pe ea tocmai ce trebuia să scrie pe lespede, dar nu s-a scris pentru că taina trebuia păstrată de frica turcilor care n-ar fi îngăduit așa ceva: faptul că sub candelă se afla corpul lui Constantin Brâncoveanu. „*Această candelă ce s-a dat la Sfântul Gheorghe cel Nou, luminează unde odihnesc oasele fericitului domn Io Constantin Brâncoveanu Basarab Voievod și iaste făcută de doamna Măriei Sale Măria, care și Măria Sa nădăjduiește în Domnul, iarăși aici să se odihnească oasele, Iulie în 12 zile leat 7228 (1720)*”.⁴⁸

Aducerea în țara a osemintelor marelui domnitor se făcuse în mare taină și în deplină acoperire față de autoritățile turcești și românești. În 1720, Doamna Marica Brâncoveanu, profitând de climatul politic bun dintre turci și austrieci, prin pacea de la Passarovitz din 1718, care stabilise raporturi de vecinătate depline, circulația dintre Istanbul și București devenind mai ușoară, având și acordul tacit al voievodului Nicolae Mavrocordat (1719-1730) și sprijin atât la Poartă, cât și la Patriarhia Ecumenică prin Patriarhul Hrisant Notara, reușește să aducă osemintele soțului său, Constantin Vodă Brâncoveanu, când încă nu se împliniseră șapte ani de când fuseseră înhumate la Halki, „cu pogorământul celor în drept, desigur, în ce împrejurări nu se cunoaște”⁴⁹, la București.

Din pricina ocupației austriece, în Oltenia, unde se afla și mormântul domnitorului, la mănăstirea Horezu, înhumarea osemintelor domnești s-a

⁴⁸ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹ Pr. prof. NICOLAE ȘERBĂNESCU, *Mormântul voievodului martir Constantin Brâncoveanu*, în „BOR”, An XCIII (1980), nr. 1-2, p. 117.

făcut la Biserica Sfântul Gheorghe-Nou în mare taină. „Despre aducerea rămășițelor pământești ale Brâncoveanului – arată Antonie Plămădeală – se păstra, totuși, o tradiție verbală, comunicată și transmisă între oamenii de încredere ca o taină mare, dar lipsea certitudinea istorică”.⁵⁰

Oricât de „foarte discret” ar fi săvârșit Doamna Marica Brâncoveanu toate acestea, ele mai puteau fi cunoscute și de alții, de pildă, de aducători ai osemintelor, lucrători, slujitori ai bisericii, căci ea nu putea face singură toate acestea. Ba mai mult, ele trebuiau chiar a fi știute și de alți membrii ai familiei și poate că și de câțiva apropiați ai acesteia.⁵¹ Această tradiție a fost confirmată în 1832 și de episcopul Ilarion al Argeșului, ea existând și la începutul secolului XX în zona bucureșteană a bisericii Sfântul Gheorghe-Nou, ctitoria lui Constantin Brâncoveanu. Dar numai candela, descoperită în 1914, cu inscripția sa de o valoare inestimabilă, a adus certitudinea care a convins pe toată lumea.

Miron Cristea a vrut să facă acum ceea ce nu s-a putut face în 1720, adică o înmormântare creștinească marelui voievod care, dacă ar fi trecut la islamism, și el și copiii, „ar fi scăpat de sabia călăului și tocmai de aceea e socotit martir al credinței ortodoxe, pe bună dreptate”.⁵²

Clarificată problema identității osemintelor domnitorului Constantin Brâncoveanu, acest lucru fiind făcut cu o deosebită minuțiozitate de către Pr. Dr. Nicolae Minovici și de Prof. Dr. Francisc Rainer, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât ca ele să fie reînhumate tot în mormântul din biserica Sfântul Gheorghe-Nou, cu o pompă deosebită. Se fixase la început pentru aceasta ziua de 22 mai 1933, dar mai apoi ceremonia s-a amânat, tot pentru aceeași zi, însă din anul 1934, cu care prilej avea să se facă și comemorarea a 220 de ani de la decapitarea sa.⁵³

Miron Cristea a invitat la reînhumare numeroase instituții ale statului.⁵⁴ În ziua Înălțării Domnului, din anul 1934, Patriarhul Miron, prin presa vremii, a lansat și un apel către toată suflarea românească, pe care o îndemna să participe la procesiune, considerând că astfel vor putea aduce cuvenita cinstire martirului domnitor român.

Slujba reînhumării a început la ora zece dimineța, prin săvârșirea pomenirii pentru fericita adormire a sufletului voievodului în curtea bisericii mitropolitane din București de către Patriarhul Miron împreună cu alți

⁵⁰ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 33.

⁵¹ Pr. prof. NICOLAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 119.

⁵² ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 33.

⁵³ Pr. prof. NICOLAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁴ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 33. În corespondența sa se află răspunsul Academiei Române care anunța că va participa la această pioasă comemorare prin „colegul” preot Nicolae M. Popescu.

membri ai Sfântului Sinod, de față fiind și membrii familiei regale, reprezentanți ai guvernului, oaste, cler și popor mult. După cuvântarea ocazională a Patriarhului, osemintele au fost readuse cu mare alai la biserica Sfântul Gheorghe Nou, de unde cu o zi mai înainte fuseseră duse la mitropolie și reînhumate după rânduiala Sfintei Biserici. Profunda impresie pe care a produs-o asupra populației această pioasă ceremonie a dat prilej de verificat din nou că, în adâncul păturilor populare, se menținea justa credință de la început formată și trecută și în folclor, că „Vodă Brâncoveanu a murit mucenicește, el și feciorii săi mărturisind pe Hristos”.⁵⁵

Învățământul teologic

a) Seminarul

O inițiativă vrednică de toată admirația a avut Patriarhul Miron Cristea imediat după război prin înființarea Seminarului Teologic cu opt clase pentru orfanii de război de la Câmpulung-Muscel. Acest lucru a fost posibil prin transformarea orfelinatului Dragoslavele din Câmpulung în seminar, Miron Cristea bucurându-se și de un deosebit sprijin din partea doamnei Olga Sturza, o personalitate în rândul oamenilor de suflet, în mâinile căreia a încredințat inițiativa construirii clădirilor aferente seminarului și îngrijirii lui.⁵⁶

Din rândurile absolvenților seminarului care-i purta numele („Miron Patriarhul”) merită amintită alegerea lui Iustin Moisescu, pe care l-a trimis la studii la Atena, apoi la Strasbourg, facilitându-i apoi numirea ca profesor la Facultatea de Teologie din Varșovia, parcă presimțind în el pe viitorul urmaș la cârma Bisericii.⁵⁷

La 29 octombrie 1929, a inaugurat un nou Seminar teologic, și anume Seminarul de la Cernica, acela care a dat Bisericii generații de ierarhi, stareți, profesori, dovedind o pregătire excepțională și răspunzând nevoilor din acea vreme ale Bisericii.⁵⁸ Inaugurarea cursurilor seminarului a fost onorată cu prezența de însuși Patriarhul țării. Înaltul ierarh, de la

⁵⁵ Arhim. TIT SIMEDREA, *Reînhumarea osemintelor voievodului Constantin Brâncoveanu*, în BOR, An LII (1934), p. 483. Moartea martirică a voievodului Constantin Brâncoveanu, cu trecerea timpului, nu a fost lăsată uitării, Biserica noastră, cu puțin timp în urmă, trecând în rândul sfinților pe marele voievod, alături de cei patru fiii ai săi, Constantin, Șerban, Radu și Matei, împreună cu sfetnicul Ienache Văcărescu, înfăptuind astfel un fapt care se cerea imperios din rândurile poporului și a Bisericii, actul de jertfă al Martirilor brâncoveni reprezentând un simbol al demnității noastre naționale, a credinței strămoșești.

⁵⁶ Colonel Gr. GRECESCU-MUSCEL, *Patriarhul Miron, ocrotitor și îndrumător al orfanilor de război*, în „BOR”, An LVI (1938), p. 651.

⁵⁷ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁸ IBIDEM, p. 38.

început, adusesse o modificare substanțială Regulamentului din 1923, cerând să se pună un deosebit temei pe pregătirea sufletească a elevilor, potrivit „cu principiile de viață călugărească și după aceea de pregătirea intelectuală”. Nici vorbă de pregătire gospodărească și agricolă. Încă înainte de a fi Patriarh, Miron Cristea criticase cu tărie „*alunecarea monahismului nostru de pe temelia vieții de obște*” și viața individualistă a fiecăruia, ceea ce el considera că ar fi dus inevitabil la pieirea mănăstirilor.⁵⁹

Tot aici, la Cernica, Patriarhul Miron va înzestra noul așezământ și cu o tipografie care să constituie un mijloc de propovăduire a credinței noastre, prin participarea efectivă a elevilor seminariști și a monahilor ei, care „o administrau și tot ei erau lucrători în ea”.⁶⁰

De numele Patriarhului Miron Cristea se leagă și înființarea Seminarului din Craiova, mitropolitul primat reușind în acea vreme să dea viață unei dorințe mai vechi a episcopului Bartolomeu Stănescu de la Râmnic. Înființarea Seminarului de la Craiova nu a fost lipsită nici ea de probleme, Biserica dorind ca noul sediu seminarial să fie la fostul Sanatoriu de la biserica Madona-Dudu, local transformat la inițiativa ministrului Angelescu în școală normală. Acesta, așa cum reiese din însemnările Patriarhului Miron, „ține morțiș la acel local”.⁶¹ Cu toate acestea, Miron Cristea, intervenind pe lângă ministrul președinte Ion I.C. Brătianu, și la ministrul învățământului, reușește să obțină pentru seminar „un alt local frumos, mare de trei pogoane”.⁶²

b) Academii teologice

Academiile teologice vor constitui pentru Biserica Ortodoxă Română, în perioada interbelică, în care au și luat ființă și s-au dezvoltat, o frumoasă ieșire a Bisericii Ortodoxe în viața spirituală și culturală a României.

Preocupările Patriarhului Miron pentru învățământul academic se vor materializa, însă, nu în domeniul strict teologic, ci mai cu seamă în cel al muzicii bisericești, prin înființarea Academiei de Muzică Bisericească.

În perioada interbelică, greutățile pe care le întâmpina muzica bisericească s-au dovedit a fi mult mai complexe, ele cerându-se imperios rezolvate, pentru asigurarea uniformizării cântării bisericești pe cuprinsul întregului Regat.

⁵⁹ Arhim. IOASAF POPA, *Seminarul monahal. Perioada interbelică, 70 de ani de la înființare*, în „Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă”, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 373.

⁶⁰ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 38.

⁶¹ IBIDEM, p. 39.

⁶² IBIDEM.

După secularizarea averilor mănăstirești, cântarea psaltică a decăzut. S-au desființat școlile de cântăreți și a pătruns, în schimb, cântarea corală de factură străină, astfel încât, în prima jumătate a secolului al XX-lea, muzica tradițională se va găsi într-o continuă luptă pentru rearanjare a cântării bisericești în vederea obținerii și afirmării unui stil autentic, tradițional, românesc.

Remarcând veleitățile sale pentru muzică încă din vremea când funcționa ca asesor consistorial la Sibiu, prin înființarea „Reuniunii române de muzică”, Patriarhul Miron Cristea propunea la întronizarea sa pe cea mai înaltă treaptă ierarhică în 1925, înființarea unei Academii de muzică bisericească, instituție care spera să rezolve delicatele probleme pe care le ridica cântarea bisericească de pe întreg spațiul românesc, act care va aduce în rândul muzicologilor și a cântăreților bisericești o nespusă satisfacție. Patriarhul a dat dovadă că, și în cadrul muzicii bisericești, poate găsi soluții pentru rezolvarea pe fundamente tradiționale a problemelor dificile cu care se confrunta.

Academia de Muzică Bisericească a luat ființă în 1927, cu statut de școală superioară, Patriarhul Miron reușind să obțină pentru noua instituție subvențiile necesare pentru funcționare de la Stat. În fruntea Academiei, Patriarhul Miron a numit pe renumitul profesor Ion Popescu-Pasărea, om cu vederi largi și mereu actuale și care nădăjduia că „în acest institut se va putea studia muzica psaltică în forma sa autentică bizantină, precum și diferitele adaptări făcute în Biserica noastră de genul muzical român”.⁶³ Aceeași părere era împărtășită și de Patriarhul Miron, care, vorbind despre muzica curat românească, spunea: „Alături de psaltichie, cântăreții de strănă români, desigur, au creat melodii bisericești proprii și românești, fie în spiritul psaltichiei, fie în spiritul independent. Aceste cântări, însă, trebuiesc precizate și publicate întrucât vor fi bune”.⁶⁴

Patriarhul, personal, a dat directorului așezământului academic îndrumări dintre care unele pot fi valabile și azi. Observând o decădere îngrijorătoare a cântării bisericești, Patriarhul îndeamnă „la studierea muzicii psaltice, care cuprindea un enorm material de melodii bisericești”. El știa că muzica psaltică venea de la Bizanț și că a suferit în timp influențe și bune și mai nepotrivite. Cei care vor studia la Academie vor trebui deci să pătrundă în tainele psaltichiei originale și să ajungă la a elabora „colecții canonice de melodii”.⁶⁵

⁶³ ION POPESCU-PASĂREA, *Muzica Bizantină*, în „BOR”, An XLIX (1931), nr. 2-3, p. 287.

⁶⁴ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁵ ION POPESCU-PASĂREA, *op. cit.*, p. 288.

Despre activitatea din cadrul Academiei, primul ei director, I. Popescu-Pasărea, spunea că: „Aici, ca într-un laborator, se va topi materialul de folclor muzical bisericesc existent azi în toate provinciile, spre a se putea ajunge astfel la crearea unui singur gen de cântare bisericească, propriu Bisericii Ortodoxe Române și aceasta va fi desigur spre proslăvirea Academiei, care a știut să aprecieze valoarea muzicii noastre bisericești tradiționale și să indice calea viitorului”.⁶⁶

Patriarhul Miron, în îndrumările sale, nu scapă prilejul să trateze și problemele pe care le ridica cântarea bisericească din Ardeal și Banat, nădăjduind să aducă la Academie un profesor din Ardeal, iar de la Timișoara pe Sabin Drăgoi, „căci în capitală mai bine și-ar putea dezvolta calitățile muzicale”.⁶⁷

Patriarhul s-a ocupat și de corurile bisericești, observând că multe dintre acestea au ajuns sub conducerea unor „cârpaci muzicali”, care corup gustul publicului și care pot ajunge primejdioase. El cerea, și în această privință, publicarea unor texte muzicale canonice.⁶⁸

Într-adevăr, glasul lui Miron Cristea a fost ascultat. Între cele trei mari curente ce s-au făcut simțite în evoluția modului coral de cântare bisericească, curentul tradiționalist constituie cea mai importantă etapă în acest domeniu, deoarece cultivă cu precădere prelucrarea și armonizarea cântării de strănă practicat la noi, contribuind în felul acesta la crearea mult așteptatului stil autohton propriu Bisericii noastre Ortodoxe.⁶⁹

Între profesorii de seamă care au funcționat la Academie, trebuie amintiți: primul director al acesteia, Ion Popescu-Pasărea, profesor-protopsalt la Seminarul Nifon și profesor secundar de muzică vocală la diferite școli secundare și cântăreț de strana la unele biserici din capitală, inițiatorul „Societății de muzică a cântăreților din București”, o asociație muzicală a învățătorilor ilfoveni, conducător în același timp al revistei culturale a acesteia⁷⁰, care s-a impus de departe ca cel mai de seamă dascăl al Academiei. Un alt profesor este și Gheorghe Cucu, profesor la Conservator și seminarul Nifon, care a publicat numeroase compoziții, prelucrări și armonizări bisericești, „cântările sale fiind și astăzi nelipsite din repertoriul tuturor formațiilor corale bisericești”.⁷¹

⁶⁶ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁷ IBIDEM.

⁶⁸ IBIDEM.

⁶⁹ Diac. NICU MOLDOVEANU, *Preocupări de muzică și muzicologie în BOR în ultimii 50 de ani*, în „Studii Teologice” („ST”), An XXIX (1977), nr. 3-4, p. 280.

⁷⁰ Idem, *Cântarea corală în BOR în secolul al XX-lea*, în „ST”, An XXIX (1977), nr. 3-4, p. 280.

⁷¹ IBIDEM.

Paul Constantinescu, I.D. Petrescu-Visorean, Ion Croitoru sunt, de asemenea, profesori care, prin activitatea lor muzicală, au contribuit cu succes la cunoașterea muzicii psaltice și corale, dar și la formarea unor dirijori și compozitori de primă mărime.⁷²

Academia de muzică religioasă a funcționat până în 1948, când a fost desființată, muzica religioasă intrând și ea într-o perioadă de convalescență.

În cadrul fostei Academii a învățământului teologic, alături de Academia de muzică bisericească, care, pe toată perioada cât a funcționat, s-a remarcat ca o instituție extrem de benefică Bisericii prin rezultatele pe care le-a obținut pe tărâmul muzicii bisericești, au funcționat o serie întreagă de academii teologice sau de vocație, cu 4 ani de studiu. Aceste academii, ca și celelalte forme superioare ale învățământului ortodox, erau sub conducerea și îndrumarea statului, academiilor teologice nerecunoscându-li-se, însă, dreptul de a acorda diplomă de licență.⁷³

În Transilvania și Banat, vechile Institute teologice din Sibiu, Arad și Caransebeș au fost ridicate la rangul de Academii teologice cu 4 ani de studii continuând să funcționeze sub directa îndrumare a Bisericii prin conducătorul locului. S-au înființat două noi academii la Oradea (1925) și Cluj (1924), la stăruințele episcopilor Roman Ciorogariu și Nicolae Ivan. Încercările făcute de ierarhii ardeleni de a se recunoaște Academiilor dreptul ca să elibereze și ele diplome de licență au rămas fără rezultat. Numai Academiei teologice „Andreiene” din Sibiu i s-a recunoscut acest drept în 1943, în urma nenumăratelor demersuri ale mitropolitului Nicolae Bălan.⁷⁴ Alături de academiile teologice, numărul mare de seminarii: Central și Nifon în București, Veniamin la Iași, Râmnic, Buzău, Argeș, Roman, Huși și Galați, la care se adaugă nou înființatele Craiova, Constanța, Câmpulung, Dorohoi și Pomârla (Botoșani) va conduce la un număr prea mare de absolvenți, peste nevoile reale ale Bisericii.

c) Facultăți

După marea unire de la Alba Iulia, pe cuprinsul României și-au continuat activitatea vechile facultăți de teologie de la București și Cernăuți.

Facultatea bucureșteană, care își crease deja o frumoasă tradiție în cadrul Bisericii noastre, va activa în perioada interbelică cu roade deosebite, mai ales după ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie. Bucureștiul va deveni un punct de mare însemnătate pe harta Ortodoxiei.

⁷² Pr. prof. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 452.

⁷³ IBIDEM, p. 433.

⁷⁴ IBIDEM.

Acest lucru se va datora și faptului că, în cadrul ei, vor activa profesori de primă valoare: Ion Popescu-Mălăești, Grigore Pisculescu, Haralambie Roventă, Ion Mihălcescu, Petre Vintilescu, Dimitrie Boroianu, Vasile Ispir și alții, care vor ridica tot mai sus prestigiul Facultății de teologie bucureștene.⁷⁵

Alături de facultatea bucureșteană, la Cernăuți și-a continuat activitatea renumita Facultate de Teologie din Bucovina, încadrată în Universitatea de acolo, cu un program diferit față de cel al Facultății din București. Cursurile se țineau acum în limba română în locul celei germane. Datorită prestigiului câștigat în bună măsură încă din timpul stăpânirii austriece, Facultatea de Teologie din Cernăuți va deveni în perioada interbelică a Patriarhatului românesc, una dintre cele mai celebre facultăți de teologie, aici activând profesori de mare valoare ca Vasile Tarnavski, Vasile Gheorghiu, Simeon Reli, Valerian Sesan.

În 1926, în cadrul Universității din Iași, va lua ființă, cu sediul la Chișinău, o nouă Facultate de teologie, care, ca și înainte-mergătoarele ei de la București și Cernăuți, va cunoaște un real succes, aici închegându-se un valoros colectiv profesoral din care făceau parte printre alții: Vasile Radu, Gala Galaction, Cicerone Iordăchescu, Ion Savin, Iuliu Scriban, aproape toți, ca și colegii de la celelalte facultăți teologice mai sus-amintite, cu studii de specializare în mari centre universitare din Apus.⁷⁶

În concluzie, putem afirma că astăzi, la 70 de ani de la trecerea la cele veșnice a patriarhului Miron Cristea, portretul său este luminos conturat deopotrivă de opera sa națională, bisericească și culturală. Deși nu a fost politician, la el s-a apelat numai în momente de crize politice, ca la un neutru, ca la un tehnician al împăcării, al pacificării națiunii tulburate de politicienii vremii, de patimile prinților și de încurcăturile regilor, așa cum a fost odinioară Veniamin Costachi în Moldova. El rămâne în istoria noastră ca un luptător neînfrcat pentru unitatea națională înainte de 1918, răspunzând totodată cu abnegație și entuziasm și la chemarea ulterioară a țării, ca senator, regent și, în cei din urmă ani ai vieții, în împrejurimi deosebit de grele, ca prim-ministru al Guvernului, depunând multă osteneală pentru depășirea unor momente primejdioase. Având simțul realităților, ușurința în cunoașterea oamenilor și a lucrurilor, energic și echilibrat, cult și iscusit mânuitor al cuvântului, calm și sigur de sine, distins în ținută, demn și solemn la înfățișare (așa cum îl caracterizează Gheorghe Vasilescu⁷⁷),

⁷⁵ IBIDEM, p. 434.

⁷⁶ IBIDEM.

⁷⁷ GHEORGHE VASILESCU, *Patriarhul Miron Cristea – Un luptător pentru unitatea neamului*, în „Glasul Bisericii”, anul LIV, 1998, nr. 5-8, p. 130.

patriarhul Miron este fără îndoială și „arhitectul” Bisericii Ortodoxe Române de la începuturile perioadei moderne. Reorganizarea Bisericii noastre naționale, unificarea bisericească a tuturor românilor ortodocși, a învățământului religios, grija pentru cei nevoiași și dorința de progres a Bisericii Ortodoxe Române în toate planurile au determinat pe mulți istorici să afirme că Patriarhul Miron a fost omul care a corespuns întru totul, prin însușirile sale, înaltelor trepte la care s-a ridicat, înscriindu-și pentru totdeauna numele în istoria Bisericii și a neamului românesc; a dus peste tot cu neodihnă, mereu treaz și însuflețit, faima Bisericii și a țării noastre. Patriarhatul lui Miron Cristea a fost o mândrie a Bisericii și o înălțare a prestigiului ei. A lăsat amintirea unui mare om bisericesc, a unui mare diplomat și a unui mare om de cultură. A fost poarta Bisericii noastre către epoca modernă.

SUMMARY: Key Aspects of the Romanian Orthodox Church during the leading period of the Patriarch Miron Cristea

The study develops more aspects related to the life and the missionary activity of the honourable patriarch of the Romanian Orthodox Church, Miron Cristea. The resolute attitude and the native diplomacy that characterise him were extremely beneficial for the country in many cases. He was a fearless fighter for the national unity before 1918. He successfully accomplished more important positions in the state: senator, regent and even prime- minister. He fully contributed to the reorganization of the Romanian Orthodox Church, to the church unification of all orthodox Romanian people and the improvement of the theological education system. His social and missionary activity was also extremely important. The contemporaries mention that he is the link to a modern era.

ASPECTE DIN ACTIVITATEA SOCIAL-FILANTROPICĂ ȘI MISIONARĂ A MITROPOLITULUI NIFON CRIVEANU

Pr. Lect. Dr. ION RIZEA

Cuvinte cheie: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Mitropolia Olteniei, Nifon Criveanu, mitropolitul Olteniei, operă social-filantropică, misiune creștină*

Keywords: *History of the Romanian Orthodox Church, The Metropolitan of Oltenia, Nifon Criveanu, Metropolitan of Oltenia, social and philanthropic work, Christian mission*

Se împlinesc anul acesta, pe 14 iunie, 40 de ani de la trecerea la cele veșnice a vrednicului de pomenire mitropolit Nifon Criveanu, Întâiul Păstor al Bisericii oltene, după restaurarea, în anul 1939, a Mitropoliei Olteniei.

Pentru istoria Biserica noastră, dar și pentru cea a neamului românesc, mitropolitul Nifon Criveanu rămâne „unul dintre cei mai aleși și mai activi ierarhi ai Bisericii noastre”, „un model de neîntrecut”¹, o personalitate de seamă a istoriei naționale.

De aceea, se cuvine astăzi, ca o datorie de suflet ce avem, să aducem pioasa noastră recunoștință față de acest mare ierarh al Bisericii noastre, evocând, cu umila noastră pricepere, câteva aspecte din viața și activitatea sa atât de rodnică, plină de împliniri.

I. Viața și opera mitropolitului Nifon Criveanu. Considerații generale

Mitropolitul Nifon Criveanu (pe numele său de mirean Grigorie) s-a născut la 20 februarie 1889, în comuna Slătioara, din județul Romanați (azi județul Olt), fiind mlădiță binecuvântată a familiei Ilie și Bălașa Criveanu.²

A urmat școala primară în localitatea natală, sub îndrumarea tatălui său, „om cu mare plăcere de carte”, învățător în Slătioara vreme de 33 de ani

¹ Pr. ION POPESCU-CILIEI, *Pe firul istoric al Episcopiei și Mitropoliei Olteniei, în Viața Bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Craiova, 1941, p. 118.

² Familia Ilie și Bălașa Criveanu a avut zece copii, Grigorie, viitorul mitropolit Nifon Criveanu al Olteniei, fiind al șaselea născut. Vezi Preot CONST. BRÂNZEIU, *O viață de lumină, viața P.S. Nifon Criveanu* (recenzie de Pr. Icon. ARISTIDE N. GEAMĂNU-GORJ), în rev. *Renașterea*, Revistă de cultură creștină și viață bisericească ortodoxă, Organul Societății preoțești „Renașterea” din Mitropolia Olteniei, 1940, an. XIX, nr. 9, p. 895.

(1871-1904).³

Dotat cu o inteligență ieșită din comun și fiind înclinat spre cele sfinte, tânărul Grigorie a urmat, între anii 1902 și 1910, cursurile Seminarului Central din București și apoi, între 1910 și 1914, pe cele ale Facultății de Teologie din capitala țării.

După absolvirea facultății în 1914, ca șef de promoție, în aprilie 1916 a fost hirotonit preot pe seama bisericii Lucaci din București, devenind mai târziu, în 1922, paroh al bisericii Popa Soare.

Vădind stăruitoare înclinări spre cercetarea științifică, în anul 1924, la recomandarea Facultății de Teologie din București, părintele Grigorie a fost trimis în Franța, de către conducerea superioară a Bisericii Ortodoxe Române, cu o bursă de studiu. Aici, până în 1926, a frecventat cursurile facultăților de teologie din Montpellier și Paris.

Revenit în țară cu elogioase rezultate, în septembrie 1926 a fost numit profesor și director al Seminarului „Nifon Mitropolitul” din București și slujitor la catedrala patriarhală.

Rămas văduv, în mai 1927 a intrat în monahism, la îndemnul și stăruința patriarhului Miron Cristea, călugărindu-se la mănăstirea Cernica, cu numele de Nifon, în amintirea fondatorului seminarului de elită pe care îl absolvise în 1910. La scurt timp, a fost hirotonisit arhimandrit al Cernicăi, iar din septembrie 1928 a fost numit vicar al Episcopiei Râmnicului-Noul Severin. La sfârșitul aceluiași an, 1928, a fost ales arhiereu-vicar al acestei eparhii, fiind hirotonit în această treaptă, cu titlul de „Craioveanul”, la 17 februarie 1929, în Duminica Ortodoxiei.

La reședința episcopală de la Râmnic a stat, ca arhiereu-vicar, până la 19 octombrie 1933, când a fost ales episcop la Huși, fiind înscăunat la 12 martie 1934.

Odată cu reînființarea Mitropoliei Olteniei, la 7 noiembrie 1939, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a ales ca mitropolit al Bisericii oltene, la 30 noiembrie 1939, pe Nifon Criveanu. Confirmat și investit la 12 decembrie 1939, a fost înscăunat la Craiova, în ziua de 21 decembrie a aceluiași an.

Ca mitropolit, vlădica Nifon n-a avut parte de o păstorire liniștită și de lungă durată, vremurile fiind tulburi și în continuă prefacere.

³ Ilie Criveanu, tatăl viitorului mitropolit Nifon Criveanu, a fost un om foarte activ pe tărâm cultural și social. De numele său se leagă înființarea școlii din comuna natală și existența revistelor „Țărăncuța” (com. Găvănești, 1896-1906) și „Vorbe bune” (Balș, 1904-1910), fiind un constant colaborator la acestea și apoi unic conducător (la revista „Țărăncuța”). Om cu vederi înaintate, primar al Slătioarei, în 1907, învățătorul Ilie Criveanu a fost și un neobosit luptător pentru drepturile țăranilor din zona Oltului, publicând virulente articole împotriva nedreptăților sociale din lumea satului.

A păstorit ca mitropolit al Olteniei până la 20 aprilie 1945, când, în urma desființării Mitropoliei Olteniei, a fost silit, de către noua conducere politică a țării, să se pensioneze, deși avea doar 56 de ani.

S-a stabilit la București, participând, ca mitropolit onorific, la slujbe, liturghisind destul de des la biserica Schitul Maicilor, pe atunci paraclis patriarhal.

La biserica Schitul Maicilor și-a dat obștescul sfârșit, în ziua de 14 iunie 1970, pe când slujea Sfânta Liturghie, cu prilejul praznicului Rusaliilor. Prohodit în această biserică, la 16 iunie 1970, a fost înmormântat la mănăstirea Cernica, mănăstirea sa de metanie.

În ceea ce privește opera mitropolitului Nifon, de la bun început trebuie spus că ea, privită sub toate aspectele (cultural, social-filantropic, misionar, economico-gospodăresc), a fost una rodnică, de mari împliniri.

Ca slujitor al lui Dumnezeu, la început ca preot de mir, apoi ca ierarh (arhiereu-vicar al Episcopiei Râmnicului, episcop al Hușilor și mitropolit al Olteniei), mitropolitul Nifon a propovăduit, „cu timp și fără timp”, cuvântul lui Dumnezeu oamenilor, până în ultimele clipe ale vieții sale, lucrarea ce i-a fost încredințată de Dumnezeu făcându-o deplin, făcând lucru de evanghelist (cf. II Timotei IV, 5). Impresionat de cuvântul mitropolitului Nifon de la instalarea sa, la 21 decembrie 1939, ca mitropolit al Olteniei, marele istoric Nicolae Iorga avea să scrie: „Nifon Criveanu, până acum episcop de Huși, e un cleric de mari speranțe, și când va fi nevoie de judecat oamenii, ne vom aminti discursul său de acum”.⁴

Că mitropolitul Nifon Criveanu a propovăduit cuvântul lui Dumnezeu la modul cel mai înalt ne este cunoscut astăzi din volumele sale de predici (*Pământ sfânt. Cuvântări ocazionale*, Rm. Vâlcea, 1933; *Pe drumul datoriei. Cuvântări ocazionale*, Huși, 1935; *Împărăția muncii. Cuvântări*, București, 1939; *Credința ta te-a mântuit. Pastorale*, Craiova, 1941; „*Domnul este cu Tine*”. *Cuvântări*, Craiova, 1944 etc.), precum și din lucrările cu conținut moralizator (*Calea vieții*, București, 1913; *Spre fericire*, București, 1914; *Puterea unui copil. Istorioare morale*, București, 1927).

Prin activitatea sa publicistică, el și-a sintetizat gândurile și preocupările sale de propovăduitor al cuvântului lui Dumnezeu și de părinte duhovnicesc pentru păstoriții săi.

Ierarh luminat, iubitor de cultură, a publicat lucrarea *Cugetări și maxime*, în două ediții (cea de-a doua ediție fiind publicată în 1968, în plină perioadă comunistă).

Ca mitropolit, a reușit să tipărească, printre altele, în anul 1941, un al

⁴ Pr. ION POPESCU-CILIIENI, *Pe firul istoric al Episcopiei și Mitropoliei Olteniei*, p. 119.

treilea Anuar al Bisericii din dreapta Oltului, intitulat „*Vieața Bisericească în Oltenia*”, și să ajute, „moral și material”, pe profesorul Toma G. Bulat să editeze, în 1943, „*Revista de Istorie Bisericească*”.⁵

Dar mitropolitul Nifon Criveanu rămâne în istoria Bisericii noastre și a neamului românesc, ca ierarhul care a întreprins o activitate social-filantropică și misionară impresionantă, chiar dacă a păstorit în vremuri foarte grele, ororile celui de-Al Doilea Război Mondial lovind și partea de sud a țării. Ajutat de preoțimea olteană, activitatea sa misionară la românii din Transnistria și nordul Bucovinei a fost bine venită și îndelung apreciată.

Este și ceea ce ne propunem în studiul nostru, prezentând în cele ce urmează aspecte din rodnică sa activitate social-filantropică și misionară, în cei aproape șase ani de arhipăstorire, cât timp a fost Întâiul Păstor al Bisericii oltene.

II. 1. Aspecte din activitatea social-filantropică a mitropolitului Nifon Criveanu

În cei aproape șase ani de arhipăstorire (21 decembrie 1939 – 20 aprilie 1945), mitropolitul Nifon Criveanu al Olteniei (1889-1970) s-a aflat permanent în slujba credincioșilor olteni și a poporului român, înfăptuind, cu ajutorul preoțimii oltene, care se afla deja organizată în cadrul societății „Renașterea”, o operă social-filantropică și misionară de anvergură, concretizată prin ajutorarea populației sărace, prin înființarea de cantine sociale și școlare pe lângă parohii și școli, prin înființarea de orfelinate, destinate copiilor orfani, ai căror părinți muriseră pe front, prin încurajarea strângerii de fonduri pentru armata țării, implicată în război, prin inițierea de colecte destinate spitalelor românești de campanie, prin trimiterea de cărți

⁵ Din păcate, despre viața și activitatea mitropolitului Nifon Criveanu s-a scris foarte puțin. Istoriografia bisericească de după 1945 cuprinde doar câteva pagini. Vezi: †Mitropolitul NIFON CRIVEANU, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXVIII, 1970, nr. 5-6, pp. 607-608; Pr. prof. dr. NICULAE ȘERBĂNESCU, *Ierarhii plaiurilor oltene în prima sută de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române (1885 – 25 aprilie – 1985)*, în *Mitropolia Olteniei*, an. XXXVII, 1985, nr. 5-6, pp. 355-356; Pr. SCARLAT PORCESCU, *Episcopia Hușilor. Pagini de istorie*, Roman, 1990, pp. 111-113; Preot prof. univ. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (secolele XIX și XX)*, vol. 3, București, 1994, p. 431, 433 și 465; IDEM, *Dicționarul teologilor români*, București, 1996, pp. 137-138; ALEXANDRU MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, Biserica. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, București, 2006, pp. 129, 146-147 și 149; Pr. prof. dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA, *Prefață, la Cugetări și maxime pentru viață, Antologie de cugetări și maxime alcătuită de Mitropolitul Nifon Criveanu*, Bârda, 2008, pp. 5-7; vol. *Domnitorii și ierarhii Țării Românești. Ctitoriile și mormintele lor*, București, 2009, pp. 1156-1157; Acad. pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU (coordonator), *Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, București, 2010, p. 231.

de rugăciuni și iconițe soldaților români aflați pe front, prin trimiterea de preoți misionari peste Nistru, în Transnistria, eliberată și încorporată în teritoriul suveran al țării-mamă.

Cum situația din țară devenise foarte grea, din pricina celui de-Al Doilea Război Mondial, mitropolitul Nifon, pentru a veni în ajutorul populației tot mai sărăcite, a îndemnat preoțimea olteană să susțină financiar sau cu alimente cantinele școlare, cantinele sociale sau așezămintele sociale (spitale, orfelinate și azile), aceasta având obligația de a face dări de seamă privind activitățile întreprinse și sumele de bani, precum și bunurile colectate.

Menționăm că în Oltenia funcționau deja fundații, precum Madona Dudu, care se ocupau cu opera filantropică, dar situația foarte grea din țară l-a determinat pe mitropolitul Nifon să trimită o circulară preoților cu privire la înființarea și organizarea de cantine sociale, destinate în special copiilor sărmani și săraci. Astfel, în urma circularei nr. 6085 de la începutul anului 1940, a luat ființă, la îndemnul mitropolitului Nifon, în fiecare capitală de județ din cuprinsul Mitropoliei Olteniei, câte o cantină școlară, unde urma să ia masa gratuit un număr de 50-100 elevi și eleve din ciclul primar. În Craiova a fost înființată cantina „Iubirea Aproapelui”⁶, în Râmnicu Vâlcea, cantina „Iubirea de copii”⁷, în Târgu Jiu, cantina „Clerul Gorjean”⁸, în Turnu-Severin, cantina „Iubirea Aproapelui”, denumită apoi „Mila Creștină”⁹, iar în Caracal, „Cantina Bisericii”.¹⁰ Fiecăreia dintre ele, ca început și pilduire, mitropolitul Nifon i-a dăruit câte 10 000 lei, iar mitropolia câte 5 000-10 000 lei.¹¹

⁶ Cantina școlară „Iubirea Aproapelui” din Craiova a luat ființă la 11 februarie 1940, funcționând în localul „Ospătăriei școlare” de pe lângă Școala Traian. La data înființării, la această cantină mâncau zilnic – la prânz – 120 copii, câte un fel de mâncare, afară de joi și sâmbătă, când mâncau două feluri de mâncare. Mâncau aici copii de școală primară – băieți și fete –, având părinți săraci și concentrați. Vezi Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața Bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei*, p. 61.

⁷ Această cantină a avut în comitetul de conducere pe protoierul Al. Zamfirescu și pe preoții Solomon Ciobescu și Gheorghe Ilicievici. IBIDEM, p. 69.

⁸ Înființată în februarie 1940, această cantină a trecut, din 15 mai 1941, în grija Protoieriei Gorj. IBIDEM, pp. 63-64.

⁹ Cantina „Iubirea Aproapelui” din Turnu-Severin a funcționat, în primăvara anului 1940, trei luni, iar în cursul anului școlar 1940-1941, șase luni. Ea a oferit masa de prânz, în mod regulat, la un număr de 65 școlari săraci. IBIDEM, p. 65.

¹⁰ Cantina a luat ființă la 2 martie 1940. La început, la această cantină luau masa de prânz, în fiecare zi, 35-40 elevi. Ajutorul acordat acestei cantine de către mitropolitul Nifon a fost, în cursul anului 1940, de 25 000 lei. IBIDEM, p. 67.

¹¹ Vezi Pr. I. POPESCU-CILIEI, *Pe firul istoric al Episcopiei și Mitropoliei Olteniei*, p. 124. Vezi și Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, „*Lucrarea ta fă-o deplin*”, *Renașterea*, număr festiv, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 32.

Apoi, prin circulara nr. 17629 din 30 august 1943, mitropolitul Nifon aducea din nou la cunoștința preoților datoria pe care aceștia o aveau cu privire la învățământul religios și la organizarea și conducerea de noi cantine sociale.¹² La punctul 25 din circulară se specifica faptul că: „Opera filantropică la care este îndatorat în enoria sa preotul, având în răspundere personală organizarea și conducerea cantinei, va trebui să-și întindă binefacerile ei fără nicio rezervă asupra copiilor, îndeosebi asupra celor orfani și săraci”.¹³ Activitatea social-filantropică a preoților trebuia raportată lunar mitropoliei prin dări de seamă, care cuprindeau numărul de copii ce beneficiau de masă, numărul de mese pe zi și cantitatea de alimente distribuită, precum și proveniența fondurilor necesare. În același timp, mitropolia sprijinea cu sume de bani cantinele sociale înființate la parohii, în limita fondurilor pe care aceasta le avea la dispoziție.

Încă din anul 1942 funcționau în Râmnicu Vâlcea patru cantine școlare cu câte 50 de copii fiecare, puse sub îngrijirea bisericilor Maica Domnului, Sfântul Gheorghe, Cetățuia și Sfinții Arhangheli, fiecărei cantine fiindu-i arondate câte două-trei parohii din oraș.¹⁴

Pe lângă acestea, au fost înființate și cantine sociale, la început cu un număr redus de persoane, ca apoi numărul acestora să crească din pricina lungimii războiului.

Aflat într-o vizită pastorală prin parohiile vâlcene, mitropolitul Nifon a constatat personal modul în care preoții olteni își îndeplineau chemarea Sfintei Mitropolii privind opera filantropică. Ajuns în parohia Lădești, a vizitat cantina socială înființată pentru cei 150 de refugiați din Basarabia și Bucovina. Pe lângă aceasta funcționa și o cantină școlară locală, care era întreținută prin grija credincioșilor, în fruntea listei cu donatori fiind preoții comunei. Tot aici se construise un spital unde își găseau vindecarea cei bolnavi, printre organizatori numărându-se și preotul paroh din Lădești, Ilie N. Popescu.¹⁵

Și în parohia Lăpușata, părintele protoiereu Alexandru Mazilu, parohul locului, a organizat o cantină școlară, ce a devenit cantină obștească destinată persoanelor sărace, copiilor și refugiaților. Aici se țineau în fiecare iarnă cursuri, de două ori pe săptămână, cursuri țărănești în căminul cultural, la care era președinte părintele paroh.¹⁶

Cantine sociale funcționau și în județul Gorj. Pe lângă cele din Târgu Jiu, care aveau o vechime mai mare, constatăm organizarea operei caritabile

¹² *Renașterea*, an. XXII, 1943, nr. 9, pp. 480-484.

¹³ *IBIDEM*, p. 484.

¹⁴ *IDEM*, nr. 6, p. 334.

