

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LXIII (749-752), NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2011

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

DIRECTOR

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

REDACTOR ȘEF

ADRIAN BOLDIȘOR

COORDONATOR REVISTĂ

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE

TEHNOREDACTARE/PREGĂTIRE PENTRU TIPAR

VALENTIN CORNEANU

Revista Mitropolia Olteniei este recunoscută CNCS în categoria B

CUPRINS

STUDII

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei <i>Responsabilitatea episcopului față de harul arhieriei sale și față de hirotoniții săi</i>	7
---	---

PHILIPPE LEFEBVRE

<i>Regards sur le corps des messies dans les livres de Samuel</i>	21
---	----

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

<i>Importanța lecturii și tâlcuirii Sfintei Evanghelii în cadrul Sfintei Liturghii, din perspectivă patristică</i>	45
--	----

Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU

<i>Gherasim Iscu – starețul Mănăstirii Tismana</i>	60
--	----

Pr. Lect. Univ. Dr. ION RIZEA

<i>Chipuri de sfinți din Oltenia: Sfântul Cuvios Grigorie Decapolitul (†842)</i>	68
--	----

Lect. Univ. Dr. EMANUEL CRISTIAN CERCEL

<i>Modul rostirii rugăciunilor euharistice în Biserica Ortodoxă..</i>	82
---	----

Pr. Dr. CILIBIA CONSTANTIN

<i>Legăturile Banatului cu Țara Românească în timpul domniei lui Mihai Viteazul</i>	97
---	----

Pr. Drd. NICUȘOR POPESCU

<i>Sfântul Calinic de la Cernica – episcopul Râmnicului-Noul Severin (1787-1868)</i>	110
--	-----

IERONIM CREȚU

<i>Cucerirea Țării Sfinte de către arabii musulmani și termenii capitulării Ierusalimului</i>	130
---	-----

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE
*Antropologia Vechiului Testament – scurte considerații
biblico-patristice*..... 171

TRADUCERI

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN
Dialog între un sarazin și un creștin (Introducere și traducere de
RADU COSMIN SĂVULESCU)..... 192

PREDICI, COMENTARII, MEDITAȚII

Pr. ILIESCU FLORIN
Predică la Adormirea Maicii Domnului (15 august)..... 214

RECENZII

ADRIAN BOLDIȘOR
Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade
Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, 720 p.
(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU)..... 218

PR. IOANNIS ROMANIDES,
Dogmatica patristică ortodoxă: o expunere concisă
trad. Dragoș Dâscă Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010, 153 p.
(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)..... 222

CONTENTS

STUDIES

- His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia
The Responsibility of the Bishop towards his Archiery Grace and towards his Ordaines..... 7
- PHILIPPE LEFEBVRE
Regards sur le corps des messies dans les livres de Samuel..... 21
- Fr. PhD Senior Lecturer CONSTANTIN I. BĂJĂU
The Importance of Reading and Interpretation of Holy Gospel in the Liturgy from Patristic View..... 45
- Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU
Gherasim Iscu – the Abbot of Monastery Tismana..... 60
- Fr. PhD Lecturer ION RIZEA
Faces of Saints from Oltenia: Saint Devout Grigorie Decapolitul (†842)..... 68
- PhD Lecturer EMANUEL CRISTIAN CERCEL
The Manner of Utterance of the Eucharistic Prayers in the Orthodox Church..... 82
- Fr. PhD CILIBIA CONSTANTIN
The Banat Links with Romanian Land during the Reign of Mihai Viteazul..... 97
- Fr. NICUȘOR POPESCU
Saint Calinic from Cernica – the Bishop of Râmnic – Noul Severin (1787 – 1868)..... 110
- IERONIM CREȚU
The Conquest of Holy Land by Muslim Arabs. The Terms of Surrender of Jerusalem..... 130

Deacon IONIȚĂ APOSTOLACHE <i>The Antropology of the Old Testament – Short Biblical-patristic Considerations</i>	171
--	-----

TRANSLATIONS

SAINT JOHN OF DAMASCUS, <i>Dialog between a Saracen and a Christian</i> (Introduction and translation by RADU COSMIN SĂVULESCU).....	192
---	-----

PREACHES, COMMENTS, REFLECTIONS

Fr. ILIESCU FLORIN <i>Preach at Assumption of Theotokos (August 15th)</i>	214
---	-----

REVIEWS

ADRIAN BOLDIȘOR <i>Christian Valence in the Thinking of Mircea Eliade</i> , „Mitropolia Olteniei” Publishing, Craiova, 2011, 720 pages (Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU).....	218
--	-----

Fr. IOANNIS ROMANIDES <i>Orthodox Patristic Dogma: Brief Account</i> , translated by Dragoș Dâscă, Ecclesiast Publishing, Sibiu, 2010, 153 pages (Fr. PhD Assist. NICOLAE RĂZVAN STAN).....	222
--	-----

STUDII

RESPONSABILITATEA EPISCOPULUI FAȚĂ DE HARUL ARHIERIEI SALE ȘI FAȚĂ DE HIROTONIȚII SĂI

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA¹
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *episcop, har, Biserică, jertfa euharistică*
Keywords: *bishop, grace, Church, the Eucharistic sacrifice*

1. Mântuitorul Iisus Hristos modelul arhierelui în activitatea sa sacerdotală și învățătoarească

Mântuitorul Iisus Hristos a întemeiat preoția creștină și a pus-o în legătură cu principala ei menire, sfințirea poporului lui Dumnezeu. Domnul, suflând peste ucenici și zicându-le: „*Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele se vor ierta și cărora le veți ține, vor fi ținute!*”² îi investește în dimineața Învierii, mai întâi, cu deținerea cheilor Împărăției Cerurilor. Ideea de „*Împărăție*” presupune putere și autoritate acordate de sus, care vin de la puterea lui Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu, făcându-l pe om după chipul Său, i-a dat o putere împărătească, care se referă la Chipul Celui ce are toată puterea și toată autoritatea. Prin răscumpărarea adusă de Mântuitorul Hristos, omul este ridicat în măreția și puterea inefabilă dintru început. Titlul de „*Domn*” nu este numai titlul uman al Mântuitorului,³ ci și titlul Său divin.⁴ Această nouă domnie este prerogativa celor ce au primit, prin hirotonie, Taina Sfântului Duh, adică puterea cheilor Împărăției. Într-un anumit fel, Înălțarea Domnului la cer inaugurează, odată cu conferirea autorității despre care vorbim, celor unsprezece ucenici, noua ordine de viață creștină. În acele momente ale despărțirii Sale de

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

² Ioan 20, 22-23.

³ Ioan 18, 37.

⁴ Fapte 2, 36.

Sfinții Apostoli, Mântuitorul a instaurat supremația Sa asupra făpturii pe care a răscumpărat-o cu sângele Său: „*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*”.⁵ Puterea pe care o transmite Hristos, izvorând din puterea propriei Sale Arhierii, face din lucrarea sacerdotală o forță elaboratoare, expresie fidelă a autorității noi primite de sus. Evident, preoția din epoca apostolică se bucura mai degrabă de slujire decât de stăpânire, așa cum se exprimă Sfântul Apostol Pavel: „*El (Hristos) a dat pe unii să fie apostoli, pe alții prooroci, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos*”.⁶ Deci, arhiereul apostolic este investit de demnitatea și slujirea sa, înălțat și smerit în același timp, dar a și fost obligat la devotament și spirit de sacrificiu, la dreptate și iubire statornică. Viața lui este Evanghelie împlinită, principii descoperite în fapte, realitate pneumatică și spirituală. El este conștient că arhieria lui nu este a lui, ci este a lui Hristos, ceea ce înseamnă că el nu are o altă vocația în afară de chemarea personală a Mântuitorului Hristos.