¹⁵ *IDEM*, an. XXIII, 1944, nr. 9. pp. 488-491.

¹⁶ *IBIDEM*, p. 493.

și în parohia Polovragi, Baia de Fier, Novaci și Săcelu. Pentru fiecare dintre ele, mitropolitul Nifon a donat suma de 2 000 lei, pentru a sprijini procurarea alimentelor necesare funcționării cantinelor din aceste localități.¹⁷

În Târgu Jiu funcționa, din 1942, și o cantină socială a „Crucii Roșii”, unde lucrau săptămânal, cu rândul, toți preoții din oraș. Pe lângă asistența religioasă, ei aveau obligația de a ajuta la strângerea de colecte și la organizarea mesei zilnice.¹⁸

La 15 februarie 1943 s-a redeschis, prin strădania exclusivă a preoților gorjeni, cantina „Clerul Gorjean”, de a cărei bună funcționare se va ocupa preotul Vasile Vlădoianu de la biserica Sfinții Apostoli. Prin adresa nr. 22 din 1943, adresată Sfintei Mitropolii, este menționat faptul că la această cantină luau masa zilnic 20 de copii săraci din clase primare. Preoțimea din parohiile gorjene se obliga să susțină această cantină punând la dispoziție, pentru început, suma de 40 000 lei.¹⁹

Chiar dacă această muncă desfășurată în mijlocul credincioșilor nu era întotdeauna suficientă, căci mulți oameni sufereau din cauza războiului, totuși apostolatul social întreprins de preoțimea olteană, la îndemnul și cu purtarea de grijă a mitropolitului Nifon, aducea mângâiere, încredere și speranță atâtor suflete îndurerate. Preoții olteni aveau datoria de a se strădui cât mai mult pentru reducerea efectelor nefaste ale războiului. Cantinele sociale aveau rolul de a nu lăsa pe nimeni să moară de foame, de a șterge lacrima de pe obrazul orfanilor, de a le întări convingerea că nu sunt singuri, că Biserica, prin slujitorii săi, le va fi mereu alături.

În Craiova, cantina Mitropoliei Olteniei „Iubirea Aproapelui”, împărțea hrană zilnic, în anul 1944, la peste 160 de copii săraci și refugiați. Cu aceeași dragoste erau primiți copiii și la cantina bisericii Madona Dudu, înființată la 15 august 1944, unde paroh era preotul M. Neamțu, dar și la cea a bisericii Sfântul Gheorghe Vechi, aflată în grija preotului Gheorghe Demetrescu.²⁰ La cantina de la biserica Sfântul Gheorghe Vechi primeau hrană caldă peste 110 copii săraci, cantina funcționând în clădire proprie.

La 4 iulie 1943 s-a inaugurat, în prezența mitropolitului Nifon, cantina militară nr. 3, organizată în colaborare cu cea a mitropoliei. Cu acest prilej, Înalțul Ierarh a încurajat înființarea de astfel de așezăminte sociale, căci „nu este datorie mai creștinească și mai omenească decât aceea ca cei mari să poarte grija celor mici. Fapta bună și milostenia trebuie să fie

¹⁷ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 11, pp. 594-595.

¹⁸ Arhiva Mitropoliei Olteniei, *Dosar nr. 42/1942*, pachetul 5, f. 8.

¹⁹ IBIDEM, f. 9.

²⁰ *Renașterea*, an. XXIII, 1944, nr. 11, p. 477. Vezi și IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, pp. 32-34.

continuate, căci binele nu trebuie să înceteze niciodată”.²¹

La Băilești, a fost înființată la 1 octombrie 1943, în incinta Școlii nr. 2, o cantină unde serveau zilnic masă caldă un număr de 12 elevi orfani de război, alături de alți 30 elevi orfani și săraci ce primeau doar o gustare dimineța. Biserica parohială a participat cu suma de 10 000 lei, iar enoriașii mai înstăriți erau îndrumați să facă pomenile în incinta cantinei. Soția părintelui I.C. Dragu se ocupa de buna funcționare a acestei cantine școlare.²²

Pentru ajutorarea copiilor săraci, dar merituosi, mitropolitul Nifon a constituit mai multe fonduri inalienabile. Din veniturile fondurilor „Bălașa și învățătorul Ilie Crivianu” și „Marioara □i Preot Grigore Crivianu”, fiecare în sumă de 1 000 000 lei, erau dăruite de către mitropolit cărți și îmbrăcăminte elevilor săraci din comuna Slătioara (jud. Romanați) și Brezoi (jud. Vâlcea), iar din venitul fondului „Mitropolitul Nifon Criveanu” se dădea o bursă unui orfan de război la Seminarul Central din București, în valoare de 1 000 000 lei.²³

Pe lângă susținerea cantinelor, preoții olteni au fost inițiatorii a sute de colecte destinate atât persoanelor sărace, cât și spitalelor și instituțiilor de asistență socială. În Craiova, s-a dedicat operei filantropice preotul misionar M. Neamțu, care în decursul anului 1943 a vizitat, de mai multe ori, Sanatoriul bolnavilor de T.B.C. de la Leamna, de fiecare dată aducând bolnavilor „bogate daruri de care ei au trebuință mare în timpuri ca acestea, când nu li se mai poate servi suplimentul de hrană de altădată”. Între cei care au donat bani la acest sanatoriu, pentru procurarea hranei bolnavilor, s-a aflat desigur Întâiul Păstor al Olteniei, mitropolitul Nifon, care a acordat un ajutor de 4 000 lei.²⁴

În ziua de 5 decembrie 1943, mitropolitul Nifon a sfințit capela din cadrul Sanatoriului de la Dobrița, situat la 5 km de Târgu Jiu, capelă amenajată pentru trebuințele religioase ale bolnavilor de tuberculoză.²⁵ Prezența Înalțului Ierarh al Olteniei într-un astfel de loc era necesară pentru a da alinare sufletească, prin apropierea bolnavilor de Dumnezeu.

La îndemnul mitropolitului Nifon, preoții olteni au desfășurat aceeași râvnă misionară și în penitenciare și lagăre de deținuți, acolo unde au deschis capele. În Penitenciarul Principal din Craiova, în preajma

²¹ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 9, p. 468.

²² IDEM, nr. 12, pp. 693-694.

²³ IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 44. Din grija și osârdia mitropolitului Nifon s-a luat inițiativa ridicării și a unui cămin cultural în Slătioara, localitatea natală a mitropolitului, pentru care a dăruit, până la începutul anului 1945, suma de 210 000 lei. *Ibidem*.

²⁴ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 12, p. 691.

²⁵ IBIDEM, p. 683.

sărbătorilor Nașterii Domnului, preoții din oraș aduceau daruri, iar deținuților li se cântau colinde de Crăciun. Directorul penitenciarului, P. Constantinescu, va trimite o frumoasă adresă de mulțumire „pentru darurile și toată mângâierea pe care I.P.S. Mitropolit și câțiva din preoții acestui oraș le-au trimis cu prilejul Sf. Sărbători a Nașterii Domnului”.²⁶

În activitatea sa social-filantropică, mitropolitul Nifon Criveanu a acordat o deosebită atenție și ostașilor țării, aflați pe câmpul de luptă sau, răniți, în spitale, reușind să participe la alinarea suferințelor acestora.

Înțelegând chemarea pe care o făcea Țara pentru nevoile armatei, „pentru preîntâmpinarea multor cheltuieli cu purtarea războiului de dezrobire a fraților basarabeni și bucovineni, ca și a războiului împotriva bolșevismului păgân vrăjmaș și pângăritor al Bisericii creștine”²⁷, mitropolitul Nifon a adresat păstoriților săi, în anul 1941, o vibrantă chemare de a participa, cu obolul lor, la „Împrumutul Reîntregirii”. În cuvântul său, el arăta – printre altele – „motivul cel mai puternic” ce stă la baza inițierii acestui demers. Dând bani cu împrumut Țării, aceasta: „...poate înarma mai puternic viteaza noastră armată, poate îmbrăca mai bine pe ostașii noștri, poate hrăni îndestulător pe luptătorii de pe front, poate birui mai ușor și mai grabnic pe vrăjmașul cotropitor și păgân... Dând bani Țării, ea... va putea îngriji de ostașii răniți în spitale, va putea da pensii invalizilor și orfanilor de război, va putea chivernisi medicamente pentru bolnavi”.²⁸ Urmare a acestui apel de suflet, preoțimea olteană a subscris pentru „Împrumutul Reîntregirii” suma de 9 376 257 lei, reprezentând salariul pe o lună, Mitropolia Olteniei 1 000 000 lei, iar mitropolitul Nifon a subscris personal 200 000 lei.²⁹

Pentru a veni în sprijinul ostașilor români răniți pe front, vlădica Olteniei a organizat și înzestrat complet, în vara anului 1941, spitalul de răniți Z.I. nr. 226 de la Liceul de fete al Societății Ortodoxe a Femeilor Române din Craiova, cheltuindu-se suma de 97 000 lei pentru procurarea de halate, lenjerie, bonete și diferite alte obiecte sanitare.³⁰

Atât acest spital cât și celelalte spitale de răniți de război din Craiova și din celelalte orașe ale Olteniei au fost vizitate de mitropolitul Nifon în repetate rânduri. Astfel, în Ajunul Crăciunului din anul 1943, Înaltul Ierarh a vizitat răniții din două spitale ale orașului Craiova, aducând cuvânt de

²⁶ IBIDEM, p. 692.

²⁷ NIFON CRIVEANU, Mitropolitul Olteniei, *Credința ta te-a mântuit*, Craiova, 1941, p.161.

²⁸ IBIDEM, pp.163-164.

²⁹ *Renașterea*, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 40.

³⁰ Acest spital, ca și celelalte spitale civile, dispensare, sanatorii și infirmerii, se va înființa în urma circularei nr. 6085 din anul 1940. Vezi IBIDEM, p. 35.

mângâiere, de recunoștință și de îmbărbătare: „Am venit apoi pentru a mărturisi recunoștința noastră vie pentru acești ostași, care au luptat vitejește, care au căzut eroic, care s-au încununat de glorie în luptele purtate cu mândrie și care ne vor aduce mâine biruința dreptății românești și reîntregirea țării noastre”.³¹

Din dragoste pentru bravii ostași români, răniți în război, și din respect pentru jertfa lor pe câmpul de luptă, mitropolitul Nifon a făcut apel la întreaga preoțime olteană să participe la ridicarea unui edificiu măreț de care să beneficieze răniții din război, numit sugestiv „Palatul Invalizilor”.³² „Nu se poate ca viețuirea de mâine a invalizilor de război, a marilor mutilați de război, să nu preocupe cugetul dragătorilor noștri”, avea să spună Înalțul Ierarh într-una din cuvântările sale.³³

În urma apelului făcut de mitropolitul Nifon pentru Palatul Invalizilor, s-a subscris suma de 1 009 448 lei de către preoții, diaconii și cântăreții din eparhie. Din partea Mitropoliei au fost donați 100 000 lei, iar din partea mitropolitului Nifon suma de 10 000 lei.³⁴

Preoții participau cu multă dragoste la strângerea daniilor pentru răniți, pe lângă alimente ei distribuind gratuit cărți de rugăciune și broșuri cu îndemnuri la credință și patriotism, iar corurile parohiale prezentau programe artistice pentru a-i bucura pe cei aflați departe de casă și pe patul de spital.

Urmând exemplul mitropolitului Nifon, Centrul Parohial din Craiova, aflat sub conducerea preotului D. Cinciu, a desfășurat permanent activități filantropice în spitalele de campanie din oraș. În vara anului 1944 s-a organizat o amplă activitate caritabilă în toate spitalele din oraș, fiind cunoscute din timp data și orele de desfășurare a șezătorilor în fiecare locație. Astfel, pe 29 iunie membrii Centrului Parohial au desfășurat activități în Spitalul Z. I. 228 „Frații Buzești”, la 2 iulie la Spitalul Aviației „Liceul Comercial de fete”, la 9 iulie la Spitalul „Elena Cuza”, la 16 iulie în incinta Spitalului Militar „Școala Trișcu”, pe 23 iulie la Spitalul Școala Normală de fete și la 30 iulie la Spitalul Filantropia³⁵, unde Mitropolitul Nifon era președinte al Eforiei din 5 noiembrie 1943.³⁶ Pe lângă slujba de Te-Deum și cântări religioase și patriotice, se aduceau fiecărui ostaș reviste,

³¹ *Renașterea*, an. XXII, 1943, nr. 12, p. 684.

³² La invitația ce i-a fost făcută de către eforia armatei, mitropolitul Nifon Criveanu a făcut chemare pentru Palatul Invalizilor la radio, în ziua de 23 noiembrie 1942. Cf. IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 40.

³³ IDEM, an. XXI, 1942, nr. 11, p. 605.

³⁴ IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 40.

³⁵ IDEM, an. XXIII, 1944, nr. 11, p. 507.

³⁶ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 12, p. 680.

broșuri, cărți de rugăciuni și mâncare, valoarea bunurilor dăruite depășind 250 000 lei.³⁷

Toate activitățile desfășurate în spitalele din Oltenia aveau un profund caracter misionar, arătând răniților faptul că sacrificiul lor nu este în zadar, că ei dobândesc respectul și prețuirea tuturor românilor, care, în vreme de lipsuri, au dat dovadă de iubire și au dăruit din puținul lor pentru a contribui la alinarea suferințelor soldaților din spitale și de pe câmpul de luptă.

Ca o tălmăcire a întregii simțiri părintești pentru durerea atâtor cămine și a atâtor suflete rămase singure, lipsite de sprijin, mitropolitul Nifon Criveanu a inițiat înființarea de orfelinate pentru copiii rămași orfani de război în mănăstirile din cuprinsul Mitropoliei Olteniei.³⁸ Astfel, în 1942 a luat ființă, la mănăstirea Hurezi, un orfelinat de băieți³⁹, având o capacitate de 40 locuri. Cum, între timp, băieții de la toate orfelinatele înființate pe lângă mănăstiri au fost preluați de către colegiile militare, și cei 36 de băieți de la orfelinatul de la mănăstirea Hurezi au fost mutați, în anul 1943, la orfelinatul de stat de la mănăstirea Cozia. În locul lor au fost aduse fetițe orfane de război, în număr de 17⁴⁰, mitropolitul Nifon făcând un apel către toți preoții ca să îndrume pe văduvele de război să-și încredințeze fiicele creșterii și educării la acest așezământ.⁴¹ Un alt orfelinat din cuprinsul Mitropoliei Olteniei a funcționat la mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea, mitropolitul Nifon având un plan elaborat pentru înființarea de așezăminte sociale în fiecare mănăstire.⁴² Aceste orfelinate erau susținute exclusiv de către Biserică, fiecare parohie și mănăstire având obligația de a ajuta buna lor funcționare. În ședința din 8 iunie 1943, ținută în Cancelaria Sfintei Mitropolii cu starețele și stareții mănăstirilor care erau înzestrate cu păduri, s-a hotărât alocarea sumei de un 1 000 000 de lei pentru susținerea orfelinelor, bani proveniți din vânzarea de lemne.⁴³ Preoții și monahii salariați contribuiau cu o sumă de bani la susținerea acestor orfelinate, care erau considerate ca aparținând întregii Biserici.⁴⁴ Copiii primeau o îngrijire

³⁷ IDEM, an. XXIII, 1944, nr. 11, p. 508.

³⁸ IDEM, an. XX, 1941, nr. 11-12, pp. 681-683 (Circulara nr. 657/1942).

³⁹ IDEM, an. XXI, 1942, nr. 12, pp. 716-717.

⁴⁰ IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 37 (și p. 65).

⁴¹ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 9, p. 478.

⁴² Pentru început, mitropolitul Nifon își dorea să înființeze un orfelinat la mănăstirea Gura Motrului (jud. Mehedinți) și un altul, de băieți, la schitul Șerbănești (jud. Vâlcea). IBIDEM, p. 490.

⁴³ IBIDEM, pp. 489-492.

⁴⁴ În afară de colectele organizate în eparhie, care au avut drept rezultat strângerea de ofrande și fonduri în valoare totală de 3 750 315 lei, Mitropolia Olteniei a acordat din

cu adevărat părintească, locuiau în chilii, primeau trei mese pe zi și erau examinați de un medic la o anumită perioadă de timp pentru a se evita contactarea unor boli contagioase.⁴⁵

Pentru susținerea tuturor acestor așezăminte social-filantropice, mitropolitul Nifon a desfășurat o permanentă activitate în mijlocul preoților olteni și al credincioșilor, reușind să-i unească, în vremurile grele prin care trecea poporul român, în jurul Bisericii și a Mântuitorului Hristos, în numele căruia s-a făcut această jertfă. Preoții au fost permanent alături de credincioșii lor, au contribuit cu ajutoare și bani la alinarea suferințelor provocate de război și au răspuns chemării Înalțului Ierarh de a participa la toate misiunile desfășurate în plan social. Prin intermediul preoților olteni, în anul 1945 s-au strâns mari cantități de cereale ce au fost trimise în Moldova, unde, după război, românii de aici se aflau la limita subzistenței.

II. 2. Aspecte din opera misionară a mitropolitului Nifon Criveanu. Misiunea din Transnistria

Izbucnit în anul 1939, cel de-Al Doilea Război Mondial a prins România nepregătită și acest fapt s-a datorat nesiguranței politice în care se afla țara. La 26 iunie 1940, Uniunea Sovietică a dat un ultim avertisment României pentru a-și retrage administrația din Basarabia, anexând, în același timp, teritoriile românești dintre Prut și Nistru, partea de nord a Bucovinei și colțul de nord-vest al județului Dorohoi. Sovieticii au determinat refugiul a sute de mii de români din Basarabia și Bucovina, au instaurat un regim de teroare, au distrus biserici, au înlăturat preoții de la slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor.

Mitropolia Olteniei, sub cărmuirea mitropolitului Nifon Criveanu, a primit cu brațele deschise pe frații români refugiați din Basarabia și Bucovina, precum și din Ardealul răpit și Dobrogea cedată, iar preoții lor au fost încadrați în parohii din cuprinsul Mitropoliei Olteniei, fiind întreținuți de statul român, prin Ministerului Finanțelor, dar și de preoții și credincioșii olteni. Până la sfârșitul anului 1940, au fost repartizați, în județul Dolj, un număr de 45 de preoți și 2 cântăreți.⁴⁶ Aceștia au fost încadrați în parohiile cu populație mare, iar în funcție de studii au slujit chiar și la catedrala mitropolitană. În județul Romanați, au fost primiți în parohii 28 de preoți și un cântăreț⁴⁷, în Gorj, 9 preoți și un cântăreț⁴⁸, în Mehedinți, 7 preoți și 2

bugetul ei anual, până la sfârșitul anului 1944, suma de 906 004 lei. Vezi IDEM, an. XXIV, 1945, nr. 1, pp. 37-38.

⁴⁵ IDEM, an. XXII, 1943, nr. 9, p. 491.

⁴⁶ Arhiva Mitropoliei Olteniei, *Dosar nr. 228/1940*, pachetul nr. 16, f. 5.

⁴⁷ IDEM, *Dosar nr. 229/1940*, f. 12.

⁴⁸ IDEM, *Dosar nr. 230/1940*, f. 3.

cântăreți⁴⁹, iar în Vâlcea au cerut repartizarea și au primit acceptul de încadrare din partea Mitropoliei Olteniei un număr de 23 de preoți și un cântăreț.⁵⁰

Însă numărul refugiaților fiind foarte mare, pe toată perioada războiului, până la data de 23 august 1944, când România va adopta o altă politică militară, în Oltenia au fost repartizați, primind părintească iubire și frățească dragoste, 865 de preoți și diaconi din Basarabia, Bucovina, Ardeal și Cadrilater. După informațiile furnizate de Anuarul Mitropoliei Olteniei din 1941, Mitropolia Olteniei a primit cel mai mare număr de refugiați, mai mult decât orice eparhie din țară.⁵¹ Mai mult, Mitropolia olteană le-a acordat acestora ajutoare bănești și lemne de cca. 203 250 lei. În Craiova, 120 de preoți, cu familiile lor, au luat masa gratuit la cantina „Iubirea Aproapelui”.⁵²

Chiar dacă în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial Oltenia nu a fost lovită de bombardamente, totuși ea s-a confruntat cu mari lipsuri generate de război. Conștient de misiunea sfântă pe care o are Biserica în aceste vremuri grele, aceea de a lucra „pe cel de-al doilea front, pe frontul suferinței fraților oropsiți, necăjiți și înlăcrimați”⁵³, mitropolitul Nifon a depus o muncă socială fără precedent, implicându-se concret, prin intermediul parohiilor, în vederea ajutorării populației greu încercate. Preoții olteni a răspuns acestei chemări cu entuziasm, atât în satele și orașele unde își aveau parohia, dar și în Transnistria, acolo unde, după eliberarea teritoriilor românești ocupate de bolșevici, era neapărată nevoie de misionari, care să refacă și să restaureze locașurile de cult și de cultură și să-L readucă pe Hristos în sufletele tinerilor, alterate de comuniști cu microbii ateismului.

Cum în Mitropolia Olteniei era un număr considerabil de preoți, care depășea necesarul de cadre, prin repartizarea aici a atâtor preoți refugiați, mitropolitul Nifon al Olteniei a făcut un apel de suflet tuturor clericilor dornici de a merge la propovăduire în teritoriile românești de peste Nistru. Din cuprinsul apelului cu nr. 21937, din 15 noiembrie 1941, mitropolitul Nifon îndemna pe preoți și pe credincioși la strângerea de danii și facerea unei colecte pentru opera misionară din Transnistria: „...Drept aceea la rugarea ce ni se face de către Misiunea noastră bisericească din Transnistria, îndemn părintesc facem Iubitei noastre preoțimi, de a organiza o colectă pentru opera misionară din Moldova de peste Nistru. Se va stărui cu toată

⁴⁹ IDEM, *Dosar nr. 231/1940*, f. 38.

⁵⁰ IDEM, *Dosar nr. 232/1940*, f. 9.

⁵¹ I. POPESCU-CILIEI, *op. cit.*, p. 128.

⁵² *Vezi Renașterea*, an. XXIV, 1945, nr. 1, p. 38.

⁵³ „*Mergeți și propoveduiți...*”. *Mitropolia Olteniei în opera misionară din Transnistria*, Craiova, 1943, p. 38.

căldura în acest lucru, pentru a se îndrepta cel mai neîntârziat și într-un chip cât mai simțit obolul nostru, care va avea darul să sporească mijloacele de refacere a atâtor biserici ruinate, de a restatornici fir de viață lină și pașnică, așa cum Dumnezeu ne-a învrednicit a-l avea noi înșine în răstimpul vremurilor grele ce străbatem...”⁵⁴

În urma acestui apel stăruitor, dar și a altor circulare adresate clerului din eparhie de către mitropolitul Nifon, au fost colectate cărți de ritual, odoare și veșminte sfinte, care au fost apoi trimise Misiunii Ortodoxe Române din Transnistria. Toate acestea au fost expediate, până la sfârșitul anului 1942, în trei etape: 160 exemplare cărți de cult, 18 rânduri de veșminte preoțești, 75 odoare sfinte bisericesti, 80 sfinte antimise, 11 565 cărți de rugăciuni tipărite de mitropolie, 8 760 lucrări și broșuri religioase-morale, 1 150 icoane și iconițe, 3 000 cruciulițe de metal, 2 800 calendare pe anul 1942, toate fiind în valoare de 326 430 lei. În primele trei luni ale anului următor au mai fost trimise Misiunii Ortodoxe române din Transnistria, 7 sfinte antimise, 100 cărți de cult, 8 rânduri de veșminte preoțești și 20 450 calendare pe anul 1943.⁵⁵

Începând din 19 noiembrie 1941, din Mitropolia Olteniei a plecat spre Transnistria un prim lot de 25 de preoți olteni, 12 dintre aceștia fiind ieromonahi.⁵⁶ De la lotul celor dintâi misionari ai clerului oltean în Transnistria, linia lucrării duhovnicești a continuat neîntrerupt, fiind alimentată continuu cu serii repetate de preoți înrolați într-o operă de reconstrucție spirituală și națională de proporții. Astfel, până la 1 aprilie 1943, au activat în Transnistria ca preoți misionari un număr de 130 de preoți olteni⁵⁷ – Mitropolia Olteniei având trimiși aici cei mai mulți preoți misionari –, dintre aceștia 103 trimitând dări de seamă, unde sunt prezentate faptele de seamă întreprinse de ei pe tărâm spiritual, gospodăresc, social-

⁵⁴ IBIDEM, p. 11.

⁵⁵ IBIDEM, p. 13.

⁵⁶ Cei 12 ieromonahi misionari plecați în Transnistria erau: Lupan Inochentie (mănăstirea Tismana, jud. Gorj), Novală Serafim (schitul Dobrușa, jud. Vâlcea), Iseru Gherasim (m-rea Tismana, jud. Gorj), Priboianu Clement (m-rea Arnota, jud. Vâlcea), Ghenoiu Gherontie (schitul Locuri-Rele, jud. Gorj), Glăvan David (m-rea Frăsinei, jud. Vâlcea), Georgescu Caliope (m-rea Frăsinei, jud. Vâlcea), Brașoveanu Filaret (m-rea Polovragi, jud. Gorj), Dineață Ghermano (m-rea Cozia, jud. Vâlcea), Hățîș Inochentie (m-rea Bistrița, jud. Vâlcea), Florescu Vitalie (schitul Iezerul, jud. Vâlcea) și Cărpiniș Daniil (m-rea Frăsinei, jud. Vâlcea). Vezi IBIDEM, p. 11 și 13.

⁵⁷ NIFON CRIVEANU, Mitropolitul Olteniei, *Cuvânt înainte*, la vol. „*Mergeți și propoveduiți...*”. *Mitropolia Olteniei în opera misionară din Transnistria*, p. 3. Vezi și *Schema activității misionare a clerului oltean din Transnistria, 1 decembrie 1939 - 1 aprilie 1943*, de la sfârșitul volumului.

filantropic, cultural și național.⁵⁸

Impresionați de patimile populației românești de peste Nistru, dar mânați și de dorința de a-I sluji lui Dumnezeu, preoții olteni au rămas în Transnistria până la 1 aprilie 1943, când, odată cu schimbarea raportului de forțe de pe frontul de est, aceștia au fost nevoiți să se întoarcă acasă. Mulți dintre ei au rămas însă pentru totdeauna în inimile românilor de acolo, iar despărțirea s-a făcut cu mare durere. Astfel, dintr-o telegramă din 5 mai 1943, trimisă mitropolitului Nifon al Olteniei de către colonelul Constantin Popescu-Corbul, prefectul județului Râmnița, aflăm despre activitatea misionară rodnică, întreprinsă de preoții misionari olteni în Transnistria, cerându-se „Marelui Ierarh al Olteniei, patriot și bun român, să facă nobilul și creștinescul gest de a mai îngădui ca și de aici înainte lotul distinșilor preoți misionari olteni să revie... în opera de înfăptuiri naționale în Transnistria”. În continuare, se scrie: „Grație I. P. S. Voastre ei îmi dau un prețios și neprecupețit concurs. Am reținut pe I. Popescu-Bulzești până la Înalta Hotărâre a I. P. S. Voastre, rugându-Vă stăruitor să-mi restituiți și pe cei care au activat anterior pe aceste meleaguri și care au fost rechemati la parohii în Oltenia. Dintre aceștia citez îndeosebi pe Păr. I. Andreescu și Gh. Chirițescu, a căror activitate a lăsat urme adânci aici. De ei am absolută nevoie aici... Prin misionarii olteni străluciți și cu ei se face cinste clerului de sub înțeleapta și părinteasca I. P. S. Voastre conducere”.⁵⁹

Și cum nu se putea ca mergerea preoților misionari olteni în Transnistria „să nu fie întovărășită și de mergerea Părintelui duhovnicesc, a aceluia care a făcut chemarea, dar care era el însuși chemat într-o asemenea lucrare misionară”⁶⁰, mitropolitul Nifon a întreprins, în vara anului 1942, timp de două săptămâni (între 20 iulie și 3 august), o călătorie misionară în Transnistria pentru a se informa asupra modului în care își desfășoară misiunea preoțimea olteană.⁶¹

Cu acest prilej, a târnosit șase locașuri sfinte la: Tărnăuca (26 iulie), Țibulăuca (27 iulie), Goian (28 iulie), Jahorluc (29 iulie), Voroncău (30 iulie) și Odesa (2 august). De asemenea, a dăruit învățătorilor români transnistreni un număr considerabil de cărți, atât teologice, cât și metodologice, necesare predării limbii române, „gest de înaltă atențiune pedagogică... pentru

⁵⁸ Vezi pe larg „*Mergeți și propoveduiți...*”. *Mitropolia Olteniei în opera misionară din Transnistria*, pp. 50-224. Vezi și *Renașterea*, 1942, nr. 3, pp. 194-197; nr. 5, pp. 318-326; nr. 6, pp. 383-394; nr. 7-8, pp. 447-456; nr. 10, pp. 592-595; nr. 12, pp. 710-712.

⁵⁹ „*Mergeți și propoveduiți...*”, p. 229. Vezi și p. 20.

⁶⁰ NIFON CRIVEANU, Mitropolitul Olteniei, *Cuvânt înainte*, la vol. „*Mergeți și propoveduiți...*”, p. 4.

⁶¹ „*Mergeți și propoveduiți...*”, pp. 22-49.

continuarea cu succes a operei de luminare a poporului...”.⁶² La Tiraspol, mitropolitul Nifon a distribuit în mod gratuit învățătorimii românești cărți religioase de la colportajul mitropoliei în valoare de peste 100 000 lei.⁶³

Vizita înaltului ierarh oltean în Transnistria, prima vizită în teritorii transnistrean a unui mitropolit român, după mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni⁶⁴, avea rolul de a mângâia, lumina și încuraja populația românească de aici, în lupta ei pentru reînvierea credinței ortodoxe, de a-i întări convingerea că aparține țării-mamă, că este parte componentă a ei, dar și pentru a da o mai mare râvnă preoților misionari olteni, ce trebuiau să fie „adevărate suflete de jertfă și de abnegație”.⁶⁵ Cu vocea dulce și duioasă de păstor întristat de atâta jale cuibărită în dărâmături și ruine, mitropolitul Nifon a fost impresionat de jertfa rodnică a preoților săi. În cuvântul său, ținut la 29 iulie 1942 în catedrala din Râbnița, mitropolitul Nifon avea să mărturisească, printre altele: „Am venit să văd cu ochii mei și să ascult cu urechile mele cele ce se pot vedea și auzi prin aceste locuri... și pot spune că mă simt mulțumit de preoții pe care i-am trimis aici și de roada pe care o dă Evanghelia lui Hristos în aceste locuri. Sunt adânc mișcat de blândețea, credința și graiul lumii acesteia, fericită întru nădejde și răbdare”.⁶⁶

În cele șaptesprezece luni de misiune în Transnistria, au fost construite, prin râvna și lucrarea misionară a slujitorilor Bisericii oltene, 4 noi biserici, iar alte 93 au fost reparate, fiind împodobite cu obiecte de cult provenite din daniile preoților olteni și ale enoriașilor acestora, din țară. În satele răzlețe și cu populație puțină, au fost amenajate 20 de case de rugăciuni. În toată această perioadă (1 decembrie 1939 – 1 aprilie 1943) au fost construite 7 clopotnițe, 38 de troițe cu cruci mari, s-au reparat 21 de case parohiale, s-au împrejmuțat cu zid sau cu gard 25 de biserici și 27 de cimitire și s-au înființat 21 de cantine școlare. Dar faptul cel mai important este că în satele și orașele transnistrene s-au săvârșit sfinte slujbe, Sfânta Liturghie și Sfintele Taine. Au primit Taina Sfintei Cununii 2762 de familii, iar 3777 de prunci au fost botezați. Pentru bisericile în funcție s-au procurat,

⁶² *Renășterea*, an. XXI, 1942, nr. 10, pp. 587-588.

⁶³ „*Mergeți și propoveduiți...*”, p. 26.

⁶⁴ IBIDEM, p. 28 și 35. De neam român, născut în 1746 în Bistrița Transilvaniei, mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni va conduce Moldova și Țara Românească, între 1808 și 1812, ca „exarh” al Sinodului Bisericii ruse din Petersburg. După încheierea păcii dintre ruși și turci, prin tratatul de la București din 16 mai 1812, „exarhul” Gavriil s-a retras în Rusia, ajungând mitropolit al Poltavei, apoi al Kievului. Cf. Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (secolele XIX și XX)*, vol. 3, pp. 9-10, 196-198 și 543.

⁶⁵ „*Mergeți și propoveduiți...*”, p. 24.

⁶⁶ IBIDEM, p. 42.

donat și reparat 680 de odore sfinte.⁶⁷

Dar opera misionară a preoților olteni pe teritoriul transnistrean, nu s-a rezumat numai la refacerea, repararea și înzestrarea sfintelor locașuri și la săvârșirea sfintelor slujbe, ci ei s-au implicat activ în viața comunităților românești ortodoxe, făcând donații personale pentru organizarea activităților social-filantropice și culturale. Astfel, preoții olteni au dăruit personal 58.850 lei, iar Mitropolia Olteniei, prin Înaltul ei Păstor, a contribuit cu 750.000 lei, în scop de binefacere, de reparație și de înzestrare a bisericilor locale. Din acești bani au putut fi construite și organizate mai multe edificii socio-culturale: 58 de cămine culturale, 19 biblioteci, 6 dispensare medicale. Mai menționăm că în toată această perioadă au luat ființă și au fost organizate 9 asociații culturale pentru tineretul român, 259 de șezători culturale și naționale și au avut loc 158 de conferințe și prelegeri în cadrul reuniunilor învățătoarești, fiind organizate, totodată, 22 de coruri bisericești și 36 coruri sătești.⁶⁸

Multe și marile greutăți ale misiunii preoților olteni în Transnistria au fost descrise amănunțit de aceștia în dările de seamă pe care le-au trimis în țară, majoritatea acestora fiind publicate în revista „Renașterea”, a Societății preoțești, cu același nume, din Oltenia, iar în 1943, parțial, într-un volum apărut la Craiova, cu titlul „„Mergeți și propoveduiți...”. Mitropolia Olteniei în opera misionară din Transnistria”⁶⁹. Din paginile scrise de către preoții misionari reiese, printre altele, totala indiferență manifestată de regimul sovietic ateu față de sfintele locașuri românești, starea jalnică a acestor biserici românești, multe dintre acestea fiind dărmate, ruinate sau profanate, spre a fi scoase din uzul liturgic. De pildă, ieromonahul David Glăvan de la mănăstirea Frăsinei (jud. Vâlcea) care a activat ca misionar în parohia Țibulăuca, jud. Dubăsari, menționează faptul că: „La venirea regimului bolșevic – conducere fără Dumnezeu – bisericile au avut de suferit cele mai mari stricăciuni, deci și biserica din satul acesta (Țibulăuca – compl. n.) cu toată frumusețea ei. Prădată, i s-a dat apoi batjocoritoare întrubuinare de teatru și cinematograf, unde se distra și se hrănea tineretul cu ură contra sfaturilor sănatoase ale părinților lor și contra lui Dumnezeu. I s-a dat în cele din urmă destinația de magazie de cereale”. După ce cuviosul părinte a reparat și înzestrat biserica cu cele necesare cultului, ea a fost sfințită în ziua de 27 iulie 1942 de către „Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nifon, al Olteniei, înconjurat de un sobor de 30 de preoți și diaconi”. Între alte fapte săvârșite de cuviosul părinte și menționate în darea sa de seamă,

⁶⁷ IBIDEM, pp. 232-233.

⁶⁸ IBIDEM.

⁶⁹ Vezi nota 58.

sunt enumerate următoarele: alcătuirea unui cor mixt de peste o sută de persoane, dintre tinerii satului, care cântă în românește pe patru voci, predarea religiei la școala primară, supravegherea cu atenție a mesei copiilor de la cantină, ca aceasta să fie cât mai regulată, mai bună și mai îndestulătoare, și, nu în ultimul rând, înființarea unui cămin cultural, în cadrul căruia cuviosul părinte lucrează „cu cea mai mare dragoste, la ridicarea parohienilor din punct de vedere moral și național”.⁷⁰

Apoi, preotul misionar N. Udroi, de la parohia Câlcești (jud. Gorj), care a activat ca misionar în parohia Mahala, din același județ Dubăsari, menționează în darea de seamă faptul că la 14 septembrie 1942 a pus piatra de temelie a noii biserici din această parohie, biserica ce se va ridica fiind prima biserică construită din temelie în Transnistria. Fapt important, el consemnează că: „I. P. S. Mitropolit Nifon a devenit ctitor al acestui sfânt locaș, donând 10 000 (zece mii) lei, pentru noua construcție”.⁷¹ Cât privește activitatea social-filantropică întreprinsă în parohie, preotul misionar N. Udroi menționează și donații personale: 100 lei la repararea catedralei din Dubăsari și 10 mărci la ridicarea unei troițe în parohie, ambele sume „neînsemnate și totuși mari pentru mine”.⁷²

În fine, preotul Paul Tomescu de la parohia Sfinții Apostoli din Balș (jud. Romanați), între lucrările întreprinse la parohia Colbasna, jud. Râbnia, între 20 mai și 26 august 1942, consemnează ridicarea unei clopotnițe în fața bisericii parohiale, reparată acum, ridicarea unei troițe în stil oltenesc în mijlocul comunei, în amintirea eroilor români, căzuți pe front, cumpărarea a două icoane în ulei, pentru hramul bisericii, din salariul personal pe două luni (12 000 lei), pe care le-a dăruit bisericii, ca semn al dragostei sale pentru misiunea încredințată, dând dispoziție ca, pentru luna august, salariul său, în sumă de 7 500 lei, „să fie depus ca fond pentru împlinirea lipsurilor bisericii căreia i-am slujit”.⁷³

Din aceste exemple înțelegem că întreaga activitate misionară întreprinsă în Transnistria, de către preoții misionari olteni, din îndemnul și cu purtarea de grijă a Arhipăstorului lor, mitropolitul Nifon Criveanu, a fost, în toate aspectele ei – spiritual, gospodăresc, social-filantropic, cultural și național – o reușită, chiar dacă ea s-a desfășurat în condiții foarte grele, din pricina războiului și a atâtor lipuri materiale și spirituale, într-un ținut românesc devastat și pustiit de un regim sovietic ateu.

Odată cu instaurarea, la 23 august 1944, a noului regim politic în țara

⁷⁰ „*Mergeți și propoveduiți...*”, pp. 70-72.

⁷¹ IBIDEM, p. 99.

⁷² IBIDEM, pp. 100-101.

⁷³ IBIDEM, pp. 195-197. Vezi și *Renașterea*, an. XXI, 1942, nr. 7-8, pp. 454-455.

noastră, misiunea socială a Bisericii Ortodoxe Române a încetinit⁷⁴, deoarece noua conducere politică a țării, aflată sub influența Uniunii Sovietice, nu a acceptat implicarea clerului în activitățile social-filantropice desfășurate pe front și în parohii. Mai mult, atunci când războiul s-a terminat, au fost pedepsiți toți care au participat la lucrarea misionară din Transnistria, fiind închiși, deportați sau pensionați. Însuși mitropolitul Nifon Criveanu, a cărui operă social-filantropică și misionară se dovedise a fi impresionantă, a fost pensionat forțat în aprilie 1945, iar Mitropolia Olteniei desființată.⁷⁵ Se încheia, așadar, un capitol important din istoria Bisericii oltene, cu atâtea realizări în domeniul social-filantropic și misionar, și acest lucru era datorat, în mod covârșitor, muncii plină de râvnă și de jertfelnicie întreprinsă de vrednicul mitropolit al Olteniei, Nifon Criveanu.

Trecută sub tăcere de regimul politic al țării instaurat în anul 1945, opera social-filantropică a Bisericii oltene va renaște după anul 1989, când vor fi reînființate vechi fundații și se vor pune bazele altora noi.

Concluzii

Din cele prezentate până acum, cu privire la activitatea social-filantropică și misionară întreprinsă de mitropolitul Nifon Criveanu al Olteniei (1889-1970), se pot trage următoarele concluzii:

Întâi Păstor al binecuvântatei Oltenii, după restaurarea Mitropoliei Olteniei în anul 1939, mitropolitul Nifon Criveanu a întreprins vreme de aproape șase ani (21 decembrie – 20 aprilie 1945) o operă social-filantropică și misionară impresionantă. Rodnica sa activitate de apostolat social s-a concretizat în toate laturile slujirii lui Dumnezeu și a păstorilor săi: prin ajutorarea populației sărace, prin înființarea de cantine sociale și școlare pe lângă parohii și școli, prin înființarea de orfelinate, destinate copiilor orfani, ai căror părinți muriseră pe front, prin încurajarea strănerii de fonduri pentru armata țării, implicată în război, prin inițierea de colecte destinate spitalelor românești de campanie, prin trimiterea de cărți de rugăciuni și iconițe soldaților români aflați pe front, prin trimiterea de preoți misionari peste Nistru, în Transnistria, eliberată și încorporată în teritoriul suveran al țării-mamă.

⁷⁴ Cf. P.S. dr. DAMASCHIN CORAVU, *Misiunea filantropică a Bisericii în trecut și astăzi*, în vol. *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Galați, 2007, p. 205.

⁷⁵ Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (ACNSAS), fond D, *Dosar nr. 56*, f. 36 (notă a Serviciului de Securitate Internă din 1 august 1945). Cf: *Renașterea*, an. XXIV, 1945, nr. 5-6, pp. 221-225; DUDU VELICU, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României. Însemnări zilnice I. 1945-1947*, ediție îngrijită de Alina Tudor-Pavelescu, București, 2004, pp. 5-7; CRISTIAN VASILE, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, București, 2005, p. 264.

Fiind model demn de urmat, prin truda faptei și prin grija veghiei, pentru preoțimea olteană, mitropolitul Nifon Criveanu s-a aflat permanent în slujba credincioșilor olteni și a poporului român, prin înființarea și purtarea de grijă a atâtor așezăminte sociale (cantine școlare, cantine sociale, spitale, orfeline, azile).

Pentru ajutorarea copiilor săraci, dar merituosi, mitropolitul Nifon a constituit mai multe fonduri inalienabile.

În activitatea sa social-filantropică și misionară, vlădica Olteniei a acordat o deosebită atenție și ostașilor țării, aflați pe câmpul de luptă sau, răniți, în spitale, reușind să participe la alinarea suferințelor acestora.

Înțelegând chemarea Țării și a ostașilor români în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, mitropolitul Nifon a adresat păstoriților săi, în anul 1941, o vibrantă chemare de a participa, cu contribuția lor, la „Împrumutul Reîntregirii”.

Din dragoste pentru bravii ostași români, răniți în război, și din respect pentru jertfa lor pe câmpul de luptă, Înalțul Ierarh a făcut apel la întreaga preoțime olteană să participe la ridicarea unui edificiu măreț, de care să beneficieze răniții din război, numit sugestiv „Palatul Invalizilor”.

Sub cârmuirea mitropolitului Nifon Criveanu, Mitropolia Olteniei a primit cu brațele deschise pe frații români refugiați din Basarabia și Bucovina, precum și din Ardealul răpit și Dobrogea cedată, iar preoții lor au fost încadrați în parohii din cuprinsul eparhiei oltene.

Pentru a veni în sprijinul populației românești de peste Nistru, greu încercată în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, mitropolitul Nifon a îndemnat preoțimea olteană și pe credincioși la strângerea de danii și organizarea de colecte pentru opera misionară din Transnistria. Mai mult, la apelul adresat de Înalțul Păstor, mulți preoți olteni au activat în Transnistria ca preoți misionari. Până la 1 aprilie 1943, au activat în Transnistria ca preoți misionari un număr de 130 de preoți olteni – Mitropolia Olteniei având trimiși aici cei mai mulți preoți misionari –, dintre aceștia 103 trimițând dări de seamă, unde sunt prezentate faptele de seamă întreprinse de ei pe tărâm spiritual, gospodăresc, social-filantropic, cultural și național.

Pentru a fi aproape cu sufletul și cu fapta de populația românească de peste Nistru, greu încercată, dar și pentru a se informa asupra modului în care își desfășoară misiunea preoțimea olteană, mitropolitul Nifon a întreprins în vara anului 1942, timp de două săptămâni, o călătorie pastorală, cu care ocazie, printre altele, a sfințit șase locașuri de cult.

Odată cu instaurarea în țara noastră, în martie 1945, a unui nou regim politic, aflat sub influența Uniunii Sovietice, pentru mitropolitul Nifon au venit vremuri grele. Mitropolia Olteniei a fost desființată, iar el a fost forțat să se pensioneze.

A trecut la cele veșnice la 14 iunie 1970, simplu, modest, slujind lui Dumnezeu și oamenilor până în ultimele clipe ale vieții sale pământești, lăsând în urmă o operă duhovnicească, culturală, gospodărească, social-filantropică și misionară rodnică, ce a însemnat pentru istoria Bisericii oltene „o epocă de muncă, cinste, dreptate, pace, evlavie, prestigiu, jertfelnicie”.

Deși puțini la număr, cei aproape șase ani de arhipăstorire ai mitropolitului Nifon Criveanu au însemnat mult ca înfăptuiri în toate laturile de activitate ale Bisericii oltene; iar aceste înfăptuiri au făcut ca el să fie socotit, de către toți cei care i-au cunoscut faptele, ca „unul dintre cei mai aleși și mai activi ierarhi ai Bisericii noastre”.

ZUSAMMENFASSUNG: *Aspekte der sozial-philanthropischen und missionarischen Tätigkeit des Metropoliten Nifon Criveanu*

Als erster Erzbischof Olteniens nach der Restaurierung der Metropole Olteniens im Jahre 1939 hat Metropolit Nifon Criveanu (1889-1970) ein beeindruckendes sozial-philanthropisches und missionäres Werk initiiert. Er hat Sozialanstalten und Waisenhäuser gegründet und hat die rumänische Armee während ihrer Kampagne in der Sowietunion im 2. Weltkrieg unterstützt. Metropolit Nifon hat Missionspriester (130 bis zum 1. April 1943) in die Sowietunion abgeschickt, um den Menschen von dort das Wort Christi wieder zu verkündigen. In diesem Sinne hat er Gelder gesammelt, die der Unterstützung dieser Mission dienten. Im Sommer 1942 ist Metropolit Nifon selbst jenseits von Dnjestr gereist, als er sechs Kirchen geweiht hat. Am Ende der sechs Jahre, als er Metropolit Olteniens war, hat er die rumänischen Flüchtlinge aus Bessarabien und Bukowina in Oltenien herzlich empfangen. Als Rumänien 1945 von der Sowjetunion besetzt wurde, wurde die neu wiedergegründete Metropole Olteniens abgeschafft. Metropolit Nifon wurde dazu gezwungen, zurückzutreten. Am 14. Juni 1970 starb er als bescheidener Diener Gottes.

VERSIUNILE SIRIACE ALE SFINTEI SCRIPTURI ȘI IMPORTANȚA LOR PENTRU STUDIUL TEXTULUI NEOTESTAMENTAR

Prep. Drd. MIHAI CIUREA

Cuvinte cheie: *Diatesaronul, Peshito, versiunea veche, versiunea siro-palestiniană, Siria, Noul Testament*

Mots clé: *Le Diatessaron, La Peschitta, la version ancienne, la version syro-palestinienne, La Syrie, Nouveau Testament*

Introducere

Siria a constituit, încă din primele veacuri ale istoriei umanității, un important spațiu de civilizație, care a redat lumii veritabile dimensiuni filosofică, socială și culturală. Trecutul glorios al acestei țări ni se dezvăluie grație numeroaselor monumente descoperite aici, provenind din perioade istorice diferite. Astfel, au fost scoase la lumină adevărate comori ale antichității, a căror vechime urcă până în timpuri imemorabile. Cele mai mari și mai importante două orașe ale sale, Damasc și Alep, erau esențiale pentru celebrul Drum al Mătăsii – care traversa Asia din China până la Mediterană – păstrând și astăzi farmecul vremurilor de odinioară. Orașul Alep, aproape de Anatolia și la jumătatea drumului dintre Marea Mediterană și Eufrat, era locul de încrucișare a rutelor venite din Anatolia, Europa, zona Mediteranei, Persia, Asia Centrală și China. Mai departe, în sud, orașul Damasc primea drumurile comerciale din Arabia, zona Mării Roșii, Africa, India și Egipt. Poziția sa geografică unică a făcut din Siria și un punct strategic de maximă importanță, pe care popoarele războinice din cele mai vechi timpuri au vrut să-l exploateze drept un punct-cheie de lansare spre viitoarele expediții de cucerire. Prin moștenirea sa atât de variată și de bogată, spațiul siriac este, așadar, adevărata poartă de intrare spre continentul asiatic.¹

Zorii creștinismului răsar și asupra acestui pământ binecuvântat de

¹ Numele „Siria” este la origine grec, derivând de la *Ashur* (Asiria), care la rândul său are la bază o rădăcină semitică (*shryn* în dialectul ugaritic; *syryon* în ebraică; *su-ri* în dialectul babilonian). Denumirea arabă a țării, folosită de către primii cuceritori musulmani, este *Bilad ash-Sham* (sau simplu *Sham*), ceea ce înseamnă „țara din stânga” (Arabiei), în opoziție cu *al-Yaman* („țara din dreapta”). La origine, termenul desemna o regiune mai mare, care presupunea și Libanul, Palestina, Iordania și chiar anumite părți din sudul Turciei. Începând cu secolul al XX-lea, denumirea se referă în mod explicit la Siria modernă (existentă în forma actuală din 1939), prin *Sham* putându-se înțelege chiar și numai orașul Damasc – Warwick BALL, *Syria – a historical and architectural guide*, Scorpion Publishing Ltd, MCS, Essex, 1994, pp. 1-5.

Dumnezeu. Antiohia Siriei este al doilea mare centru al creștinismului primar, constituind după Biserica-mamă din Ierusalim principalul vector al misiunii creștine în lumea păgână.² Damascul, cel mai vechi oraș locuit în mod neîntrerupt până astăzi, este locul în care prigonitorului Saul i S-a revelat Mântuitorul Iisus Hristos Înviat (cf. Fapte 9, 1-25; 22, 3-16; 26, 12-20). Vestigiile arheologice descoperite pe teritoriul actual al Siriei aduc în prim-plan evenimentele memorabile ale istoriei creștinismului de la începuturi și desfășurate de-a lungul secolelor până astăzi.³ Cu toate acestea, cele două puncte inițiale ale apariției creștinismului sunt localitățile Edesa și Arbela. Edesa (în siriacă – *Urhai*, actuala Urfa din Turcia) era o cetate din nordul Mesopotamiei, la est de râul Eufrat, capitala statului independent Osroene, situat între Imperiul Roman și cel al parților. Conform unei tradiții locale, amintită de Eusebiu al Cezareii (*Istoria Bisericească I, XIII, 1-20*), creștinismul a pătruns aici încă din perioada apostolică, grație unuia dintre cei 70 de ucenici, pe nume Tadeu, care a predicat înaintea regelui Abgar Ukkama (lit. „cel Negru”). Despre o altă formă a același tradiții ne vorbește și *Doctrina lui Addai*, un celebru document siriacă, care provine din a doua jumătate a secolului al IV-lea d.Hr. Aici sunt descrise în detaliu viața, activitatea și predica acestui emisar apostolic, pe nume Addai. Putem, însă, afirma cu certitudine faptul că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, creștinismul a pătruns în zona Edesei, odată cu evenimentul convertirii unei persoane notabile a acestui oraș, Bar Daisan.⁴ Celălalt centru important al creștinismului siriacă era Arbela, situat la est de râul Tigru, în regiunea Adiabene. Se pare că mesajul evanghelic a ajuns pentru prima dată aici în timpul Împăratului roman Traian (98-117), prin opera de evanghelizare a aceluiași Addai.⁵

Trebuie menționat aici faptul că cel de-al treilea mare filon al istoriei tradiției creștine este cel al „răsăritului siriacă”, alături de cel „grec răsăritean” și cel „latin occidental”. Creștinismul din Siria reiterează într-o anumită manieră perioada de început a Bisericii lui Hristos, în special datorită aceluiași mediu vorbitor de limbă aramaică. Astfel, studiul aprofundat al creștinismului oriental (negrec și nelatin) și al limbii siriace, ca dialect al limbii aramaice (vorbite de Iisus Hristos și de Sfinții Săi

² Sfântul Evanghelist Luca, autorul Faptelor Apostolilor, ne spune că „în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit *creștini*” (Fapte 11, 26).

³ Pentru mai multe amănunte, vezi MIHAI CIUREA, „Spiritualitatea și cultură în Siria de astăzi”, în „Mitropolia Olteniei”, Anul LX (713-716), mai-august, Nr. 5-8/ 2008, pp. 257-279.

⁴ F.J.A. HORT, „Bardaisan”, în *Dictionary of Christian Bibliography*, Vol. I, Editat de W. Smith și W. Wace, Londra, 1877, pp. 250-260.

⁵ I. ORTIZ DE URBINA, „Intorno al valore storico della cronaca Di Arbela”, în *Orientalia Christiana Periodica*, Nr. II/ 1936, pp. 5-32.

Apostoli) înlătură eronata concepție „europcentrică” care se ocupă numai de creștinismul din Imperiul Roman. Aceeași viziune restrictivă asupra istoriei tradiției creștine este stimulată de o a doua cauză istorică, și anume disputele hristologice în jurul formulei dogmatice de la Calcedon (451), din secolele V-VI, care au dus în mod inevitabil la separarea dintre bisericile orientale „necalcedoniene” (considerate „eretice”) de bisericile greacă și latină calcedoniene. În aceste condiții, creștinismul oriental ajunge să fie în curând marginalizat, sau – în cel mai fericit caz, în teritoriile ocupate – elenizat ori latinizat. Totuși, el a reușit să-și pună amprenta pe cultul bisericesc, pe muzica liturgică și pe arhitectura bisericilor și mănăstirilor. Cele mai vădite influențe vizează, însă, domeniul biblic și exegetic. Creștinii sirieni vor prelua versiunea aramaică a Vechiului Testament care a stat la baza așa-numitei „Peschitto” („simplă”), precum și metodele exegetice proprii iudaismului, dominate de „targum”, „midrash” și „haggada” orală. În ceea ce privește Noul Testament, până în secolul al V-lea, se va folosi un canon specific, format din *Diatessaronul* lui Tațian Asirianul, Faptele Apostolilor, corpusul paulin numit *Apostolos* (care includea și Epistola apocrifă III Corinteni). Din acest canon lipseau inițial Epistolele sobornicești și Apocalipsa. Dimensiunea biblică este completată de o complexă și profundă viață liturgică și sacramentală, concentrată în jurul Botezului și Euharistiei, un accent deosebit fiind pus pe lucrarea Sfântului Duh (aram. *ruha*). Este vorba despre o experiență simbolică și poetică unică, prezentă în opera principalilor autori sirieni. Dacă geniul occidentului latin constă în drept și cea a răsăritului grec în filozofie, atunci cel al răsăritului sirian este dominat de arta poetică.⁶

O veche tradiție locală spune că Mântuitorul Iisus Hristos a călcat pământurile Siriei, a propovăduit aici pe Dumnezeu iubirii creștine și a săvârșit o serie de minuni pe aceste meleaguri, pe vremea aceea păgână, în timpul activității Sale publice. Probabil sub influența mențiunii mateene care spune că „s-a dus vestea despre El (Iisus) în toată Siria” (Mt 4, 24), a relatărilor evanghelice despre incursiunile Mântuitorului în ținutul Siro-Fenicie (mai precis, în regiunea orașelor Tir și Sidon – cf. Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30) și datorită faptului că Damascul făcea parte din „Confederația celor zece cetăți” (gr. *Decapolis*), tradiția pioasă și-a revendicat acest lucru, care nu poate fi susținut în mod concret de nicio mărturie. Cu toate acestea, Siria este pământul lui Iisus Hristos! Domnul a ajuns aici într-o manieră unică, așa cum nu se mai întâlnește în niciun alt loc din lume: în trei sate din regiunea montană a Siriei (Ma'aloula, Bakha'a și Juba'adin), localnicii

⁶ BRUCE M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 8-9.

folosesc încă „limba pe care o vorbea Iisus”, aramaica, una dintre cele mai vechi, mai frumoase și mai savuroase limbi ale omenirii. Probabil că nu este nimic mai frumos și mai venerabil decât faptul de a rosti Rugăciunea Domnească în aramaică, dialectul local din Ma'aloula, exact așa cum a făcut-o acum două milenii Însuși Mântuitorul Hristos, când i-a învățat pe Sfinții Săi Apostoli cum trebuie să se roage (cf. Mt 6, 9-14; Lc 11, 1-4).

Triburile aramaice și diferitele lor dialecte sunt foarte vechi, cunoscute încă din mileniul al III-lea î.Hr. Există două direcții principale în rândul specialiștilor în ceea ce privește raportul dintre limba aramaică și cea siriacă: orientaliștii (mai ales cei britanici) consideră limba siriacă drept unul dintre dialectele limbii aramaice; o minoritate a cercetătorilor pun semnul egal între limba aramaică și cea siriacă veche. Lingviștii mai vechi au numit-o „limba fluviilor”, făcând probabil aluzie la cele două fluvii, Tigru și Eufrat, pe malurile cărora a înflorit și a căpătat amploare. Limba primilor predicatori creștini care au ajuns în sudul Siriei este numită (aprox. 340 d.Hr.), de către istoricul bisericesc Eusebiu al Cezareii, „aramaico-siriacă”. Se pare că mai târziu, pe măsură ce creștinismul s-a răspândit în aceste teritorii, termenul „aramaic” era asimilat cu păgânismul și cu idolatria, în contrast cu „siriacă”, care devine sinonim cu „creștin”. De altfel, până în zilele noastre, creștinii care folosesc idiomul siriacă (*soroyo* sau *soroyoyo*) se auto-desemnează cu acest termen, pe care îl consideră echivalentul cuvântului „creștin” (*mashihio*).⁷

Aramaica a fost limba dominantă în Orientul Apropiat pe parcursul a câtorva zeci de secole, începând cu secolul al VIII-lea î.Hr., datorită clarității și simplității sale, devenind foarte repede *lingua franca* a acestei regiuni. Se caracterizează prin dinamism și capacitatea de a asimila cu ușurință elemente străine. În formă scrisă, aramaica a apărut în secolul al XI-lea î.Hr., ca limbă oficială a primelor state aramaice. În timpul Mântuitorului Iisus Hristos, aramaica era vorbită în toată zona semită.

Limba aramaică are numeroase dialecte, care pot fi grupate în două mari ramuri⁸:

- *ramura orientală*: babiloniană, talmudică și mandeeană;
- *ramura occidentală*: palmiriană, nabateeană, samariteană și palestiniană.

Este minunat faptul că, în ciuda trecerii timpului (de la cuceririle lui Alexandru cel Mare și până la sfârșitul dominației Imperiului Otoman), locuitorii Ma'aloulei au conservat și încă mai vorbesc, alături de arabă,

⁷ YOUSEF FRANCIS HANNA, *L'araméen parlé à Ma'aloula. La langue de notre Seigneur Jésus Christ*, Editor Issam Hanna Francis, Ma'aloula – Damasc, 2005, pp. 22-25.

⁸ IBIDEM, pp. 26-27.

aramaica. Un număr mare de orientaliști vizitează aceste localități pentru a asculta, a înregistra și a învăța dialectul. În acest sens, specialiștii rămân luni bune, sau chiar ani, în proximitatea Ma'aloulei.⁹

Traducerea Sfintei Scripturi a Noului Testament în limba siriacă

Principalele traduceri vechi ale Noului Testament (în limbile siriacă, latină, coptă, gotică, armeană, georgiană, etiopiană, slavonă etc.), alături de toate manuscrisele grecești neotestamentare descoperite până astăzi și de citările scripturistice prezente în operele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești reprezintă cele mai importante trei mărturii pentru studiul textului biblic. Aceste prime versiuni au constituit un important punct de legătură în răspândirea mesajului creștin al primilor misionari, fiind alcătuite în limbile materne ale popoarelor evanghelizate. Însă, deși sunt de o valoare inestimabilă pentru exegeza biblică și pentru criticismul textual al scrierilor din secolele II-III d.Hr., totuși, ele se prezintă uneori ca niște traduceri realizate de persoane care fie nu stăpâneau perfect limba greacă a dialectului comun (*koinē*), fie pur și simplu nu au putut reda în mod fidel vocabularul sau sintaxa acesteia într-o altă limbă.¹⁰ Mai mult, varietatea acestor traduceri și a persoanelor care le-au realizat este dublată de varietatea manuscriselor grecești folosite, precum și de multitudinea corecturilor care se îndepărtează uneori de textul de bază.¹¹

Versiunile siriace ale Sfintei Scripturi sunt de o însemnătate cu totul specială, datorită faptului că, prin intermediul acestei limbi și implicit al acestei literaturi, cultura greacă a pătruns în Orient și, mai târziu, în lumea musulmană. Pe de altă parte, structura acestei limbi este foarte asemănătoare cu cea a „limbilor sfinte” în care au fost redactate inițial textele biblice. După cum menționam mai sus, limba siriacă este o ramură a tulpinii semito-aramaice, corespunzătoare aramaicii orientale. La rândul său, aceasta se împarte în două dialecte principale: edesan și nisibian. Unele traduceri sunt făcute în limba siriacă propriu-zisă, iar altele în siriaca sau aramaica palestiniană, corespunzătoare ramurii occidentale. În ceea ce privește Noul Testament, specialiștii vorbesc despre cinci versiuni diferite în limba siriacă: versiunea

⁹ Această realitate are, însă, o singură insuficiență: aramaica se învață numai pe cale orală, fără să mai existe vreun alfabet al acestei limbi. De aceea, actualmente se fac eforturi pentru reactivarea unui alfabet al limbii aramaice, în cadrul unui Institut de Cercetare nou creat, cu sprijinul autorităților de stat și al Universității din Damasc.

¹⁰ A.F.J. KLIJN, „The value of the Versions for the Textual Criticism of the New Testament”, în *The Bible Translator*, traducere de H.H. Oliver, Nr. VIII/ 1957, pp. 127-130.

¹¹ Specialiștii vorbesc despre *Übersetzungsfarbe* în conturarea istoriei interne a versiunilor vechi ale Noului Testament – Cf. B. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford Clarendon Press, 1964, p. 68.

veche siriacă, Peschitta (sau versiunea comună), versiunea filoxeniană, versiunea harkleană și versiunea siro-palestiniană. Diversitatea acestor traduceri și revizuirii, precum și ambiguitatea privind reciprocitatea lor au generat numeroase întrebări în rândul specialiștilor. Unul dintre cei mai mari specialiști în istoria textului neotestamentar afirma foarte sugestiv cu privire la vitalitatea mediului de producție siriacă următoarele: „Nicio altă latură a Bisericii primare nu a făcut mai mult pentru traducerea Bibliei în dialectul ei precum mediul vorbitor de siriacă. În bibliotecile noastre europene avem manuscrise ale Bibliei siriace din Liban, Egipt, Sinai, Mesopotamia, Armenia, India (Malabar) și chiar din China (tr.n.)”.¹²

Versiunea veche siriacă a Vechiului Testament are o istorie complexă, care ni se face cunoscută astăzi în special datorită descoperirii unor manuscrise noi. Acestea cuprind, alături de Pentateuh, textele Psalmilor și ale Profetilor. Originea acestei versiuni este disputată. Pe de o parte, ea se poate datora convertirii la iudaism a casei regale din Adiabene (la răsărit de Tigru), în jurul anului 40 î.Hr. Pe de altă parte, poate fi opera iudeo-creștinilor care au propovăduit mesajul evanghelic în cetatea Adiabene. Însă, indiferent care dintre cele două evenimente este real, rămâne cert faptul că traducerea a fost realizată după un *targum*. Versiunea veche siriacă a rămas, totuși, în circulație și după apariția celorlalte traduceri, fiind folosită în continuare în Biserica siriacă.¹³

Versiunea veche siriacă a Noului Testament are, de asemenea, o istorie foarte interesantă. Ea derivă din armonia evanghelică a lui Tațian Asirianul, numită *Diatessaron*. Această operă este un adevărat monument al literaturii creștine vechi, care a cunoscut o largă circulație în Biserica siriacă a primelor secole, cu o influență vădită chiar și asupra altor biserici. Valoarea literară a textului este dublată de maniera foarte interesantă în care autorul îmbină meticolos datele celor patru Evanghelii canonice, obținând o biografie continuă a lui Iisus Hristos, ce dispune de toate detaliile. Pentru creștinii sirieni, scrierea avea o valoare suplimentară, datorită faptului că preluase, din surse apocrife, o serie de elemente tradiționale locale. Lucrarea lui Tațian a fost un eveniment semnificativ pentru creștinismul primar, bucurându-se de popularitate și în afara granițelor Siriei, atât în răsărit, cât și în apus. Asupra acestui subiect vom reveni!

Versiunea veche siriacă a celor patru Evanghelii este reprezentativă pentru tipul de text occidental și se găsește astăzi în două manuscrise:

¹² E. NESTLE, „Syriac Versions”, în *Dictionary of the Bible*, Nr. IV/ 1902, p. 645.

¹³ JULIO TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, traducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill-Eerdmans, 1998, pp. 150-153.

primul este un pergament aflat la Muzeul Britanic, tipărit de către William Cureton în 1859; al doilea este un palimpsest descoperit de către Agnes Smith Lewis la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai în 1892. Se consideră că aceste manuscrise au fost copiate în secolele IV-V d.Hr. și au conservat un text de la începutul secolului al III-lea. Cât despre textul Faptelor Apostolilor¹⁴ și al Epistolelor pauline¹⁵, acesta nu ni s-a păstrat în niciun manuscris și îl cunoaștem numai datorită citărilor din operele Părinților răsăriteni.

O revizuire a acestei traduceri, numită *Vetus Syra*, a dus la apariția unei alte traduceri, care poartă denumirea de *Peschitto* (versiunea „simplă”). Această denumire, care corespunde termenului grecesc *hapla*, a primit-o în secolele VIII-IX d.Hr., pentru a se distinge de versiunea siro-hexaplară, care redă cu mai multă fidelitate textul original. În sensul acesta ar însemna „comună”, „vulgară” (gr. *koinē*). *Peschitto* reflectă îmbinarea mai multor variante textuale, precum și a diferitor stiluri. În general, traducerea este socotită foarte veche. Cu vădite influențe ale tradiției targumice și midrașice, dar și ale Septuagintei (LXX), traducerea a fost realizată în perioade diferite, de către autori diferiți, evrei, sau mult mai probabil creștini. De asemenea, textul pe care se bazează versiune diferă de la un autor la altul.

Scrisă într-un stil frumos, *Peschitta* Noului Testament, o veritabilă Vulgata Siriacă, este rezultatul revizuirii versiunii vechi siriace, adaptând textul grec cunoscut pe teritoriul Antiohiei. Traducerea cuprinde numai 22 din cele 27 de cărți ale Noului Testament, II Petru, II -III Ioan, Iuda și Apocalipsa fiind ignorate. Se pare că traducerea a fost terminată spre sfârșitul secolului al IV-lea și este atribuită, în mod clasic, episcopului Rabbula al Edesei (Burkitt, 411-431 d.Hr.). Totuși, la o analiză mai profundă, versiunea prezintă o mare varietate de tehnici de traducere și de folosiri lexicale, urmând uneori tipul textului occidental, ceea ce ne face să conchidem că este opera mai multor traducători.¹⁶ Scriitorii vechi sirieni, Afraates și Sfântul Efreem, se folosesc de această traducere, numind-o „traducerea noastră”, ceea ce arată că a fost în uz general. Teodor de

¹⁴ În ceea ce privește Faptele Apostolilor, F.C. Conybeare a reconstituit Comentariul Sfântului Efreem Sirul, plecând de la două surse armene, a cărui traducere latină a fost publicată de J.H. ROPES, *The Text of Acts*, Londra, 1926, pp. 373-453.

¹⁵ Textul Epistolelor Sfântului Apostol Pavel, așa cum apare în opera Sfântului Efreem, a fost reconstituit de către JOSEPH MOLITOR, „Der Paulustext des Heilige Ephräm”, în *Monumenta biblica et ecclesiastica*, Vol. IV/ 1938.

¹⁶ Se pare că revizuirea Episcopului Edesei reprezintă mai degrabă un stadiu intermediar între textul versiunii vechi siriace și forma finală a *Peschittei* Noului Testament – cf. ARTHUR VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain, 1951.

Mopsuestia spune că, în timpul lui, autorul traducerii era necunoscut. În secolul al II-lea, Meliton de Sardes pare să fi cunoscut Peshitto. Cert este faptul că, în jurul anului 431, traducerea a fost acceptată drept versiunea standard a Sfintei Scripturi, atât în partea occidentală cât și în cea răsăriteană a creștinismului siriac. Locul probabil al traducerii a fost Edesa, un centru cultural înfloritor al acelei perioade. Cel mai vechi codex care cuprinde traducerea Peschitto în întregime este Codexul Ambrozian din secolul al VI-lea, care se află în Biblioteca din Milano. Astăzi posedăm peste 350 de manuscrise ale Peschittei neotestamentare, dintre care cele mai târzii provin din secolele V-VI. Textul tuturor acestor manuscrise a avut privilegiul de a fi transmis cu o remarcabilă fidelitate, astfel încât avem de-a face cu foarte puține variante textuale. Evangheliile sunt mai aproape de tipul textului bizantin, spre deosebire de Faptele Apostolilor, care prezintă mai multe afinități cu tipul occidental.

Versiunea filoxeniană a Sfintei Scripturi, care se bazează pe un text mai vechi decât al variantei Peschitto, era întrebuințată la vremea respectivă de către sirienii ortodocși. Pe de o parte, se crede că episcopul iacobit Filoxenus din Mabbug (Hierapolis) a încredințat horepiscopului Policarp realizarea unei traduceri a Noului și a Vechiului Testament (după textul Septuagintei). Ni s-au păstrat din ea numai fragmente din Isaia și patru epistole sobornicești: 2 și 3 Ioan, 2 Petru și Iuda. Pe de altă parte, se mai numește și *versiunea harkleană* a Noului Testament, ca opera revizuită a lui Thomas de Harkel (Heraclea), de asemenea episcop de Mabbug, realizată în timpul exilului său în Alexandria și terminată în anul 616. Se pare că acesta a inserat pe margine anumite scrieri pe care le considera importante, fără a le introduce în textul propriu-zis. Este pentru prima dată în primele șase secole creștine când, în istoria Bisericii care foloseau limba siriacă, s-au tradus epistolele mici sobornicești și Apocalipsa. Notele marginale la cartea Faptelor reprezintă, după Codex Bezae, cea de-a doua mărturie principală a textului occidental al acestei scrieri.¹⁷

Versiunea siro-palestiniană, independentă de oricare altă traducere siriacă, este scrisă în dialectul aramaic aparținând ramurii occidentale, care era vorbit de către creștinii din Palestina, provenind din secolul al V-lea. În jurul anului 700, această versiune era folosită de comunitatea melchită din Siria. Dintre toate versiunile siriene, textul siro-palestinian al Noului Testament este cel mai apropiat de tipul textului bizantin, prezentând uneori asemănări și cu versiunea veche siriacă din sinopsa lui Origen. Traducerea

¹⁷ A.C. CLARK, *The Acts of Apostles*, Oxford, 1933, pp. 308-309.

ne este cunoscută dintr-un lectionar evanghelic¹⁸, păstrat în trei manuscrise care aparțin secolelor XI-XII d.Hr. La textul Evangheliilor se adaugă fragmente din Faptele Apostolilor și din Epistolele pauline.

Versiunea siro-hexaplară a Vechiului Testament, realizată înainte de anul 619, la îndemnul lui Atanasie, patriarhul monofizit al Antiohiei, de către episcopul Pavel din Tella (Mesopotamia). Acesta se afla în Alexandria, unde se refugiase după invazia persană a dinastiei Sasanizilor. Realizată după recenzia siro-hexaplară, traducerea redă foarte fidel textul lui Origen, păstrând semnele critice ale autorului alexandrin, adnotațiile marginale și unele observații despre Achila, Symmach și Teodotion. Cea mai mare parte a operei se păstrează în Codicele Ambrozian.

Versiunea lui Iacob de Edesa, care intenționa să îmbunătățească calitatea literară a versiunii siro-hexaplare, în legătură cu Peschitto. Prima compilație sistematică a unei masore siriene a fost întrebuintată de această versiune, care include glose marginale de pronunție și alte variante textuale.

Un caz special: *Diatessaronul* lui Tațian Asirianul

Creștinismul sirian a produs opere literare foarte devreme, încă din secolului al II-lea d.Hr., în perioada apologetului și polemistului Tațian Asirianul. Acesta s-a născut în Siria, din părinți păgâni, în jurul anului 120. A primit o educație aleasă și o solidă formație filosofică și literară. Ajuns sofist, a călătorit din oraș în oraș, studiind diferitele filosofii ale vremii și fiind inițiat în misterele mai multor religii orientale. La Roma, s-a convertit la creștinism, pe la anul 150, prin lucrarea și sub îndrumarea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, în a cărui școală a aprofundat credința creștină. Mai târziu, a înființat el însuși o școală în capitala Imperiului Roman, unde a avut ca elev pe un oarecare Rodon, după cum ne informează istoricul bisericesc Eusebiu al Cezareii. Întors în Orient, în 172-173, a alunecat de la dreapta credință, înființând secta encratiților (sau a „hidroparastaților”), care profera o sinteză a tuturor ereziilor. Tațian a murit în Orient, însă nu cunoaștem cu exactitate data morții sale.¹⁹

Este autorul a numeroase opere: *Cuvânt contra grecilor* – un aspru rechizitoriu la adresa elenismului păgân; *Despre animale*; *Despre demoni*; *Carte de probleme* – în care își propune să lămurească unele texte dificile ale Vechiului Testament; *Despre mântuire după Mântuitorul* – dominată de concepțiile ereziei adopțianiste; *Parafrazări* – din scrierile Sfântului Apostol

¹⁸ AGNES SMITH LEWIS; MARGARET DUNLOP GIBSON, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, Londra, 1899.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, 1956, pp. 64-65.

Pavel. Numele lui este, însă, asociat în special cu scrierea *Diatessaronului*²⁰, o operă care „amestecă” cele patru Evanghelii într-o relatare unică, coerentă și continuă. După toate aparențele, Tațian l-a redactat în greacă, la Roma, în jurul anului 170, înainte de a redobândi Siria și de a înființa aici mișcarea ascetică a „encratiștilor” (sau „hidroparastașilor”), care va fi declarată ca fiind o erezie.²¹

Astăzi, nu mai există nicio mărturie directă asupra textului, care este reconstituit fragmentar, plecând de la surse secundare, pe care le împărțim în trei categorii: citări²², alte „armonii” evanghelice revizuite²³ și textele influențate de „Diatessaron”.²⁴ Pentru a afirma că o anumită sursă provine de la „Diatessaron”, specialiștii propun trei criterii de identificare:

- ca o variantă să fie întâlnită, în mod identic, atât în mărturiile orientale, cât și în cele occidentale.

- ca aceeași variantă să nu figureze și într-o sursă externă scrierii, de unde „mărturiile” *Diatessaronului* ar fi putut-o prelua.

- ca toate sursele care atestă varianta să fie ori armonii evanghelice, ori surse influențate direct de *Diatessaron*.

Deși „Diatessaronul” constituie o mărturie foarte veche a existenței unui „canon” al celor patru Sfinte Evanghelii, totuși el conține și texte susceptibile de a proveni din surse non-canonice, precum și unele proprii („originale”), care par a fi create de către însuși Tațian. Pe de altă parte, o uniformizare a textelor evanghelice aducea cu sine întrebări cu profunde implicații teologice, care nu puteau fi rezolvate decât recurgând la analiza celor patru Evanghelii canonice, așa cum ni s-au păstrat de-a lungul timpului. Este unul dintre motivele pentru care numele lui Tațian și al operei sale, considerate ca fiind o „tentative insidioasă”, au fost eliminate din

²⁰ Cuvânt compus: în limba greacă, *dia* (prep.) = de-a lungul și *tessarôn* (num.) = cele (celor) patru (subînțeles, *Evanghelii*). Așadar, *Diatessaronul* se prezintă ca o „armonie a celor patru Evanghelii”.

²¹ JEAN DANIEL KAESTLI, „Histoire du Canon du Nouveau Testament”, în *Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, Editat de Daniel Marguerat, Ediția a treia adăugită, Colecția „Le Monde de la Bible”, Nr. 41, Labor et Fides, Geneva, 2004, p. 457.

²² Dintre care cele mai importante sunt cele oferite de *Comentariul Sfântului Efreem Sirul* (373).

²³ Posedăm un număr destul de mare de „armonii evanghelice”, în diferite limbi, împărțite în general în: mărturii *orientale* (arabă, persană) și *occidentale* (latină, germana veche, dialectele toscan și venețian – ca variante ale italienei vechi). Însă nu se poate spune cu exactitate care dintre aceste mărturii particulare reflectă în mod fidel textul „Diatessaronului”, din secolul al II-lea d.Hr. – Cf. B. METZGER, *Chapters in the History of the New Testament Textual Criticism*, Leiden – E.J. Brill, 1962, pp. 97-120.

²⁴ Manuscrisele traducerii *Vetus Syra*, *Codex Sinaiticus*, *Codex Fuldensis* (lat.), vechiul poem saxon, din secolul al IX-lea d.Hr., intitulat *Heliand*.

majoritatea regiunilor în care cartea a circulat. La aceasta se adaugă și dorința Împăratului Constantin cel Mare de a realiza *unitatea religioasă* a întregului Imperiu, întărită ulterior prin decretele lui Teodosie I și Grațian.²⁵

Se știe, însă, că *Diatessaronul* a cunoscut într-un anumit teritoriu (Biserica siriană) un enorm succes. „Doctrina lui Addai” (operă veche, datând din jurul anului 400) ne învață, în mod explicit, că „un popor numeros, zi după zi, se aduna și venea la rugăciunea cultului, la lectura Vechiului Testament și a Noului Testament, care este *Diatessaronul*”.²⁶ O altă dovadă a acestei popularități reiese dintr-un raport al episcopului Teodoret al Cyrului (423-457), care vorbește, cu prilejul unei vizite în dioceza sa, despre faptul că a găsit „mai mult de 200 de copii” ale *Diatessaronului*, folosite cu venerație în Biserici.²⁷ Tot el este și cel care, în urma constatării, a adunat toate aceste exemplare și le-a înlocuit cu Evangheliile „separate”. Chiar și în Orient, *Comentariul* Sfântului Efrem nu-l menționează nici pe Tațian, nici opera sa, ci numai se prezintă ca „un comentariu al Evangheliei armonizate”.²⁸

Astfel, în ciuda faptului că „*Diatessaronul*” a fost primul text evanghelic cunoscut în Biserica Siriei, în primele secole creștine, numele lui Tațian și titlul operei sale au fost eliminate. Confirmarea definitivă a acestui lucru ne este furnizată de către un canon (43) al lui Rabbula, episcopului Edessei (412-435), care spune că „preoții și diaconii trebuie să vegheze cu grijă, ca în toate Bisericile să fie prezentă o copie a *Evangheliei Mepharreshe* (cele patru Evanghelii separate) și să fie citită!”²⁹. Așadar, în prima jumătate a secolului al V-lea d.Hr., textul liber și „flotant” al sirienilor a fost aliniat la cel corespunzător celorlalte Biserici. Începând din primele decenii ale acestui secol începe și lunga retragere a *Diatessaronului* lui Tațian Asirianul.

²⁵ WILLIAM J. PETERSEN, „Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien”, în *Le Canon du Nouveau Testament*, Editat de Gabriella Aragione, Eric Junod și Enrico Norelli, Colecția „Le Monde de la Bible”, Nr. 54, Labor et Fides, Geneva, 2005, p. 112.

²⁶ ALAIN DESCREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et Jésus*, prezentare și traducere a textului integral al „Doctrinei lui Addai”, Colecția de buzunar „Apocryphes”, Brepols, 1993.

²⁷ THÉODORET DE CYR, *L'épître 113*, Patrologia Graeca, Volumul 83, Coloana 1316.

²⁸ TJITZE BAARDA, „A Syriac Fragment of Mar Ephrem's Commentary on the *Diatessaron*”, în *New Testament Studies*, Nr. 8/ 1962, p. 294.

²⁹ W.J. PETERSEN, *op. cit.*, p. 114.

RÉSUMÉ: *Les versions siriaques de la Sainte Scripture et leur importance pour l'étude du text du Nouveau Testament*

Les versions anciennes du Nouveau Testament sont, à côté des manuscrits grecs et des citations patristiques, les plus importants témoignages pour l'histoire et la critique textuelle néotestamentaire. Parmi celles-ci s'inscrivent bien les traductions syriaques, puisqu'elles sont assez nombreuses et présentent un certain nombre de particularités.

La Syrie est un très important centre du christianisme primitif, par ces grandes cités antiques: Antioche, Damas, Edesse et Arbela. En même temps, la langue syriaque est de la même parenté que l'araméen, c'est-à-dire sémitique. Le christianisme syriaque représente une troisième branche principale, après l'orient grec et l'occident latin qui a été assez souvent mis à l'écart par la littérature théologique, aussi par rapport à cette conception «européocentrique» qui vise seulement ces derniers deux volets mentionnés au-dessous. Les chercheurs parlent de ces cinq grandes versions néotestamentaires en syriaque: la version ancienne (Vetus Syra); la Peschitta ou la version commune; la version philoxénienne; la version harkléenne; la version syro-palestinienne. Le milieu syrien a aussi produit quelque chose d'inédit: une harmonie évangélique qui mêle les quatre Evangile canonique entre eux, sous la forme d'un récit continu, qui s'appelle le Diatessaron de Tatien et qui a été composé au deuxième siècle, environ 170 après Jésus Christ.

FERICITUL AUGUSTIN ȘI TRADIȚIA BISERICII RĂSĂRITENE

Pr. Dr. MARIUS MIHAI ILCA

Cuvinte cheie: *Augustin, Tradiție, Biserica Răsăriteană, Părinți Răsăriteni*

Keywords: *Augustin, Tradition, Eastern Church, Eastern Fathers*

1. Augustin în contextul epocii

Aurelius Augustinus (354-430), „cel mai influent purtător de cuvânt” al creștinismului apusean, un geniu fără de care nicio istorie a literaturii latine postclasice nu ar fi completă. Jaroslav Pelikan, care îi realizează un portret intelectual-spiritual lui Augustin în a sa *Tradiție creștină*, îi identifică geniul în faptul că „a predicat învățăturile Bisericii în scrierile și speculațiile lui personale”, turnând „în matricea doctrinelor Bisericii” opiniile lui teologice.¹ Personalitate complexă, teolog și filosof al vremii sale, Augustin reprezintă o extraordinară sinteză de calități și de idei ale spiritului latin și grec deopotrivă.²

Augustin a fost „unul dintre puținele personalități patristice care a pus în discuție și a încercat să soluționeze aproape toate problemele teologiei creștine. Cugetarea sa teologică și filozofică, prin stilul și claritatea limbii, prin bogăția ideilor și soluțiilor noi ce le aduce, a fost și continuă să fie încă și astăzi în atenția celor mai iluștri și variați cercetători. Gândirea sa teologică a influențat în mod decisiv traiectoria gândirii apusene, fiind până astăzi analizată și sintetizată, născând controverse și opinii ambigue privind aspectele esențiale ale credinței creștine.”³

Textele scrierilor lui Augustin au influențat decisiv Apusul creștin nu numai în spațiul Bisericii Romano-Catolice, ci și în spațiul confesiunilor

¹ JAROSLAV PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. Silvia Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004, pp. 302-303.

² Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, București, 1956, p. 252. A se vedea și CONSTANTIN CORNIȚESCU, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, „Studii Teologice”, an XVII (1965), nr. 5-6, p. 334.

³ Părintele Profesor Ioan G Coman subliniază vastitatea bibliografiei lui Augustin „Nici în volumele jubiliare, nici în marile enciclopedii teologice și filosofice, nici în periodicele augustiniene, nici în monografiile cele mai pretențioase dedicate lui, nu există toată bibliografia lui Augustin. Atât de mare, variat și continuu lucrător este tezaurul geniului lui Augustin” (*Patrologie*, p. 263). H.I. Marrou afirmă amplitudinea și vastitatea bibliografiei augustiniene care, pentru a fi asimilată, necesită eforturi supraomenești (*Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. Drăgan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 13, nota 11). A se vedea și IOAN I ICĂ, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime, după Tratatul „De Trinitate”*, „Studii Teologice”, an XIII (1961), nr. 3-4, p. 166.

protestante. Norman Williams este de părere că Reforma protestantă este „rebeliunea postumă a lui Augustin împotriva lui Augustin [...] Cu toate acestea, de-a lungul întregii perioade medievale în sânul celui mai impunător sistem ecleziastic pe care l-a cunoscut lumea vreodată, misticul Augustin predestinaționist se lupta în tăcere cu ierarhul augustinian, iar Reforma celui de-al șaisprezecelea secol a fost în mare măsură revolta postumă a lui Augustin împotriva lui Augustin”.⁴

Gândirea lui Augustin este o adevărată sinteză teologico-filozofică a epocii sale, problematizând asupra marilor teme ale umanității, oferind răspunsuri controversate unele din ele, privind problema răului, natura binelui, demnitatea omului și a creației, iubirea și sexualitatea, relația politică-religie, sensul istoriei, problema timpului, a harului, a libertății, a relației credință-rațiune, a fericirii și contemplației și Trinitatea.

În ceea ce privește teologia lui Augustin, dincolo de erorile sale, Părintele Profesor Ioan G. Coman o consideră „un munte înalt spre vârful căruia nu pot privi mulți”, scriitori creștini ca Iustin Martirul și Filozoful, Tertulian, Ciprian, Origen „n-au trecut prin crizele grave prin care a trecut Augustin”, criza lui intelectuală și sufletească fiind de lungă durată. Totuși teologia lui s-a dezvoltat având la bază Scriptura și Tradiția, credința personală și geniul științific și filosofic.⁵ La formarea teologico-filosofică a lui Augustin au contribuit Cicero, Manes, Varo, Platon, Plotin și Ambrozie de Mediolanum, așa încât pe bună dreptate putem afirma că fiecare dintre aceștia și-au adus contribuția în proporții diferite la nașterea unei gândiri de anvergură în istoria Bisericii și a culturii universale.

Cultura epocii lui Augustin era bazată pe gramatică și retorică, fiind esențialmente literară, însă în ceea ce privește cultura oratorică a lui Augustin nu era o inovație, o creație a epocii sale, ci s-a impus intelectualilor latini cel puțin începând cu generația lui Cicero.⁶

Complexitatea gândirii lui Augustin a avut reverberații și în epoca sa, în contextul Bisericii și al culturii antice. „Dacă până acum, examinând literatura creștină din secolul al IV-lea, am putut sesiza un numitor comun care a unit personalități atât de diferite cum sunt Marius Victorinus, Ilarie de Poitiers, Ambrozie și Ieronim, în cazul cărora este evident că toți provin din aceeași matrice culturală și e foarte greu să înțelegem gândirea unuia din

⁴ WILLIAMS NORMAN, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, A Historical and Critical Study, Longmans, Green and Co. LTD, 39 Paternoster Row, London, 1927, p. 321, apud Ierom. TEOFAN MADA, *Harul mântuirii la Fericitul Augustin*, Ed. Vremi, Cluj Napoca, 2010, p. 15.

⁵ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, „Studii Teologice”, an XI (1959), nr. 1-2, pp. 8, 11.

⁶ HENRI-IRENEE MARROU, *op. cit.*, p. 20.

acești scriitori fără să ținem cont și de ceilalți (chiar și când sunt departe unul de altul ca Ilarie și Ieronim), lucrurile stau cu totul altfel când e vorba de Aurelius Augustinus, în cazul căruia o singură interpretare este, cu siguranță, insuficientă. Cel mai mare gânditor creștin (și nu numai creștin) din Occident se pretează la diferite tipuri de cercetare, dată fiind complexitatea figurii sale, în funcție de dorința noastră de a pune în evidență un aspect sau altul. Abordarea lui Augustin poate să țină cont mai cu seamă de profunzimea speculației sale teologice; de asemenea, se poate dovedi incitantă ideea de a-l considera om al Bisericii în sens restrâns, adică episcop și părinte spiritual; sau mare filozof al Antichității târzii și autoritate fundamentală pentru speculația medievală ulterioară. Toate acestea sunt direcții de cercetare pe deplin justificate având în vedere importanța majoră pe care Augustin a avut-o în fiecare dintre aceste domenii”.⁷

Augustin reprezintă două epoci diferite, iar formația sa culturală este cea de creștin, care prin concepțiile sale teologico-filozofice provoacă o dezbatere colosală în secolele următoare. Ghislain Lafont consideră că viziunea teologic-filosofică a lui Augustin însumează patru direcții esențiale: 1) o reflecție personală dureroasă și liberă asupra dominației apăsătoare a răului și asupra gratuității aproape neprevăzute a mântuirii; 2) o direcție eclezială, a unei meditații asidue asupra textelor Scripturii privitoare la îndreptare, îndeosebi asupra Epistolei către Romani; 3) direcția polemică străbătută de lupta împotriva maniheismului; 4) direcția „politică” a apărării Bisericii împotriva atacurilor păgâne idolatre după cucerirea Romei.⁸

Michael Azkoul scrie o lucrare valoroasă în care analizează din perspectivă ortodoxă textele augustinene punând în lumină totodată excesele acestor texte în ceea ce privește raportul lor cu Tradiția Bisericii. Această lucrare scoate în evidență învățătura despre Filioque a lui Augustin, predestinația, păcatul originar și problema grației.⁹ Azkoul este de părere că Apusul trebuie să se întoarcă la Părinți,¹⁰ nu la Augustin, care în viziunea lui Zananiri¹¹ înregistrează prin viziunea sa o ruptură față de continuitatea Tradiției.

⁷ CLAUDIO MORESCHINI, ENRICO NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, vol. II, trad. Hanibal Stănciulescu, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 11.

⁸ GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerar. Forme. Modele*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 82.

⁹ MICHAEL AZKOUL, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, The Edwin Mellen Press, Lewinston, 1990. Despre o critică ortodoxă asupra gândirii lui Augustin a se vedea J. ROMANIDES, *The Ancestral Sin*, translation George S Gabriel, Zephir, Ridgewood, 1998.

¹⁰ IBIDEM, p. 271

¹¹ ZANANIRI, *La controverse sur la predestination au Ve siècle: Augustin, Cassien et la tradition*, in „Saint Augustin”, L’Age d’Homme, Paris, 1986, p. 255.

2. Augustin și limba greacă

În cadrul științei patrologice apusene există păreri pro și contra asupra cunoașterii sau necunoașterii de către Augustin a limbii grecești, instrument indispensabil în cercetarea textelor răsăritene privitoare la adevărurile credinței. Unii cercetători sunt de părere că Augustin nu a cunoscut limba greacă,¹² alții că a cunoscut limba greacă dar nu în măsura în care acest fapt i-ar fi permis o lecturare în profunzime a textelor grecești.

În pleiada celor din urmă se înscrie și Marrou care arată că Augustin cunoștea destul de bine limba greacă. „Îndelungata legătură cu opera lui Augustin m-a făcut să cred că el cunoștea greaca, dar mai mult în primul fel decât în cel de-al doilea; destul ca să o poată folosi pe plan tehnic, dar prea puțin ca să putem atribui acesteia un rol activ în cultura lui”.¹³ Marrou explică prin prisma cunoașterii limbii grecești, legătura lui Augustin atât cu textul grec al Scripturii, cât și cu unele din scrierile Părinților Capadocieni.¹⁴ „E un lucru cert că Augustin avea oarecare cunoștințe de greacă. Se întâmplă destul de des să citeze termeni grecești și să-i explice; e deja ceva, dar e mai mult decât atât. Îl vedem adesea recurgând la textul grecesc al Bibliei. Se slujește de el la comentarea și corectarea (emendatio) Bibliei latinești, fie pentru a-i preciza sensul, fie când trebuie să aleagă între mai multe versiuni divergente sau chiar pentru a le corecta și a propune o traducere nouă, făcută direct după textul grec. Îl vedem de asemenea raportându-se la textul original al *Omiliilor către neofîți* ale Sfântului Ioan Chrysostomos și pentru a-i răspunde lui Iulian din Eclanum, opunând traducerii latinești folosite de acesta o traducere proprie din limba greacă a două pasaje deosebit de importante; în cadrul aceleiași polemici, el mai traduce după textul original câteva rînduri din prima *Omilie despre post* a Sfântului Vasile”.¹⁵

Marrou concluzionează la sfârșitul acestei argumentații că Augustin cunoștea limba greacă însă nu într-un mod profund. El problematizează asupra faptului că dacă Augustin ar fi citit în originalul grec vreo lucrare pe care să n-o fi citit în prealabil în limba latină? El este de părere că textele invocate mai sus certifică faptul că Augustin era capabil să verifice, chiar să corecteze după original versiunea latină, însă niciodată nu-l găsim față în

¹² H. V. CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1978, p. 178; J. DANIELOU, *Patristic Period: Historical Theology*, edit. J. Danielou, A. H. Courtin, J. Kent, Harmondsworth, Penguin 1971, pp. 119-120.

¹³ H. I. MARROU, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, p. 41.

¹⁴ A se vedea *De doctrina christiana* 4, 20 (40), P.L. XXXIV, 108C; *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 6 (22), P.L. XLIV, 656C; 1,6 (26), 658C; 1,5 (18), 652C.

¹⁵ H. I. MARROU, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, p. 41.

față doar cu originalul.¹⁶

Autori ca Ambrozie, Marius Victorinus sau Casian au cunoscut limba greacă și au tradus textele Răsăritului creștin în Apus. Cunoașterea operelor lui Plotin a fost cunoscută de Augustin prin filiera lui Porfir și Marius Victorinus.

Andrew Louth arată că „datoria lui Augustin față de Plotin a fost una foarte personală: când l-a citit pe Plotin, a întâlnit o mișcare a gândirii, care și-a găsit ecoul în propriul său suflet. Dar cum l-a citit pe Plotin? Întrucât Augustin nu stăpânea, pe cât se pare, limba greacă, probabil că l-a citit în traducere. E foarte posibil ca traducerea pe care a cunoscut-o el să fi fost aceea a lui Marius Victorinus, un african, profesor de retorică și el, al cărui exemplu de convertire a avut un însemnat impact asupra lui Augustin. În înțelegerea lui Plotin, Victorinus îi era profund îndatorat lui Porfir și probabil, Augustin a împărtășit și el aceeași datorie. Până unde s-a ridicat exact această datorie, e departe de a fi limpede, dar pare limpede însă, că e vorba de acel Plotin văzut prin ochii lui Porfir și Victorinus”.¹⁷

Tot Louth subliniază contrastul dintre Augustin și Părinții greci, precum și specificitatea *Confesiunilor* care lipsesc din literatura patristică răsăriteană. Contrastul dintre Augustin și Părinții greci vizează tema sentimentului, teologia mistică a Părinților răsăriteni dezvoltându-se într-o notă de obiectivitate bazată pe interpretarea Scripturilor, străină de mărturisirea propriilor lor experiențe specifică Apusului. Astfel, în Răsărit nu experiența personală convinge, ci recursul la Revelația divină. Cu toate acestea – arată Louth – contrastul dintre Augustin și Părinții greci nu este total, întrucât adevărul trebuie găsit în ceea ce Dumnezeu a revelat, nu în experiența umană. Totuși *Confesiunile* n-au echivalent în lumea antică în ceea ce privește introspecția care deschide o dimensiune psihologică, interioară.¹⁸

Consecințele acestei interiorizări psihologizante sunt remarcabile la nivelul întregii viziuni augustiniene asupra teologiei și aspectelor ei esențiale. „Pentru prima oară, datorită lui Augustin, gândirea apuseană se îndreaptă spre o teologie antropologică și psihologică. Una dintre inovațiile lui este introvertirea, particularitatea lui Augustin constă în antropomonism, adică în prioritatea absolută pe care o dă concentrării psihologice a teologiei, concomitent cu ignorarea și înlăturarea altor doi factori sau parametri ai teologiei: cosmologia și eshatologia. Cotitura antropologică a lui Augustin este prima limitare a gândirii apusene la introvertire, la psihologism și

¹⁶ IBIDEM, p. 44.

¹⁷ ANDREW LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița-Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 188.

¹⁸ IBIDEM, p. 180

subiectivism. [...] Consecințele acestei interiorități (religiozități) este «hristologia psihologică» și «triadologia psihologică» a augustinismului”.¹⁹

3. Augustin și Părinții greci

Care au fost legăturile Fericitului Augustin cu Părinții greci? În acest sens putem afirma că Augustin a avut contact cu unele dintre scrierile unor Părinți, traduse în limba latină, cum ar fi Origen, Eusebiu, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, însă fără să-i studieze în profunzime în originalul scrierilor lor. Astfel, Augustin cunoștea foarte bine pe Părinții latini iar pe cei greci îi cunoștea în profunzime doar pe cei a căror scrieri au fost traduse în limba latină. Când Ieronim îi vorbește despre polemica origenistă, Augustin îi răspunde ca unul care nu l-a citit niciodată în original pe Origen, tot ce știa despre Origen fiind din surse traduse sau cum se spune – la a doua mână. În ceea ce privește opera lui Eusebiu, Augustin însuși face trimitere la traducerea lui Ieronim și la cea a lui Rufin.

Când controversa pelagiană i-a atras atenția asupra unora dintre lucrările Sfântului Grigorie de Nazianz, Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Ioan Gură de Aur, nu face apel la limba greacă decât în cazuri excepționale, pentru a preciza câteva scurte pasaje – așa cum am subliniat. Aceste texte ale Părinților greci le citește și le citează în limba latină în mod curent. Spre exemplu, în ceea ce privește cele nouă predici ale Sfântului Grigorie de Nazianz, se folosește de traducerea lui Rufin, iar pentru *Omilia către neofîți* a Sfântului Ioan Gură de Aur se folosește de versiunea lui Anianus din Celeda.²⁰

Unii cercetători sunt de părere că există o influență pe care Răsăritul a exercitat-o asupra teologiei lui Augustin, dar și o delimitare majoră a teologiei răsăritene față de unele excese ale teologiei augustinienne. În lucrarea *De Trinitate*, Augustin se pare că este influențat de Părinții Capadocieni, în special în ceea ce privește combaterea arianismului căreia Augustin îi dedică primele patru cărți. În această lucrare, Augustin „reia multe dintre considerațiile avansate de teologia orientală, mai cu seamă de Părinții Capadocieni, cunoscuți de el probabil doar în traducere latină”.²¹

Augustin încearcă să apropie expresiile sale cu privire la Treime cu cele ale Părinților răsăriteni fără să reușească total. Cu toate acestea, Augustin cultivă o admirație specială față de Sfântul Grigorie de Nazianz – influențat fiind și de Ieronim și Didim cel Orb. El va scrie: „Autoritatea episcopilor orientali îți pare mică în Grigorie singur? Acesta este un

¹⁹ Ierom TEOFAN MADA, *Fericitul Augustin și tezele sale*, Ed. Agnos, Sibiu, p. 13.

²⁰ I. H. MARROU, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, pp. 46-47.

²¹ CLAUDIO MORESCHINI, ENRICO NORELLI, *op. cit.*, p. 37

personaj atât de mare, încât nu s-ar fi spus aceasta dacă credința creștină nu era cunoscută de toți și nu ar fi primit atâta celebritate și venerație printre episcopii orientali, dacă aceștia nu ar fi cunoscut în cuvântările sale regula unui adevăr foarte cunoscut”.²²

Augustin ia contact cu opera Sfântului Grigorie prin traduceri ale lui Rufin de Aquileea, existând astfel mai multe apropieri între opera augustiniană și cea a Părintelui răsăritean: opoziția dintre pronumele neutre și pronumele masculine, pentru a arăta identitatea de ființă și deosebirea ipostasurilor, diferența este în număr nu în ființă, eternitatea purcederilor, caracterul transcendent al purcederilor, prezența arătată pentru cifra trei în loc de cuvintele *ipostasis* sau *prosopon*, pe care pare să le evite de mai multe ori, chiar sensul cuvintelor *ipostasis* și *prosopon*.²³ Vasile Cristescu subliniază câteva dintre similitudinile, apropierea și distincțiile dintre cele două gândiri teologice: Augustin și Grigorie de Nazianz. Astfel, împotriva lui Eunomie, Sfântul Grigorie și Fericitul Augustin vor apăra identitatea de natură, dar concepția Sfântului Grigorie conține formule de ordin vital profesând un dinamism, în timp ce Augustin rămâne mai mult în planul unei dialectici conceptualiste. Dacă pentru Sfântul Grigorie ceea ce deosebește un ipostas de altul este modul de a fi, Augustin introduce ideea de relație care presupune dar nu include ideea de substanță. La fel ca și Sfântul Grigorie va lupta împotriva sabelianismului și arianismului arătând că nașterea Fiului din Tatăl trebuie considerată ca o comunicare a întregii ființe divine și nicidecum o creație, Fiul însuși fiind Creator.²⁴

Cu toată această admirație pentru adevărul mărturisit de Sfântul Grigorie de Nazianz, Augustin – deși îi cunoaște o bună parte a operei sale – nu își însușește onto-personalismul ei triadologic, ci preferă psihologismul și esențialismul. Pentru Augustin, obârșia unității absolute a ființei divine nu este Dumnezeu Tatăl, care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt, ci unitatea absolut numerică a ființei divine care subordonează persoanele. În demersul său de a accentua unitatea Treimii, Augustin denumesc pe Duhul Sfânt cu una dintre numirile referitoare la lucrarea iconomică în lume a celor trei Persoane și anume *iubire* pe care bază încearcă să explice relația intratrinitară veșnică.²⁵

Există și apropieri și diferențe majore între gândirea lui Augustin și a

²² FERICITUL AUGUSTIN, *Contra Iulianum* I,I,15 P.L. XLIV, 849, apud VASILE CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000, p. 153.

²³ VASILE CRISTESCU, *op. cit.*, p. 154.

²⁴ IBIDEM, pp. 158-159.

²⁵ A se vedea GEORGIOS MARTZELOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. Cristian Emil Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000, p. 83.

unora dintre Părinții greci. De pildă, în problema cunoașterii care implică și iubirea ca factor de unire între persoane, și Augustin vizează această unire exprimată și de Părinții greci în scrierile lor. El dă în acest sens Psalmului 72, care vorbește despre „alipirea” de Dumnezeu, atât un sens intelectual, cât și afectiv-mistic, care, fără să nege, lărgăa aspirația erosului neoplatonician. Cu toate acestea orientarea lui Augustin diferă de cea a Părinților greci care în reacția lor împotriva raționalismului lui Eunomie dezvoltă temele necunoașterii și ale întunericii. Într-adevăr, tema erosului o dezvoltă Dionisie Areopagitul, precum și tema „iluminării” care este privită într-o dimensiune ontologică și intelectuală ca etapă provizorie în urcușul ierarhic al ființelor spre unirea mistică cu Dumnezeu. Punctul de plecare a lui Augustin este diferit, experiența luminii la el este incontestabilă, dar fugară, deși deschide perspectiva unei mistici a luminii și a speranței vederii față către față.²⁶ „Și apoi înștiințat să mă întorc la mine însumi, am intrat în lăuntrul meu, sub conducerea Ta și am putut, pentru că Tu Te-ai făcut ajutorul meu. Am intrat și am văzut cu ochiul sufletului meu, oricum era el, peste acel ochi al sufletului meu, deasupra minții mele, lumina neschimbătoare, nu aceasta de rând, care este vizibilă pentru orice trup și nici ca și când ar fi fost de același gen, ci mai mare, ca și când aceasta ar străluci cu mult mai mult și ar ocupa totul cu mărimea ei. Acea lumină nu era acest lucru, ci era altceva, ceva cu totul deosebit de toate acestea. Și nu era deasupra minții mele cum este uleiul deasupra apei, nici așa cum este cerul deasupra pământului, ci mai sus, pentru că ea m-a făcut pe mine și eu sunt mai jos, pentru că am fost făcut de ea. Acela care a cunoscut adevărul a cunoscut-o, iar cine a cunoscut-o a cunoscut veșnicia”.²⁷

În ceea ce privește caracteristicile itinerarului interior, care conduce de-a lungul unor etape și medieri la unirea cu Dumnezeu în lumină, există o oarecare înrudire între Augustin și Dionisie Areopagitul, cu toate că diferența fundamentală dintre aceștia există și ea. Mai precis: în timp ce Augustin așteaptă vederea propriu-zisă a lui Dumnezeu, care e chipul desăvârșit al fericirii veșnice, dezvoltând o teologie a luminii, Dionisie Areopagitul, influențat atât de Părinții Capadocieni ca precursori ai săi, cât și de Proclus, maestrul său, caută *unirea* mai degrabă decât vederea. Această diferență nu împiedică, atât pentru unul cât și pentru altul, ca itinerarul mântuirii să fie structurat ierarhic, etapizat, începând cu iluminările care

²⁶ GHISLAIN LAFONT, *op. cit.*, pp. 84-85.

²⁷ FERICITUL AUGUSTIN, *Confessiones*, VII, 10 (16), trad. Prof. Dr. Nicolae Barbu, Ed. IBMBOR, București, 1985, pp. 159-160.

anticipează ultima etapă a cunoașterii prin care omul va atinge fericirea.²⁸

Astfel, contrastul dintre Augustin și Părinții greci este evident, întrucât dacă pentru Augustin vederea nemijlocită a lui Dumnezeu este limitată la Moise pe Sinai și Pavel pe drumul Damascului, pentru Părinții greci este însuși scopul vieții pe pământ. Totodată, dacă Augustin vorbește despre vederea esenței divine în eshaton, pentru Părinții greci vederea nu se referă la esență, ci doar la strălucirea necreată a slavei. El reduce noțiunea biblică a vederii lui Dumnezeu la doctrina neoplatonică, dualistă, a realizării fericirii sufletului prin vederea intelectuală a esenței divine.²⁹ Prin teoria „iluminării” de influență platonice și neoplatonică, Augustin „nu reușește decât să confunde planurile intelectual și divin, mistificând cunoașterea intelectuală și intelectualizând cunoașterea mistică și introducând în teologie pe Dumnezeu filozofilor în locul Dumnezeului Revelației biblice”.³⁰

Pentru Augustin și pentru o mare parte a tradiției occidentale „ceea ce se vede în teofanii nu este însăși realitatea Dumnezeului Adevărat, ci doar simboluri ale Adevărului etern” iar teologia occidentală influențată de el înregistrează chiar și azi o alunecare „de la realitatea Revelației pe sensurile ei, sensul (fie el intelectual, moral, cosmic, social, existențial, istoric) ajungând în cele din urmă să fie substituit realității însăși”.³¹ Una dintre consecințele acestei deviații este că „magisteriul Bisericii sau teologii înțeleg (și dezvoltă chiar) mai bine decât Profeții, Apostolii, Sfinții sau Părinții «mesajul» care face esența Revelației” rezultatul fiind „o filozofie religioasă creștină, un intelectualism, un pietism ori moralism «creștin», o practică socială sau chiar, mai nou, textuală”.³² În acest context, pledoaria lui Lossky, pentru o înțelegere radical teocentrică a vederii lui Dumnezeu ca un capitol de teologie și antropologie teologică și nu ca un capitol de antropologie sau psihologie intelectuală sau fantasmatică devine deosebit de relevantă și actuală.³³ Ioan Ică jr. identifică consecințele teologice, gnoseologice și antropologice ale unei astfel de viziuni în Apusul creștin până astăzi, precum și distincția dintre percepția Părinților asupra vederii și

²⁸ GHISLAIN LAFONT, *op. cit.*, p. 112.

²⁹ Augustin va introduce teoria diviziunii tripartite a viziunilor cu o influență decisivă pentru gândirea Occidentului: 1) sensibilă – perceperea prin obiect nemijlocit prezent; 2) imaginară – reconstituirea fantasmatică a acestuia în suflet din memorie sau sub influența unor cauze externe – divină sau demonică, interne – maladie psihică sau fizică; 3) intelectuală – contemplarea în stil platonice a virtuților sufletului, esenței lucrurilor și lui Dumnezeu (Diac. IOAN I ICĂ JR, *Lossky și vederea lui Dumnezeu*, în VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XLVI.

³⁰ Diac. IOAN I ICĂ JR, *op. cit.*, p. XLVII.

³¹ IBIDEM.

³² IBIDEM, p. XLVIII.

³³ IBIDEM, p. LII.

cunoașterii și percepția augustiniană și a teologilor apuseni asupra teofaniilor, cunoașterii și vederii: „Nicăieri contrastul dintre Augustin și Părinții greci nu este poate mai izbitor (scandalos chiar). Pentru Părinți teofaniile vechi testamentare (în rug, în nor etc.) erau reale nu simbolice, nu efemere, iar în Ele s-a arătat nu un Înger, ci Însuși Dumnezeu Logosul în slava Sa dumnezeiască comună întregii Sfintei Treimi. De aceea, pentru un Grigorie de Nyssa, de exemplu Moise a văzut (în rug, în nor, pe munte) pe Dumnezeu, devenind astfel, în mod real un «teo-log» creștin «avant-la-lettre» în vreme ce pentru Augustin în teofania din rug a Celui ce «este» (nu a Celui ce «sunt») Moise a primit mesajul intelectual revelând imutabilitatea naturii divine și identitatea *Deus = esse*, devenind nu teolog, ci «onto-teo-log» și metafizician al «Exodului». Paradoxal, în efortul său de a combate arianismul lui Arie, Augustin se situa prin doctrina despre teofanii pe pozițiile raționaliste ale neoarianului Eunomie (adversarul Sfântului Grigorie de Nyssa). Teologiei empirice și mistice a Părinților îi ia locul aici o teologie speculativă care, în diverse avataruri, va face carieră în Occident. Idealismul intelectual sau moral se substituie cu «sensurile» lui «realității» concret sensibile în trup și în timp a Revelației divine. [...] Până la vederea («dincolo») a esenței divine, teologul acceptă prin «credință» (nedesăvârșită!) simbolurile revelate din Biblie, cult și dogme al căror mesaj se silește să-l «înțeleagă» sau actualizeze sub forma unei speculații raționale, a unei practici morale ori experimentări (trăiri) afective. Rezultatul aplicării riguroase a ordinii augustinismului «clasic»: *fides – intellectus (speculatio) – visio beatifica* nu e însă o teologie, ci o «filozofie religioasă» creștină, un intelectualism, un pietism ori moralism «creștin», o practică socială sau chiar, mai nou, «textuală»».³⁴

Lafont, făcând o paralelă între Augustin și Dionisie, îi integrează în *tradiția modelelor* din istoria teologiei subliniind complementaritatea și întâlnirea dintre cele două modele de a face teologie. „Pentru a înțelege viața acestor modele în istoria teologiei, trebuie să observăm că ele se compun între ele, cu alte cuvinte că anumite elemente aparținând modelului augustinian pot ajunge să califice modelul dionisian și reciproc. E adevărat, de exemplu că interioritatea și iubirea nu caracterizează în mod esențial gândirea lui Dionisie destul de obiectivă și speculativă; mișcarea de intrare în necunoaștere e mai degrabă guvernată de un fel de imbold ontologic numit aici *eros*, decât de o dorință de iubire. Vom putea găsi atunci autori care îndulcesc într-un anume fel rigoarea rațională și/sau mistică a lui Dionisie, printr-o analiză a sufletului și a mișcărilor sale afective interioare. Va exista de asemenea o contaminare reciprocă între ceea ce am putea numi

³⁴ IBIDEM, p. XLVIII.

«răul metafizic» dionisian, care ar fi finitudinea pe care omul se străduiește să o împingă la infinit din momentul în care se afundă în întuneric și «răul moral sau teologic» asupra căruia insistă atât de mult Augustin și care rezultă din voința păcătoasă și răvășește apoi omul și creatul».³⁵

Lars Thunberg pune problema unei influențe pe care Augustin ar fi exercitat-o asupra teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul. El se fundamentează pe contactele pe care Sfântul Maxim le-a avut cu Roma și cu Apusul în general, precum și șederea sa lungă la Cartagina. Pe de altă parte, este adevărat, Sfântul Maxim nu citează scriitori creștini apuseni, nici nu se află asemenea citate în *Loci Communes*, influența tradiției răsăritene fiind clară în ceea ce privește sinteza teologică a Sfântului Maxim. Cu toate acestea, Thunberg observă anumite similitudini între unele aspecte ale operei lui Maxim și unele aspecte ale operei augustiniene în ceea ce privește teologia iubirii.³⁶ Augustin și Maxim cunosc pe lângă iubirea de sine, rea, și un *amor sui* general, care este bun și în conformitate cu legile naturii. Această idee este dezvoltată de Augustin plecând de la înțelepciunea stoică a lui *amor sui* ca instinct de autoconservare. Pentru a nu fi convertită în opusul ei, adică o iubire de sine rea, iubirea de sine trebuie orientată într-o direcție bună. Iubirea de sine rea exprimă însăși natura păcătoșeniei omului.³⁷

În ceea ce privește conținutul noțiunii „iubirii de sine” există două tradiții, răsăriteană și apuseană, prima care privește patima grosieră a lăcomiei ca prima dintre aceste vicii și a doua care consideră patima mai spirituală a mândriei ca fundament a tuturor celorlalte. Aceste viziuni au drept rezultat faptul că tradiția răsăriteană identifică iubirea de sine pătimașă cu o dorință după pofta trupească, în timp ce tradiția apuseană o identifică cu o atitudine de mândrie ce se ridică împotriva lui Dumnezeu și a celorlalți oameni.³⁸ Atât aspectul senzualității cât și cel al mândriei sunt legate de conceptul de iubire de sine. Dacă Evagrie – care îl va influența și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul – subordonează mândria senzualității, Augustin procedează invers, adică subordonează senzualitatea mândriei.³⁹ Thunberg explică construcția gândirii augustiniene în această problemă. În opinia sa, Augustin „construiește pe ideea stoică de *amor sui* al cărui scop inițial a fost sănătatea fizică. Prin urmare iubirea de sine bună poate exista doar în

³⁵ GHISLAIN LAFONT, *op. cit.*, p. 421.

³⁶ Pr. Dr. MARIUS-MIHAI ILCA, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor bisericești din primele patru secole patristice cu referire specială la Fericitul Augustin*, Ed. Emia, Deva, 2009, pp. 122-123.

³⁷ LARS THUNBERG, *Antropologia Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și Mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 264-265.

³⁸ IBIDEM, p. 266.

³⁹ IBIDEM, pp. 269-270.

măsura în care este o iubire «ordonată», în timp ce revolta împotriva ordinii adevărate, pe care o iubire de sine rea o reprezintă, include în mod necesar o predominanță a *senzualității*, un atașament greșit față de trup. Iar pe de altă parte, *mândria* există întotdeauna acolo unde este prezentă iubirea de sine, deoarece conține o evadare în autosuficiență de la adevărata tindere către Dumnezeu. În acest ultim sens cele două feluri de iubire sunt puse în contrast în *De Civitate Dei*. În plus, *mândria* este văzută de Fericitul Augustin ca păcat fundamental. Așadar, *Superbia* este prezentată frecvent ca echivalent al iubirii de sine rele. Astfel, patimile trupului și apostazia mândriei coincid la Fericitul Augustin, deși primul se subordonează logic celui de al doilea”.⁴⁰

În ceea ce privește perspectiva maximiană asupra acestui subiect, iubirea de sine nu este redusă doar la pofta senzuală,⁴¹ ci cuprinde o sumedenie de alte patimi care decurg din ea. Thunberg concluzionează în acest sens: „Sfântul Maxim nu ar putea fi mai clar în privința relației strânse dintre păcatele trupești și netrupești. Astfel, alipirea grosieră de trup rămâne după Sfântul Maxim, o caracteristică a tuturor patimilor, deși importanța păcatelor mândriei este totdeauna scoasă în evidență. Dacă se poate spune că Fericitul Augustin subordonează mândriei păcatul senzualității Sfântul Maxim, urmându-l pe Evagrie și tradiția răsăriteană procedează invers; el atribuie un loc important păcatului mândriei în sfera vieții pătimase, a cărei caracteristică principală este însă *alipirea de trup și concupiscenta dezordonată*”.⁴²

Jaroslav Pelikan subliniază aparenta apropiere dar și distincție dintre Augustin și Maxim în ceea ce privește păcatul strămoșesc și transmiterea lui. El așează în contrast sistemul augustinian cu cel maximian. Dacă Maxim spune că de păcatul strămoșesc ne-am slobozit prin Botez, ceea ce se aseamănă foarte mult cu doctrina lui Augustin, totuși Maxim, când se referă la păcatul strămoșesc, nu vorbește despre transmiterea păcatului la urmași prin concepție fizică și naștere. Maxim îl vede pe Adam nu ca pe un individ de la care pornesc toate ființele umane, ci mai degrabă ca întregul neam omenesc întruchipat de o persoană unică, dar universală. Pelikan este de părere că „în pofida paralelelor superficiale dintre cei doi, doctrina lui Augustin despre om și cea a lui Maxim erau destul de diferite”.⁴³

⁴⁰ IBIDEM, p. 269.

⁴¹ P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Chanty*, London, 1955, pp. 62, 85.

⁴² LARS THUNBERG, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁴³ JAROSLAV PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)* II, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. Polirom Iași, 2005, pp. 209-210.

SUMMARY: *Augustin and the Tradition of the Eastern Church*

In this study, the author intends to illustrate the relationship between Augustine and the Greek Fathers, Augustine and the relationship between language Eastern Fathers, Greek and also highlight the influence that the latter have made it the thought of Augustine. Augustine's thought is interpreted in the context of his era and in the context of his polemic disputes and philosophical and theological influences that are obvious. The study also points and distinctions that exist between Eastern thought and thought Augustinian Fathers, and the implications of these distinctions in key aspects of the theology of the first centuries of the Christian Church. Aurelius Augustine remains a personality complex, contradictory, which originated in Christian thought contradictory ideas that led to the separation between East and West. Signs of his thinking can be identified not only the Roman Catholic Church, but among Protestant denominations and even on a part of Orthodox thought in decades.

ÎMPĂRATUL JUSTINIAN ȘI ORTODOXIA CALCEDONIANĂ*

Pr. Drd. CIPRIAN CATANĂ

Cuvinte cheie: *Justinian, hristologie, ortodoxie, monofizitism, nestorianism*

Keywords: *Justinian, Christology, Orthodoxy, Monophysitism, Nestorianism*

Introducere

Domnia lui Justinian (527-565), activitatea lui ca teolog, conducător și legiuitor bisericesc se petrec într-o perioadă de timp destul de zbuciumată. Creștinismul a rezistat timp de 300 de ani religiei păgâne, persecuțiilor, dar și împăraților păgâni. După Edictul de la Mediolanum din 313, din timpul împăratului Constantin cel Mare, prin care creștinismul se manifesta liber, situația se va schimba radical. Creștinismul devine acum o mare putere, un punct de sprijin al Imperiului. Unitatea Statului depindea în mare măsură de unitatea Bisericii.

Însă această unitate a fost periclitată. Începând cu secolul al IV-lea, timp de aproape o jumătate de mileniu, Biserica s-a asemănat cu o corabie plutind pe o mare agitată de dispute teologice. În secolul al IV-lea se definitiva și se formula dogma Sfintei Treimi, raportul dintre cele Trei Persoane la Sinoadele I ecumenic de la Niceea, din 325, și al II-lea Sinod ecumenic de la Constantinopol, din 381.

Începând cu secolul al V-lea disputele trec în domeniul hristologic. Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes, din 431, condamna nestorianismul, învățând că Iisus Hristos este o persoană în două firi: dumnezeiască și omenească.

Ca o reacție în fața ereziei nestoriene apare o alta, și anume eutihianismul, care susținea că în unica persoană a lui Iisus Hristos se află o singură fire: cea dumnezeiască. Această erezie, numită monofizism, a fost condamnată de Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, din 451, care a stabilit că în unica persoană a Mântuitorului Iisus Hristos se află două firi: dumnezeiască și omenească.

Monofiziții au primit greu înfrângerea lor și nu au încetat să continue lupta împotriva Sinodului de la Calcedon. Disputele religioase au fost și cauzele unor perturbări adânci în viața Bisericii și a statului. Disputele teologice se duceau numai într-un cerc limitat de teologi. Toată lumea se

* Referat prezentat în cadrul studiilor de doctorat în teologie, la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. NICOLAE CHIFĂR.

interesa de problemele religioase. „Clerici și mireni, bărbați și femei, poporul întreg – toți aveau o deosebită plăcere să discute probleme teologice. Din această tovarășie nu putea lipsi nici împăratul. Iată de ce disputele religioase aveau caracterul unor mișcări mari populare cu repercusiuni adânci asupra Bisericii și a statului”.¹ Veacul al IV-lea a avut parte din plin de aceste frământări religioase.

Aceasta era atmosfera religioasă din aceste timpuri și într-un astfel de climat s-a născut și a activat marele împărat Justinian, cel care a încercat din plin să aducă pe calea cea dreaptă a credinței pe calcedonieni și pe monofiziți. Prin conferințele religioase, prin discuții, tratate și chiar prin organizarea Sinodului al V-lea ecumenic de la Constantinopol, din 553, a încercat să apere credința calcedoniană ortodoxă și în același timp să-i facă și pe monofiziți să o accepte, lucru pe care nu l-a reușit.

Justinian a fost fiul veacului său și a luat parte la întreaga lui existență agitată.

I.1 Justinian – omul și teologul

Împăratul Justinian era originar din localitatea Tauresium din provincia Dardania. Părinții săi se numeau Sabatius și Vigilantia și erau de condiție modestă. Ascensiunea sa este datorată unchiului său, împăratul Justin I (518-527), care l-a propulsat în funcțiile înalte ale statului. Datorită unchiului său a studiat dreptul și filosofia la Constantinopol. Aici a prins și gustul teologiei, mai ales că un bizantin adevărat trebuia să aibă și temeinice cunoștințe religioase.

Acest împărat a avut o viață extrem de simplă, masa sa ar putea părea modestă celor mai simpli burghezi din vremea noastră. Nu bea niciodată vin, abia mânca ceva alimente, în special legume, „considera ca lucru josnic și vulgar satisfacerea acestor plăceri materiale și câteodată se scula de la masă după ce abia gustase din bucatele aduse. Deseori sta câte două zile întregi fără să ia hrană solidă și când religia porunea, primea fără greutate să postească o zi și două nopți. De asemenea, nu dormea mult. Curtezanii săi chiar îl numeau frumos «împăratul care nu doarme niciodată», se trezea odată cu zorile și adormea târziu noaptea, se trezea chiar să se așeze la lucru în mijlocul nopții”.²

Era un om harnic și dorea să fie la curent cu tot ceea ce se întâmpla în imperiu, încercând ca totul să se desfășoare sub atenta sa supraveghere, pentru aceasta înmulțind audiențele și stând de vorbă foarte mult cu supușii

¹ Prof. IACOB LAZĂR, „Împăratul Justinian I ca legislator bisericesc”, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1/1947, p. 215.

² CHARLES DIEHL, *Figuri bizantine*, vol. II, Ed. pentru literatură, București, 1969, pp. 367-368.

săi. Datorită acestor încercări, trebuie să recunoaștem faptul că funcția de conducere a întregului Imperiu i se potrivea întrutotul. Încă o dovadă în acest sens este aceea că nu permitea să se ia vreo hotărâre în oricare parte a Imperiului lui. Judeca singur cu plăcere și pretindea să aibă ultimul cuvânt în toate chestiunile de orice fel: politice, administrative, teologice, militare sau sociale. El a scris undeva aceste cuvinte caracteristice: „Dacă vreo problemă pare îndoielnică, să se adreseze împăratului și el să hotărască cu autoritatea lui suverană care singură are dreptul de a face și îndrepta legea”.

Justinian a fost dominat de orgoliul rangului său imperial, încât a dorit să-l înconjoare cu mult lux. A fost modest, chiar simplu, dar dorea ca numele imperial să fie însoțit de epitete răsunătoare și să-i egaleze pe înaintașii săi în scaun. Pentru a ridica și mai mult splendoarea capitalei sale, nimic nu-l va costa prea scump, pentru că această capitală este într-un fel simbolul vizibil al Imperiului. „El a strâns aici comorile artei antice, înmulțește capodoperele; și gândul care l-a inspirat apare în plină lumină în acel strigăt glorios pe care l-a scos în ziua solemnă a inaugurării Sfintei Sofii: «Slavă lui Dumnezeu care m-a găsit demn de a săvârși o astfel de operă! Te-am învins, o, Solomoane!»”.³

Dar, alături de tradiția romană, iată, este prezentă aici și influența creștină. Împăratul bizantin nu provine numai din imperiul roman, el este prințul asemănător apostolilor, șeful suprem și campionul religiei pe care Biserica îl înconjoară cu un adevărat cult.