Evident, arhiereul este în primul rând mediator între Dumnezeu și oameni, este „*sfințitorul*” vieții prin cuprinderea întregii creații în voința și rânduiala divină. Puterea lui se exercită în comuniune cu lumea și cu Dumnezeu, ea fiind desăvârșită în jertfă. Fără îndoială, jertfa este legată de iubire, ea fiind însăși descoperirea și realizarea iubirii. Astfel, și puterea cu care este înzestrată arhieria ține de jertfa euharistică, a morții și Învierii Domnului Hristos. Este cunoscut faptul că Mielul lui Dumnezeu jertfit pe Golgota se află permanent ca jertfă de-a dreapta Tatălui,⁷ devenind lucrare divină încredințată de Hristos Sfinților Apostoli și urmașilor lor, în calitate de arhieriei și preoți. În acest sens, experiența Euharistiei și întreaga slujire a „*jertfei*” Domnului Hristos este întâmpinată ca „*Domnul care vine*”,⁸ având totodată și plenitudinea Împărăției care vine întru putere. În acest fel, ierarhia

⁵ Matei 28, 18-19.

⁶ Efeseni 4, 11-12.

⁷ Apocalipsa 5, 6.

⁸ I Corinteni 16, 22; Apocalipsa 22, 20.

Bisericii, cu toată varietatea slujirii ei, nu stăpânește peste credincioși în numele lui Dumnezeu, ci urmărește desăvârșirea fiecăruia și a tuturor la un loc în plinătatea Trupului lui Hristos. În acest caz, Biserica este „*Trupul tainic al Domnului*”,⁹ adică Hristos euharistic, ceea ce înseamnă că în sânul ei este exclusă supunerea omului de către om. Acest lucru ne arată că puterea lui Hristos și a slujitorilor Lui se află în Biserică, iar nu în afară de Biserică sau deasupra Bisericii. În virtutea acestei puteri „sacramentale”, autoritatea ierarhiei și ascultarea credincioșilor primesc caracterul de slujiri. Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la acest aspect, mărturisește ucenicului său Timotei: „*Eu de acum mă jertfesc*”.¹⁰ La rândul său, Sfântul Ignatie al Antiohiei scria credincioșilor săi: „*Pe episcop trebuie să-l privești ca pe Domnul Însuși*”,¹¹ iar despre ascultare sublinia: „*Ascultați pe episcop ca și Iisus Hristos pe Tatăl*”.¹² Ca atare, cum spune Sfântul Grigore de Nazianz: „*Nimeni nu este vrednic de marele Dumnezeu, de sacrificiu și de marele Preot, dacă nu s-a adus mai întâi el ca jertfă vie și sfântă*”.¹³

Cât privește activitatea învățătoarească, arhierul este chemat să se străduiască în propovăduirea Evangheliei lui Hristos, urmând Mântuitorului, care are Arhieria și Profeția ca deplinătate a naturii Sale umane. În virtutea acestui fapt arhierul Domnului primește de la hirotonie harul de a-i distinge voia și de a-i răspunde la chemarea arhierască. Deci, asemenea Sfinților Apostoli, episcopii și preoții propovăduiesc Evanghelia lui Hristos, pătrunzând în inimile celor ce primesc cuvântul adevărului. Prin aceasta ei sunt „*martori ai lui Hristos*”, ascultând de glasul Domnului ca și viitorul Apostol al neamurilor pe drumul Damascului: „*Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină, de la puterea satanei la Dumnezeu, ca să ia iertare de păcate și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine*”.¹⁴ În atare caz, arhierul „*nu este doar omul care vorbește despre Dumnezeu, ci este cel în care Însuși Dumnezeu vorbește despre Sine*”. El, când repetă

⁹ Efeseni 4, 12.

¹⁰ II Timotei 4, 6.

¹¹ SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Efeseni* 6, 1.

¹² IDEM, *Smirneni* 8, 1.

¹³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Orat.* II, cap. XCV.

¹⁴ Fapte 26, 18.

cuvintele Evangheliei, pe care Hristos-Domnul le-a rostit, își dă seama că fiecare cuvânt pronunțat de Iisus conține în fapt toată prezența Lui. Fără îndoială, de la acest mod de a-L propovădui și mărturisi pe Hristos trebuie să se inspire predica lui ca să devină forma cea mai puternică a mesajului creștin. În sensul acesta, cunoștințele episcopului trebuie să se împletească cu iubirea față de Dumnezeu într-o simbioză organică, cum zice Mântuitorul: „*Cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în Împărăția Cerurilor*”.¹⁵ Din acest citat putem înțelege că, în lucrarea arhierască, iubirea precede învățătura. În iubire arhierul nu vede numai interesul sufletesc sau atașamentul părintesc pe care-l descoperă față de credincioșii săi, ci iubirea lui trebuie să fie dovada însușirii existențiale, practice, a adevărului pe care l-a primit de la Hristos.

Deci, arhierul trebuie să trăiască viața în Hristos ca o trecere de la ființa naturală la cea hristică, după modelul Sfântului Apostol Pavel, care mărturisea înaintea galatenilor: „*nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine*”¹⁶ și se ruga pentru ei ca „*Hristos să ia chip în ei*”.¹⁷ În această stare episcopul, ca „*omul hristofor, adică purtător de Hristos, se descoperă a fi hristofanie, manifestare a lui Hristos în el*”.¹⁸ În asemenea circumstanțe, întreaga lui ființă trebuie să devină ființă hristică prin care el se modelează după Arhetipul său, Hristos-Arhierul. Desigur, „*în această înălțare mistică nu este vorba numai de a-L imita pe Hristos, ci de a deveni hristofor, de a-i face vădită slava Sa*”. Astfel, fiind cuprins pe deplin în Hristos, episcopul devine cu adevărat un loc al arătării lui Hristos și vorbește de prezența reală a Domnului în viața oamenilor. Ca atare, arhierul care s-a învrednicit să primească harul de la Mântuitorul Hristos, nu numai că nu trebuie să scandalizeze pe păstoriții săi, ci trebuie să-i zidească în numele lui Hristos prin modul său de viață. Deci, misiunea lui trebuie să fie mai mult decât o datorie; ea trebuie să fie însuși sensul vieții lui.

¹⁵ Matei, 5, 19.

¹⁶ Galateni 2, 20.

¹⁷ Galateni 4, 19.

¹⁸ PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, Ed. Christiana, București, 1999, p. 58.