Justinian era foarte credincios. În concepția lui, împăratul era alesul lui Dumnezeu, Cel care îl apără, îl călăuzește și îi vine în ajutor în timpul primejdiilor. De altfel, Justinian chiar spune: „Nu în arme avem încredere, nici în soldați, nici în generali, nici în geniul nostru; ci ne punem toată speranța în ajutorul Sfintei Treimi”. Credința sa puternică în protecția divină l-a făcut să-și aplice versetele profeților. „Pe soclul statuii ecvestre, ridicată în cinstea sa în centrul Forului Augustean, Justinian a pus să se graveze această inscripție care îl arată ca pe reprezentantul adevărat al lui Dumnezeu pe pământ: «El va încăleca pe caii Domnului și cavalcada lui va fi mântuirea. Regele își pune nădejdea în Dumnezeu și dușmanul nu-l va putea învinge»”.⁴

Tocmai de aceea Justinian a răsplătit ajutorul Dumnezeului milostiv și apărător prin recunoștința sa.

Un istoric egiptean din secolul al VII-lea, episcopul Ioan de Nikion, povestește în legătură cu această puternică credință a lui Justinian o frumoasă legendă. Împăratul Justinian iubea pe Dumnezeu din toată inima și din tot sufletul său. În acea vreme se afla la Constantinopol un vrăjitor

³ IBIDEM, p. 376.

⁴ IBIDEM, p. 382.

renumit pentru farmecele sale. Credincioșii ocoleau pe acest complice al iadului. Dar unele mari personaje de la curte sfătuiau pe împărat să-i întrebuințeze serviciile. „«Acest om, după ce a adus la ruină pe perși, va aduce victoria romanilor, prin procedeele sale va fi util imperiului. El va trimite perșilor demoni și va face pe romani să triumfe fără luptă». Cu toate aceste promisiuni seducătoare, împăratul rămânea neclintit. Totuși, până la urmă aduse pe om, dar pentru a-i ține acest discurs: «Eu, Justinian, împărat creștin, nu voi învinge cu ajutorul demonilor! Nu! Ajutorul meu vine de la Dumnezeu și de la Domnul meu Iisus Hristos, Creatorul cerului și al pământului». Și vorbind astfel, el alungă din fața lui pe vrăjitor și mai târziu, așa cum se cuvenea, puse să fie ars”.⁵

Justinian nu a precupețit niciun efort în vederea apărării drepturilor Bisericii Ortodoxe. Tocmai de aceea a apărut credința ortodoxă stabilită la primele patru sinoade ecumenice de atacurile ereticilor donatiști, manihei sau monofiziți. „Trebuie menționate și măsurile pe care a fost nevoit să le ia Justinian împotriva acelor credincioși destul de numeroși ai legii vechi, care erau numiți «eleni» pentru că mai aduceau jertfe zeilor eleni. Bătrânii astrologi au fost expuși în batjocură prin orașe purtați de cămile”.⁶

El a fost pregătit spre a face față problemelor religioase, deoarece unchiul său, Justin I, i-a încredințat în 518 politica religioasă, venind astfel în contact cu problemele teologice încă de tânăr. El însuși a fost un teolog de frunte de la care ne-au rămas un număr important de scrieri teologice, precum: „Scrisoarea către papa Ioan II”, „Edictul din 527”, „Edictul din 533”, „Edictul contra lui Origen”, „Tratat contra lui Nestorie și a monofiziților”, „Troparul Unule-Născut”.

În toate scrierile sale doctrina este cea ortodoxă, formulată și stabilită în 451 la Calcedon, tocmai de aceea a și fost un apărător al acestui sinod. Nu întâmplător, marele teolog protestant, Dr. Adolf Harnach îl numește „cel mai bun dogmatist al timpului său”.⁷

Dacă pentru codificarea dreptului, Justinian poate fi numit împăratul jurist, pentru activitatea sa în domeniul religios, cu siguranță poate fi numit împăratul-teolog.

I.2. Situația religioasă în Imperiul Bizantin la urcarea pe tron a împăratului Justinian

Împăratul Justinian a ajuns în fruntea Imperiului Bizantin în timpuri agitate

⁵ IBIDEM, p. 383.

⁶ NICOLAE IORGA, *Istoria vieții bizantine*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974, p. 164.

⁷ Dr. ADOLF HARNACH, *Dogmengeschichte*, 4 Auflage, Tubingen, 1909, p. 422, apud Prof. IACOB LAZĂR, *op. cit.*, p. 218.

pentru Ortodoxie. El a găsit multe erezii pe care a încercat să le înfrângă prin discuție, lucrări, edicte sau întâlniri pentru triumful Ortodoxiei. Disputele religioase se învârtteau în jurul problemei hristologice dezbătute la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, din 451. Așadar creștinii se împărțeau în ortodocși sau calcedonieni – cei care acceptaseră hotărârile sinodului de la Calcedon, și necalcedonieni sau monofiziți – ereticii care nu au primit hotărârile Calcedonului.

La rândul lor, monofiziții erau împărțiți în mai multe clase: acefalii – nu aveau căpetenie și nu priveau Henatikonul lui Zenon; condobandiții – după locul Condobando în care se întâlneau; cononiții – de la numele Conon, socotiți triteiști; damianiții – după numele lui Damian, care nega autoritatea sinodului de la Calcedon; angheliții – după numele Anghelion, locul din Alexandria unde se întâlneau; teodosianii; pauliniții.

În afara acestor eretici monofiziți împărțiți în mai multe categorii, mai existau și adepți ai altor erezii mai vechi, precum donatiști, arieni, macedonieni, origeniști, montaniști, manihei.

La toți aceștia se mai pot adăuga păgânii, iudeii și samarinenii, socotiți eretici.

În această atmosferă religioasă urca pe tron la 5 august 527 împăratul Justinian I. Totuși, principala sa grijă a fost readucerea pe calea cea dreaptă a ereticilor monofiziți, încercând să găsească puncte de legătură între calcedonieni și necalcedonieni pentru a face posibilă o reconciliere între cele două mari categorii de creștini. Totuși, nu s-a putut ajunge vreodată la o înțelegere a ortodocșilor cu monofiziții fără eliminarea tuturor diferențelor legate de Calcedon. Monofiziții erau împotriva acestui sinod, întrucât considerau hotărârile sale ca fiind în favoarea lui Nestorie. Justinian s-a îngrijit de împăcarea celor două părți și în încercarea sa și-a dezvoltat politica bisericească în limitele autorității sale și ale tradiției canonice a Bisericii.

II.1. Hristologia lui Sever de Antiohia, conducătorul monofiziților

Conducătorul anticalcedonienilor din acele timpuri era Sever al Antiohiei. Acesta s-a născut la Sozopolis în Pisidia, o regiune din Asia Minor, a primit o instrucție aleasă, studiind literele și retorica la Alexandria și Beirut. În anul 482 Sever s-a botezat creștin la Tripoli. A intrat apoi în monahism într-o mănăstire din Maiouma, unde se apropie și își însușește doctrina monofizită, fiind mai apoi hirotonit preot de episcopul monofizit Epifanie de Magydos. „În această mănăstire Sever a avut o discuție acerbă cu un oarecare Nephalius, în trecut simpatizant monofizit, iar acum ortodox, precum și cu alți călugări, susținători al Calcedonului, care l-au alungat din mănăstire din cauza tulburărilor pe care le-a provocat cu învățătura sa

monofizită”⁸. De aici a plecat la Constantinopol unde a obținut protecție din partea împăratului Anastasie, sprijinitor al monofiziților.

Cu acordul împăratului, Sever s-a întors în anul 512 în Palestina, fiind ales patriarh al Antiohiei în același an.

La începutul păstoririi sale, Sever nu a întâmpinat greutăți, dar mai târziu ortodocșii și-au manifestat opoziția într-un mod mai pronunțat. Dacă în timpul lui Anastasie, Sever a putut să-și desfășoare activitatea, beneficiind de sprijinul împăratului, după moartea acestuia, întâmplată la 9 iulie 518, și urcarea pe tron a lui Justinian, situația s-a schimbat radical.

Știind că noul împărat este un sprijinitor al părții ortodoxe, „Sever s-a îmbarcat la 29 septembrie 518, în portul Seleucia, fugind la Alexandria în Egipt. În scaunul vacant de la Antiohia a fost ales un patriarh ortodox în persoana lui Pavel care a urmărit cu multă îndârjire pe monofiziți. Din exilul său însă Sever a continuat să păstreze legături cu foștii săi credincioși din Antiohia și cu episcopii exilați. El a cutreierat liber Egiptul, din mănăstire în mănăstire, întărind pe oriunde trecea monofizitismul. A murit la 8 februarie 538, la Xoïs, astăzi Salkha, un canal derivat al Nilului, fiind înmormântat în mănăstirea Ennaton, din apropierea Alexandriei și este venerat de coptii din Egipt ca martir”⁹.

Sever a desfășurat o activitate literară bogată, cultivând toate genurile: cuvântări, omilii, tratate politice, comentarii pe marginea Sfintei Scripturi.

În hristologia sa, Sever pornește de la Logos, fiindcă El constituie subiectul unirii ipostatice în Hristos, Căruia îi recunoaște atât divinitatea cât și omenitatea. Logosul netrupesc S-a făcut trup, fără a suferi schimbare sau a deveni altul. Nu este un subiect nou, ci o stare nouă. Trupul nu a preexistat întrupării, nu a fost luat din cer, ci din Sfânta Fecioară Maria prin Sfântul Duh. „Unirea Logosului cu umanitatea este fizică-naturală, ipostatică, nu harică. Este o unitate ipostatică sau de persoană, nu de esență sau fire, în sensul calcedonian, ortodox. Această unitate este firea sau ipostasa Logosului, care, fără a suferi schimbare, a îmbrăcat umanitatea, este unica fire întrupată a Logosului. Din cauza sensului special al cuvântului «fire» în hristologia lor, severienii nu zic niciodată «în două firi» cum stabilise Calcedonul, ci «din toată firi»”¹⁰. Ei admit două firi chiar după întrupare, una creată și alta necreată, așa cum spuneau și Nestorie și Sfântul Chiril și Calcedonul, dar deosebirea firilor se face doar cu

⁸ L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI-eme siecle*, Paris, 1925, apud. Drd. IOAN MIRCEA IELCIU, „Hristologia lui Sever de Antiohia și importanța ei în contextul dialogului cu necalcedonienii”, în „Ortodoxia”, nr. 4/1988, p. 76.

⁹ Drd. IOAN MIRCEA IELCIU, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹⁰ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 212.

rațiunea. Unirea celor două elemente nu este un amestec, ci o sinteză, ele rămân neschimbate, necombinate, dar neavând o existență aparte. Firea întrupată devine compusă.

O singură fire implică o singură lucrare în Hristos. Ori formula Calcedonului, admitând două firi, a admis și două lucrări în persoana Mântuitorului, ceea ce a atras condamnarea din partea lui Sever de Antiohia. Acesta mărturisește o singură fire și ipostasă teandrică, o singură lucrare compusă ca a unui singur. Sever vorbește și despre o singură voință.

Sever admite comunicarea însușirilor care nu trebuie socotite așa de proprii fiecărei firi încât să nu poată fi raportată și la cealaltă și mai ales la Logos. Cele două firi ale lui Emanuel devin o singură ipostasă a Logosului.

Formula „o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată”, reprezintă una dintre cele mai folosite expresii de monofiziți. Și Sever o uzitează foarte des așa cum rezultă din următorul text: „Una trebuie mărturisită firea Cuvântului Celui care S-a întrupat într-un trup de aceeași esență cu al nostru și care are un suflet rațional”.¹¹

Toți învățații monofiziți observă cele două părți ale formulei 1) „o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul” și 2) „întrupată”, în care prima parte afirmă dumnezeirea Cuvântului, iar cea de-a doua întruparea.

Pentru necalcedonieni întreaga taină a întrupării se împlinește în ordinea firii, a ipostasului, este o unire fizică, ipostatică, o reducere la unitatea de subiect prin apropierea de unica fire și ipostasă preexistentă a Cuvântului, a unei umanități ce există numai prin unire, și aceasta fără nicio schimbare în ordinea esențelor.

Sever de Antiohia s-a dovedit, totuși, inconsecvent în afirmațiile sale. De exemplu, recunoscând cele două esențe, divină și umană, ca părți componente ale persoanei lui Hristos, părți care sunt totdeauna unite și nu pot fi despărțite, Sever atribuie cuvântul fire doar esenței divine, uitând că esența umană este nedespărțită de cea divină. Uneori el afirmă existența reală a umanității în Iisus Hristos, alteori el amestecă aproape complet cele două elemente componente ale persoanei lui Hristos, ținând esența umană într-o umbră totală.

El spune că în Iisus Hristos dumnezeirea și umanitatea își păstrează întreg specificul lor, însă nu le numește firi, după cum putem observa din textul ce urmează: „Hristos este format din două, adică din dumnezeire și umanitate, care sunt întregi după propria rațiune, fără amestec și fără divizare, dar este mărturisit un singur Fiu și un singur Dumnezeu, după o singură persoană, un singur ipostas și o singură fire întrupată a Cuvântului”.

¹¹ SEVERE D'ANTIOCH, *Les homelies cathedrales*, apud. Drd. IOAN MIRCEA IELCIU, „*Hristologia lui*”, p. 92.

Putem observa că la Sever al Antiohiei, cât și la ceilalți dascăli monofiziți, termenii fire, ipostas și persoană sunt întrebuințați ca sinonimi.

Urmările ereziei monofizite severinene au fost dintre cele mai grave. Urmărind firul vieții lui Sever, dar și a adeptilor săi, putem vedea că ideile monofizite s-au răspândit rapid în Orient, în Egipt, iar mai târziu și în Etiopia. Monofiziții au crescut ca număr în aceste regiuni, ortodocșii rămânând minoritari.

Adepții lui Sever de Antiohia s-au numit severieni sau teodosieni, după numele lui Teodosie, patriarhul Alexandriei, ales în anul 535 de monofiziți. Totodată a mai apărut o grupare ai cărei adepți au primit numele de „gaianiți”, de la Gaiau, primul lor episcop. Aceștia se mai numeau și iulianiști, de la numele întemeietorului lor Iulian.

Severienii erau monofiziți moderați. „Ei mărturiseau că în Mântuitorul Iisus Hristos, după întrupare, firea umană s-a amestecat cu cea divină, într-o fire divino-umană, dar trupul pe care l-a purtat înainte de învierea Sa din morți, era supus, ca orice trup omenesc, stricăciunii. Din această cauză, iulianiștii și gaianiștii au numit pe severieni «ftartolatrici», adică «adoratorii unui trup stricăcios, coruptibil»”.¹²

În contrast cu severienii, iulianiștii erau monofiziți riguroși. Împingând până la capăt concepția monofizită despre unirea celor două firi în Mântuitorul Iisus Hristos, ei mărturiseau că de la întruparea din Sfânta Fecioară Maria, trupul Mântuitorului a fost nestricăcios, adică nesupus suferinței. „De aceea severienii i-au numit «aftardocheti», adică susținători ai concepției că Mântuitorul a avut un trup nestricăcios, aparent, totodată le-au mai zis «φαντασιασται», deoarece susțineau că suferința Mântuitorului a fost doar o «aparență». Iulian admitea totuși că Mântuitorul a suferit, însă, din propria Sa voie, fără ca trupul să fie supus legilor naturale omenești”.¹³

Monofizitismul moderat al lui Sever al Antiohiei putea fi înlăturat prin discuții teologice. Este de remarcat faptul că în timp ce Sinodul de la Calcedon accentua dualitatea firilor unite într-o singură persoană, Sever sublinia unitatea celor două esențe într-o singură fire, fapt care duce în mod cert la schimbare și amestecare.

II.2. Primele încercări de împăcare dintre ortodocși și monofiziți

În anul 527 Justinian a dat un edict, chiar în primul său an de domnie, care

¹² Diac. Lector IOAN PULPEA, „Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie”, în „Ortodoxia”, nr. 4/1951, p. 600.

¹³ Drd. KAMAL FARAHAT, „Hristologia lui Sever de Antiohia și hristologia Sinodului de la Calcedon”, în „Glasul Bisericii”, nr. 5/1987, p. 46.

poate fi socotit un fel de mesaj către popor, în care este arătată dreapta credință și condamna pe Nestorie, Eutihie și Apolinarie. Fiecare credincios era chemat să mărturisească adevărata credință bazată pe învățăturile Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți și să respingă învățăturile ereticilor. „Deși nu făcea nicio referire la fostul patriarh Sever al Antiohiei, conducătorul anticalcedonienilor, menținerea efectelor reacției calcedoniene din 518 dezvăluia atitudinea împăratului față de el și adepții lui. Totuși împăratul Justinian I a renunțat la politica dură a curții imperiale față de ei, considerând că prin convingere sau prin unele concesiuni va reuși să-i câștige pentru Calcedon. În această direcție a fost sprijinit și chiar influențat de filomonofizitismul manifestat de împărăteasa Teodora”.¹⁴

Astfel se produce o înviorare în tabăra monofiziților. Unii dintre călugări se întorc în mănăstirile din care pleaseră în timpul lui Justinian I, dar și mai mulți au venit la Constantinopol pentru a-și apăra doctrina, sprijiniți și de influența unor cercuri politice. Împăratul nu dorea să-i constrângă, dar încerca prin discuții să-i atragă de partea Ortodoxiei. „Din toate aceste discuții nu ne-a rămas decât un fel de mărturisire de credință a monofiziților. Aceștia nu acceptau decât primele trei sinoade ecumenice. Logos-ul născut de Sfânta Fecioară a unit cu Sine trupul însuflețit și rațional. Atunci este limpede că trebuie să se mărturisească o singură natură a lui Dumnezeu-Cuvântul. Așadar, înainte de întrupare se poate vorbi de două naturi, însă după întrupare numai de o singură natură și o singură persoană a lui Dumnezeu-Cuvântul”.¹⁵ Justinian însă nu și-a pierdut încrederea că-i va câștiga de partea credinței adevărate pe monofiziți și va convoca o conferință pentru a discuta asupra punctelor care diferențiau cele două părți: calcedonienii și anticalcedonienii.

II.3. Conferința de la Constantinopol din 532-533. Sinodul de la Constantinopol din 536

Așadar, pentru împăcarea ortodocșilor cu monofiziții, împăratul Justinian a comunicat o conferință în anii 532-533 la care fiecare parte, ortodoxă și monofizită, era reprezentată de către 6 delegați. „Din partea ortodocșilor au participat episcopii: Ipatie de Efes, Dimitrie de Filipi, Ioan de Bizya (episcopie în Tracia), Inocențiu de Maronia, Antim de Trebizonda și Ștefan de Seleucia. Pe lângă cei șase episcopi au mai participat preoții Eusebiu și Eraclian și singhelul Laurențiu, care reprezenta pe patriarhul Epifanie al Constantinopolului.

¹⁴ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, pp. 190-191.

¹⁵ Pr. VASILE GHE. SIBIESCU, *Împăratul Justinian I și ereziile*, Tipografia Carpați, București, 1938, p. 74.

Din partea necalcedonienilor au participat episcopii Sergiu de Cyr, Toma de Germanikeia, Filoxeniu de Doliheia, Petru de Theodosiopolis sau Rhesaina (episcopie în Mesopotamia), Ioan de Constantina sau Tella și Nonnus de Circesina (episcopii în Osroene – Mesopotamia), precum și câțiva clerici și mireni”.¹⁶

Împăratul l-a invitat și pe Sever de Antiohia, reprezentantul cel mai de seamă al monofiziților, dar acesta a refuzat să participe la această conferință care s-a ținut într-una din sălile palatului Hormisada din Constantinopol.

S-au ținut trei ședințe, Justinian participând doar la ultima, în rest fiind reprezentat de Stratergius, șeful oficiilor Palatului, care a și prezidat primele două ședințe, arătând multă înțelegere pentru monofiziți.

La discuțiile primei ședințe s-a remarcat episcopul Ipatie de Efes, care a scos în evidență faptul că monofiziții se contrazic din moment ce susțin „ortodoxia” lui Dioscor care l-a sprijinit pe Eutihie în Sinodul de la Efes din 449, deși ei l-au condamnat pe acesta din urmă ca eretic. Monofiziții au răspuns că sinodul de la Calcedon s-a desfășurat corect, doar că sfârșitul a fost greșit din moment ce a aprobat învățătura celor două firi în persoana Mântuitorului.

În cadrul celei de-a doua ședințe s-a discutat cu privire la unirea celor două firi în persoana Logosului întrupat. „Referitor la formula Sfântului Chiril – «o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul», ortodocșii au declarat că Sfântul Chiril al Alexandriei a învățat totdeauna doctrina ortodoxă și a mărturisit că în Hristos există două naturi după întrupare, încât monofiziții nu-și pot baza pe scrierile lui învățătura lor eronată”.¹⁷ Argumentele aduse de monofiziți au fost respinse prin texte ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar și prin alte texte culese din unele scrieri apocrife. Văzând toate acestea anticalcedonienii au motivat că nu acceptă Sinodul de la Calcedon, deoarece au fost reabilitați adversarii Sfântului Chiril și ai Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes, și anume: Teodor de Mopsuestia, Toedoret de Cyr și Ibas de Edessa.

Ședința a III-a a avut loc în palatul imperial, fiind prezidată de însuși Justinian I, de față fiind și patriarhul Epifanie al Constantinopolului. Justinian a tratat iarăși cu multă bunăvoință partea monofizită din care a câștigat pentru dreapta credință doar pe episcopul Filoxeniu de la Doliheia. Ceilalți delegați ai monofiziților au respins în continuare Calcedonul, motivând că aici au fost reabilitați nestorienii și în plus a fost acceptată

¹⁶ Pr. Prof. IOAN RĂMUREANU, „Evenimente istorice înainte și după sinodul de la Calcedon”, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1970, pp. 204-205.

¹⁷ IBIDEM, p. 205.

formula teopashită – Unul în Treime a pătimit cu trupul – pe care împăratul Justinian o introdusese în formula sa de credință din anul 528.

Dezamăgit de încăpățânarea și perversitatea monofiziților, împăratul Justinian I s-a întărit și mai mult în credința ortodoxă, susținând din ce în ce mai mult Calcedonul spre supărarea soției sale, Teodora, o apropiată și sprijinitoare a monofiziților.

Metoda concesiunilor și bunăvoinței eșuase. Spiritele nu se calmaseră și discordia nu fusese înlăturată. Împăratul s-a gândit atunci la un procedeu autoritar. „Astfel, la 15 martie 533, a dat un edict adresat locuitorilor capitalei prin care era reafirmată hristologia calcedoniană și erau anatematizați ereticii Apolinarie, Nestorie și Eutihie. Nici de data aceasta nu se face referire la Sever al Antiohiei și la dreptii lui pentru că se spera întoarcerea lor la Ortodoxie. Edictul a fost trimis patriarhului Epifanie al Constantinopolului, la 26 martie 533, și papei Ioan al II-lea al Romei, la 25 martie 534”.¹⁸

Fondul Edictului este mărturisirea credinței stabilite la sinodul de la Calcedon. Contra ereticilor împăratul expune adevărata învățătură, fără a adăuga ceva, ci scoate în evidență învățătura lor eronată. Toți supușii erau îndatorați să se ferească de veninul ereticilor și să sprijine din toate puterile credința ortodoxă în jurul căreia trebuiau să se adune.

Acest edict exprima toate strădanile împăratului Justinian de a asigura triumful Ortodoxiei, sperând totodată că anticalcedonienii își vor recunoaște eroarea.

II.4. Sinodul de la Constantinopol din 536

Deși a fost chemat de mai multe ori la discuții pentru a se ajunge la un numitor comun pentru ambele tabere, monofiziții și ortodocșii, Sever de Antiohia, ca reprezentantul cel mai de seamă al celor dintâi, a declinat invitațiile venite inclusiv din partea împăratului. Abia în anul 535 a venit la Constantinopol, încurajat și de politica filomonofizită practică de împărăteasa Teodora. Ajuns în capitala imperiului, Sever a reușit să atragă de partea sa pe patriarhul Constantinopolului, Antim, ajuns în această demnitate mulțumită intervențiilor Teodorei, mărturisind că primește învățăturile primelor trei sinoade ecumenice și Henatikonul lui Zenon. Așadar, având de partea sa pe patriarhul Antim al Constantinopolului, era evident că Sever trata problema de pe poziții de forță, nefiind dispus de a face compromisuri sau măcar de a recunoaște credința și învățătura cea adevărată propovăduită de Sinodul de la Calcedon.

Această politică promonofizită din capitala imperiului a agitat

¹⁸ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 193.

spiritele și în Biserica de Apus. „Astfel papa Agapet I al Romei (535-536), venind la Constantinopol la 2 februarie 536, trimis fiind de regele ostrogot Teodot să ceară împăratului Justinian I încetarea războiului în Italia, a abordat și problemele religioase, mai ales că fusese informat de patriarhul Efrem al Antiohiei asupra manevrelor anticalcedoniene ale lui Sever. Neținând cont de problematica religioasă din Orient, papa Agapet a excomunicat pe patriarhii Sever al Antiohiei și Antim al Constantinopolului și pe adepții lor necalcedonieni și hirotoni pe Mina ca patriarh al Constantinopolului”.¹⁹

În anul 536 preotul Marian, conducătorul Mănăstirii Dalmatius din capitală și reprezentanții a 67 de mănăstiri din Constantinopol, Siria și Palestina au cerut împăratului și papei Agapet I să ia măsuri urgente față de anticalcedonienii care tulburau viața imperiului.

Deși papa Agapet I a murit în mod surprinzător la Constantinopol, la 22 aprilie 536, împăratul Justinian nu a dezarmat, ci a cerut patriarhului Mina al Constantinopolului (536-552) să convoace un sinod la care să se rezolve problema monofiziților.

Acest lucru s-a întâmplat la 2 mai 536, când s-a deschis sinodul de la Constantinopol, prezidat de patriarhul Mina, la care au participat 24 de mitropoliți și episcopi, printre care erau episcopi orientali, în frunte cu Ipatie al Efesului, cinci episcopi latini, care l-au însoțit pe papa Agapet I, diaconii romani Teofan și Pelagiu, apocrisarii patriarhilor de Antiohia și Ierusalim și tribunul Teodor, reprezentantul împăratului.

„În ședința a cincea, și ultima, din 4 iunie 536, s-a hotărât depunerea din scaun a patriarhului Antim al Constantinopolului acuzat de monofizism și condamnarea lui Sever al Antiohiei ca eretic”.²⁰

Monofizitismul a fost condamnat de acest sinod, la care au participat reprezentanți ai celor patru patriarhii: Roma, Constantinopol, Alexandria și Ierusalim. Cele patru scaune patriarhale se arătau astfel strâns unite în fața ereziei monofizite.

Împăratul Justinian se găsea în fața hotărârilor acestui sinod, pe care putea să le accepte sau să le respingă. Dacă respingea acestei hotărâri era posibil să izbucnească o nouă schismă între Răsărit și Apus asemănătoare celei acachiene. Justinian I a acceptat hotărârile sinodului de la Constantinopol din 536 prin decretul din 6 august 536, prin care monofizismul, dar și cei ce-l propovăduiau, erau condamnați.

Monofizismul primea o grea lovitură. Împăratul arăta gravitatea

¹⁹ IBIDEM, pp. 194-195.

²⁰ HAFELE H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tom II, Paris, 1908, pp. 1142-1155, apud Pr. Prof. IOAN RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 206.

învățăturilor unor eretici precum Nestorie, Arie, Macedonie sau Eutihie. Cei condamnați trebuiau să se abțină de la orice propagandă, să nu boteze, să nu răspândească învățăturile lor eronate în nicio parte a imperiului. În același timp ortodocșii primeau bisericile, casele și ogoarele monofiziților pentru că aceștia aduc tulburare în imperiu.

Anul 536 însemna reabilitarea credinței ortodoxe adevărate prin recunoașterea învățăturilor Calcedonului și îndepărtarea episcopilor monofiziți, înlocuiți cu ortodocși.

Însă monofizismul nu a dispărut complet, ci s-a reorganizat într-o oarecare măsură prin Iacob de Tella sau Baradai, considerat întemeietorul Bisericii anticalcedoniene siro-iacobite. Iacob, împreună cu un prieten al său pe nume Teodoret, au ajuns episcopi în Siria, sprijiniți fiind de împărăteasa Teodora, activând aici clerul monofizit. Au cucerit numeroase regiuni ale imperiului, atrăgând mulți adepți. „Ordinul de arestare dat de împărat nu a putut fi pus în aplicare deoarece Iacob umbla deghizat în cerșetor, protejat fiind și de adepții lui. Luând pe călugării Canon și Evghenie și pe fostul patriarh Teodosie al Alexandriei, exilat la Derkas, lângă Constantinopol, Iacob Baradai a plecat la Alexandria unde au fost hirotoniți episcopi Canon pentru Tarsul Ciliciei și Evghenie pentru Seleucia în Isauria. La Alexandria s-a organizat Biserica necalcedoniană subterană, ca în primele secole creștine. După o activitate de 40 de ani de episcopat misionar, Iacob Baradai instalase 27 de mitropoliți și episcopi, 2 patriarhi și peste 1000 de preoți”.²¹ Astfel, s-a înființat, cu sprijinul împărătesei Teodora, Biserica iacobită sau siriană, Biserica anticalcedoniană, având biserici proprii, o ierarhie proprie, separată de cea ortodoxă-calcedoniană.

III.1. Împăratul Justinian și origenismul

În urma sinodului de la Constantinopol din 536 monofizismul a primit o grea lovitură, fiind condamnat atât sinodal cât și imperial prin edictul împăratului Justinian I.

Însă imediat după acest episod atenția împăratului era atrasă de o dispută veche între călugării din Palestina cu privire la Origen. Începutul acestei dispute poate fi considerat în anul 507, când mulți călugări învățați au părăsit mănăstirea Sfântului Sava pentru a întemeia o alta numită nou, Lavră. Această nouă mănăstire a devenit centrul origeniștilor din Palestina, plecând de aici învățăturile marelui teolog ce va fi condamnat de sinodul al cincilea ecumenic de la Constantinopol din 553. În apărarea credinței lor, monahii origeniști susțineau că învățăturile lui Origen fuseseră primite chiar de Sfântul Grigorie de Nyssa și de Didim cel Orb.

²¹ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 197.

Dar pentru a ajunge să analizăm condamnarea origenismului de Justinian I trebuie mai întâi să observăm câteva din ideile teologiei lui Origen.

Acesta admitea trei sensuri pentru interpretarea Sfintei Scripturi: cel somatic sau literar, cel pnevmatic sau alegorico-mistic și cel psihic sau moral.

Dumnezeu și-a arătat puterea și bunătatea lumii. „Materia este veșnică, dar creată. Lumea vizibilă, a noastră, este una din multe lumi care au fost și vor mai fi. Oamenii au apărut prin îndepărtarea de Dumnezeu a sufletelor preexistente, care au fost trimise să locuiască în materie, adică în trup. Prin urmare, nu Dumnezeu a creat omul, ci oamenii au ieșit singuri datorită evoluției firii lor proprii. Diferențierea dintre oameni și gradația harului dat fiecăruia de Dumnezeu, se raportează la neascultarea precedentă a lumii”.²²

Origen a acceptat realitatea păcatului strămoșesc, fiind absolut necesar botezul copiilor pentru a fi ștearsă orice urmă a acestui păcat.

Origen a fost un subordinaționist, susținând că Fiul provine din Tatăl, iar Sfântul Duh din Fiul, fiind mai mic decât Acesta și subordonat Lui.

Antropologia origenistă a fost elaborată pe baza ideii de preexistență a sufletelor. În lumea inteligibilă au fost create din veșnicie inteligențele sau mințile care existau dinaintea omului, nu aveau nume sau număr, erau imateriale și alcătuiau o unitate absolută. „Acele inteligențe săturându-se de a mai contempla dumnezeirea și întorcându-se spre rău, potrivit înclinării fiecăreia, s-au răcit primind numele de suflete și au primit ca pedeapsă trupuri mai fine sau mai grosolane și, odată cu acestea nume. Căderea și răceala au adus diferențieri de putere și nume atât în lumea spiritelor superioare, unde unele au fost numite Heruvimi, Serafimi, Începătorii, Puteri, Domnii, cât și în lumea de dedesubt, unde noile creaturi au fost numite oameni. Duhurile raționale sau inteligențele care au atins culmea răutății s-au îmbrăcat cu trupuri reci și întunecoase și au fost numite duhuri rele sau demoni”.²³

Deoarece această concepție antropologică origenistă se întemeiază pe trimiterea sufletului în trup ca pedeapsă, rezultă ideea de mai multe purificări, adică de metempsihoză sau reîncarnare.

Însă cea mai gravă eroare atribuită lui Origen a fost apocatastaza, care se întemeiază tot pe ideea de preexistență a sufletelor. Sufletele care au greșit în această lume materială, după moarte pot fi purificate prin foc. Se realizează în concepția sa un urcuș de la o treaptă la alta până la purificarea completă. Acest urcuș îl poate realiza, în concepția sa, chiar și diavolul, așa încât, la finalul acestui proces, Dumnezeu să fie iarăși totul în toate.

²² IBIDEM, p. 204.

²³ IBIDEM, p. 206.

„Origen, teolog prin excelență al liberului arbitru, răspunde că nu naturii îi datorează mântuirea sau osânda, ci deciziei libere a voinței care poate accepta sau refuza să respingă harul. Diavolul ar putea fi salvat dacă n-ar fi persistat în împotrivirea lui față de Dumnezeu”.²⁴ Această învățătură greșită despre apocatastază sau reabilitare generală avea să compromită reputația lui Origen.

Pentru a arăta că dezaprobă manevrele monofiziților care creau rumoare în Imperiul Roman de Răsărit, împăratul Justinian I a compus în 543 un tratat teologic, publicat sub forma unui edict, prin care condamna origenismul, adică unele învățături eretice și persoana lui Origen, considerat atunci drept părintele monofizismului. Această condamnarea avea să fie reluată zece ani mai târziu la sinodul al cincilea ecumenic.

III.2. Problema „Celor trei Capitoale”

În cadrul discuțiilor teologice dintre calcedonieni și necalcedonieni, cei din urmă au motivat împăratului că refuză primirea hotărârilor Calcedonului pentru că aici au fost reabilitați adversarii Sinodului al III-lea Ecumenic și ai Sfântului Chiril al Alexandriei.

Pentru a aduce liniștea în imperiu, împăratul Justinian, preocupat de împăcarea celor două tabere și de îndreptarea monofiziților, a publicat un decret împotriva „Celor trei Capitoale”, și anume:

- „Teodor, episcop de Mopsuestia (392-428), profesorul ereticului Nestorie, persoana și opera.
- Scrierile lui Teodoret, episcop de Cyr (433-458) îndreptate împotriva Sfântului Chiril al Alexandriei și Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes.
- Scrisoarea lui Ibas, episcop de Edessa (435-457), adresată lui Maris, episcop de Ardashir, în Persia, contra Sfântului Chiril al Alexandriei”.²⁵

Teodor de Mopsuestia aparținea școlii antiohiene, ucenic al lui Diodor de Tars, coleg al Sfântului Ioan Gură de Aur și dascăl al lui Nestorie, fusese considerat de fapt creatorul nestorianismului datorită radicalismului afirmațiilor sale.

Ideea dogmatică principală a nestorianismului era diferențierea celor două firi ale Mântuitorului. Această diferențiere a celor două firi era atât de clară încât mergea până într-acolo încât cele două firi deveneau cele două persoane. Din textele lui Teodor rezultă că unul este Dumnezeu-Logosul care a săvârșit minuni și altul Hristos ca Cel ce a pățimit. „Teodor deosebea

²⁴ HENRI CROUZEL, *Origen*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 65.

²⁵ Pr. Prof. IOAN RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 209.

pe Iisus Hristos răstignit cu trupul lui Dumnezeu adevărat, Domn al slavei și unul din Sfânta Treime, făcând distincția firilor după număr, nu în minte și având ca rezultat o împărțire materială în două entități. Dacă Unul este Dumnezeu-Logosul și altul Hristos, urmează că unul este binefăcătorul și altul cel ce primește binefacerea, unul este cel ce mântuiește și altul cel ce este mântuit”.²⁶ Astfel era negată mântuirea adusă de Iisus Hristos.

Concluzia era că Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat. Teodor susținea acest lucru argumentând că trupul nu este deoființă cu Tatăl și că firea dumnezeiască nu s-a putut naște din Sfânta Fecioară Maria. Așadar ea nu trebuie numită Născătoare de Dumnezeu.

Nestorienii, în frunte cu Teodor, foloseau termenul fire pentru persoană înțelegând prin două firi două persoane sau ipostasuri. Unirea firilor se face după har, după putere, după lucrare, după egalitate de cinstire, după raport, după relație, după bunăvoință, adică prin atribuirea numelui de Hristos Logosului lui Dumnezeu. „Prin aceste expresii se promova de fapt o unire relațională după compunere sau sinteză, adică o unire după ipostas. Această unire păstrează neamestecate pe cele unite și nu admite nici împărțirea lor”.²⁷ Definiția Calcedonului făcea precizarea că cele două firi ale Mântuitorului se unesc una cu alta într-o singură persoană.

Dioprosopismul nestorian făcea din Iisus Hristos un simplu om, asemănător celorlalți oameni, dar deosebindu-Se de ei prin Învierea Sa. Teodor afirma că Iisus Hristos a fost botezat ca un simplu om în numele Sfintei Treimi, că a fost făcut vrednic de calitatea de Fiu, că după înviere suflând peste Sfinții Apostoli și zicând: „Luând Duh Sfânt nu le-a dat lor pe Sfântul Duh, ci a suflat numai simbolic, că unirea dintre Hristos și Logos a fost una morală, asemănătoare cu unirea dintre un bărbat și o femeie, că după înviere Hristos a devenit neschimbător în ideile Sale și lipsit de orice păcat, că Hristos și-a făcut adepți care s-au numit creștini. O asemenea concepție rațională despre Hristos, care coincide aproape până în amănunte cu hristologia protestantă, nu putea fi admisă de Biserică. Ea cobora pe Mântuitorul în rândul întemeietorilor de sisteme filosofice și secte și anula puterea și sensul misiunii Sale în lume, adică al mântuirii. Creștinismul devenea o simplă înjghebare omenească, iar Biserica o instituție pedagogică, evident necesară pentru progresul omenirii, dar pierzându-și caracterul ei dumnezeiesc și rolul ei de pregătitoare a mântuirii”.²⁸

Având această concepție, Teodor de Mopsuestia s-a autoexclus din

²⁶ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, „Problemele dogmatice ale sinodului al cincilea ecumenic”, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1953, p. 331.

²⁷ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 212.

²⁸ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *op. cit.*, p. 331.

comuniunea Bisericii care propovăduia o unire reală a celor două firi în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Teodoret de Cyr a fost ucenic al lui Teodor de Mopsuestia, fidel învățăturii lui Nestorie până la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon. La sinodul de la Efes din 449, numit sinodul tâlhăresc, a fost condamnat pentru învățătura sa, dar a fost reabilitat la Calcedon. A fost acuzat că nu aprobase hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei pe care o condamnase la Efes în 449. După ce a semnat actul de condamnare al lui Nestorie, dar și după ce a respins monofizitismul lui Eutihie, Sinodul de la Calcedon l-a reabilitat.

Teodoret a fost episcop de Cyr din anul 423 până în 457 când a murit, luând parte la numeroase sinoade locale, dar și la sinoadele ecumenice de la Efes din 431 și la Calcedon din 451, posibil autor al simbolului de unire din 433. La toate aceste întâlniri a avut o prezență activă fie că a trebuit să apere nestorianismul, fie că a trebuit să atace pe Eutihie, fie că s-a justificat pe sine, cum a fost cazul la Calcedon.

Hristologia sa este puternic influențată de cea a lui Teodor de Mopsuestia și Nestorie, până la sinodul de la Calcedon. După aceea, ea a fost ortodoxă.

El învață că în Iisus Hristos sunt două firi bine diferențiate: cea divină și cea umană. El împarte textele biblice hristologice în două clase, după cele două firi ale Mântuitorului. Unele sunt atribuite exclusiv firii umane: „Tată, dacă este cu putință, fă să treacă de la Mine paharul acesta” (Matei 26, 39). De asemenea, setea, foamea, oboseala, teama, somnul nu pot fi atribuite Logosului, ci aparțin chipului robului.

Logosul nu a pățimit pentru că Dumnezeu este mai presus de patimi, dar El a permis chipului de rob suferința pentru că de aici izvora mântuirea. „Asemenea lui Nestorie, Teodoret mărturisește două firi, dar adoră un singur Hristos. La fel stau lucrurile cu Fiul. Deși Fiul lui Dumnezeu este unul și Fiul lui David este altul, totuși Teodoret susține că el mărturisește și adoră un singur Fiu, el catehizează pe credincioși și-i botează în numele unui singur Fiu, el slăvește la sfintele slujbe pe un singur Fiu, nu doi”.²⁹

Teodoret de Cyr a respins teologia „omului asumat” care constituia pentru Teodor de Mopsuestia adevăratul subiect al pătimirii și o înlocuiește cu termenii de „omenitate”, „fire omenească”. „Când întreba cine a suferit, el răspundea «trupul». Această suferință fusese asumată de către Cuvânt, pentru că trupul era al Său. Fără îndoială că, în sistemul lui Teodoret, a atribui suferința Cuvântului ca subiect ar însemna că firea dumnezeiască însăși a suferit. În scrisorile sale către nestorienii din Persia, Teodoret dădea Calcedonului o interpretare antiohiană. Ea avea tendința să identifice

²⁹ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Și Cuvântul...*, p. 199.

unicitatea ipostasului, așa cum fusese definită de Calcedon, cu conceptul unic pe $\pi\rho\tau\omega\pi\nu$, acceptat totdeauna de școala lui Teodor de Mopsuestia”.³⁰

Cu privire la unirea firilor, Teodoret militează pentru o unire de gen nestorian, adică prin bunăvoință sau har. Firea umană a fost unită cu cea divină chiar de la zămislire. După întrupare, Hristos este în două firi, dar unirea lor depășește înțelegerea noastră. Textul de la Ioan I, 14 „Logosul S-a întrupat” nu are înțelesul că Logosul S-a făcut realmente trup, că S-ar fi schimbat într-o fire umană, ci că El a luat o fire umană și S-a sălășluit între noi.

Unirea firilor dă o singură persoană, nu două persoane și această persoană nu arată o contopire a firilor, căci ele s-au unit fără a se amesteca.

Făcând o prea mare diferență între cele două firi, Teodoret tăgăduia comunicarea înșușirilor, făcând din aceste firi două subiecte de sine stătătoare între care era imposibilă unirea ipostatică. Împărțirea stăruitoare a firilor contrazicea învățătura de credință tradițională că Dumnezeu a murit pentru noi și ne-a mântuit. Dacă nu Dumnezeu, ci un om a suferit pentru noi, atunci se pune în discuție siguranța mântuirii noastre.

Hristologia lui Teodoret, putem observa, a oscilat între erezie și ortodoxie. Sinodul de la Calcedon a integrat pe episcopul Cyrului în hristologia ortodoxă pentru totdeauna. Corespondența lui cu papa Leon demonstrează acest lucru. „Leon îl felicită și îl îndeamnă să fie cu multă băgare de seamă în tot ceea ce face, ținându-se cu tărie de hotărârile sinodului de la Calcedon și cântărindu-și cuvintele cu multă atenție. Teodoret a recunoscut că datorează mult tomosului lui Leon și că a fost suspectat de erezie, dar acest de pe urmă fapt se datorează, zice el, neputinței celor simpli de a vedea exactitatea dogmei, fie unor răi salvați de el de la erezie și care așteaptă vacanța tronului său episcopal”.³¹ Sinodalii de la Calcedon l-au acuzat și ei de erezie, l-au pus să anatematizeze pe Nestorie și numai după ce a împlinit această cerere a fost primit la Ortodoxie.

Teodoret este ortodox deplin din anul 450 de când nu a mai tăgăduit comunicarea înșușirilor, de când a conceput progresiv unirea personală în sens ipotetic, iar termenul Hristos a fost înlocuit progresiv cu acela de Fiul Unul-Născut. Totuși vom vedea mai târziu că prietenia sa pentru Teodor de Mopsuestia și Nestorie și mai ales atitudinea ostilă, până la un moment dat, față de hristologia Sfântului Chiril, îi vor aduce condamnarea din partea Sinodului al V-lea Ecumenic.

Ibas, episcop de Edessa, a fost adept al nestorianismului încă de la începuturile sale. Adresând o scrisoare episcopului Maris de Ardașir în

³⁰ JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 32.

³¹ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Și Cuvântul...*, p. 206.

Persia, el critica pe Sfântul Chiril al Alexandriei și Sinodul al III-lea Ecumenic. Cercetat la un sinod ținut la Tyr, el a înfirmat paternitatea acelei scrisori, lucru făcut și la Sinodul de la Calcedon. „Acceptând deciziile Sinodului al III-lea Ecumenic și hristologia Sfântului Chiril și anatematizându-l pe Nestorie și învățăturile lui, sinodul a considerat că nu poate fi el autorul acelei scrisori atâta timp cât el prin mărturisirea sa ortodoxă condamnă formulările ei nestoriene. Prin urmare, sinodul de la Calcedon nu l-a reabilitat pe Ibas pentru că ar fi considerat această scrisoare ortodoxă, ci pentru că el a anatematizat-o ca nestoriană, acceptând hotărârile Sinodului III Ecumenic de la Efes și teologia Sfântului Chiril despre unirea ipostatică a firilor Mântuitorului”.³² Nu s-a stabilit cui i-a aparținut acea scrisoare, dar Ibas avea tot interesul să nu o recunoască pentru a nu fi păstrată sentința de depunere a sa din scaun dată la Tyr, dar și la Efes în 449.

Așadar, problema aceasta a „Celor trei Capitoale” devenea un subiect de neînțelegeri în plus între calcedonieni și anticalcedonieni în timpul lui Justinian I.

III.3. Decretul împăratului Justinian împotriva „Celor trei Capitoale” și atitudinea Romei față de acesta

Împăratul Justinian I a dat un edict prin care condamna „Cele trei Capitoale” în anul 545 dorind astfel a fi înlăturate ereziile și a se reface unitatea bisericească. Edictul trebuia semnat de episcopii răsăriteni și apuseni în frunte cu patriarhii lor. Împăratul spera că decretul va fi aprobat cu ușurință de cele cinci patriarhii, așa cum se petrecuseră lucrurile în cazul decretului împotriva lui Origen din 543. Dar așteptările sale nu s-au împlinit întru totul, în special în Apus.

În Răsărit acest decret a fost primit cu răceală datorită temerilor de a nu micșora importanța hotărârilor luate la Calcedon. Prin intervențiile lui Justinian, decretul a fost semnat de patriarhii Mina al Constantinopolului, Zoil al Alexandriei, Efrem al Antiohiei și Petru al Ierusalimului care au fost convinși că nu afectează hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic.

Dacă Răsăritul a acceptat acest decret după intervențiile lui Justinian, nu același lucru se poate spune despre Apus care a avut o atitudine negativă față de edict chiar de la început prin reprezentantul scaunului papal în Constantinopol, Ștefan, care a refuzat semnarea lui. Acesta chiar a rupt comuniunea cu patriarhul Mina al Constantinopolului. Cea mai mare adversitate față de acest decret era manifestată de episcopii africani. „În scrisoarea către diaconii Romei, Pelagiu și Anatolie, din partea

³² Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 215.

arhidiaconului Cartaginii, Ferandus, decretul imperial a fost respins. Potrivit acestuia, responsabilitatea pentru păstrarea și mărturisirea adevărului, ca și pentru respingerea oricărei greșeli era în exclusivitate grija episcopilor a căror părere putea fi exprimată doar în sinod. Împăratul își putea expune părerile personale, dar nu avea dreptul să le impună și altora”.³³

Totuși, împăratul Justinian I a încercat să impună și Bisericii Romei acest decret și pentru aceasta l-a chemat la Constantinopol pe papa Vigiliu care își obținuse scaunul cu sprijinul împăratului și al Teodorei.

Papa a plecat la Constantinopol în 545, dar a ajuns aici abia la 25 ianuarie 547, deoarece mai zăbovise ceva timp în Sicilia, unde s-a documentat despre situația din capitala imperiului de la episcopul Dacius de Milano care fusese acolo.

Fiind primit cu multe onoruri, papa Vigiliu a promis că va semna decretul, lucru care nu s-a întâmplat, ba mai mult l-a excomunicat pe patriarhul Mina pentru că semnase decretul.

Totuși această atitudine de împotrivire s-a schimbat după un timp. Printr-o înțelegere între împărat și papa Vigiliu s-a hotărât întrunirea tuturor celor care nu semnaseră decretul, sub conducerea lui Vigiliu, pentru a se hotărî în legătură cu soarta edictului imperial. Papa Vigiliu împreună cu 70 de episcopi occidentali și africani aflați la Constantinopol au elaborat un document numit „Judicatum”, prin care erau condamnate „Cele trei Capitole” la 15 aprilie 548.

Acceptând papa Vigiliu acest decret, împăratul a crezut că mult-dorita condamnare a „Celor trei Capitole” a fost realizată și că restul Apusului va urma exemplul Papei. Și Vigiliu era convins că prin semnarea „Judicatum-ului” autoritatea sa va crește. „Amândouă presupunerile, atât a împăratului, cât și cea a papei, s-au dovedit a fi false. «Judicatum-ul» a provocat o adevărată revoltă în Apus, nu doar împotriva împăratului, ci și a papei. În nordul Africii, sub conducerea lui Ferandus, s-a întrunit un sinod care a hotărât să înceteze comuniunea cu Vigiliu. Chiar nepotul papei, diaconul Rusticus, s-a opus acestui act și a fost caterisit”.³⁴ De asemenea, și-au manifestat opoziția episcopii din Illyricum, Scytia Minor, Dalmația.

Văzând revolta Apusului, papa ceru retragerea „Judicatum-ului” împăratului, dar și convocarea unui sinod ecumenic care să dezbată această problemă a „Celor trei Capitole” la care să fie invitați și episcopii care se împotriveau decretului imperial. Au luat hotărârea ca până la întrunirea acestui sinod să nu se mai scrie nimic despre problema „Celor trei

³³ ASTERIOS GEROSTERGIOS, *Justinian cel Mare. Sfânt și Împărat*, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 172-173.

³⁴ IBIDEM, p. 179.

Capitole”. Hotărârea aceasta a fost aprobată și de Justinian I, cu toate că era potrivnică politicii sale unificatoare. Fiind convins de învățăturile eretice din „Cele trei capitole”, el se simțea dator să lucreze cu zel pentru condamnarea lor de către Biserică.

Astfel, în anul 551 împăratul Justinian I a publicat al doilea edict pentru condamnarea „Celor trei Capitole”. Chemat să-l semneze, papa Vigiliu refuză și întrerupe comuniunea cu semnatarii lui. „Reacția dură a împăratului l-a determinat pe papa să se refugieze în biserica Sfântului Petru din palatul Hormisda în iulie 551. Aici s-a pronunțat ferm împotriva edictului și a cerut din nou convocarea unui sinod ecumenic. Forțat de poliția imperială el a revenit la palatul Placidia, după ce a fost asigurat că nu va păți ceva. Datorită constrângerii pentru semnarea edictului, papa a fugit în noaptea de 23 decembrie 551, în biserica Sfânta Eufinia din Calcedon, locul unde se ținuse cel de-al patrulea sinod ecumenic. Aici a publicat «Enciclica către Biserica Universală», în care relatează despre presiunile făcute asupra lui de către împărat pentru a schimba condamnarea «Celor trei Capitole» și despre tulburările provocate în Biserică după cel de-al doilea edict imperial”.³⁵

IV.1. Condamnarea „Celor trei Capitole”

Strădaniile împăratului Justinian I de a condamna prin două decrete, date în 545 și 550, „Cele trei Capitole” erau așadar zadarnice, chiar dacă primul dintre ele fusese semnat de cele cinci patriarhii. Justinian era sigur că „Cele trei Capitole” conțineau erezii și dorea să le condamne încercând să atragă monofiziții moderați la ortodoxia adevărată. De aceea a hotărât ca această problemă să fie discutată și rezolvată în cadrul unui sinod ecumenic.

După ce s-au normalizat relațiile dintre el și împărat, papa Vigiliu a început a depune și el eforturi în vederea unui sinod ecumenic, mai ales că reprezentanții Iliricului și ai altor provincii africane refuzaseră dialogul la care fuseseră chemați de împărat. Totuși, la sinodul preconizat papa nu a mai ajuns.

La 5 mai 553, sub conducerea patriarhului Eutihie al Constantinopolului, urmașul lui Mina, în prezența a 150 de episcopi dintre care numai 8 occidentali, dar în absența papei, se deschidea cel de-al cincilea sinod ecumenic la Constantinopol. Patriarhatele occidentale erau reprezentate de Apolinarie al Alexandriei, Domnus al Antiohiei și trei reprezentanți ai patriarhului Eutihie al Ierusalimului.

Sinodul a debutat cu citirea mesajului lui Justinian, în care împăratul făcea o lungă amintire a trecutului, arătând rolul pe care înaintașii săi în scaun l-au avut în cadrul celor patru sinoade ecumenice anterioare.

³⁵ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 218.

„Strădaniile înaintașilor mei, împărații drepecți credincioși, au căutat întotdeauna să potolească dezbinările care au apărut respectând credința prin convocarea sinoadelor. Pentru această pricină Constantin a adunat 318 Sfînți Părinți la Niceea, el însuși fiind de față la sinod, Teodosie a adunat 150 la Constantinopol; Teodosie cel Tânăr, Sinodul de la Efes; Împăratul Marcian, episcopii de la Calcedon”.³⁶ De asemenea, arăta că a încercat condamnarea „Celor trei Capitale”, deoarece acestea puneau în pericol credința ortodoxă prin introducerea nestorianismului în Biserică. În încheierea mesajului său, împăratul Justinian I sublinia că în problemele de credință nu trebuie să existe părtinire făcând aluzie la absența papei de la sinod.

Sinodul a luat în discuție problema „Celor trei Capitale” abia în ședința a patra. În privința lui Teodor de Mopsuestia s-a hotărât anatematizarea persoanei și operei sale prin următoarea formulă: „Cine apără pe prea nelegiuitul Teodor și scrierile sale, în care el a turnat blasfemiile menționate și altele nenumărate împotriva marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și nu-l anatematizează pe el, lucrările sale nelegiuite și pe cei care-l primesc, îl apără sau susțin că el a învățat ortodox, sau care a scris despre el și despre scrierile sale nelegiuite și care gâdesc sau au gândit cândva la fel și au rămas până la sfârșit într-o asemenea erezie, să fie anatema”.³⁷

În legătură cu Teodoret de Cyr, sinodul a condamnat lucrările în care era apărută învățătura ereticului Nestorie și în care era criticat Sinodul III Ecumenic și învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei.

Scrisoarea lui Ibas din Edessa către episcopul Maris de Ardashir a fost anatematizată deoarece avea un conținut nestorian în comparație cu hristologia propovăduită la Calcedon.

Așadar, după îndelungi strădanii ale împăratului Justinian I, „Cele trei Capitale” primeau acum o condamnare sinodală.

Papa Vigiliu a publicat la 15 mai 553 un nou act de apărare a „Celor trei Capitale” sub numele de „Constitutum” prin care amenința că va excomunica pe oricine le va aproba.

Urmarea a fost că Justinian l-a trimis pe papa Vigiliu în judecata sinodului în cadrul celei de-a șaptea ședințe la 24 mai 553, „cu un dosar în toată regula, cuprinzând mai multe piese grave, și anume: două scrisori ale lui Vigiliu din 547, una către Justinian și alta către Teodora prin care da anatemei «Cele trei Capitale»; «Judicatum-ul» publicat în 548 de papă; actul

³⁶ KARL JOSEPH HEFELE, *A History of the Concils of the Church from the Original Documents*, vol. IV, Edenburg, 1876, p. 298, apud ASTERIOS GEROSTERGIOS, *op. cit.*, p. 199.

³⁷ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 219.

prin care papa Vigiliu excomunica în 549 pe diaconii săi, Rusticus și Sebastian, pentru că apărau «Cele trei Capitole» condamnate prin «Judicatum», textul jurământului făcut în scris împăratului de Vigiliu în 550 prin care se angaja să dea anatemei din nou «Cele trei Capitole» dacă va fi retras «Judicatum-ul»³⁸.

Sinodul l-a condamnat pe papa Vigiliu ca eretic nestorian în urma citirii acestor acte, fiind excomunicat, iar apoi exilat de împărat la 14 iulie 553 pe o insulă din Marea Marmara.

În ședința a opta, din 2 iunie, sinodul a aprobat 14 anatematisme. Erau condamnați Arie, Macedonie, Nestorie, Eutihie și Origen împreună cu Didim cel Orb și Evagrie Ponticul pentru că aderaseră la apocatastaza origenistă. În legătură cu «Cele trei Capitole», sinodul preciza următoarele: „Anatematizăm așadar Cele trei Capitole amintite, adică pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia cu scrierile sale blestemate, ceea ce a scris nepios Teodoret și scrisoarea nelegiuită atribuită lui Ibas, apoi pe apărătorii acestora care au scris sau scriu în apărarea lor sau pretind că susțin o cauză dreaptă, ori au apărat sau încearcă să apere nelegiuirea lor cu numele Sfinților Părinți sau a Sfântului Sinod de la Calcedon»³⁹.

În schimb, de origenism, sinodul s-a ocupat tangențial. A fost anatematizat Origen și adepții lui în contextul condamnării celorlalți eretici, fără a se discuta cazul lui. Condamnându-l pe Origen, de care erau strânși legați anticalcedonienii, se urmărea distrugerea acestora și triumful dreptei credințe hotărâtă la Calcedon.

Astfel, Sinodul al V-lea Ecumenic se încheia la 2 iunie 553, fiind condamnate «Cele trei Capitole» și origenismul, așa cum își dorea și împăratul. Acesta confirma cele hotărâte printr-un edict, primind astfel putere de lege.

Sinodul al V-lea Ecumenic avea să impună definitiv învățăturile Calcedonului prin hotărârile sale. Un rol extrem de important în acest sens l-a avut împăratul Justinian I care prin „Mărturisirea sa de credință” făcea o sinteză a celor hotărâte la primele patru sinoade ecumenice.

IV.2. Atitudinea papilor Vigiliu și Pelagiu față de „Cele trei Capitole”

Deși Sinodul al V-lea Ecumenic luase sfârșit, totuși situația papei Vigiliu rămânea nesoluționată. Acesta, dându-și seama de greșeala făcută, a acceptat hotărârile Sinodului al V-lea Ecumenic, condamnând „Cele trei Capitole” cu condiția de a nu fi știrbită autoritatea Sinodului al IV-lea

³⁸ Pr. Prof. LIVIU STAN, „Împăratul Justinian, Sinodul al IV-lea ecumenic și papalitatea”, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1953, p. 358.

³⁹ Pr. NICOLAE CHIFĂR, *op. cit.*, p. 220.

Ecumenic de la Calcedon.

La 23 februarie 554, papa Vigiliu, printr-un alt document, combate erorile pe care le susține în 553 prin *Constitutum* și aprobă deciziile Sinodului al V-lea Ecumenic. „Reabilitat în felul acesta, papa Vigiliu a plecat la Roma în vara anului 554, dar moare pe drum, la 7 iunie 555, la Siracuza”.⁴⁰ Trupul său a fost adus la Roma și înmormântat în Biserica Sfântul Silvestru pe Via Salaria.

În locul său a fost ales diaconul Pelagiu. Venind la Constantinopol, a fost înștiințat despre problema „Celor trei Capitoale”, acesta nefiind de acord cu condamnarea lor. Împăratul l-a aruncat în închisoare. Pelagiu a condamnat nestatornicia lui Vigiliu, apărând printr-o apologie „Cele trei Capitoale”.

Moartea lui Vigiliu a schimbat situația lui Pelagiu care a fost instalat în scaunul papal. În momentul acesta el s-a răzgândit, condemnând „Cele trei Capitoale” și devenind un fidel apărător al împăratului Justinian I. Mai mult decât atât, papa Pelagiu, informându-se cu privire la problema „Celor trei Capitoale”, afirma că regretă că nu le-a condamnat de mai mult timp.

Deși nu tot episcopatul apusean a aderat la condamnarea „Celor trei capitoale”, bunăvoința lui Justinian I a adus recunoașterea sinodului. „Opoziția episcopilor din Africa, Galia, Italia și Dalmația nu era îndreptată atât împotriva sinodului, ci mai mult inconsecvenței papei. Așa s-a ajuns ca episcopii din Veneția și Istria să-și aleagă un patriarh propriu în persoana arhiepiscopului de Aquilea care și-a stabilit reședința la Grado”.⁴¹ Schisma istro-venețiană a ținut până în anul 607.

Hotărârile celui de-al V-lea sinod ecumenic au vizat condamnarea erorilor lui Origen, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edessa, dar ele vizau susținătorii acestor erori: călugării origeniști din Palestina, nestorienii și chiar monofiziții, care fără să fie cuprinși în „Cele trei Capitoale” se făceau vinovați de greșelile cunoscute și mențineau încordarea în Biserică.

În critica „Celor trei Capitoale” accentul principal se pune pe Teodor de Mopsuestia care aproape totdeauna este analizat sau caracterizat împreună cu Nestorie. După el, în ordinea importanței vine „Scrisoarea lui Ibas” și apoi Teodoret de Cyr.⁴² Situația acestuia din urmă era ceva mai ușoară pentru că hristologia lui, la început nestoriană, a evoluat până la ortodoxie.

Figura și forța impunătoare care a organizat și a condus din umbră Sinodul al V-lea Ecumenic a fost împăratul Justinian I. Scopul pe care l-a

⁴⁰ Pr. Prof. LIVIU STAN, „Împăratul Justinian, Sinodul al IV-lea ecumenic și papalitatea”, p. 358.

⁴¹ IBIDEM, p. 359.

⁴² IBIDEM.

urmărit, convocând acest sinod, anume împăcarea monofiziților cu ortodocșii, nu a fost împlinit, deoarece monofiziții au rămas în continuare cu erezia lor. Dar condamnarea „Celor trei Capitole” a dezvăluit capacitatea sa în materie de politică bisericească.

Justinian I a fost cel mai mare dogmatist al vremurilor sale și în țara sa, interpretând hotărârile Sinodului de la Calcedon în sensul Sfântului Chiril și formulând cele 14 anatematisme ale Sinodului al V-lea Ecumenic.

Concluzii

Împăratul Justinian I a avut o fire religioasă și s-a confruntat plin de curaj cu problemele religioase din vremea sa, pe care le-a studiat și cunoscut în amănunțime mai mult decât oricare alt împărat bizantin.

El a crezut întotdeauna că ortodoxia este singura religie adevărată și în acest sens nu a precupețit niciun efort fizic sau psihic de a o apăra de vrăjmașii acelor timpuri, căutând totodată de o face cunoscută tuturor supușilor săi. A alcătuit mai multe tratate și scrisori pentru a-și atinge scopul său, dar a emis și legi.

Găsind la urcarea pe tron foarte multe secte răspândite în întregul imperiu, a încercat să le aducă pe calea cea dreaptă, convins fiind că unitatea Bisericii asigură unitatea imperială.

Cea mai mare problemă teologică a timpului său, dar și cea mai mare încercare a sa din acest punct de vedere, a fost readucerea la ortodoxie a monofiziților, împăcarea dintre calcedonieni, fără a afecta în vreun fel importanța Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon. Nu a recurs la forță în vederea realizării idealului său, ci a încercat prin dialog, cum este cazul conferinței din anii 532-533 sau a sinodului de la Constantinopol din 536. De asemenea a dat unele edicte cum sunt cele din 527 și cel din 543, în care a făcut unele favoruri monofiziților, condamnând origenismul.

Un alt act de bunăvoință arătat necalcedonienilor a fost demersul său de a condamna „Cele trei Capitole” – Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și scrisoarea lui Ibas de Edessa – văzuți de monofiziți ca adversari al Sinodului al III-lea Ecumenic. Chiar dacă învățăturile acestora s-au dovedit eretice, totuși trebuie să observăm faptul că Justinian I a luat în discuție această problemă a „Celor trei Capitole” la cerința monofiziților.

A reușit să condamne „Cele trei Capitole” la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol din 553, organizat și condus din umbră de împărat însuși.

Chiar dacă a făcut numeroase concesii monofiziților, totuși bunăvoința sa nu a fost răsplătită, deoarece aceștia au rămas în continuare la statutul de eretici.

Apărător al credinței ortodoxe și în mod special al doctrinei ortodoxe

formulate la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, împăratul Justinian I rămânea unul din marii teologi propovăduitori ai Ortodoxiei.

Biserica Ortodoxă nu a uitat slujirea, iubirea și devotamentul împăratului Justinian. Biserica a prețuit întotdeauna lucrarea și personalitatea marelui împărat și l-a introdus pe bună dreptate în rândul sfinților, pomenirea sa făcându-se în ziua de 2 august în întreaga lume ortodoxă până în ziua de astăzi.

RÉSUMÉ: *L'Empereur Justinien et l'Orthodoxie Calcédonienne*

Dès les premiers ans de son règne, l'empereur Justinien a manifesté son rapprochement de l'orthodoxie, en soutenant sans réserve le respect des décisions du IV-ème Synode œcuménique de Calcédoine de 451.

Etant convaincu du fait que l'unité de l'Eglise assure l'unité impériale, il a essayé une réconciliation entre les monophysites et les chalcédoniens, organisant ainsi la Conférence de 532- 533 ou le Synode de Constantinople de 536.

Même si ses épreuves n'ont pas eu les résultats prévus, Justinien n'a pas renoncé à l'idéal de l'unification d'entre les chalcédoniens et les non chalcédoniens, en condamnant à la demande exprès des non chalcédoniens «*Les trois chapitres* », dans le cadre du V-ème Synode œcuménique parce que, par l'intermédiaire de celles-ci, on aurait réintroduit le nestorianisme dans l'Eglise.

A la suite des tous les efforts faits par l'empereur, le V-ème Synode œcuménique allait imposer définitivement les enseignements du Calcédoine par les résolutions déjà prises.

Par la confession de sa foi, l'empereur faisait une synthèse de tout ce qu'on avait déjà décidé aux premiers quatre Synodes œcuméniques, étant pourtant, le garant qui assurait le respect de ceux-ci.

Même si les monophysites ne se sont pas réconciliés avec les orthodoxes, néanmoins l'attitude, les démarches et les réalisations de l'empereur Justinien ont fait de celui-ci le pilier de l'orthodoxie du VI-ème siècle.

TRADUCERI:

RÂNDUIALA MONAHILOR – SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA

Capitolul 21: Despre monahii bătrâni din mănăstire⁵⁶³

Dacă obștea este mai mare, să se aleagă din rândurile ei frați îmbunătățiți care dau mărturie despre viețuirea lor sfântă și să se adune un sfat al bătrânilor care să poarte de grijă tuturor pe seama experienței lor, potrivit poruncilor lui Dumnezeu și sfaturilor starețului. Aceștia să fie aleși în așa fel încât cu ei starețul să-și poată împărți liniștit grijile sale. Și să nu se aleagă (în mod necesar) după vârstă, ci după viețile lor, după merite, după înțelepciune. Dacă însă din întâmplare, unul dintre aceștia, umflându-se de mândrie se arată a fi într-un anumit fel, cuprins de patima stăpânirii, să fie muștrat o dată, de două ori. Dacă a treia oară nu se îndreaptă să fie dat la o parte și să fie ales alt monah în locul său care se dovedește a fi vrednic de aceasta. Acest lucru se face printr-o hotărâre comună a tuturor.

Capitolul 22: Cum dorm monahii

Monahii dorm pe paturi simple. Paturile moi să fie îngăduite numai cu binecuvântarea starețului, potrivit cu rânduiala mănăstirii. Dacă se poate, cu toții să doarmă într-un singur loc.⁵⁶⁴ Dacă însă numărul mare nu permite acest lucru, frații să doarmă câte zece sau douăzeci, împreună cu cei mai în vârstă, ca să le poarte de grijă. În chilie, candela să ardă până dimineață. Monahii să doarmă îmbrăcați, încinși cu brâu sau funii; însă la brâu să nu aibă ceva ascuțit ca nu cumva, din întâmplare să-i rănească pe ceilalți în somn. Așadar monahii să fie întotdeauna pregătiți ca de îndată ce se dă trezirea, să se scoale neîntârziat, și să se grăbească să ajungă cei dintâi pentru a sluji Domnului cu toată sobrietatea și dreaptă măsură.⁵⁶⁵ Frații care sunt mai mici (tineri) să se odihnească alături de cei mai în vârstă, ca astfel, ridicându-se din așternuturi pentru slujire, să se îndemne unul pe altul cu

⁵⁶³ Capitolul anticipează secțiunea penală a Regulii.

⁵⁶⁴ În Regula Sf. Benedict nu apare ideea unei chilii separate, uz comun în viața de obște a secolului precedent. Nu este vorba despre o evoluție, fiind, așa cum se va vedea, un remediu pretins de neputințe.

⁵⁶⁵ Enunț foarte dens în semnificații; viața monahală stă sub semnul unei vegheri/vigilențe perpetue, a unei continue așteptări a Domnului.

dreaptă măsură din pricina toropelii.⁵⁶⁶

Capitolul 23: Despre neîngăduirea greșelilor

Dacă unul dintre frați s-ar arăta îndârjit sau neascultător, mândru sau cârtitor, disprețuitor și nesupus față de sfânta rânduială a mănăstirii sau față de sfaturile bătrânilor, acesta, potrivit poruncii Domnului nostru, să fie muștrat în taină o dată sau de două ori de cei ce sunt mai în vârstă. Dacă nu se îndreaptă, să fie dojenit de față cu toți ceilalți. Dacă nici așa nu se îmbunătățește, chiar de știe care este pedeapsa, să se supună îndepărtării de la comuniunea cu ceilalți.⁵⁶⁷ Dacă însă nu mai stăruie în greșală să se supună (doar) pedepsei corporale.

Capitolul 24: Despre canon

Măsura canonului sau a penitenței trebuie să sporească în funcție de gravitatea greșelii. Însă, gravitatea unei greșeli sau a alteia atârână întotdeauna de judecata starețului. Dacă un frate este găsit cu greșeli mai mici, să nu i se îngăduie să ia parte la masă. Pricina îndepărtării de la masă este aceea de a nu se face părtaș comuniunii cu ceilalți, astfel încât, nici la rugăciune, nici la citirea de psalmi sau antifoane, nici la citirea din Sfânta Scriptură să nu participe, până când nu-și va cere iertare. Să i se îngăduie să se refacă însă, cu puțină mâncare numai după ce s-au înviorat frații. Dacă vremea mesei fraților este ceasul al șaselea, acela să mănânce (după ei), pe la ceasul al nouălea, dacă frații iau masa la ceasul al nouălea, acela să mănânce pe la vremea vecerniei, și tot așa, până când câștigă îngăduință potrivit cu iertarea (pe care o cere).

Capitolul 25: Despre greșelile mai mari

Acel frate care este vătămat de greșeli mai mari să fie îndepărtat deopotrivă și de la masă, și de la rugăciune. Niciunul dintre frați să nu se facă părtaș comuniunii cu acesta, nici măcar în împreună vorbire. Să fie singur, împlinindu-și ascultarea, stăruind în pocăință și lacrimi, cunoscând

⁵⁶⁶ Sunt frecvente în Regula Sf. Benedict fragmentele care trădează noblețea, atitudinea compasivă, profund înțelegătoare față de tot ceea ce ține de nedesăvârșirile naturii umane.

⁵⁶⁷ Textual: **excommunicationi subiacet**; termenul **excommunicatio** este un derivat de la **communio** = *comunitate, comuniune*, cu prefixul **ex** care implică ideea de îndepărtare, scoatere din, de la. Așadar, excomunicarea reprezenta excluderea temporară sau definitivă din comunitate; particularizând, la Sf. Benedict înseamnă mai întâi îndepărtarea de la comuniunea cu ceilalți, având deci adânci conotații euharistice și eschatologice, de aici gravitatea unui astfel de canon. Excomunicarea cunoaște drept echivalent în societatea antică exilul sau ostracizarea, socotite drept pedepse extreme, mai greu de îndurat decât moartea, întrucât implicau separarea de cult și de vatră; aspecte pe care societatea noastră din ce în ce mai alienată, lipsită de fundamente și, prin aceasta, lipsindu-se pe sine de bucuria negrăită a comuniunii, nu le mai percepe.

aceea înfricoșătoare cugetare a Apostolului care zice: „*Să dați pe unul ca acesta satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus*” (1 Corinteni 5, 5).

Să mănânce singur pentru a se întrema, însă cât și când i s-ar cuveni, numai starețul hotărăște. Nimeni să nu-l binecuvânteze nici pe el, nici hrana care i se dă.

Capitolul 26: Despre cei ce se întovărășesc, împotriva poruncii, cu cei canonisiți

Dacă un frate îndrăznește, împotriva poruncii starețului, să se întovărășească în vreun fel cu fratele canonisit, să-i vorbească, sau chiar să-i dea o ascultare, să aibă parte de aceeași pedeapsă ca cel canonisit.⁵⁶⁸

Capitolul 27: Cum trebuie să aibă starețul grijă de cei canonisiți⁵⁶⁹

Starețul să le poarte de grijă fraților care au greșit, cu toată trezvia, căci: „*nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi*” (Matei 9, 12). De aceea, trebuie să se folosească de toate căile, asemenea unui medic înțelept: să trimită la el frați în vârstă, înțelepți care, ca și când ar fi în taină, să-l odihnească pe fratele neliniștit, să-l îndemne la iertare și la pocăință și să-l mângâie ca nu cumva să fie *copleșit de prea multă întristare* (2 Corinteni 2, 7), dar după cum zice Apostolul: „*să întărești în el dragostea*” (2 Corinteni 2, 8). Mai presus de toate starețul trebuie să se roage pentru el. Mare grijă trebuie să poarte starețul oilor sale, căci după ele trebuie să alerge cu toată străduința și ascuțimea (spiritului) ca nu cumva să piardă vreuna din câte i-au fost încredințate. Să știe așadar, că datoria sa este să poarte de grijă unor suflete neputincioase, nu să conducă (despotice) niște suflete sănătoase. Să se teamă de amenințarea proorocului prin care grăiește Dumnezeu: „*oile cele grase le-ați junghiat, pe cele slabe nu le-ați întărit*” (Iezechiel 34, 3-4).

Să imite pilda pe care o dă Păstorul Cel Bun și Iubitor Care, lăsând în munți nouăzeci și nouă de oi, merge să o caute pe cea rătăcită și îndurerându-se atât de mult de oaia cea pierdută, socotește demn să o așeze pe ea pe umerii Săi cei sfinți și să o aducă înapoi la turmă.

⁵⁶⁸ Cf. SF. IOAN CASIAN, *Scrieri alese*, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 130: „*Făcând astfel, își atrage o vină și mai mare, fiindcă, întovărășindu-se la vorbă sau la rugă cu acesta îi stârnește o mai mare poftă de semeție și hrănește nesupunerea celui păcătos*”. În ambele texte este vorba despre greșeala severă a neascultării față de porunca starețului. De altfel, Sf. Ioan Casian vorbește despre așa-numita *mângâiere primejdioasă* care poate aduce detrimente spirituale.

⁵⁶⁹ Unul dintre cele mai frumoase capitole ale Regulii; vocabularul abundă în termeni care relevă o constantă preocupare, un interes enorm de a încerca toate remediile, mergând până la anumite stratageme, textual: **ut sanetur** = *pentru a se însănătoși*, finalitate prioritară, leit-motiv al secțiunii penale.

Capitolul 28: Despre cei ce, muștrați fiind adeseori, nu vor să se îndrepte

Dacă vreun frate, muștrat fiind adeseori pentru o oarecare greșeală, ba chiar îndepărtat de la comuniunea cu ceilalți, nu vrea să se îndrepte, să fie dojenit mult mai aspru, adică să i se aplice pedeapsa cu varga. Dacă nici așa nu se îndreaptă sau dacă se întâmplă – lucru care ar trebui să nu fie – ca umflându-se de mândrie să-și apere greșelile, atunci starețul să facă ceea ce face un medic înțelept. Dacă i-a oblojit rănilor cu unsoarele îndemnurilor, cu leacurile dumnezeieștii Scripturi și, în sfârșit, cu arsura îndepărtării de la comuniunea cu ceilalți, sau chiar a vergilor și totuși a văzut că osteneala sa nu a avut nicio putere, să adauge la toate acestea – ceea ce este cu totul măreț – rugăciunea sa și a tuturor fraților, ca Domnul care pe toate le poate, să ia aminte la însănătoșirea (salvarea, mântuirea) fratelui bolnav. Iar dacă nici în acest fel nu se însănătoșește, atunci starețul să-l îndepărteze prin tăietură, după cum zice Apostolul: „*scoateți afară dintre voi pe cel rău*” (1 Corinteni 5, 13) și iarăși: „*Dacă însă cel necredincios se desparte, să se despartă*” (1 Corinteni 7, 15), ca nu cumva o oaie bolnavă să strice turma întreagă.⁵⁷⁰

Capitolul 29: Dacă trebuie primiți înapoi în mănăstire frații care pleacă

Fratele care a plecat din mănăstire din pricina viciilor sale, dacă ar voi să se întoarcă, va trebui să arate mai întâi că și-a îndreptat pe de-a-ntregul greșeala pentru care a fost îndepărtat și așa să fie din nou primit în ultima treaptă (a ierarhiei), ca prin aceasta să se dovedească starea sa de căință.⁵⁷¹ Iar dacă se întâmplă să plece din nou, să fie primit până la a treia oară, cunoscând că mai apoi nu se mai îngăduie întoarcerea.

Capitolul 30: Cum să fie dojeniți copiii

Puterea de înțelegere are măsurile ei potrivite fiecărei vârste. De aceea, ori de câte ori copiii sau cei ce sunt încă necopți ca vârstă care înțeleg mai puțin ce înseamnă pedeapsa prin îndepărtarea de la comuniunea cu ceilalți, ori de câte ori unii ca aceștia se întâmplă să greșească, să fie domoliți cu post aspru sau să fie îngrădiți cu vergile, ca să se însănătoșească.

⁵⁷⁰ Alungarea din mănăstire nu pedepsește orgoliul celui îndărătnic, permanentă este preocuparea pentru a îngriji, a trata și a salva. Dacă în capitolul precedent era vorba despre salvarea unei singure oi, în acest capitol, salvarea privește turma întreagă.

⁵⁷¹ În Regulile Sf. Vasile cel Mare nu se mai îngăduie întoarcerea dezertorului: „*oricine a fost primit în comunitatea fraților și apoi și-a călcat promisiunea trebuie să fie primit ca unul care a păcătuit împotriva lui Dumnezeu [...] Acestora nu mai este rațional să li se deschidă ușa fraților, nici chiar dacă ar veni în trecere pentru găzduire provizorie. Pentru că este destul de clară regula apostolică care ne poruncește să ne depărtăm de tot cel fără de ordine și să nu avem relații cu el ca să se rușineze*” (SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*, traducere de prof. Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 243).

Capitolul 31: Cum trebuie să fie iconomul mănăstirii

Iconomul⁵⁷², ales din rândurile obștii trebuie să fie înțelept, cu bune și desăvârșite obiceiuri, cumpătat, să nu fie mâncăcios, nici mândru, nici răzvrătit, nici nedrept, nici greoi, nici risipitor, ci temător de Dumnezeu. Pentru toată obștea să fie ca un tată. Să poarte de grijă tuturor. Nimic să nu facă fără porunca starețului, iar ceea ce starețul îi poruncește, el să păzească. Să nu-i mârhească pe frați.⁵⁷³ De s-ar întâmpla ca vreun frate să ceară de la el ceva nepotrivit, să nu-l întristeze pe acela alungându-l cu batjocură, ci să-l refuze smerit și cu judecată. Să ia seama la sufletul său, amintindu-și întotdeauna ceea ce spune Apostolul: „*Cei ce slujesc bine, rang bun dobândesc*” (1 Timotei 3, 13).

Să poarte de grija bolnavilor, copiilor, oaspeților și săracilor, cu toată bunăvoința, cunoscând să va da seama negreșit pentru aceștia în ziua judecății. Să gospodărească cu luare aminte toate bunurile mănăstirii ca și când ar fi vasele sfinte care se folosesc în altar. Să nu fie neglijent cu niciun lucru. Să nu se dedea lăcomiei, nici să fie risipitor cu bunurile mănăstirii, ci pe toate să le facă având dreaptă măsură, împlinind porunca starețului. Înainte de toate, să aibă smerenie și să știe să răspundă cu bunătate celor cărora nu are ce altceva să le dea, după cum este scris: „*Oare nu este mai bun cuvântul decât darea cea bună*” (Iisus Sirah 18, 17). Să aibă grijă de toate câte i-a încredințat starețul, să nu o ia înainte cu împlinirea unor lucruri care nu i se îngăduie. Să dea fraților partea hotărâtă pentru fiecare, fără preget și nu fălindu-se, ca să nu fie pricină de ceartă, să cunoască răsplata pe care o are, potrivit cuvântului dumnezeiesc, acela care „*va sminti pe unul dintre aceștia prea mici*” (Matei 18, 6). Dacă obștea este mai mare, iconomului să i se aducă ajutor și întărire sufletească, iar el să-și îplinească datoria care i-a fost încredințată în pace, binevoitor. La vremea cuvenită, să dea cele ce sunt de dat și să ceară cele ce sunt de cerut, ca nimeni să nu se tulbure și să nu se mârhească în lăcașul lui Dumnezeu.

Capitolul 32: Despre bunurile mănăstirii

Starețul va alege pe câțiva dintre frații cu viață și obiceiuri bune, cărora le va încredința, după cum socotește că este de folos, unelte, haine sau orice alt lucru din bunurile mănăstirii, ca să le păstreze și să le poarte de grijă. Să

⁵⁷² Textual: **cellarius** < **cella** = cameră, cămară; (v. în română, *celulă*). Trimiterea se face la magazie sau la spațiile de depozitare a bunurilor mănăstirești. Iconom provine din limba greacă: **οικονόμος** = *administrator*, la rândul-i derivat de la **οικος** = *casă, locuință*. Chiar dacă datoria iconomului are în vedere aspectele materiale, ea trebuie să fie susținută de un puternic fundament moral și spiritual.

⁵⁷³ De remarcat insistența cu care Sf. Benedict reia ideea de-a lungul capitolului, marcând, prin aceasta, prioritatea.

însemneze fiecare lucru pe care îl dă în grijă fraților sau pe care îl primește înapoi. Să aibă așadar, un inventar ca să știe ce dă și ce primește, până când frații aduc înapoi lucrurile care le-au fost încredințate.⁵⁷⁴ Dacă vreun frate nu poartă de grijă bunurilor mănăstirii, arătându-se cu nerușinare nepăsător, să fie muștrat, iar de nu se îndreaptă să se supună canonului rânduit.

Capitolul 33: Dacă monahii pot avea bunuri proprii⁵⁷⁵

Îndeosebi acest viciu trebuie smuls cu rădăcini cu tot din mănăstire, ca nu cumva să-și închipuie vreun frate că poate da sau că poate primi ceva fără acordul starețului sau că poate avea bunuri proprii. Nu se îngăduie să aibă niciun lucru (al său): nici codice, nici tăblițe, nici instrument de scris, întrucât monahilor nu le mai aparțin nici trupurile lor, nici voia nu mai este a lor. Nimănui nu i se îngăduie să aibă ceea ce starețul nu i-a dat sau nu i-a încuviințat; toate câte necesită fiecare, să le aștepte de la stareț care este ca un tată. *Toate să le fie de obște*, după cum s-a scris și nimeni *să nu zică* sau să nu își închipuie că „*ceva este al său*” (Fapte 4, 32). Iar dacă se descoperă că cineva se desfată cu acest ticălos viciu, să i se atragă atenția o dată și încă o dată. De nu se îndreaptă, să se supună pedepsei.