2. Responsabilitatea episcopului față de harul arhieriei sale

Sfântul Apostol Pavel prezintă în Epistola către Evrei cele mai însemnate puncte de vedere din care poate fi privită activitatea episcopului și responsabilitatea lui: *„Voi v-ați apropiat de muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul cel ceresc și de miile de îngeri și de adunarea celor întâi născuți, care sunt scriși în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, și de duhurile dreptilor celor desăvârșiți și de Iisus, Mijlocitorul Noului Testament și de sângele stropirii care grăiește mai bine decât al lui Abel”*.¹⁹ Biserica a primit acest mare har la Pogorârea Sfântului Duh, când Dumnezeu înfăptuiește în veacul de acum unirea noastră cu El, prin transformarea întregii noastre ființe.²⁰ Evident, având modelul formării noastre spirituale în Hristos, nu sunt de-ajuns numai puterile noastre pur omenești, ci e nevoie de ajutorul Lui, de colaborarea tainică și permanentă cu El, e nevoie de o instituție harică. Sfântul Apostol Pavel a avut în minte imaginea acestei instituții atunci când a spus: *„pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni, apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor”*.²¹ Fără puterea harului, care sfințește viața după chipul dumnezeiesc al Mântuitorului, Biserica e o simplă asociație umană sau o simplă ficțiune, întrucât îi lipsește posibilitatea de a lucra în lume cu înțelepciunea și puterea lui Hristos.

Așadar, în Biserică întreaga existență este constituită armonic, tocmai pentru că *„Dumnezeu nu este al neorânduiei, ci al păcii”*,²² cum zice Sfântul Apostol Pavel. Mijlocul prin care această rânduială transfigurează lumea și o transformă în liturghie este ierarhia, ca oglindire a lui Dumnezeu și a voii Lui.²³ Începând de la Hristos, Care este *„capul trupului, adică al Bisericii, Cel ce este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El Cel dintâi întru*

¹⁹ Evrei 12, 22-24.

²⁰ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Sinteză eclesiologică*, în Revista Studii Teologice, VII (1955), nr. 5-6, p. 275.

²¹ I Corinteni 12, 28.

²² I Corinteni 14, 33.

²³ O analiză exhaustivă privitoare la ierarhie în concepția paulină: Prof. IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia Bisericească în epoca apostolică*, București, 1955.

toate”²⁴, și ierarhia are aceste funcții ce privesc transmiterea binecuvântărilor și darul lui Dumnezeu către poporul Său. Sfântul Apostol Pavel ne dezvăluie acest aspect în cuvintele cu care își încheie una din epistolele sale: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!*”²⁵ În această misiune, ierarhului îi revine rolul de a îndeplini acele lucrări care le săvârșește, nevăzut și tainic, Hristos Însuși. Cea dintâi semnificație a acesteia privește faptul că membrii ei sunt încredințați cu o slujire pe care Dumnezeu o înfăptuiește pentru oameni, din iubire pentru aceștia.²⁶ De aceea, ei sunt într-un chip deosebit „*aleșii lui Dumnezeu*”.²⁷

Dar ierarhia nu este numai un mod de transmitere a harului simțitor și desăvârșitor, ci este totodată o scară suitoare spre cer, un mijloc ideal prin care adorarea făpturilor ajunge la Dumnezeu. În acest sens, ierarhul are o slujire ce se îndreaptă de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu. Astfel, episcopul nu este numai „*alesul lui Dumnezeu*”, ci și „*ales de către Biserică*”,²⁸ cum subliniază Sfântul Apostol Pavel: „*Orice arhieru, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni în cele ce sunt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate*”.²⁹ În acest sens, Biserica posedă o unitate esențială, harică și ierarhică în același timp,³⁰ ea fiind „*poporul lui Dumnezeu*”.³¹ Ea are păstorii săi legiuitori, care

²⁴ Coloseni 1, 18.

²⁵ 2 Corinteni 13, 13.

²⁶ Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, *Excurs exegetic-filologic neotestamentar cu privire la înțelesurile posibile ale termenului «διάκονος»*, în Revista Mitropolia Ardealului, VII (1962), nr. 7-8, p. 449-468.

²⁷ Coloseni 3, 12; Tit 1, 1.

²⁸ II Corinteni 8, 19.

²⁹ Evrei 5, 1.

³⁰ Sfântul Clement Romanul, care a trăit în perioada apostolică, ne relatează că Sfinții Apostoli, cu ocazia înființării comunităților creștine, instituiau și pe clerici: „Pe când vesteau ei (Apostolii) în țări și cetăți și botezau pe cei ce ascultau de voința lui Dumnezeu, așezau pe cei ce credeau întâi dintre aceia, cercetându-i cu duhul, ca episcopi (preoți) și diaconi, pentru cei ce aveau să creadă în Hristos” (*Epistola I către Corinteni*, XLII, PG. 1, 292-293). Vezi și Prof. TOADER POPESCU, *Cler și popor în primele trei secole*, în Studii Teologice (1949), nr. 9-10, p. 713-738; Mgd. SABIN VERZAN, *Cărmuirea Bisericii în epoca apostolică*, în Studii Teologice, VII (1955), nr. 5-6, p. 337-352.

³¹ Evrei 4, 9; 11, 25.

sunt deopotrivă ocârmuitori și părinți, cum scrie Sfântul Apostol Pavel: *„De ați avea zece mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos”*.³² În acest citat se afirmă clar semnificația legăturii dintre cler și poporul binecredincios, ceea ce înseamnă că în jurul Mântuitorului Hristos se află toți cei care urmează chemării Lui, așezați pe diferite trepte, după măsura slujirii lor și potrivit cunoașterii ce o au în tainele Împărăției lui Dumnezeu.

După cum observăm, Arhieria și preoția fac parte dintre marile taine dumnezeiești care presupun unirea celui care o exercită cu Hristos într-un mod propriu. Primitorul acestui har nu este numai un „ales” al lui Dumnezeu, ci și un „prieten” al Lui căruia i s-a dat să cunoască „tainele Împărăției Cerurilor”.³³ În acest sens, episcopul și preoții sunt aceia cărora Mântuitorul le spune: *„De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute. Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi”*.³⁴ Deci, toți oamenii trebuie să-i socotească pe aceștia „ca slujitori ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu”.³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, referindu-se la noțiunea de iconom, zice: *„Apostolul îi numește ispravnici ai Sfințelor Taine, arătând că Tainele nu trebuie să se dea tuturor, ci numai celor care trebuie și care pot a le iconomisi cu vrednicie”*.³⁶ Ca atare, episcopul înzestrat cu harul divin are obligația să privească cu sufletul curat cele cerești în cea mai intimă legătură cu Dumnezeu.

Dar, arhieria ține în chip deosebit de jertfa euharistică a morții și Învierii lui Hristos,³⁷ concentrată în Sfânta Liturghie în timpul căreia este hirotonit și hirotonește preoți și diaconi. Întemeind preoția la Cina cea de Taină, Mântuitorul o învestește după trei zile și cu prerogativa purtării cheilor Împărăției lui

³² I Corinteni 4, 15.

³³ Matei 13, 11.

³⁴ Ioan 15, 15-11.

³⁵ I Corinteni 4, 1.

³⁶ SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni*, Traducere Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1908, p. 127.

³⁷ ODO KASE, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, p. 29-30.