Capitolul 34: Dacă toți frații trebuie să primească deopotrivă cele necesare

Așa cum este scris: „*Se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință*” (Fapte 4, 35), zicem să se socotească nu după persoane (rang), ci după neputința fiecăruia.

Dacă primești mai puțin, mulțumește lui Dumnezeu și pentru aceea și nu te mâhni. Dacă primești mai mult, fii cu smerenie căci ți s-a dat ca unui neputincios și nu te înălța cu gândul pentru milostenia care ți s-a făcut și așa cu toții vom fi în pace. Înainte de toate, nimeni să nu se arate cârtitor prin vorbe sau fapte, oricare ar fi pricina. Iar dacă cineva se arată a fi astfel, să se așeze în rânduială pentru a se putea îndrepta.

Capitolul 35: Despre slujirea la trapeză

Frații să slujească pe rând la trapeză, nimeni să nu fie lipsit de această îndatorire, numai dacă ar fi ținut de boală sau de altă ascultare mai însemnată, întrucât aici (la trapeză) mult folos se câștigă prin sporirea dragostei.⁵⁷⁶ De pildă, celor slabi și neputincioși să li se arate toată grija și

⁵⁷⁴ Preocuparea minuțioasă pentru buna ordine și administrare a tuturor lucrurilor îi creează cititorului impresia unui spațiu restaurat, cosmicizat, un Rai redobândit.

⁵⁷⁵ Capitol radical, energic și sever. Regăsim aici trimiteri la unul dintre voturile care atestă vocația monahală, este vorba despre făgăduința sărăciei.

⁵⁷⁶ Sunt frecvente în Regula Sf. Benedict aceste proiecții în perspectivă care întotdeauna fac lumină asupra finalității oricărui gest, în aparență comun, lipsit de conotație sacră. Quid

atenția. Să nu se facă aceasta cu mâhnire, cu toții să aibă parte de mângâiere, oricare ar fi locul pe care îl au în obște. Dacă obștea este mai mare, iconomul poate fi lipsit de slujirea la trapeză căci el, așa cum am spus, are de împlinit îndatoriri mai mari. Ceilalți, să slujească pe rând, cu dragoste. Cel care și-a încheiat săptămâna la trapeză, sâmbăta să curețe tot locul. Să spele pânzele cu care frații își șterg mâinile și picioarele. Într-adevăr cel care tocmai pleacă și cel care vine în locul său, spală picioarele tuturor. Toate vasele vor fi înapoiate iconomului, curate și în stare bună. Iconomul i le încredințează celui care urmează să slujească la trapeză; iconomul trebuie să știe ce dă și ce primește. Cei care intră să slujească la rândul lor, să primească înainte de ora mesei pâine și apă, pe lângă porția stabilită de mâncare și de băutură (pe care o consumă după masa celorlalți), ca mai apoi, la ora mesei să-i servească pe frați fără cârtire și cu toată râvna. Duminica, de îndată ce slujbele de dimineață s-au încheiat, atât cei care merg spre ascultare la trapeză, cât și cei care ies, să-și plece genunchii și să se roage tuturor să fie pomeniți. Cei care după o săptămână și-au încheiat îndatorirea la trapeză, zic acest stih: „*Binecuvântat ești Doamne Dumnezeule Cel ce m-ai ajutat și m-ai mângâiat*” (Psalmi 85, 17).

După ce l-au zis de trei ori, primind binecuvântare, pleacă. După ei vin cei care urmează să slujească la trapeză și zic: „*Dumnezeule spre ajutorul meu ia aminte! Doamne să-mi ajuți mie grăbește-Te*” (Psalmi 62, 1). La fel îl repetă de trei ori, și primind la rândul lor binecuvântarea, intră la ascultare.⁵⁷⁷

Capitolul 36: Despre frații bolnavi

Grija față de frații bolnavi trebuie așezată înaintea tuturor și mai presus de toate, de vreme ce slujindu-le lor, cu adevărat pe Hristos Îl slujim, după cum El însuși a spus: „*Bolnav am fost și M-ați cercetat*” (Matei 25, 36) și „*întrucât ați făcut unuia dintre acești ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut*” (Matei 25, 40).

Și frații bolnavi să considere că sunt slujiți spre cinstea lui Dumnezeu și să nu-i măhnească pe cei care le poartă de grijă, socotindu-i slugi ale lor. Aceștia însă, trebuie îngrijiți cu răbdare căci aici (din îngrijirea bolnavilor) se câștigă folos îndestulat. Foarte mare grijă trebuie să aibă starețul ca nu cumva cei bolnavi să aibă parte de neglijența și de nepăsarea celorlalți. Să li se ofere o încăpere a lor acestor frați bolnavi, iar cel ce le

prodest? este o întrebare la care Sf. Benedict ne oferă constant răspunsuri revelatoare. Așadar, scopul ascultării la trapeză este dobândirea dragostei – suprema virtute, cea care niciodată nu cade, fără de care nimic nu ai, Dumnezeu Dragoste fiind.

⁵⁷⁷ Servitul la masă are un caracter oficial, aproape liturgic.

slujește, să aibă frică de Dumnezeu, dragoste și mare grijă. Ori de câte ori le este de folos, să li se facă îmbăieri, însă acest lucru mai greu să fie lăsat pe seama fraților tineri, care sunt în putere. Chiar și carne li se îngăduie să consume celor bolnavi și cu totul neputincioși, pentru a se întări.⁵⁷⁸ Dar, de îndată ce s-au întremat, cu toții să se abțină de la carne după rânduiala obișnuită. Starețul trebuie să aibă mare grijă ca nu cumva cei bolnavi să fie neglijați de iconom sau de frați, (iar dacă se întâmplă) să aibă în vedere lucrul de care s-au făcut vinovați ucenicii săi.

Capitolul 37: Despre bătrâni și copii

De bună seamă că însăși firea (felul de a fi) bătrânilor și a copiilor trezește în noi compătimire. Totuși, trebuie să existe o rânduială pe temeiul căreia să li se poarte de grijă unora ca aceștia. Regulile care sunt de trebuință în ceea ce privește hrana, să fie hotărâte de slăbiciunile lor. Să li se arate o grijă plină de dragoste, iar ei să se supună rânduielilor canonice.

Capitolul 38: Despre citirea la trapeză⁵⁷⁹

Nu trebuie să lipsească citirea de la mesele fraților, după cum nimeni la întâmplare (fără rânduială) nu citește din carte. Cel ce va citi în săptămâna care urmează, intră la această ascultare, duminica. După liturghie și împărtășire, le cere tuturor să-l primească pentru ca Dumnezeu să îndepărteze de la el duhul mândriei. Și zice: „*Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta*” (Psalmi 50, 17) și cu toții zic acest stih de trei ori. Și astfel, după ce a primit binecuvântarea, intră să citească. În timpul citirii să fie liniște desăvârșită, să nu se audă alte voci care murmură, ci numai glasul celui care citește. Într-adevăr, să se aducă la masă toate câte sunt necesare pentru mâncat și băut, ca să nu mai fie nevoie să se ceară apoi ceva anume.

Dacă lipsește ceva de care ar fi nevoie, să se ceară mai degrabă printr-un semn, decât cu voce tare. Nimănui nu i se îngăduie să pună vreo întrebare în legătură cu citirea sau cu alt lucru, să nu se dea ocazia. Numai starețului dacă

⁵⁷⁸ Dacă pentru antici îmbăierea, dincolo de aspectele igienice, era o petrecere a timpului, însemnând lux și desfătare (v. termele), pentru monahi, îmbăierea era adeseori înlăturată pentru asceză; tradiția cenobitică fiind unanimă în acest sens. Folosirea băii și consumul cărnii erau concesii. Regula, dincolo de aspectul sever, nu este inflexibilă, de vreme ce se apleacă mereu asupra neputințelor omenești.

⁵⁷⁹ Lectura la masă nu este cunoscută în rânduiala Sf. Pahomie. Potrivit Sf. Ioan Casian (v. *op. cit.*, p. 149), ea a fost introdusă de monahii capadocieni pentru a evita discuțiile frivole sau disputele. v. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 394: „*Cu o dispoziție și atenție mai mare decât plăcerea cu care mâncăm și bem [trebuie ascultate cele citite] ca să se arate că mintea nu zboară spre cele ale trupului, ci că se veselește mai mult în cuvintele Domnului*”.

vrea să zică un cuvânt, să-l zică pe scurt și să fie spre folosul și zidirea (tuturor). Fratele care citește în timpul săptămânii, să primească un amestec (de vin și apă) înainte de a începe să citească și să nu i se pară greu dacă postește pentru a fi într-o sfântă comuniune cu ceea ce citește. Abia după aceea să mănânce împreună cu frații care slujesc la trapeză. Frații, însă, nu citesc sau cântă fiecare pe rând, ci numai aceia care îi odihnesc pe cei ce ascultă.

Capitolul 39: Despre măsura mâncării⁵⁸⁰

Socotim că sunt de ajuns două fierturi pentru ca frații să se poată întreține în timpul unei zile, atât la ceasul al 6-lea, cât și la ceasul al 9-lea, pentru ca astfel, din pricina unor neputințe, dacă este cineva care nu poate să mănânce dintr-una, să se întremeze cu cealaltă. Așadar, două mâncări (feluri de mâncare) sunt suficiente pentru toți frații, și dacă au la îndemână fructe sau legume crude (proaspete), să se adauge un al 3-lea (fel). O pâine de o livră (0, 327 kg) este de ajuns într-o zi, fie că mănâncă o masă, fie că mănâncă două mese, iar celor ce vor să mai mănânce (a treia oară), iconomul să le dea o a treia parte din aceeași livră de pâine.

Când munca este istovitoare, stă în puterea și în hotărârea starețului, dacă le este de folos fraților, să mărească porția (de mâncare), numai să nu se ajungă la îmbuibare (lăcomie) și să nu-l răpească pe monah de la făgăduința lipsei (sărăciei), căci nimic nu este mai potrivit oricărui creștin decât lăcomia, după cum zice și Domnul nostru: „*Luați seama la voi înșivă, să nu îngreuiereze inimile voastre de mâncare și de băutură*” (Luca 21, 34). Copiilor mai mici ca vârstă, li se dă mai puțină mâncare decât adulților. Așadar, pentru toți trebuie să existe o măsură la mâncare. Cu toții trebuie să se abțină de la carne, afară de cei bolnavi și cu totul neputincioși.

Capitolul 40: Despre măsura băuturii

„*Fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel*” (1 Corinteni 7, 7) și de aceea am hotărât mai înainte cu de-amănuntul măsura hranei pentru ceilalți. Totuși, cercetând slăbiciunea celor bolnavi, credem că le este de ajuns pe zi, o măsură de vin.⁵⁸¹ Acelora cărora Dumnezeu le-a dăruit puțința de a se înfrâna, să știe că vor avea răsplata lor. Însă dacă munca (istovitoare), arșița verii sau condițiile locului cer (să se consume vin), stă în hotărârea starețului (să se facă aceasta), dar în așa fel încât nimeni să nu fie răpit de lăcomie ca să nu se ajungă la beție. Bine este

⁵⁸⁰ Masa are o importanță aparte în măsura în care o necesitate fizică servește drept stadion al exercițiilor spirituale. În esență, hrănirea trebuie să îndeplinească trei calități: să domine patima lăcomiei sau a luxuriei, să fie coerentă cu votul sărăciei, să favorizeze rugăciunea.

⁵⁸¹ Potrivit uzanței, vinul nu era servit simplu, ci amestecat cu apă.

să știm că vinul nu este al monahilor, dar, întrucât acest lucru nu poate să fie primit de toți, măcar să avem același gând într-o privință: să nu bem până la săturare, ci cu măsură, de vreme „*ce vinul și pe cei înțelepți îi înșeală*” (Iisus Sirah 19, 2). Când condițiile locului cer (consumul de vin), însă nu se găsește (vin) la măsura despre care am vorbit mai devreme, ci cu mult mai puțin sau aproape deloc, frații care locuiesc acolo să nu se mănâncă, ci să dea slavă lui Dumnezeu, înainte de toate, să se îndemne unul pe celălalt să fie mulțumitori, ca să nu apară cârtiri.

Capitolul 41: Când se cuvine să se întremeze frații (cu mâncare)⁵⁸²

De la Sfintele Paști și până la Cincizecime frații să ia o masă pe la ceasul al 6-lea și să mai mănânce și seara. De la Cincizecime însă, în timpul verii, dacă monahii nu au munci la câmp și nici căldura verii nu îi tulbură, să ajuneze în zilele de miercuri și vineri până la ceasul al 9-lea. În celelalte zile să ia masa pe la ceasul al 6-lea, însă dacă monahii sunt istoviți de munca la câmp sau de arșița verii, și în zilele de miercuri și vineri să mănânce tot la ceasul al 6-lea. Acest lucru ține de hotărârea și prevederea starețului. Toate trebuie rânduite și potrivite ca să fie spre mântuirea tuturor. Iar frații să împlinească fără murmur ceea ce se cuvine să fie împlinit.

De la jumătatea lunii septembrie și până la începutul păresimilor, să se ia masa întotdeauna la ceasul al 9-lea. În timpul Postului Mare și până la Paște, frații să se întremeze pe la ceasul vecerniei. Să nu fie nevoie de lumina opaițului pentru a face slujba vecerniei, astfel încât atât masa de seară cât și slujba să se țină, ambele, la lumina zilei. În toată vremea, ora mesei să fie potrivită în așa fel încât să se țină la lumina zilei.

Capitolul 42: După miezonoptică nimeni să nu vorbească

În toată vremea monahii trebuie să caute liniștea, cu atât mai mult în timpul nopții. În tot ceasul: fie că postesc, fie că mănâncă. Iar dacă este vremea mesei, de îndată ce au încheiat, să se ridice (la masă) și să se așeze cu toții împreună, iar unul dintre frați să citească din Convorbirile⁵⁸³ sau din Viețile Părinților sau din altceva care să-i întărească și să le fie spre zidire celor ce ascultă. Nu se va citi, însă, din Pentateuh sau din Regi întrucât nu le-ar fi de folos să asculte această parte a Scripturii, în acel moment puterea lor de înțelegere fiind slăbită; acestea se vor citi altă dată. Dacă este însă zi de post, de îndată ce a fost săvârșită Slujba Vecerniei se ia o mică pauză și după aceea se

⁵⁸² Potrivit Regulii Sf. Benedict, există zile fără post, cu două mese pe zi (prânzul și cina), de la Paști până la Rusalii, zile cu post moderat, de la Rusalii până la Păresimi, cu o masă pe zi, pe la ceasul al 9-lea și zile cu post aspru, cu o masă pe zi, seara, în timpul Postului Mare.

⁵⁸³ Ale Sfântului Ioan Casian

trece la citirea din Convorbiri, așa cum am zis. Se vor citi patru sau cinci foi atât cât îngăduie timpul. Cu toții să se adune pentru acest răgaz de învățătură, chiar și cei care ar fi ocupați cu împlinirea unor ascultări care li s-au încredințat. Așadar, toți frații să se adune pentru a săvârși miezonoptica, iar după slujbă, să nu se mai îngăduie nimănui să vorbească. De este cineva care să se abată de la această regulă a tăcerii, să se supună unei pedepse aspre, afară numai dacă nu cumva se ivește vreun oaspete care trebuie găzduit sau dacă starețul poruncește ceva vreunui frate. Acestea însă trebuie împlinite cu cea mai mare sobrietate și cu o dreaptă măsură plină de toată cuviința.

Capitolul 43: Despre cei ce întârzie la slujbă sau la masă

La vremea dumnezeieștii slujiri, de îndată ce s-a auzit semnul, vom lăsa de-o parte tot ce avem în mâini și vom alerga degrabă însă, cu sobrietate ca să nu se aprindă în noi porniri lipsite de cuvioșie. Așadar, să nu punem nimic mai presus de slujirea lui Dumnezeu.⁵⁸⁴ Acela care ajunge la privegherea de noapte după slava psalmului al 94-lea – care tocmai din acest motiv vrem să fie spus într-un mod cu totul târăgănat și încetinit – nu va sta la locul său în strană, ci se va așeza la urma tuturor sau într-un loc separat de ceilalți, pe care îl rânduieste starețul celor neglijenți, ca să fie văzut de el (stareț) și de toți, până când, odată încheiată slujba, cere iertare tuturor.

Însă, de aceea am hotărât că acești frați trebuie să se așeze la urma tuturor sau într-un loc separat ca să se îndrepte din pricina rușinii, văzuți fiind de toți. Dacă ar rămâne afară, s-ar duce să doarmă sau și-ar petrece timpul vorbind (cu cineva), dând pricină răului. Mai bine este să intre la slujbă ca să nu piardă totul și să se poată îndrepta în timpul rămas. Ziua, însă, acela care ajunge la slujbă după stihul și slava primului psalm pe care o zicem după stih, să stea la urma tuturor potrivit regulii pe care am arătat-o mai devreme și să nu i se permită să se alăture stranei în care se află cei ce psalmodiază, până nu își cere iertare sau până când starețul îi va îngădui acest lucru, nu înainte de a-și fi cerut iertare, ca unul care a greșit.

La masă, însă, aceluia care nu ajunge la rugăciune din pricina neglijenței sau din greșeala sa, de vreme ce ea (rugăciunea) se face de către toți, în același timp, după care se așează să mănânce cu toți, împreună, să i se atragă atenția o dată sau de două ori. Dacă nu se îndreaptă, să nu i se mai îngăduie să participe la masa comună, ci să mănânce singur, lipsit fiind de comuniunea cu ceilalți, dar și de porția de vin, până când se îndreaptă și își cere iertare. De aceeași pedeapsă să aibă parte și cel care nu este de față la rugăciunea de mulțumire care se zice după masă. Nimeni să nu mănânce sau să nu bea ceva mai devreme de ora rânduită (pentru masă). Dar, dacă unui

⁵⁸⁴ Cuvânt înalt al Sf. Benedict, expresie a hristocentrismului Rânduiei sale.

frate i se dă ceva de către mai marele său și nu primește, atunci când va dori acel lucru pe care nu l-a primit sau altceva, să nu i se mai dea până când nu se va îndrepta și nu va fi așa cum trebuie.

Capitolul 44: Cum să își ceară iertare aceia care au fost îndepărtați de la comuniunea cu ceilalți

Acela care, din pricina unor greșeli grave, este îndepărtat de la comuniunea cu ceilalți, atât de la slujire, cât și de la masă, după încheierea slujbei, să stea în fața ușilor bisericii, aplecat până la pământ, în tăcere, ținându-și capul în jos și înclinându-se până la picioarele tuturor celor ce ies de la slujbă. Și să facă acest lucru până când starețul va socoti că a fost iertat. Iar apoi când starețul îi va porunci să vină (alături de ceilalți) el să se arunce la picioarele starețului și apoi ale tuturor, cerându-le să se roage pentru el. Atunci, dacă starețul poruncește, să fie primit în strană în locul care i se rânduieste, fără a avea îngăduința de a citi psalmi sau din cărți sau altceva, numai dacă din nou, nu îi poruncește starețul. Tot timpul, până la încheierea slujbei, să se arunce la pământ, acolo unde stă. Și așa își va cere iertare până când starețul îi va zice să se odihnească. Aceia care, pentru greșeli mai ușoare sunt îndepărtați numai de la masă, își vor cere iertare la biserică până la porunca starețului. Vor continua până când starețul zice *este de-ajuns* și îi binecuvântează.

Capitolul 45: Despre cei ce fac greșeli la strană

Dacă unul dintre frați face greșeli, în timp ce rostește psalmii, răspunsurile, un antifon sau o citire și nu se smerește cerându-și iertare acolo, de față cu toți, să fie supus unei pedepse aspre, întrucât nu a vrut să îndrepte prin smerenie greșeala făcută din neglijență. Copiii, însă, pentru o astfel de greșală, vor fi pedepsiți prin loviri.

Capitolul 46: Despre cei care fac greșeli în alte locuri

Dacă cineva care are de împlinit orice altă ascultare, fie la trapeză sau la magazie, fie la brutărie sau în grădină, în oricare altă parte sau orice loc, face greșeli, adică sparge sau pierde ceva sau cade într-o altă greșală și nu vine îndată înaintea starețului și a obștii pentru a-și arăta cu voia proprie greșeala și pentru a-și cere iertare, să fie supus unei pedepse mai aspre dacă se află (greșeala) de la altcineva. Dacă este vorba însă despre o tulburare (personală) necunoscută (altora), aceasta să fie mărturisită numai starețului sau bătrânilor înduhovniciți care știu să se îngrijească și de rănilor lor și de cele ale altora, nedându-le pe față și vădindu-le (tuturor).

Capitolul 47: Cum se vestește că este vremea pentru slujbă⁵⁸⁵

Chemarea la slujbă, fie că este zi sau noapte, trebuie să o aibă în grijă starețul. Ori de cheamă el însuși, ori de îi încredințează această ascultare unui frate atent, astfel încât toate să fie împlinite la vremea cuvenită. Psalmii și antifoanele se vor rosti după stareț, în ordine ierarhică de către aceia cărora li s-a poruncit. La cântat și la citit însă, nu se poate avânta oricine, numai aceia care pot să împlinească această datorie astfel încât să le fie celor ce ascultă spre zidire. Toate să se facă potrivit poruncii starețului, cu smerenie, sobrietate și cutremur.

Capitolul 48: Despre lucrul mâinilor

Lipsa oricărei îndeletniciri este vrăjmașă sufletului, de aceea frații trebuie să se ocupe la ore cuvenite cu lucrul mâinilor, iar la alte ore, cu citirea din cărțile sfinte.⁵⁸⁶ Socotim că și una și alta pot fi rânduie în timp, potrivit acestui orar⁵⁸⁷: astfel, de la Paști și până la începutul lunii octombrie, frații să se trezească devreme și să lucreze ceea ce este nevoie, de la ceasul întâi până aproape de ceasul al 4-lea. De la ceasul al 4-lea și până când se săvârșește ceasul al 6-lea, să nu se ocupe decât cu citirea. După ce au împlinit rânduiala ceasului al 6-lea, ridicându-se de la masă, frații se vor odihni pe paturile lor într-o liniște desăvârșită. Dacă este cineva care va voi să continue citirea, să facă în așa fel încât să nu tulbure liniștea celorlalți. Ceasul al 9-lea să se săvârșească mai devreme, pe la mijlocul ceasului al 8-lea, iar mai apoi frații să se întoarcă la lucrul pe care îl au de împlinit, până la Vecernie. Dacă, însă condițiile locului sau neajunsurile cer ca frații înșiși să se ocupe de culegerea roadelor, să nu se întristeze, întrucât atunci cu-adevărat pot fi socotiți monahi, de vreme ce trăiesc din lucrul mâinilor lor, precum

⁵⁸⁵ Felul în care se da semnalul varia: cu vocea, prin lovirea unor instrumente sau prin simplul ciocănit în ușa chilie. Cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 146: „În momentul în care au auzit în ușa lor sau a chiliilor vecine ciocănitul celui ce îi cheamă la rugăciune sau la vreo muncă, pe întrecute fiecare își părăsește chilia[...]”.

⁵⁸⁶ Capitolul se deschide cu o axiomă fundamentală a necesității și obligativității muncii, de vreme ce, împletită fiind cu rugăciunea, era privită drept armă de luptă. Este binecunoscut momentul revelației dumnezeiești din viața Sf. Antonie prin care lucrul mâinilor capătă virtuți soteriologice. Lecția relatată într-o apoftegmă este plasată în fruntea colecției alfabetice tocmai datorită importanței ei pentru întreaga viață monastică: „Sfântul avva Antonie, șezând odată în pustie, a venit în lenevie și în multă întunecare de gânduri și zicea către Dumnezeu: Doamne, voi să mă mântuiesc și nu mă lasă gândurile. Ce voi face în scârba mea? Cum mă voi mântui? Și sculându-se puțin, a ieșit afară și a văzut odată pe cineva ca pe sine șezând și împletind o funie, apoi sculându-se de la lucru și rugându-se și iarăși șezând și împletind funia; apoi iarăși sculându-se la rugăciune. Acesta era îngerul Domnului trimis spre îndreptarea și întărirea lui Antonie. Și a auzit pe înger zicând: așa fă și te mântuiește. Iar el auzind aceasta a luat multă bucurie și îndrăzneală și făcând așa se mântuia”.

⁵⁸⁷ Munca dura șapte ore iarna și în timpul Postului Mare și aproximativ șase ore, vara.

odinioară Părinții noștri și Apostolii. Însă toate trebuie împlinite cu dreaptă măsură, din pricina neputințelor.

De la începutul lui octombrie și până la începutul păresimilor, în fiecare zi, până la ceasul al 2-lea să se săvârșească rânduiala Ceasului trei și până la ceasul al 9-lea, toți să lucreze ceea ce li s-a încredințat. La cea dintâi bătaie de toacă pentru ceasul al 9-lea, fiecare să-și lase de-o parte lucrarea sa și să se pregătească până când se dă a doua bătaie (de toacă).

După ce s-au întremat (cu masa), frații se vor reîntoarce la citirile lor sau la psalmi. În timpul păresimilor, de dimineață și până la ceasul al 3-lea, să se ocupe de citit, până la ceasul al 10-lea să lucreze cu mâinile. În aceste zile ale păresimilor, cu toții vor primi cărți de la bibliotecă⁵⁸⁸, pe care vor trebui să le citească pe de-a-ntregul, fiecare pe rând. Cărțile trebuie date la începutul postului. Înainte de toate, se vor numi unul sau doi monahi dintre cei bătrâni care să meargă prin mănăstire la vremea când frații se ocupă cu cititul, ca să vadă dacă nu cumva vreunul, cuprins fiind de achedie⁵⁸⁹, trândăvește sau stă de vorbă și nu se apleacă asupra cărții, făcându-se sieși nefolositor și, mai mult, tulburându-i și pe alții. Dacă va fi găsit vreun frate așa – lucru care să nu fie! – să i se atragă atenția o dată sau de două ori; de nu se va îndrepta, să se supună pedepsei rânduite în așa fel încât celorlalți să le fie teamă (să facă asemeni lui). Niciun frate nu se va întreține cu un alt frate la vreme nepotrivită.

Duminica, în același fel, cu toții să se ocupe de citire, mai puțin cei cărora li s-au încredințat oarecare îndatoriri. Dacă cineva este nepăsător și leneș și nu vrea sau nu poate să citească și să mediteze, să i se dea totuși ceva de făcut, ca să nu stea fără a fi ocupat cu ceva. Fraților bolnavi sau neputincioși să li se dea de lucru ceva potrivit lor: nici prea ușor ca să nu le hrănească șederea, nici prea greu ca să nu-i împovăreze. Starețul trebuie să fie îngăduitor cu neputința lor.

Traducere din limba latină și note de MARIA C. TRUȘCĂ,
profesor de limbi clasice la Seminarul Teologic
„Sfântul Grigorie Teologul” din Craiova

⁵⁸⁸ Termenul cunoaște mai multe variante de traducere. După unele interpretări (v. *Appunti sulla Regola di S. Benedetto*, site-ul [www. Ora-et-labora.net](http://www.Ora-et-labora.net)) se referă de fapt la Biblia (v. **τά βιβλία** = *cărțile*) care trebuia citită mai ales în vremea Postului Mare. Unul dintre argumente este faptul că lectura era practică nu doar în post, ci pe tot parcursul anului.

⁵⁸⁹ Este surprinzătoare unica folosire a cuvântului, dat fiind uzul constant al acestui termen devenit tehnic în ambientul monahal. Achedie <**ακηδία** = *neglijență, nepăsare, indiferență, plictis* – tentația prin excelență a anahoreților, numită și demonul amiezii. Atât Evagrie Ponticul, în binecunoscuta clasificare a sa (v. *Filocalia*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, vol. I p.73) cât și SF. IOAN CASIAN în *op. cit.*, p. 223, îl analizează cu precizie clinică.

PREDICI, COMENTARII, MEDITAȚII

PREDICĂ LA DUMINICA A XXI-A DUPĂ RUSALII (LUCA VIII, 5-15).

PILDA SEMĂNĂTORULUI (Primirea cuvântului lui Dumnezeu)

Pr. IOAN BĂJĂU

Adeseori Domnul Iisus Hristos îi atenționa pe ascultătorii Săi să ia aminte la ceea ce le vorbea și să înțeleagă cele spuse de El, cum reiese din prevenirile făcute înainte de a transmite unele adevăruri de credință mai greu de înțeles, care priveau împărăția cerurilor, tema centrală a propovăduirii Sale. Așa i se adresase lui Nicodim căruia, vorbindu-i despre taina celei de a doua nașteri a omului, îi zice: „Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu” (Ioan III, 3). Și pentru că Nicodim nu cunoștea decât o singură naștere a omului, cea trupească, Domnul din nou îl previne cu aceleași cuvinte: „Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu” (v. 5). Iar prin aceasta îl solicita să se concentreze, pentru a înțelege că îi vorbește despre Taina Sfântului Botez.

Același rol îl aveau și îndemnulurile făcute, de regulă, după ce Domnul își expunea învățătura Sa, de obicei printr-o pildă sau parabolă, care nu întotdeauna era înțeleasă, oamenii rămânând doar la perceperea pământească, fizică ori trupească, nu și la cea duhovnicească care viza, tocmai „împărăția lui Dumnezeu”, după cum vedem din pilda Semănătorului, relatată de Sfântul Luca în pericopa evanghelică de astăzi. „Și adunându-se mulțime multă și venind de prin cetăți la El, a zis în pildă: Ieșit-a semănătorul să semene sămânța sa. Și semănând el, una a căzut pe piatră și răsărind, s-a uscat, pentru că nu avea umezeală. Și alta a căzut între spini, și spinii crescând cu ea, au înăbușit-o. Și alta a căzut pe pământul cel bun și, crescând, a făcut rod înșutit” (Luca VIII, 4-8). Deci, atunci când Domnul a terminat de vorbit, pentru a-i atenționa pe cei prezenți în ascultarea și înțelegerea celor spuse, li s-a adresat cu glas tare, strigând: „Cine are urechi de auzit, să audă” (v. 8). Pentru că nu întotdeauna cei ce ascultau, și înțelegeau. Aceleași cuvinte erau receptate diferit, de la om la om, deși Domnul, Învățătorul Suprem era Unul, precum și învățătura Sa. O idee, unul o sesizează, altul nu. Vorbim aceeași limbă sau în aceeași limbă și ne înțelegem diferit, ceea ce nu este normal, dar este o realitate. Ascultăm pe cel care ne vorbește și ni se pare că și înțelegem tot ceea ce vrea să ne

transmită, ca mai târziu să ne dăm seama, că niciunul nu am înțeles ceea ce trebuia.

Și cum era de așteptat, după rostirea primei părți a pildei, nici ucenicii, și cu atât mai mult ceilalți, care erau de fată, nu au înțeles cele spuse de Domnul. Și iată că Domnul ne prezintă un moment important din ocupația agricultorului, semănatul, o lucrare mult practică, mai ales de locuitorii acestui ținut. Dumnezeu însuși învațător, însă, nu se mărginește doar la aceasta. Fiindcă tema centrală a învățării Sale era împărăția cerurilor sau împărăția lui Dumnezeu și nu o temă de agricultură, deși pilda poate servi un minunat model pentru o lecție de botanică, cu tema: Condițiile încolțirii, creșterii și rodirii semințelor. Era o lecție pe care o cunoșteau țărani și tocmai pentru aceasta le-o amintea. Dar atunci ucenicii L-au întrebat: „Ce înseamnă pilda aceasta? Iar El a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca, văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă” (v. 9, 10).

Iar Domnul le tâlcuiește pilda, zicând: „Sămânța este cuvântul lui Dumnezeu, iar cea de lângă drum sunt cei care aud, apoi vine diavolul și ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva, crezând, să se mântuiască. Iar cea de pe piatră sunt aceia care, auzind cuvântul, îl primesc cu bucurie, dar aceștia nu au rădăcină; ei cred până la o vreme, iar la vreme de încercare se leapădă. Cea căzută între spini sunt cei ce aud cuvântul, dar umblând cu grijile și cu bogăția și cu plăcerile vieții, se înăbușă și nu rodesc. Iar cea de pe pământ bun sunt cei ce, cu inimă curată și bună, aud cuvântul, îl păstrează și rodesc întru răbdare” (v. 11-15).

Ascultând, dar nu pentru prima oară pilda semănătorului, exprimată pe înțelesul nostru și tâlcuită de Domnul, o reținem cu ușurință și o putem reda cu fidelitate. Dar ne întrebăm câți dintre noi ne racordăm sufletește la conținutul și înțelesurile ei, pe care însuși Domnul ni le-a descoperit. De aceea, se cade să revenim la cuvintele Domnului, care țin neapărat ca noi să fim precauți în înțelegerea acestei pilde, care cu toată simplitatea și claritatea ei ne descoperă atât de bine frumusețea și bogăția adevărului dumnezeiesc, care ne privește pe fiecare în parte. Iar Domnul vrea ca noi să-L ascultăm cu folos, ca El și cuvintele Sale să ajungă în adâncul inimilor noastre, în ogorul sufletelor noastre.

Reflectând asupra faptului că există atâtea pasaje evanghelice, minunate pentru expresivitatea și frumusețea lor, între care sunt și pildele sau parabolele, trebuie neapărat mers mai departe, depășind impecabilitatea formei lor și gândind în perspectivă, să vedem folosul lor în viața și devenirea noastră duhovnicească. Oricum, un lucru este sigur. Cuvântul lui Dumnezeu este mereu viu, actual și de o prospețime permanentă. Este revelațional, dar și gata de a oferi tâlcuri noi.

Pilda semănătorului reprezintă unul dintre aceste minunate pasaje evanghelice, care excelează mai ales prin bogăția și profunzimea conținutului ei. Vorbind indirect despre oameni și felul diferit al lor, trebuie urmărită și evoluția lor. Este cunoscut faptul că sunt unii a căror inimă curată, deschisă, a fost de-a lungul vieții „brăzdată” de multe întâmplări, suferințe, încercări și greutăți mari, pe care le-au înfruntat totuși, dar care au rămas întipărite în conștiința lor cu multe urmări grave, marcându-i, izolându-i, resemnându-i și chiar îndepărtându-i de Dumnezeu. Și totuși, este paradoxal, dar adevărat, că atunci când în inima acestora pătrunde cuvântul lui Dumnezeu, el este primit ca și sămânța care cade într-un pământ bun, afânat, fertil și care se împlântă adânc în el. Așa și în inima acestora cuvântul prinde rădăcini, prinde viață, pentru că ia putere din experiența vieții lor, din suferințele și trăirile lor, din toate se hrănește, crește și dă roadă. Iar inima și sufletul unui om, brăzdată de greutăți și suferințe, mai mult decât satisfacții și bucurii, devine „un ogor bun”, „un pământ roditor” mereu însetat și doritor de a primi cuvântul lui Dumnezeu. Desigur, depinde de structura lui sufletească de a-L primi pe Domnul. Și chiar în starea de îndărătnicie și păcat, dacă el este atent, cu luare-aminte, cu grijă și concentrat în primirea cuvântului lui Dumnezeu, totul este posibil în schimbarea lui. Astfel, Fericitul Augustin, părintele Bisericii Apusene, în frământările și căutările sale după adevăr, petrecând vreme îndelungată în rătăcirile maniheilor, la rugăciunile maicii sale și prin lecturile ce le făcea, a ajuns să se îndrepte pe calea credinței doar prin puterea cuvântului Sfintei Scripturi, schimbare ce s-a produs, când un glas de copil i-a spus: „Ia și citește”. Și deschizând Sfânta Scriptură a citit: „Să umblăm cuviincios ca la lumina zilei, nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și destrăbălare, nu în ceartă și în pizmă. Ci îmbrăcați-vă cu Domnul Iisus Hristos și nu purtați atâta grijă de trupul vostru” (Romani XIII, 13-14). S-a regăsit dar în cuvintele Sfintei Scripturi, s-a convertit, a devenit creștin. Iată puterea cuvântului sfânt, ajuns într-o inimă frământată, în care a adus rod bogat.

Însă de câte ori noi nu am ascultat cuvântul lui Dumnezeu, plin de viață, transmis cu multă tărie și convingere prin glasul slujitorilor Bisericii, l-am înțeles și ne-a impresionat și marcat sufletește, dar din nefericire numai pentru puțin timp, uneori doar pentru câteva clipe, până la ieșirea din sfântul lăcaș, pentru ca un torent de gânduri să năpădească asupra noastră și copleșindu-ne să ne îndepărteze cu totul de atmosfera îmbietoare a cuvintelor dumnezeiești, năruindu-ne tot entuziasmul infuzat de propovăduirea Evangheliei. Și locul gândurilor sfinte să-l ia gândurile deșarte ale vieții sau pur și simplu grijile cotidiene, în care suntem mereu antrenați, încât cuvintele primite cu atâta bucurie, la început, să nu mai rămână în noi, ca să aducă roade duhovnicești. Și întocmai ca sămânța luată

de vânt și împrăștiată ori răpită de păsările cerului, așa se împrăștie și gândurile noastre bune și simțirile noastre curate, stagnându-ne orice elan al sufletului, revenind la starea anterioară de indiferență.

Cuvântul lui Dumnezeu este primit și într-o inimă împietrită și rece ca o sămânță ce cade în crăpătura unei pietre, unde încearcă să răsară și nu poate, iar dacă reușește, viața ei este de scurtă durată, fiindcă rădăcinile ei nu pot pătrunde mai adânc. Tot astfel este sortit cuvântul lui Dumnezeu, care la început este ascultat și care, deși de moment este primit, adică doar ascultat, până la urmă este dat uitării și dispăre orice speranță de a da roadă. De aici vedem cât de importante și hotărâtoare sunt îndemnurile Domnului făcute sub diverse forme ascultătorilor Săi. Ele rămân mereu valabile pentru noi toți, ca să fim atenți și conștienți în primirea cuvântului lui Dumnezeu, El însuși fiind Logosul, Cuvântul întrupat. Îndemnurile și prevenirile Sale sunt mereu actuale. Ne privesc pe noi toți și ne implică în responsabilitatea de a ne pune fiecare întrebarea: Cum anume să primim cuvântul lui Dumnezeu, dacă într-adevăr ascultându-l îl și primim, ni-l însușim sau cum să-l ascultăm, ca nu cumva să fie în zadar, spre judecata și osânda noastră veșnică?

Și cât de bun, de milostiv și de drept este Domnul! Fiindcă El ne spune direct, că unora le este dat cuvântul ca să-l înțeleagă, așa cum erau ucenicii Săi, iar altora trebuie să le fie lămurit. Iar dacă sunt și din cei care, deși îl înțeleg cu mintea și îl resping cu inima, aceștia sunt și mai de condamnat decât ceilalți, pentru nepăsarea lor.

După rostirea primei părți a Pildei Semănătorului, în care li se vorbește ucenicilor și mulțimilor prezente aici despre sămânța căzută în locuri diferite, așa după cum am amintit, ucenicii au simțit nevoia să-L întrebe pe Domnul „ce înseamnă pilda aceasta” (v. 9), înțelegând că El nu urmărea să le ofere doar niște cunoștințe din domeniul agriculturii, să le vorbească doar despre un fapt cunoscut de toți.

Și cu toate că îi atenționase, zicându-le „Cine are urechi de auzit să audă” (Luca VIII, 8), totuși ei au cerut să le tălmăcească pilda. Și le-a spus: „Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca, văzând, să nu vadă și, auzind să nu înțeleagă” (v. 10). Și precum adeseori Domnul le vorbește nu numai despre cei orbi trupește, ci și despre cei orbi sufletește, tot așa și acum le vorbește și despre cei surzi sufletește, care, deși aud cuvântul lui Dumnezeu, nu îl înțeleg.

Contemporanii Mântuitorului se regăseau în pildele Sale, precum și noi cei de astăzi, fiindcă în ele se reflectau ocupațiile sau profesiile lor. Iar aceasta era o dovadă că Domnul le vorbea lor anume, pentru ca ei să înțeleagă, ca de acum, în cazul Pildei Semănătorului, să nu mai rămână doar harnici agricultori, cum de bună seamă erau, ci și buni primitori și

ascultători ai cuvântului lui Dumnezeu, pe care să-l cultive în ogorul bine pregătit al sufletelor lor.

Așadar, Pilda Semănătorului are în vedere nu doar înțelegerea ori descifrarea ei alegorică, pe care de fapt a făcut-o Mântuitorul. Pentru că, nu numai de această înțelegere rațională trebuie legată viața noastră. Căci pilda ne descoperă sensuri bogate și folositoare în măsura în care o legăm de însăși viața noastră. Și este înțeleasă grație deschiderii pe care o arătăm, căutând să ne descoperim în spusele ei, în oamenii pe care îi vizează în cele patru categorii, corespunzătoare celor patru feluri de soluri, în care au căzut semințele, pe drum, pe piatră, între spini și pe pământ bun. Să ne identificăm, reflectând asupra propriei noastre configurații și structuri sufletești, asupra comportamentului și faptelor noastre, să fim în toate acestea cu luare aminte, fiindcă chemarea noastră făcută de Domnul este de a-I asculta glasul, de a-L primi și sălășlui în noi cuvântul Său, în adâncurile ființei noastre, ca să crească și rodească fapte vrednice de mântuire.