Dumnezeu. După Înviere, El suflă peste ucenici și le zice: „*Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele se vor ierta și cărora le veți ține, vor fi ținute*!”.³⁸ În virtutea acestei lucrări prin care Hristos S-a adus pe Sine „*jertfă fără prihană*”, ucenicii Domnului au primit puterea iertării: „*Luați Duhul Sfânt...*”.³⁹ Astfel, Sfinții Apostoli, ca reprezentanți ai preoției lui Hristos, lucrează atât asupra „*trupului*” euharistic al lui Hristos, cât și asupra „*trupului tainic*” al Domnului.⁴⁰ Prin voința și lucrarea transmisă de Domnul Apostolilor și prin aceștia episcopilor și preoților investiți cu harul Duhului Sfânt, Hristos vestește oamenilor bucuria izbăvirii: „*Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină, de la puterea satanei la Dumnezeu, ca să ia iertare de păcate și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine*”.⁴¹ În virtutea acestei demnități, episcopul este numit de Sfântul Apostol Pavel drept un „*chivernisitor*” care ține, în „*casa lui Dumnezeu*”,⁴² locul pe care-l are Fiul lui Dumnezeu înomenit, Care a împreunat în Sine lumea de sus cu cea de jos. Drept aceea episcopul trebuie să ia „*aminte de toată turma, întru care Duhul Sfânt l-a pus, ca să păstorească Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său*”.⁴³

3. Responsabilitatea episcopului față de hirotoniții săi

După cum am văzut mai sus, preoția este în Biserică perpetuarea slujirii întru putere și demnitate a succesiunii apostolice, fără să se întrerupă vreodată. Ea izvorăște din prezența Mântuitorului Hristos, Care ne cheamă la sfințenie, odrăslind deopotrivă arhieriei, preoți și sfinți: „*Ieri și azi și în veci*”.⁴⁴ În virtutea acestui fapt, Domnul oferă harul Său celor chemați pentru a săvârși Sfintele Taine pentru mântuirea credincioșilor, împărtășindu-l persoanelor „*alese*” printr-o consacrare a punerii mâinilor.⁴⁵ Întrucât hirotonia în

³⁸ Ioan 20, 22-23.

³⁹ Ioan 20, 21.

⁴⁰ Matei 28, 18-20.

⁴¹ Fapte 26, 18.

⁴² I Timotei 3, 15.

⁴³ Fapte 20, 28.

⁴⁴ Evrei 13, 8.

⁴⁵ I Timotei 4, 14.

sine presupune o alegere, episcopul investit de Dumnezeu cu harul arhieriei are îndatorirea să ia aminte să „*Nu pună degrabă mâinile peste nimeni, pentru a nu se face părtaș la păcate străine*”.⁴⁶ De asemenea, el are obligația să vegheze ca alegerea candidatului la hirotonie să fie conformă cu chemarea Domnului pentru primirea unei misiuni de îndeplinit de care depinde soarta sau destinul veșnic al altor ființe omenеști. Pentru această lucrare episcopul are nevoie de o vedere interioară pentru receptarea mesajului divin ca hirotonia pe care o exercită să fie semnul văzut prin care se pecetluiește în mod obiectiv acest mesaj, transformându-l dintr-o slujire într-o răspundere⁴⁷. Punând în evidență aceste sarcini care revin unei misiuni încredințată de Dumnezeu episcopului dorim să subliniem în primul rând conștiința eclezială care trebuie să aibă prioritate în responsabilitatea lui. „*Dacă vestesc Evanghelia nu-mi este laudă, pentru că stă deasupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!*”.⁴⁸

Deci, responsabilitatea episcopului are ca obiect direct mântuirea sufletească a preoților și a credincioșilor, pentru care va răspunde înaintea Dreptului Judecător de sufletele celor ce se pierd din vina lui. În cuvintele Sfântului Apostol Pavel adresate creștinilor proveniți dintre evrei se găsesc aceste obligații: „*Ascultați pe conducătorii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seama – ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, lucru care nu ar fi spre folosul vostru*”.⁴⁹ Cu alte cuvinte, între măreția slujirii arhierеști și măsura responsabilității e o relație directă.⁵⁰

Evident, pentru a înțelege în ce constă răspunderea arhierеască, trebuie să ne referim întotdeauna la lucrarea mântuitoare a Domnului care o precede și de care se leagă în mod

⁴⁶ I Timotei 5, 22.

⁴⁷ Felul în care privesc Sfinții Părinți la responsabilitatea slujirii preoțești la Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Sensul preoției la Sf. Părinți*, în Studii Teologice, 1949, nr. 9-10, p. 753-757. Vezi și Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Sublimul preoției creștine*, extras din Studii Teologice, VII, (1940), vol. I, p. 11.

⁴⁸ I Corinteni 9, 16.

⁴⁹ Evrei 13, 17.

⁵⁰ Pr. Prof. D. I. BELU, *Calitățile de îndrumător duhovnicesc ale Sfântului Apostol Pavel*, în Studii Teologice, VII (1955), nr. 9-10, p. 555-556.

intim. Astfel, slujirea arhierească se referă la mântuirea adusă de Mântuitorul Hristos, fiind cel mai mare bun. În acest sens datoria episcopului este să pună o infinită seriozitate și pasiune în lucrarea sa, pentru a se mântui pe sine și pe cei ce îl ascultă.⁵¹ El trebuie să continue lucrarea arhierească a Mântuitorului Hristos, adică să-și însușească „*duhul*” vieții Lui. În acest caz episcopul trebuie să facă din propria ființă un tron al slavei lui Dumnezeu pentru a ajunge la conformitatea cu rolul de mijlocitor între oameni și Domnul. Dacă episcopul n-a ajuns la conformitatea cu Hristos și mintea lui nu e luminată de Sfântul Duh, el lucrează din motive omenești și oricând poate rătați în mântuirea puterii dumnezeiești, care în loc să-i fie de folos, îi devine ostilă. Așadar, episcopul trebuie să fie *figura Christi*, imagine fidelă a lui Hristos, care poartă, prin natura demnității dobândită la hirotonie, însemnul apartenenței sale la sacerdoțiul lui Hristos, într-o formă obiectivă și funcțională. Datoria lui este să ajungă la o prezență a harului în sufletul său, la unirea ființei sale însăși cu darul ce i s-a încredințat. „*Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor preoțimii*”.⁵² Modelul său trebuie să fie Mântuitorul Hristos spre Care să-și ațintească ochii permanent. În felul acesta el îl va cunoaște pe Domnul și puterea Învierii Lui și va fi primit părtaș la patimile Lui și la asemănarea cu moartea Lui.⁵³ De fapt, episcopul, când slujește Sfânta Liturghie, are înaintea și în fața ochilor pe Mielul lui Dumnezeu, ceea ce trebuie să-i sugereze totdeauna îndemnul la jertfă și dăruire. Sfântul Pavel mărturisește lui Timotei, ucenicul său că: „*Eu de acum mă jertfesc*”,⁵⁴ iar Sfântul Grigorie de Nazianz, preluând această idee, îi dă un sens imperativ: „*Nimeni nu este vrednic de marele Dumnezeu, de sacrificiu și de marele Preot, dacă nu s-a adus mai întâi el ca vie și sfântă jertfă*”.⁵⁵

Tot în sensul celor arătate, trebuie să precizăm faptul că și preoții trebuie să stea în relație cu episcopul lor în mod eclezial, precum spune Sfântul Ignatie Teoforul: „*De aceea și voi trebuie să*

⁵¹ Timotei 4, 16.

⁵² I Timotei 4, 14.

⁵³ Filipeni 3, 10.

⁵⁴ 2 Timotei 4, 6.

⁵⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Orat.* II, cap. XCV.

mergeți împreună cu voința episcopului”, ca să fiți uniți cu el precum „*coardele cu chitara*”. În felul acesta Iisus Hristos este preamărit „*în unirea voastră și în dragostea voastră armonioasă*”. Așadar, îndeamnă Sfântul Teofor, „*fiecare din voi să fiți în cor și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului Său*”. Deci, concluzionează Sfântul: „*Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu*”.⁵⁶ De fapt, numai în această unire dintre episcop și întreaga Biserică rugăciunile euharistice au putere înaintea lui Dumnezeu,⁵⁷ așa cum subliniază Sfântul Ignatie: „*Căutați să participați la o singură euharistie; că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii... Deci, tot ceea ce faci, s-o faceți după Dumnezeu*”.⁵⁸

În concluzie, arhiereul, care slujește la Altarul Domnului trebuie să fie responsabil de harul său și de cei hirotoniți de el, întrucât reprezintă pe Hristos în fața credincioșilor lui și trebuie să dea socoteală pentru ei la înfricoșata judecată. El trebuie să practice virtuțile, pe care le găsim exprimate în mod implicit sau explicit în scrierile pauline, să aibă o calitate morală ireproșabilă, pe care i-o impune sacerdoțiul Mântuitorului, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Se cuvine episcopului să fie fără prihană*”.⁵⁹ De aici decurge necesitatea de a căuta ca slujirea lui să-i devină ceva propriu și nedespărțit de fire, cum subliniază același Apostol: „*Te îndemn să ții aprins harul lui Dumnezeu, care este întru tine, prin punerea mâinilor mele!*”⁶⁰ Faptul că vocația lui privește sacerdoțiul lui Hristos a determinat pe autorul *Constituțiilor Apostolice* să îl numească pe episcop de-a dreptul „*un Dumnezeu*

⁵⁶ SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni* 4, 1-2, în PSB I, Traducere Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 158-159.

⁵⁷ IDEM, *Epistola către Efeseni* 5, 2.

⁵⁸ IDEM, *Epistola către Filadelfieni* 4, 1, p. 179.

⁵⁹ I Timotei 3, 2.

⁶⁰ II Timotei 1, 6.

pământesc”.⁶¹ La același lucru se referă și Fericitul Teofilact care, comentând pe Sfântul Pavel, afirma: „*Pentru că Dumnezeuul nostru este foc, se cuvine ca noi, slujitorii lui Dumnezeu, să fim evlavioși, ca să nu ne ardem de El ca niște nebăgători de seamă*”.⁶² De fapt, mai înainte de el profetul Ieremia spusese: „*Blestemat este tot cel ce săvârșește lucrul Domnului cu nepăsare*”.⁶³ Prin urmare, cum și-ar putea închipui arhiereul sau preotul care au primit la hirotonie în palmele lor trupul Mântuitorului Hristos, „*primește darul acesta și-l păzește până la venirea Domnului nostru Iisus Hristos, când se va cere de la tine înapoi*”, că ar putea trăi fără responsabilitate și în indiferență față de turma încredințată spre păstorire și să nu dea socoteală de aceasta? Referitor la aceasta, Sfântul Apostol Pavel ne spune: „*Dacă păcătuim cu voia noastră după ce am luat cunoștință despre adevăr, nu mai rămâne, pentru păcate, nicio jertfă*”.⁶⁴ Este știut faptul că Mântuitorul n-a iertat decât pe cei hotărâți să-și îndrepte viața, dar nu și pe cei ce s-au pierdut în păcatele lor.⁶⁵ În acest sens este clar că libertatea spirituală proclamată de Evanghelie nu poate constitui pentru nimeni pretext de săvârșirea păcatului.⁶⁶

Cum spuneam mai sus, arhiereul, în calitatea sa de slujitor al Mântuitorului, reprezintă înaintea lui Dumnezeu, Biserica. La sfântul Altar el nu se roagă numai în numele său personal și nici nu intervine numai pentru sine, ci glăsuiește în numele preoților și credincioșilor săi. Unind lumea văzută cu cea nevăzută, el aduce, în mod real, pe Dumnezeu la credincioși. Lucrarea sa liturgică privește întruparea ordinii dumnezeiești în cuvinte al căror centru e jertfa euharistică, care nu se săvârșește printr-o simplă receptivitate pasivă. Dimpotrivă, episcopul și preoții lui trebuie să fie conștienți că dobândirea mântuirii presupune efort fără limită în comuniunea cu Dumnezeu, viață de strădanie dusă până la jertfa supremă.⁶⁷ Cu

⁶¹ Constituțiile Apostolice, Lib. II, c. 26.

⁶² TEOFILACT, *op. cit.*, II, p. 640.

⁶³ Ieremia 48, 10.

⁶⁴ Evrei 10, 26.

⁶⁵ Ioan 5, 14.

⁶⁶ I Corinteni 6, 12; Prof. N. I. NICOLAESCU, *Actualitatea Epistolei I către Corinteni*, în Studii Teologice, 1951, nr. 1-2, p. 12.

⁶⁷ Coloseni 1, 9-11; Efeseni 3, 18-19; II Timotei 4, 6-8.

alte cuvinte, pentru însușirea darurilor mântuirii se cuvine ca episcopii și preoții să alăture la jertfa euharistică propriile lor străduințe, cum ne spune Sfântul Pavel: *„Facerile de bine și dărnicia nu le dați uitării, căci cu jertfe ca acestea se mulțumește Dumnezeu”*.⁶⁸

O altă responsabilitate a episcopului este legată de propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel scrie ucenicului său Timotei: *„Ia aminte la citit, la îndemnat și la învățătură”*⁶⁹ și adaugă apoi: *„Făcând aceasta, te vei mântui și pe tine și pe cei ce te ascultă”*.⁷⁰

Episcopul este obligat să îndemne pe preoții săi spre *„lucrul slujirii, în vederea zidirii trupului lui Hristos”*.⁷¹ Evident, el însuși trebuie să fie un exemplu, cum ne învață și marele Pavel când zice: *„fiți următori mie, precum și eu lui Hristos”*.⁷² Sau în alt loc: *„Urmați-mi mie fraților și vă uitați la cei ce umblă după pilda noastră”*.⁷³ Așadar: *„întru toate arată-te pe tine însuși pildă de fapte bune”*, spune Sfântul Pavel lui Tit, sau lui Timotei, episcop în Efes: *„Fii pildă credincioșilor cu cuvântul și cu purtarea, cu dragostea, cu duhul și cu curăția”*.⁷⁴ Cu alte cuvinte, episcopul și preoții săi sunt slujitori ai lui Hristos, care au menirea de a ridica sufletele credincioșilor pe culmile desăvârșirii. Răspunderea lor este imensă și întrece orice asemănare,⁷⁵ fiind o realitate de ordin duhovnicesc de care depinde mântuirea lor și a credincioșilor lor.

Abstract: *The Responsibility of the Bishop towards his Archiery Grace and towards his Ordained*

The bishop who serves at the altar of the Lord shall be responsible for his grace and for those ordained by him, as they represent Christ in front of the believers and must give an account for them

⁶⁸ Evrei 13, 16.

⁶⁹ I Timotei 4, 13.