Dar, în general, noi oamenii ne găsim îndreptățiri și justificări în greutățile și grijile vieții, pentru a ne scuza că nu avem timp să ascultăm cuvântul lui Dumnezeu și învățăturile Bisericii, prin participarea la sfintele slujbe. Le considerăm îndatoriri prioritare. Și le împlinim în detrimentul celor sufletești. Și din nefericire greșim. Fiindcă câte eforturi ni se cer ca să ascultăm cuvântul lui Dumnezeu, pentru a ne conforma viața cu învățătura Bisericii? Ce eforturi ni se cer în prezent, din moment ce ajutorul Domnului este atât de mare? Întruparea Cuvântului Fiului lui Dumnezeu, Patimile, moartea și învierea, Înălțarea Sa la cer, urmată de Pogorârea Duhului Sfânt, toate ne oferă posibilități imense în facilitarea primirii cuvântului lui Dumnezeu, în trăirea lui, în sfințirea trupului și sufletului, în pregătirea ogorului sfânt al ființei noastre omenești.

Pentru a înțelege, însă, mult mai bine adevărata ascultare și primire a cuvântului lui Dumnezeu, la care Domnul Iisus Hristos i-a chemat pe contemporanii Săi și prin ei pe noi toți, prin cuvintele Evangheliei, să ne întoarcem în timp, în perioada de aur a Bisericii. Sfântul Chiril al Ierusalimului, părintele și catehetul prin excelență al creștinismului, vorbind la mijlocul secolului al IV-lea catehumenilor aflați pe ultima treaptă de pregătire pentru primirea Tainei Sfântului Botez, chiar în ajunul încreștinării lor, le arată puterea edificatoare a cuvântului lui Dumnezeu, pe care li-l transmisese în perioada precedentă de instruire și îndoctrinare a lor. Și aceștia (catehumenii) mereu aflați sub reverberațiile permanente ale cuvântului lui Dumnezeu, pătrunși de forța lui, mereu ascultându-l și asimilându-l, devenise parte integrantă a propriei lor ființe. Astfel, Sfântul Chiril le vorbește înainte de primirea Sfintei Taine, de modul deosebit în care ei ascultă acum cuvântul lui Dumnezeu și îl primesc și referindu-se la

progresul realizat în receptarea lui, li se adresează, plin de încredere, fiecăruia în parte, zicând: „Privește ce mare vrednicie îți dăruiește Iisus! Până acum erai numit catehumen; cuvintele dumnezeiești răsunau în afară de tine de jur împrejur. Auzeai de nădejde, dar nu o știai. Auzeai de taine, dar nu le înțelegeai. Auzeai Scripturile, dar nu cunoșteai adevărul lor. Acum însă, cuvintele dumnezeiești nu mai răsună în jurul tău, ci răsună în adâncul tău, căci Duhul locuiește în tine”.

O astfel de primire a cuvântului lui Dumnezeu aștepta Mântuitorul de la ascultătorii Săi, atunci când le-a rostit Pilda Semănătorului. Și tot așa ni se cere și nouă creștinilor de azi, să fim pătrunși de glasul cuvântului lui Dumnezeu și sfintelor slujbe. Prin aceasta dovedim că suntem adevărați creștini, membri vii ai Trupului Tainic al lui Hristos și ai Bisericii Sale Sfinte, nu doar ascultători ai învățăturilor creștine, ci și profunzi trăitori, luminați cu mintea, care am ajuns „casă dumnezeiască”, deci dreptmăritori creștini. Așa să ne ajute Dumnezeu să fim totdeauna! Amin!

RECENZII

†Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei:
Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac,
Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, 485 p.

La aproape șaptezeci de ani de la apariția celebrului tratat de hristologie al părintelui Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (Sibiu, 1943, 404 p.), IPS Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei și Decanul Facultății de Teologie din Craiova publică, în chiar anul alegerii sale ca membru de onoare al Academiei Române, un masiv tratat de hristologie, în fapt, primul volum dintr-o anunțată trilogie hristologică.

Comparația cu cartea părintelui Stăniloae se susține atât din punct de vedere tematic, cât și din punctul de vedere al calității demersului teologic și al volumului de muncă presupus de el. Atât *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, cât și *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac* sunt două repere importante ale hristologiei ortodoxe și, cu siguranță, cele mai importante în peisajul teologic de limbă română.

Cu toate apropierea dintre cele două tratate de hristologie, ele se deosebesc, totuși, din mai multe puncte de vedere. *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* marchează intrarea într-un dialog cu adevărat substanțial și axat pe argumente teologice solide cu teologia apuseană (în special, protestantă), fapt lesne de observat din abundența citatelor, cele mai multe dintre ele în limba germană, care atestă o cunoaștere de la sursă a hristologiei (de fapt, a hristologiilor) protestante apusene. *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac* excelează printr-o foarte bună cunoaștere și utilizare a izvoarelor biblice și patristice, de multe ori, consultate în original.

Ca atare, cartea IPS Prof. Dr. Irineu Popa reprezintă un moment de cotitură în maniera de a face Teologie Dogmatică la noi, unde, de foarte multe ori, utilitatea didactică obturează recursul la surse. Faptul este, de altfel, observabil nu doar în literatura teologică românească de până la Stăniloae, care, cu câteva excepții, este, prin excelență, una de factură didactică și, prin urmare, suferindă de un anumit reducăționism și de un uzaj accentuat al unor șabloane, ci și la Stăniloae însuși, căruia părintele profesor Ion Bria îi imputa cu multă relevanță un anumit dezechilibru între fascinația discursului sistematic, specifică lui Stăniloae, și vizitarea surselor,

în special biblice.

Un atare neajuns este depășit de Mitropolitul Olteniei în *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, unde aproape o treime din carte (p. 10-151) este dedicată tratării diverselor discursuri și motive hristologice din Sf. Scriptură atât a Noului, cât și a Vechiului Testament (p. 37-56). IPS Irineu se apleacă în acest sens asupra discursului ioaneic din Prologul celei de-a patra Evanghelii (p. 70-74), asupra discursului paulin despre Hristos cel Răstignit și Înviat (p. 80-84) sau despre Hristos – „al doilea Adam” (p. 84- 98), dar și asupra receptării patristice a relatării lucanice cu privire la Schimbarea la Față a Domnului (Lc. 9, 28-36) și a rolului jucat de aceasta în hristologia ortodoxă. Nu în ultimul rând, autorul inventariază principalele denumiri biblice ale „Fiului lui Dumnezeu înomenit”: apelativele „Fiul Omului”, „Fiul lui David” și „Fiul lui Dumnezeu”, denumirile de „Mesia”, „Kyrios” și „Mielul lui Dumnezeu”, precum și expresia împărătească „Osana”, folosită de mulțimi la intrarea Domnului în Ierusalim (p. 120-151).

Recursul la analiza teologică a discursurilor și motivelor hristologice din Sfânta Scriptură nu transformă nici pe departe lucrarea IPS Irineu într-una de exegeză biblică. De altfel, în egală măsură, Înalt Prea Sfinția Sa are în vedere și perspectiva istorico-patristică, ceea ce, de asemenea, nu transformă volumul într-o lucrare de istorie bisericească, ci, dimpotrivă, îi dă o mai mare claritate sistematică. Prin aceasta, discursul teologic al IPS Irineu se învecinează într-o mare măsură cu stilul monumentalei prezentări a hristologiei patristice realizate de teologul iezuit german Alois Grillmeier (1910-1998), *Jesus Christus im Glauben der Kirche* (volumul I al primei ediții germane: 1979; volumul 2/4, ultimul: 1990), al cărei prim volum a apărut într-o primă ediție în limba engleză la Londra în 1965 (*Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon, 451*). Unul dintre aspectele care apropie cele două tratări este tocmai spațiul larg acordat, atât de Alois Grillmeier (partea I a volumului I: „Die Geburt der Christologie”, „Nașterea hristologiei), cât și de Mitropolitul Olteniei (partea I: „Teologie și iconomie în întruparea Fiului lui Dumnezeu”) hristologiei biblice la care am făcut referire anterior.

Cu toate acestea, este de remarcat că discursul teologului iezuit are o marcă mult mai pronunțată istorică decât acela din *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac*. În întreaga sa tratare, Alois Grillmeier urmărește mai curând firul istoric, prezentând cronologic discursurile hristologice (incluzându-le aici și pe cele eretice), în vreme ce prezentarea IPS Irineu rămâne, în tradiția gândirii părintelui Stăniloae, mai mult pe firul reflecției sistematice, a articulării dogmatice. În acest sens, dacă lucrarea iezuitului german continuă, prezentând hristologia secolelor al II-lea și al III-lea, tratarea Înalt Prea Sfinției Sale se apleacă, încă din partea a doua, asupra

formării și specificului terminologiei hristologice (II. „Formarea vocabularului și a terminologiei hristologice”, p. 152-187), insistând asupra contribuțiilor Sf. Grigorie de Nyssa (p. 162-178), Sf. Chiril al Alexandriei (p. 178-184) și Sf. Ioan Damaschinul (p. 184-187).

În partea a treia din *Isus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, („Persoana Mântuitorului în gândirea Părinților și dascălilor Bisericii”, p. 188-262), acest specific sistematic al tratării IPS Irineu își continuă cursul, fără a neglija, totuși ordinea istorică a elaborării discursurilor hristologice. Mitropolitul Olteniei realizează adevărate medalioane dedicate Părinților și scriitorilor bisericești, mici tratate dogmatico-patristice în care sunt prezentate, de o manieră dialectică, atât hristologia ortodoxă a Sfinților Părinți (Sf. Atanasie cel Mare – p. 200-206, Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nyssa – p. 210-215, Sf. Chiril al Alexandriei – p. 235-243), cât și hristologiile unor autori heterodocși (Origen – p. 190-196, Apolinarie – p. 206-210, Nestorie în polemica lui cu Sf. Chiril – p. 243-252) care, însă, prin provocările lor, au prilejuit elaborarea de către Sfinții Părinți a unor răspunsuri ortodoxe din ce în ce mai bine precizate din punct de vedere dogmatic.

În părțile a IV-a („Hotărârile Sinoadelor ecumenice de la Efes și Calcedon privitoare la definirea dogmei hristologice”, p. 263-307) și a V-a („Hristologia împăratului Iustinian și a Sinodului al V-lea ecumenic”, p. 308-336), perspectiva se schimbă. Tratarea IPS Părinte Mitropolit nu mai urmărește contribuțiile personale ale Sfinților Părinți la elaborarea terminologiei și a dogmei hristologice, ci pe acele ale Sinoadelor ecumenice al III-lea (Efes, 431), al IV-lea (Calcedon, 451) și al V-lea (Constantinopol, 553), de o atenție deosebită bucurând-se în acest context două documente decisive în iconomia desfășurării Sinoadelor al IV-lea și al V-lea ecumenic: tomosul papei Leon al Romei adresat Patriarhului Flavian (p. 283-288) și edictul Împăratului Iustinian despre Adevărata Credință Ortodoxă (p. 322-336).

În sfârșit, ultima parte a tratării IPS Dr. Irineu Popa (VI. „Învățătura hristologică a Părinților după Sinodul V ecumenic”) rezervă spații ample prezentării contribuțiilor la formularea dogmei hristologice ale Sf. Sofronie al Ierusalimului (p. 337-360), Sf. Maxim Mărturisitorul (p. 361-428) și ale apărătorilor Sfintelor Icoane, Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Teodor Studitul (p. 429-455). O atenție specială în acest sens merită capitolul VI.2, miezul părții a șasea, dedicat hristologiei Sf. Maxim Mărturisitorul, ce reprezintă mai mult de jumătate din această parte. La rândul său, subcapitolul VI.2.a „Sinteza celor cinci medieri realizate de Logosul înomenit” (p. 378-412), însemnând, la rândul său, mai mult de jumătate din capitolul dedicat autorului tratatului „Ambigua” și fiind partea de greutate a acestuia, prezintă pe larg cele cinci medieri realizate de Hristos și sintetizate de Sf. Maxim:

medierea între bărbat și femeie (p. 378-882), *medierea între Paradis și lumea locuită* (p. 382-393), *medierea între cer și pământ* (p. 393-400), *medierea între cele inteligibile și cele sensibile* (p. 401-409) și *medierea dintre natura necreată și Dumnezeu însuși* (p. 409-412). Subcapitolul VI.2.b „Cuprinderea omului în Hristos, în vederea îndumnezeirii și a sfințirii cosmosului” prezintă consecințele în planul existenței umane ale Întrupării Logosului, respectiv ale dogmei hristologice din punctul de vedere al teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul.

Această perspectivă este reiterată în „Concluziile generale” ale cărții (p. 456-465), unde IPS Dr. Irineu Popa, sintetizând în mai puțin de zece pagini vastul material al cercetării sale, pune în lumină consecințele antropologice, ecleziologice, sacramentale și, în general, teologice ale „tainei lui Hristos”, „cea mai tainică dintre toate tainele dumnezeiești”, după cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul (Ambigua 42, PG 91, 1332). Ultima carte publicată de Mitropolitul Olteniei se vădește astfel a fi nu doar o lucrare de înaltă ținută academică, cele 1859 de note bibliografice și 353 de lucrări consultate fiind mai mult decât elocvente în acest sens, ci și un tratat teologic care păstrează permanent în vedere finalitatea înomenirii Logosului care este mântuirea și îndumnezeirea omului și care se înscrie, în acest fel, în specificul mai larg al teologhisirii ortodoxe ce nu pune zăgaz între discursul teologic și trăirea duhovnicească. *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac* rămâne astfel un punct de reper în teologia română, competența științifică de excepție a IPS Acad. Dr. Irineu Popa neobturând profunda experiență duhovnicească a celui ce arhipăstorește, prin harul lui Dumnezeu, de peste doi ani Biserica Ortodoxă din Oltenia.

(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU)

**JOSEPH RATZINGER (Papa BENEDICT al XVI-lea),
Isus din Nazaret, trad. Alexandru Mihăilescu, Ed. Rao
International Publishing Company, București, 2010, 347 p.**

Datele referitoare la persoana, viața, activitatea și învățătura Mântuitorului Iisus Hristos constituie subiecte de prim interes pentru fiecare teolog în parte, precum și pentru totalitatea comunităților creștine. În jurul lui Hristos gravitează întreaga teologie, credință și viață creștină, iar în afara Lui creștinismul își pierde fundamentele și nu-și mai găsește menirea. Tocmai din această cauză există o deschidere permanentă pentru descoperirea clară a datelor legate de figura istorică a lui Hristos. Ceea ce Hristos a trăit, învățat și înfăptuit se păstrează ca teme constante în teologia creștină, ele neputând fi niciodată epuizate de vreo monografie sau biografie a lui Hristos. Din punctul de vedere al analizei teologice, Hristos este și rămâne tot timpul un subiect actual și atractiv.

Lucrarea semnată de actualul suveran pontif Benedict al XVI-lea (Joseph Ratzinger), *Isus din Nazaret*, reprezintă de fapt unul din cele trei volume anunțate spre publicare de către autor. Astfel, volumul de față, fiind structurat în zece capitole, pune în discuție activitatea și viața Mântuitorului Hristos cuprinsă între Botezul Său în Iordan și Schimbarea Sa la Față pe Muntele Taborului.

Dacă în *Cuvântul înainte* (pp. 7-17) autorul face o scurtă trecere în revistă a modului de înțelegerea a hristologiei la începutul anilor '30-'40 și '50 și a principalelor metode de cercetare care pot fi utilizate în abordarea unui astfel de subiect, în *Introducere* (pp. 19-24), așa cum se sugerează și din subtitlu, el aruncă o primă privire asupra tainei lui Hristos. Aici, plecându-se de la capitolul 18 din Deuteronom, se arată că venirea Mântuitorului Hristos este făgăduită chiar din vremea lui Moise, Hristos apărând ca Noul Moise care va scoate poporul din robia păcatului și a morții, și-l va conduce pe drumul adevăratei vieți, cea întru Dumnezeu. În comparație cu vechiul Moise, care a văzut doar „spatele” lui Dumnezeu și a învățat poporul doar în măsura în care i s-a dat lui de către Dumnezeu, Noul Moise trăiește în intimitatea lui Dumnezeu, ca Fiu preaiubit al Său, contemplând și văzând în mod permanent chipul Tatălui, pe care-L reflectă prin strălucirea propriei Sale fețe: „Făgăduința unui «proroc ca și mine» poartă în ea, chiar dacă nu explicit, o așteptare mai mare: că ultimului proroc, noului Moise, i se va dăruia ceea ce i s-a refuzat primului Moise – să vadă nemijlocit chipul Domnului și să vorbească astfel având o viziune totală a lui Dumnezeu și nu doar după ce l-a văzut spatele... În Isus s-a îndeplinit făgăduința noului profet. La El s-a împlinit cu totul ceea ce la

Moise fusese doar în parte: El trăiește înaintea feței lui Dumnezeu nu ca prieten, ci ca Fiu; El trăiește în profundă unire cu Tatăl” (p. 23).

În primul capitol – *Botezul lui Isus* (pp. 25-37) – se pun în discuție evenimentele legate de începutul activității publice a lui Hristos. Astfel, făcându-se referire la genealogia Mântuitorului Hristos de la Luca, așezată de evanghelist la finalul prezentării evenimentului propriu-zis al Botezului, autorul spune că prin aceasta se face referire la faptul de netăgăduit că prin umanitatea asumată Hristos se unește cu întreaga omenire. Prin firea Sa umană, toți oamenii sunt aduși în legătură ființială cu El, iar El devine familial fiecăruia dintre noi, și tocmai de aceea, subliniază autorul, evanghelistul Luca așează genealogia lui Hristos după Botezul Său, arătând astfel că misiunea și activitatea Sa răscumpărătoare au un caracter universal, adică au în vedere întreaga omenire (p. 26).

O întrebare foarte interesantă pe care autorul o ridică în acest prim capitol se referă la motivul pentru care Hristos a dorit să fie botezat cu botezul pocăinței lui Ioan, atâta timp cât El era fără de păcat. Iar răspunsul nu întârzie să apară: Hristos se botează pentru a se substitui pe Sine în mod ontologic întregii umanități. El se pogoară în apele Iordanului pentru a se întâlni cu vina, răutatea și moartea umanității, pentru a arăta că toată activitatea Sa are ca scop mântuirea celor păcătoși: „Botezul lui Isus este astfel receptat ca o repetiție a întregii istorii, în care trecutul este reluat, iar viitorul anticipat. Intrarea în păcatul celorlalți este coborârea în infern – nu numai ca spectator, precum Dante, ci pătimind alături de cei de acolo cu o suferință transformatoare, și astfel sfărâmând și deschizând larg porțile adâncurilor. Este coborârea în casa Răului, care îl ține pe om încătușat” (p. 33).

Ca o continuare a primului capitol se prezintă capitolul 2 – *Ispitirile lui Isus* (pp. 38-54) –, care se deschide prin precizarea că pogorârea Duhului Sfânt peste Hristos are rolul de a-L investi pe Acesta în mod văzut cu misiunea Sa dumnezeiască de mântuire a creației și a oamenilor (p. 38). În acest sens, reculegerea interioară pe care Hristos o realizează în pustiu, imediat după Botez, reprezintă coborârea Sa în miezul și străfundurile dramei umane. Hristos se solidarizează cu toți păcătoșii pentru a-i putea mântui.

Punctul central al acestui capitol este ocupat de cele trei ispitiri. În mod indirect, Hristos este ispitit să renunțe la Dumnezeu și la mântuirea oamenilor, iar în mod direct El este îndemnat să rezolve problemele umanității doar din perspectiva magico-politico-economică (p. 40). Transformarea pietrelor în pâini și aruncarea de pe aripa Templului sunt doar două pretexte prin care diavolul încearcă să-L facă pe Hristos să renunțe la Dumnezeu pentru a-L pregăti să i se închine lui. Dar Hristos învinge toate ispitele, arătând că mai presus de orice beneficiu material și

pământesc cu care lumea aceasta încearcă să ne îmbie trebuie pusă relația cu Dumnezeu: „Dar Isus ne transmite și nouă aceeași obiecție pe care i-a adus-o Satanei, ce i-a spus lui Petru și ce le-a explicat ucenicilor la Emaus: că nicio împărăție a acestei lumi nu este împărăția lui Dumnezeu, condiția de mântuire a întregii omeniri. Împărățiile oamenilor rămân împărățiile oamenilor și cine afirmă că ar putea edifica o lume serenă, acela urmează înșelăciunea Satanei, face ca lumea să cadă în mâinile lui” (p. 53).

Capitolele 3 – *Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu* (pp. 55-68); 4 – *Predica de pe Munte* (pp. 69-120); 5 – *Rugăciunea Domnească* (pp. 121-154); 6 – *Ucenicii* (pp. 155-165); și 7 – *Mesajul parabolilor* (pp. 166-194) – pun accentul pe mesajul învățurii Mântuitorului Hristos. Acest demers este inaugurat prin precizarea termenului „evanghelie”. Cu toate că în vremurile mai noi, așa cum precizează autorul, acesta a fost tradus prin „vestea cea bună”, originile sale trebuie căutate în vechiul limbaj al împăraților romani, și anume mesajele pe care aceștia le trimiteau supușilor lor erau numite „evangelii”. În acest înțeles, Evanghelia reprezintă cuvântul cel viu al lui Dumnezeu care are drept scop mântuirea lumii (pp. 55-56). Tocmai de aceea Evanghelia și are în centrul său mesajul Împărăției lui Dumnezeu, care este văzută de autor ca fiind sinonimă cu prezența activă a lui Dumnezeu în istorie: „El, care e în mijlocul nostru, este «împărăția lui Dumnezeu», numai că noi nu-L cunoaștem (cf. Ioan 1, 30 ș.urm.). O altă afirmație a lui Isus indică, într-o nuanță ușor diferită, în aceeași direcție: «Iar dacă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot pe demoni, iată, a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu» (Luca 11, 20). Aici (ca și în textul precedent) «împărăția» nu este prezentă numai în apariția fizică a lui Isus, ci în acțiunea sa prin Duhul Sfânt. În acest sens, împărăția lui Dumnezeu se apropie în El și prin El aici și acum” (p. 66).

Ca Învățător desăvârșit, Hristos se adresează întregii lumi. Astfel, analizând versetul de la Matei 5, 1: „Văzând mulțimile, Iisus S-a suit în munte și, așezându-se...”, autorul spune că Hristos S-a așezat „la catedra muntelui” – semn al autorității Sale învățătoarești – pentru a vesti tuturor oamenilor mântuirea. Și tot de la această „catedră” a fost rostită și vestita Predică de pe Munte, ale cărei părți – în special Fericirile și Rugăciunea Domnească – fac obiectul de studiu al capitolelor 4 și 5.

În continuare, în capitolul 6, se vorbește despre alegerea celor 12 apostoli și a celor 70 de ucenici – analizându-se și comparându-se diferitele variante prezentate de evangheliști – și se arată misiunea specială care le revine acestora în vederea propovăduirii Împărăției lui Dumnezeu.

La rândul său, cel de-al șaptelea capitol propune spre analiză modalitatea alegorică de propovăduire a lui Hristos manifestată, în special, prin intermediul parabolilor. Pentru a exemplifica importanța deosebită a

acestora în transmiterea mesajului mântuitor, autorul realizează și o succintă prezentare cu bogate valențe de natură exegetică a trei mari parabole lucanice: Parabola samariteanului milostiv, Parabola fiului risipitor și Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr.

Capitolul 8 – *Marile imagini ioanice* (pp. 195-249) – este rezervat în întregime învățaturii celei de-a patra Evanghelii, cea după Ioan, despre Hristos. Dacă până acum autorul a vorbit despre persoana și activitatea Mântuitorului Hristos, având ca sursă fundamentală mărturia sinopticilor, în acest capitol el ia spre analiză „Evanghelia pnevmatică” de la Ioan, cea în care Hristos este prezentat nu doar ca Cel care a trăit în istorie, ci mai ales ca Cel care este: „Evanghelia după Ioan ca «Evanghelie pnevmatică» nu ne transmite doar un fel de transcrieri stenografice ale cuvintelor și căilor lui Isus, ci ne conduce, pornind din exterior prin puterea înțelegerii venite din amintire, spre profunzimea cuvântului și a evenimentelor venite de la și ducând la Dumnezeu. Evanghelia este o astfel de «amintire», ceea ce înseamnă: rămâne la istoria celor întâmplare și nu este o creație poetică despre Isus, nu este o violare a faptelor istorice. Ba mai mult, ni-L dezvăluie pe Cel care a fost Isus și ni-L arată astfel pe Cel care nu doar a fost, dar este; Cel care poate spune mereu la prezent: Eu sunt. «Eu sunt mai înainte de a fi fost Abraham» (Ioan 8, 58). Această Evanghelie ni-L arată pe adevăratul Isus, și putem s-o folosim liniștiți ca izvor despre Isus” (p. 208). De amintit că dintre marile imagini ioanice autorul ia în dezbatere următoarele teme: apa, vița-de-vie și vinul, pâinea și păstorul.

În penultimul capitol, cel de-al nouălea – *Două pietre de hotar pe drumul lui Isus: mărturisirea lui Petru și Schimbarea la Față* (pp. 250-275) –, așa cum arată și titlul, autorul vorbește atât despre răspunsul pe care Sf. Ap. Petru îl dă la întrebarea pusă de Mântuitorul Hristos apostolilor cu privire la cine zic ei că este El, cât și despre evenimentul propriu-zis al Schimbării la Față a lui Hristos. Plasând mărturisirea Sf. Ap. Petru în contextul mai larg al vestirii patimilor mântuitoare a lui Hristos și al îndemnului urmăririi Sale (p. 251), autorul spune că acest episod descoperă cele două feluri ale cunoașterii lui Hristos care existau la acel moment: cunoașterea exterioară și insuficientă a lui Hristos, proprie maselor largi, și cunoașterea profundă și adevărată, proprie cercului ucenicilor (p. 253). În acest sens, mărturia Sf. Ap. Petru, dată în numele tuturor ucenicilor, are rolul de a-L descoperi pe Hristos ca Domn și Mesia, într-un cuvânt ca Dumnezeu adevărat: „Ce vedem dacă punem laolaltă întregul mozaic al textelor? Ei bine, ucenicii au recunoscut că Isus nu se încadra în niciuna dintre categoriile cunoscute, că era mai mult și altceva decât «unul dintre profeți». El era acel «profet» care, precum Moise, a stat de vorbă față în față cu Dumnezeu; era Mesia, dar altfel decât în sensul unui delegat al lui

Dumnezeu. În El, marile cuvinte mesianice se adevereau într-un mod neașteptat și copleșitor: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Psalmi 2, 7). În marile momente, ucenicii simțeau, cutremurându-se: «Acesta este Dumnezeu Însuși» (p. 264). Totodată adevărul acestei mărturii este întărit și argumentat de către Hristos Însuși, prin Schimbarea Sa la Față înaintea Sfinților Apostoli Petru, Iacob și Ioan, prin care El se descoperă ca fiind Lumină din Lumină și Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat: „Fiind una cu Tatăl, Isus Însuși este Lumină din Lumină. Ceea ce este El în esență și ceea ce Petru încercase să spună în mărturisirea sa – acest lucru devine, în acea clipă, perceptibil cu simțurile: ființa lui Isus în lumina lui Dumnezeu, calitatea Sa de a fi lumină ca Fiu... Isus însă strălucește dinspre interior, El nu doar primește lumină, ci este El Însuși Lumină din Lumină” (pp. 268-269).

Ultimul capitol – *Isus despre Sine* (pp. 276-305) – își concentrează prezentarea pe analizarea titlurilor folosite de Hristos în vederea propriei Sale definiri, și anume: Fiul Omului, Eu sunt.

Scrisă într-un stil atractiv, după un plan bine structurat, lucrarea *Isus din Nazaret* are meritul de a se prezenta ca o sinteză de excepție a învățăturii biblice și a literaturii moderne referitoare la subiectele legate de perioada de timp din viața Mântuitorului Hristos cuprinsă între Botezul în Iordan și Schimbarea Sa la Față pe Muntele Taborului.

Autorul lucrării, Sanctitatea Sa Papa Benedict al XVI-lea, analizează într-un mod pertinent și academic diferitele viziuni ale teologilor moderni cu privire la tematica propusă, iar prin obiectivitatea abordării creează acele puncte de contact între aceste moduri diverse de percepție, făcând ca adevărul scripturistic să primeze. Totodată este de apreciat stăruința sa de a scoate în evidență mesajul evanghelic, utilizând o serie de metode și mijloace exegetice de o profundă sensibilitate duhovnicească și, în același timp, o aleasă sobrietate științifică.

Însă, pe lângă toate aceste aprecieri, se poate formula și observația potrivit căreia autorul utilizează în mod pregnant viziunea ispășitoare-doloristă și chenotică a răscumpărării, în detrimentul perspectivei pascal-transfiguratoare. Cu alte cuvinte, se pune foarte mult accentul pe Cruce, uitându-se de biruința și de preaslăvirea de care umanitatea se împărtășește prin Învierea și Înălțarea la Cer a Mântuitorului Hristos. Dar să sperăm că și această perspectivă va fi punctată în următoarele două volume anunțate de autor.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)

PREOT LECT. UNIV. DR. PICU OCOLEANU
„Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale
ortodoxe”, Ed. Christiana, București, 2008, 159 p.

Lucrarea cu *titlul Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe* a fost publicată în anul 2008 la Editura Christiana din București și poartă semnătura părintelui lect. univ. dr. Picu Ocoleanu, cadru didactic la Facultatea de Teologie din Craiova. Cartea este structurată în cinci capitole, împărțite la rândul lor pe fragmente, și însumează 159 de pagini.

În primul capitol, *Diakonia ca mijlocire. Pentru recuperarea ariei semantice a unui concept biblic*, părintele profesor Ocoleanu dezvoltă și analizează evoluția termenului de *diakoneo* în istoria și viața Bisericii din primele veacuri și până în prezent. În susținerea și dezvoltarea acestui demers, autorul se sprijină în primul rând pe fundamente scripturistice solide, dublate și întărite de o bibliografie bogată și adusă la zi. Astfel, încă de la început, conceptul de „*diakonia*” este prezentat ca o lucrare constitutivă a Bisericii, el face parte din viața eclezială și se dezvoltă odată cu aceasta. Are o preistorie și, mai apoi, o istorie mult mai generoasă decât lasă să se întrevadă celebrul *Dicționar grec-german* al lui Kittel, acolo unde termenul este prezentat doar în sensul său filantropic de slujire la mese: „Este demn de remarcat – consemnează părintele profesor în pagina 6 – faptul că recursul la acest concept nu se datorează în primă instanță nici teologilor, nici lingviștilor, ci oamenilor Bisericii luterane din Germania începutului de secol XIX, afectată pe atunci, pe de o parte de războaiele napoleoniene, iar, pe de alta, de urmările primelor forme de industrializare. În lipsa ordinilor monahale care să se implice, ca în Biserica romano-catolică, în activități cu caracter filantropic, într-o perioadă istorică așa de revoluționară marcând intrarea națiunii germane în modernitate, Biserica luterană a recurs la inițiativa unei așa-zise lucrări diaconale («*Diakonie*») care, inițial, va fi fost cu precădere apanajul femeilor milostive – mame, fiice sau văduve – constituite într-un adevărat *ordin* laic de slujire socială”.

După o amănunțită detaliere a dezvoltării termenului în accepțiunea și logica teologiei protestante, autorul marchează finalul primului său capitol prin analiza diakoniei sub aspect de *mijlocire* pentru cineva, *mediere* între ceva și altceva. Așa se face că Sfinții Apostoli vorbesc și despre diakonia în sensul filantropic al cuvântului, dar și despre diakonia cuvântului, utilizând în acest sens semnificația mai largă a termenului de *slujire*. Există, pe de o parte, o diaconie ca slujire la mese, pe care o realizează cei șapte bărbați care sunt hirotoniți de către Sfinții Apostoli, așa cum vedem în cartea Faptele Apostolilor, și, pe de altă parte, o diaconie a cuvântului pe care o

împlinesc Apostolii Mântuitorului. În finalul primului capitol, autorul arată că: „avem de a face cu dihotomie semantică. Pe de o parte ea vizează dimensiunea de mediere a slujirii, iar pe de alta, pe aceea de asistență socială pe care diaconul hirotonisit o împlinește în relație cu episcopul la altar” (p. 12). Așadar, sub aspect social, diaconia nu se găsește nici pe departe limitată și închisă în tiparele unei filantropii de tip caritas, așa cum susține teologia protestantă, ci se împlinește ca „orizont al Duhului”, „diaconie a dreptății” și solire a „cuvântului dumnezeiesc”. În contextul liturgic și misionar, diaconul nu îndeplinește numai un rol ritual, ci „este icoană a lui Hristos Domnul (Kyrios) venit în lume ca Slujitor (to Diakonon – Lc. 22, 27), context care, însă, cu timpul, și-a pierdut din acuratețe, transformând diaconatul fie într-o treaptă de trecere către preoție, fie reducându-i funcția la niște gesturi rituale” (Ibidem).

În capitolul al doilea, *Logica hristologică a slujirii și a eticii sociale a Bisericii*, autorul surprinde aspectul diaconal al activității pământești a Mântuitorului Iisus Hristos. În acest sens „exousia se face prezentă ca diakonia” (p. 13). Este vorba despre o *deschidere* generoasă a lui Dumnezeu către lume, împlinită în capacitatea de recepție a omului: „Ca mijlocire și deschidere, diaconia este mai originar logică a lui Hristos decât activitate caritabilă. Diaconia înseamnă intrare în dialog cu lumea, trezirea acestei lumi din starea ei de somnolență la Logos. Ea este marca specifică a acelei *vera philosophia, philosophia christiana* despre care vorbeau Sf. Părinți din primele veacuri, înțelegând Biserica și învățătura creștină nu atât ca religie sau ca teologie (termeni colonizați pe atunci de păgânism), ci ca școală a filosofiei veritabile. În egală măsură, însă, diaconia este și chipul civic și cultural al credinței noastre, este teologia în societate, haina ei care face vizibilă și accesibilă aici Taina descoperită de Dumnezeu” (p. 17).

În momentul în care Se prezintă pe Sine, Mântuitorul Hristos spune: „Eu am venit ca unul care slujește”, în limba greacă, „O Diakonos”, adică „Diaconul”. Nu avem de a face cu un înțeles liturgic, pentru că El este izvorul harului, ci această idee este prezentată de părintele profesor Ocoleanu în sensul lucrării de mijlocire pe care Hristos Mântuitorul o săvârșește în lume, ca deschidere a Sa către om. În acest sens, titlul lucrării la care facem referire, „Iisus Hristos Mijlocitorul”, ar putea deveni, prin traducerea acestei sintagme „Iisus Hristos o Diakonos”, adică Cel care mijlocește. Învățătura Bisericii noastre a afirmat dintotdeauna latura mijlocitoare a Mântuitorului Hristos: El mijlocește între cer și pământ, între Dumnezeu și om, între creat și necreat. El este Cel care le unește pe cele despărțite și le face una, Cel care recapitulează întreaga fire și o mântuiește. Făcând referire la sensul ebraic al cuvântului preot, cohen, autorul Îl prezintă pe Hristos ca fiind „Cel care apropie” sau „Cel ce se apropie”. În acest context, apare imaginea lui *Hristos Pharmakeus*,

Farmacistul și doctoria nemuririi noastre (p. 24). Pentru ca această sintagmă cu profunde semnificații teologice să fie mai ușor înțeleasă, autorul apelează la imaginea unui tablou descoperit în jurul anului 1872 într-o biserică luterană și folosit ca leit motiv în opera scriitorului german Theodor Fontaine, *Perindări prin marca Brandenburg*. Aici Mântuitorul Hristos apare înveșmântat în straie roșii, stând în spatele tejghelei unei farmacii. „Înfățișat cu mâna dreaptă întinsă către un recipient umplut cu plante tămăduitoare și inscripționat cu numele simbolic Kreuzwurzeln («rădăcini ale Sf. Cruci»), Mântuitorul apare aici farmacist, ca mare «Apotheker»” (p. 24). Mesajul este acela că tot actul taumaturgic vine de la Dumnezeu care ne vindecă prin Sfânta Euharistie, dar și prin medicamentele farmaceutice, care vin tot de la El. La fel este și în cazul lui *Hristos Iatros – Hristos Marele Doctor, Marele Tămăduitor*, o altă imagine intens dezvoltată pe parcursul lucrării. Este un exemplu foarte elocvent al activității de mijlocire a Mântuitorului Hristos pentru lume și pentru om. Mântuirea nu este un act abstract, cum poate lasă să se înțeleagă unele dintre manualele teologice, ci este o realitate concretă, desprinsă din viața și din carnea noastră. Mântuirea sufletului este inseparabil legată de mântuirea trupului. Atunci când în comunitatea creștină primară se vorbea de mântuire, aceasta însemna și tămăduire. De exemplu, atunci când Mântuitorul Hristos tămăduia pe cineva, îi spunea la sfârșit: „Iertate îți sunt păcatele tale!” sau „Credința ta te-a mântuit!”. Despre această latură a diaconiei hristice, autorul spune: „În contextul acestei complexe culturi a tămăduirii din Vechiul Testament, devine mai clară dimensiunea vindecătoare a mântuirii venite prin Hristos. Este vorba de o vindecare a omului în întregimea sa – suflet și trup, dar și a omului în ambianța sa comunitară de viață. De aceea, între învățătura, propovăduirea și activitatea terapeutică a lui Hristos există o strânsă interdependență. Faptul că Mântuitorul săvârșește minuni vindecând și tămăduind prin simplul Său cuvânt are de a face cu încărcătura de putere specifică acestui cuvânt al Său: «Și erau uimiți de învățătura Lui, căci cuvântul Lui era cu putere» (Lc. 4, 32, cf. Mt. 7,29)” (p. 40).

Prin capitolul *Comunitate euharistică și viață socială. Paradigme teologice ale vieții sociale în Biserica primară*, subiectul lucrării este transpus și analizat din perspectiva realităților sociale, analizate de autor în mod progresiv până la finele lucrării. Astfel, în cartea Faptele Apostolilor, diakonia se oferă ca alternativă la „prima criză interioară a Bisericii”, în contextul conflictului iscat între văduvele creștine ale evreilor propriu-zisi și cele ale evreilor eleniști, care se considerau trecute cu vederea la împărțirea darurilor. „Criza comunității ierusalimitene a fost rezolvată prin alegerea celor șapte diaconi (Fapte 6), prin a căror activitate socială liniștea lăuntrică și armonia Bisericii primare a fost păstrată pe mai departe” (p. 73). După ce creștinismul capătă proporții, ieșind din granițele Ierusalimului și Palestinei,

făcând pasul spre Biserica universală, problemele sociale se diversifică. Autorul invocă în acest sens, ca exemplu, modul de organizare a comunităților pauline de tip „case” sau „gospodării” (oikoi, oikia), structurate pe viața de zi cu zi a societății păgâne: „Conceptele de oikos și oikia de care Sfântul Apostol Pavel face uz așa de des aveau în societatea antică un sens diferit și mult mai profund decât îl au azi. Pentru cei vechi, casa (gospodăria) era o foarte complexă realitate socială. Aristotel, care dezvoltă o adevărată *doctrină* despre casă, subliniază caracterul ei de temelie a societății. Mai multe case formează un sat, iar mai multe sate o cetate” (p. 75). În creștinism însă această structură este introdusă în componența Bisericii fără de care nu poate să existe și să se dezvolte.

Capitolul *Etica socială ca diaconie a dreptății lui Dumnezeu. Perspective novotestamentare*, al patrulea din lucrare, autorul analizează mai multe așa-zise situații de criză socio-economică din istorie. În acest sens este invocată lucrarea lui Friedrich Gogarten, *Etica Politică*, unde se încearcă articularea unei *logici a socialului* din perspectivă modernă. Pentru clarificarea acestor direcții, părintele profesor aduce în prim plan sintagma „etica socială ca diaconie a dreptății lui Dumnezeu”, dikaiosyne. Această idee este continuată în analiza felului în care trebuie să decurgă această diaconie: „Slujirea dreptății presupune înfățișarea (parastasis) noastră necondiționată lui Dumnezeu ca arme ale dreptății (hopla dikaiosynes), «punerea noastră la dispoziția» Lui pentru ca El să lucreze prin noi dreptatea în lume” (p. 92).

Ultimul capitol al cărții, *Diakonia ca etică socială a Bisericii. Perspective actuale*, constituie o abordare directă a soluțiilor de revenire la adevăratul sens al diakoniei. Autorul oferă de asemenea soluții în acest sens, legându-le de fiecare dată cu convingere de o etică eclezială, centrată pe Sfânta Euharistie ca: „sacrament al sacramentelor (Hristos personal în plinătatea Sa divino-umană), în jurul căreia se adună (synaxis) credincioșii ca împreună-părtași la hrănirea cu Hristos, închegând Biserica” (p. 130).

Într-o societate aflată permanent în mișcare, lucrarea părintelui lect. univ. dr. Picu Ocoleanu, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, se oferă ca o redescoperire a adevăratei dimensiuni de slujire a aproapelui. Diaconia trebuie reactivată după modelul Mântuitorului Hristos, Diaconul prin excelență, care nu cere de la noi strategii complicate de ajutorare a celor săraci, ci ne îndeamnă să le arătăm că în El pot găsi Izvorul vieții. De aceea, așa cum conchide părintele profesor, „trebuie să ne redescoperim tradiția bisericească și să ne reîntoarcem la ea”.

(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE)

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Facultatea de Teologie din Craiova

Str. A.I. Cuza nr. 13

RO 200565, Craiova

Tel./fax: 0251.413.396

e-mail: **teologie@central.ucv.ro**

Editura MITROPOLIA OLTENIEI

Telefon: 0251.533.246

E-mail: **editura@m-ol.ro**

Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

***Coperta IV: Icoana Sfinților Trei Ierarhi, pictură de pe catapeteasma
bisericii „Postelnicu Fir” din Craiova (anul 1805, refăcută în 1989)***