⁷⁰ I Timotei 4, 16.

⁷¹ Efeseni 4, 12.

⁷² I Corinteni 11, 1.

⁷³ I Corinteni 11, 1.

⁷⁴ I Timotei 4, 12.

⁷⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL GRIGORIE DIN NAZIANZ, SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Despre Preoție*, Ed. IBMBOR, București, 2007.

at the Dreadful Judgement. The bishop represents the Church in front of God as a servant of the Savior God. At the Holy Shrine he prays not only in his personal name nor acts only for himself but also he reads on behalf of his priests and his believers. Uniting the seen world with the unseen, he actually brings God to the believers. His liturgical achievement concerns the incarnation of the divine order in words whose center is the Eucharistic sacrifice, which is not accomplished by a simple passive receptivity.

REGARDS SUR LE CORPS DES MESSIES DANS LES LIVRES DE SAMUEL

PHILIPPE LEFEBVRE¹

Cuvinte cheie: *Fiul lui Dumnezeu, Cărțile lui Samuel*

Mots Clé: *Fils de Dieu, Livres de Samuel*

(Saül) ôta lui aussi ses habits et prophétisa lui aussi devant Samuel,
puis il s'affaissa, nu, pendant tout ce jour et toute la nuit
(1 Samuel 19, 24)

Dans le *credo* des chrétiens, on ne parle presque pas du déploiement corporel de Jésus-Christ: pas de faits précis qui rappellent son activité d'homme, pas de remarques sur son apparence humaine. «Il est descendu des cieux, il a pris chair, il a souffert, il a été crucifié...» Le rappel qu'il est ressuscité s'accompagne pourtant de cette affirmation : cela eut lieu «le troisième jour conformément aux Écritures». Je fais ici la proposition que cette formule renvoie prioritairement à la chair du Christ et à ce qu'elle a vécu et enduré. L'instance du corps dans le *credo* serait représentée par la Bible elle-même (les Écritures), par ce qu'elle dit sur le corps, sur ses rythmes, sur son avenir, et que le Christ a repris à son compte. «Ressusciter le troisième jour» accomplit la vie dans la chair dont l'Écriture parle depuis longtemps.

1. Corps et corpus

Vivre le livre

Le témoignage que le Christ «a été relevé le troisième jour selon les Écritures» est déjà mis en forme par Paul (1 Co 15, 3). Il reçoit un particulier développement dans le dernier chapitre de l'évangile selon Luc. Les pèlerins d'Emmaüs, qui n'ont pas encore reconnu leur compagnon de route, évoquent la trajectoire de «Jésus le Nazarénien» (Lc 24, 19) en des termes qui esquissent une sorte de *credo*: Jésus a été livré, condamné à mort, crucifié (v. 20), et

¹ Université de Fribourg, Suisse.

«voilà le troisième jour depuis que ces choses sont arrivées» (v. 21). Le marcheur qui les a rejoints s'étonne bientôt de leur lenteur «à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes» (v. 25). La marche sur la route au soir tombant se double alors d'un grand parcours «dans toutes les Écritures» (v. 27).

La métaphore (parcourir le texte/avancer sur la route) est comme réinvestie par le réel. De quoi parle l'Écriture? De ce qui arrive lorsqu'on parle d'elle! Ainsi aborde-t-elle bien souvent, en une scène type aux multiples variantes, les histoires de deux hommes qui randonnent et qui éventuellement en rencontrent un troisième – ce que sont en train de vivre les piétons d'Emmaüs. Qu'on relise par exemple la marche inaugurale de Saül avec son serviteur (1 S 9), cherchant un troupeau d'ânesses enfuies. Après une quête vaine, au soir du troisième jour, ils arrivent dans un village; là, Samuel, l'homme de Dieu, les invite à manger: trois sont à table, l'un d'eux, Saül, est le messie, qui le lendemain sera oint. Emmaüs fait revivre cette scène antique, et bien d'autres encore.

2. Corps, texte et profusion

J'anticipe, sans précaution de méthode, la substance de mon propos: les liens entre les Écritures et le messie, entre le corpus et le corps. Ni l'un ni l'autre en Lc 24 ne sont reconnus d'emblée et pourtant tous deux sont là. Il faut que le Christ manifeste son corps et le texte «qui le concerne» (Lc 24, 27), qu'il revendique leur présence, leurs cohérences respectives autant que croisées: alors les yeux «s'ouvrent» (v. 31), les Écritures «s'ouvrent» (v. 32), les intelligences «s'ouvrent» (v. 45), de même, le tombeau s'était ouvert (v. 2). Il y a bien une expérience de la chair à faire, celle-là même dont parle la Bible «en commençant par Moïse et par tous les prophètes» (v. 27). Comprendre, c'est comprendre la chair, et la comprendre, c'est s'inclure dans ce qui est à comprendre.

Corps et Écritures semblent discrets: ils passent inaperçus, et pourtant le régime qu'ils instituent est celui de la profusion. Les Écritures sont présentées par le Christ dans leur totalité, dans leur accomplissement; le Christ se déploie corporellement: il marche, invective, explique, mange, mange à nouveau, se donne à palper,

montre ses mains, ses pieds, sa chair, ses os...² Il y a une surabondance à voir et à décrypter dans le corps et dans le corpus.

La chair-avec-Dieu

Les quelques remarques qui seront faites ici s'inscrivent dans une recherche plus vaste, portant sur la Bible comme histoire de la chair-avec-Dieu.³ Le cadre de cette contribution n'est pas le lieu pour développer théoriquement ce que recouvrent ces mots que j'écris d'un seul tenant. Disons que le corps, comme actualisation de la chair et comme son déploiement, occupe une place centrale dans cette enquête. Des mots pour parler du corps, de ses états, de ses logiques, de ce qui semble l'approcher et l'habiter – et que, dans l'Écriture, on appelle Dieu – voilà, me semble-t-il, ce que la Bible met en œuvre incessamment. Un des prototypes où la chair d'un homme est explorée et exprimée est le messie. C'est pourquoi j'ai choisi d'aborder quelques textes issus des Livres de Samuel. Ces livres (1-2 S) racontent comment émerge une nouvelle figure de sauveur en Israël: le roi messie.

3. La clinique du corps messianique

Le terme messie renvoie au corps et à son marquage: *massiah* en hébreu, *christos* en grec désignent celui qui a reçu l'onction d'huile. Au point de vue grammatical, ils indiquent une passivité: le corps *est oint*.⁴ Ils invitent premièrement à regarder le personnage ainsi

² Cette réalité de la profusion a des répercussions dans la méthode de lecture. Le texte est susceptible d'être brassé, de multiples relations peuvent être proposées entre Ancien et Nouveau Testament. La précision du commentaire n'est pas incompatible avec l'abondance créative que le texte commenté suscite.

³ J'ai plus particulièrement développé ce concept dans *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité «selon les Écritures*, Paris, Cerf, 2004.

⁴ Aux commencements des évangiles, le terme appliqué à Jean est *baptistès*, celui appliqué à Jésus est *christos*. Dans le premier cas, la finale en *-tès* annonce une profession: Jean est un faiseur d'immersions; dans le second cas, la terminaison en *-tos* dénote un geste à subir. Jean le Baptiste s'étonne d'ailleurs devant Jésus le Christ de devoir encore conjuguer à l'actif le verbe baptiser: «c'est moi qui ai besoin d'être immergé par toi» (Mt 3, 14). Mais Celui-qui-est-oint insiste pour devenir par l'action de Jean Celui-qui-est-immérgé (Mt 3, 13, 16).

estampillé, plus qu'ils ne signalent une activité émanant de lui, dont il faudrait suivre le cours.⁵

4. Corps et participation

1-2 S contient la moitié des occurrences du terme messie dans l'Ancien Testament et inaugure la mise en scène des premiers détenteurs du titre, Saül et David.⁶ Parler *du* messie en 1-2 S n'est pas tout à fait juste: les messies vont par deux. Saül et David coexistent longuement; Absalom, fils de David, a reçu une onction secrète qui a fait de lui une sorte de messie caché du vivant de son père (2 S 19, 11); David, ordonnant l'onction de Salomon pour lui succéder, crée un nouvel Oint du Seigneur alors que lui-même est toujours régnant (1 R 1-2). D'autres personnages dans l'entourage des messies officiels contribuent à façonner la figure messianique. Jonathan est l'un de ceux-là. Fils de Saül, ami de David, il apparaît toujours quand un danger pèse sur les corps: il risque sa vie (1 S 14), protège celle de David (1 S 19-20), il revêt ce dernier de ses vêtements princiers (1 S 18, 1-4), il meurt avec son père et son corps connaît *post mortem* les mêmes outrages et les mêmes hommages que celui de Saül (1 S 31). Jonathan apparaît pour le messie Saül et pour le messie David comme un alter ego.

Le messie n'est donc pas un homme fascinant à force d'être unique en son genre: il relève d'une réalité participée, et cette participation a pour lieu le corps.⁷ Saül, David, Absalom, Salomon,

⁵ Nous verrons plus loin l'importance de la mise en série comme garantie d'une observation objective. L'onction relève de ce procédé: il n'y a pas moins de six onctions en 1-2 S: une pour Saül (1 S 10, 1), trois pour David (1 S 16, 13; 2 S 2, 1-4; 2 S 5, 1-5), une cachée pour Absalom (2 S 19, 11), une enfin du bouclier de Saül (2 S 1, 21-22).

⁶ Sur les trente neuf apparitions du mot messie dans l'Ancien Testament, dix huit se trouvent dans 1-2 S. Le terme est véritablement mis en scène: il n'apparaît que dans des discours directs (le messie est toujours l'objet d'une proclamation) et n'est prononcé que par ceux qui sont mandatés pour le faire.

⁷ Participation ne signifie pas une sorte de personnalité collective, un corps fait d'autres corps dans lequel chacun se dilue. Comme on le dira plus loin, les textes proposent plutôt, concernant les corps, un travail de comparaison, de recoupement, de superposition, d'opposition... Un corps se comprend par d'autres corps, un manifeste le secret dont l'autre est porteur. Dès Gn 2, 23, c'est en voyant la femme de chair et d'os amenée devant lui qu'Adam prend

Jonathan et bien d'autres dans le cadre de 1-2 S coopèrent à manifester une réalité que leur chair somatise. Le corps et les situations dans lesquelles il est investi ont ceci d'intéressant qu'ils ne font pas immédiatement entrer dans des jugements en termes de bien et de mal. Le corps est d'abord observable; le messianisme, avant d'être une théorie ou un mouvement de pensée, appartient dans la Bible premièrement à la clinique. Comment un corps de messie se présente-t-il? Avec quels autres corps est-il mis en relation? De quoi pâtit-il? Quels mots en expriment les affects et les symptômes? Comment meurt-il? Quels constats fait-on avant et après la mort ? etc.

5. Les états du corps

A la lumière de ces questions et d'autres encore, il serait important de faire des repérages généraux en 1-2 S sur les états des corps qui y sont présentés. J'en donne ici quelques exemples.

a) Grands et petits

Les textes confrontent volontiers les grands et les petits. Dès que Saül apparaît, il est dit: «Nul parmi les fils d'Israël n'était plus beau que lui; de l'épaule et au-dessus il dépassait tout le peuple» (1 S 9, 2). Cette évocation est répétée plus loin (1 S 10, 23). David au contraire est d'emblée appelé «le petit»; cela fait peut-être référence à sa taille, sûrement au fait qu'il soit le dernier de sa fratrie (1 S 16, 11; 17, 14). Mais quoi qu'il en soit, le texte crée une dénivellation physique entre lui et ceux qu'il rencontre: il fait figure d'un Petit Poucet dans un monde de grands. Le frère aîné de David est de haute taille (1 S 16, 6-7) et cette impression de hauteur s'impose, pour lui et pour les autres «grands frères», par comparaison avec David (cf. 1 S 17, 13-14). Lors de ses débuts publics, David rencontre donc ses grands frères sur le champ de bataille et l'aîné le rabroue avec hauteur (1 S 17, 28-29); puis David est présenté à Saül, le roi plus grand que quiconque, qui l'appelle «enfant» (1 S 17, 33); Saül revêt l'enfant de sa propre panoplie guerrière, mais David flotte dedans et on l'en débarrasse (1 S 17, 38-39). Enfin, il s'affronte à Goliath, un géant philistin de

conscience de sa propre chair, de ses propres os, et pour la première fois en fait mention.

près de trois mètres (1 S 17, 4) qui le toise avec mépris (1 S 17, 42-43): il promet à David que son corps, déjà menu, disparaîtra totalement sous peu (1 S 17, 44).

De ces données de départ, le texte fera usage sans cesse, maniant contraste ou hyperbole. On retrouve ainsi le grand Saül accroupi, ignorant que le petit David le domine, l'épée brandie (1 S 24, 4-8); Saül est ensuite allongé sur le sol, dormant, alors que David se tient au dessus de lui et pourrait le terrasser définitivement (1 S 26, 6-12). Saül finit décapité; mais, réduit à une taille commune, son corps, qui dépassait naguère tout le monde d'une tête, est bientôt surélevé: les Philistins l'accrochent en effet sur le rempart de Beth-Shéan pour qu'il soit visible (1 S 31, 9-10).

David le petit abat Goliath et grimpe sur lui pour le décapiter; il porte la tête enlevée comme un modèle réduit du géant naguère insurpassable (1 S 17, 51-58). Toute sa vie durant, David médite: qu'est-ce qui rend un homme grand? Dans son cantique final, il témoigne devant Dieu: «tes soins m'ont augmenté» (2 S 22, 36). Est-ce dire que l'on passe d'une réalité physique (petit / grand) à un sens figuré (humilité et grandeur morale / grandeurs humaines et bassesse d'âme)? En fait, ce n'est jamais tout à fait cela, même si, à l'occasion, le texte paraît donner prise à ce genre de nobles lieux communs.

Être petit ou être grand restent des expériences de la chair et c'est cela que le texte explore; un messie grand ou petit: pourquoi pas l'un et l'autre? À chaque fois, on note certains affects que ces statures occasionnent. Saül à ses débuts semble ne pas savoir quoi faire de son grand corps (1 S 10, 21-24); David explique comment il a risqué sa vie depuis sa jeunesse, tout fragile qu'il soit (1 S 17, 33-37). Jamais on ne bascule dans les banalités métaphoriques ou allégoriques. L'essentiel est que la taille du corps soit une réalité assumée par les messies: elle n'est pas indifférente, elle n'est pas non plus l'expression d'une grammaire symbolique simpliste. Elle est une réalité de la chair, qui peut être l'occasion d'expériences variées.⁸

⁸ Paul Beauchamp a abordé la question du recours indu à l'allégorie chez le commentateur quand le texte biblique fait état du corps, de ses particularités et de son déploiement : «L'insistance sur l'histoire comme recherche des faits paraît

La chair du messie Jésus est régulièrement située parmi grands et petits. Le petit parmi les grands est une des scènes inaugurales de Luc: à douze ans, on retrouve Jésus «assis au milieu des docteurs» (Lc 2, 46). À plusieurs reprises, la figure de l'enfant qui n'a pas encore grandi est la référence pour manifester le christ. Dans une mise en scène qui rappelle l'onction de David «au milieu de ses frères» (1 S 16, 13), Jésus place un enfant «au milieu de ses disciples» (Mt 18, 2) et leur présente en lui «le plus grand». Le messie «élevé de terre» devient un leit-motiv de Jésus en Jean (cf. Jn 3, 14; 8, 24; 12, 32-34).

b) Cheveux et poils

On pourrait dire la même chose de plusieurs éléments corporels que nos textes mettent en relief. Si par exemple on étudie la pilosité dans la Bible, on croise inmanquablement David, le rouquin (1 S 16, 12; 17, 42). Il y a un autre roux avant lui: Ésaü (Gn 25, 25 et 30).⁹ Si l'on note la couleur des cheveux, c'est qu'elle contribue à personnaliser un corps particulier; cela dit, on ne peut en tirer aucune conclusion d'ordre moral ou symbolique. Est-ce alors suggérer que cette rousseur n'a finalement aucune importance? Elle en a puisqu'on la souligne. Est-ce dire qu'il n'y a entre l'histoire d'Ésaü et celle de David aucun rapport, la parenté des chevelures signalant en fait la disparité totale de ces deux rousseaux? Ce n'est pas aussi simple: les aventures de David montrent bien des contacts avec celles d'Ésaü et de Jacob. David est sans cesse pris dans des querelles de type fraternel: il arrive dans la sphère du pouvoir alors que Saül y est installé, mais c'est lui qui s'imposera comme roi; il est apparié à Jonathan qu'il appelle

avoir vidé par le dedans des "types" ou "figures" où les Anciens trouvaient un aliment si fort. Par exemple chacune des annonces miraculeuses de l'AT [...] n'aurait-elle pas besoin, pour être homologuée comme "figure" dans le sens que la tradition donne à ce terme, d'être d'abord reconnue comme une *res*? Or c'est exactement l'inverse qui se produit: la série attirerait plutôt son terme christique à l'intérieur des constructions imaginaires», PAUL BEAUCHAMP, «Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique», *Revue Biblique* 99, 1992, p. 134.

⁹ Je prends l'adjectif '*admoni*' dans son sens reçu de roux, même si l'on a émis l'hypothèse que le terme pourrait désigner une roseur particulière de la peau; voir ANDRÉ CAQUOT, PHILIPPE DE ROBERT, *Les Livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 189, n. 11.

son «frère» (2 S 1, 26) et il héritera de la royauté alors que Jonathan est le *Kronprinz*...¹⁰

Les cheveux roux rappellent de vieilles histoires de famille; ils aident à situer dans la chair ancestrale les aléas des personnages actuels: quand on voit David en rivalité potentielle ou effective avec un autre du même acabit que lui, on se souvient que l'on a déjà vu quelque chose d'analogue auparavant, des images où un roux luttait pour sa place au soleil. Mais d'un même mouvement, on fait la différence: la rousseur demeure un fait, signale des corps, établit des contacts, sans pour autant imposer un jugement de valeur.

Dans certains évangiles, la pilosité contribue à marquer la différence entre Jean et Jésus. Selon Mt 3, 4 et Mc 1, 6, Jean est enveloppé d'un «vêtement de poils de chameau» (on dit d'Ésaü qu'il était roux «comme d'un manteau de poils» Gn 25, 25). Différents autres motifs du binôme fraternel sont réemployés: l'un est au désert, l'autre dans le monde habité; l'un mange du cru, l'autre de la nourriture apprêtée; l'un est né avant, l'autre après ... L'antique duo des frères contribue à présenter le messie et un alter ego, en 1-2 S, puis dans les évangiles. Jean-Baptiste affirme que celui qui vient après lui est paradoxalement plus grand que lui. «Il faut que celui-là croisse et que moi je devienne petit» dit le Baptiste en Jn 3, 30.¹¹

c) *Vêtu, dévêtu*

Évoquons en un dernier exemple les vêtements qui habillent le corps: qui porte quoi? D'où viennent les habits: qui les donne, qui

¹⁰ Les fameuses lentilles qui marquent la passation de l'aîné au cadet dans l'histoire de Jacob et Ésaü se retrouvent dans l'histoire de David. On lit en 2 S 23, 11-12 qu'un des Preux de David, Chamma, battit les Philistins dans un champ de lentilles: les vieux habitants du pays, aux prises avec les Hébreux nouveaux venus et avec David, le «cadet» de Saül, finissent par céder leur «droit d'aînesse».

¹¹ Le binôme Jésus-Jean qui reprend le duo Ésaü-Jacob est comme un cadre ou une matrice de sens qui permet de situer d'autres rencontres de Jésus: Jésus et le centurion romain (Lc 7, 1-10) me semble par exemple décliner le binôme fraternel. De même, les deux fils de Simon de Cyrène, Alexandre et Rufus (Mc 15, 21), ne me paraissent pas sans rapport avec Jacob et le Roux (Rufus en latin).

les reçoit? Du manteau au sous-vêtement, quelle penderie prête-t-on au messie et aux siens ?

Jonathan, dès qu'il rencontre David, revêt ce dernier de ses vêtements et de ses armes distinctives (1 S 18, 1-4). Avant que ne se déclenche la jalousie de Saül envers David et la querelle dynastique qui en est l'expression politique, voici David désigné comme héritier avec l'héritier, comme prince avec le prince. Une scène ancienne est rejouée, dans la paix cette fois d'une passation prophétique: le cadet David est couvert des atours de l'aîné, sans qu'il soit besoin d'en passer par la ruse, comme ce fut le cas pour Jacob revêtu des habits et de la pilosité d'Ésaü le roux (cf. Gn 27).

David, au faîte de sa gloire, se dépouille de tous les oripeaux du pouvoir et fait entrer l'arche d'alliance dans la Jérusalem qu'il vient de conquérir (2 S 6, 14). Il n'est vêtu que d'un pagne de lin. C'est ainsi que le jeune Samuel était présenté quand il était desservant du temple de Silo (1 S 2, 18). Une tenue en rappelle une autre: un lien est tissé entre Samuel et David, celui qui oint et celui qui a été oint. Le corps du messie renvoie à d'autres corps: ses différentes vêtues contribuent à ce jeu de superpositions, d'appariements.

En contrepoint de l'étude sur le vêtement, une étude sur la nudité serait d'ailleurs bienvenue: les corps des messies et des leurs sont plusieurs fois dévêtus, totalement ou en partie. Un corps est-il honteux ou pas? Qu'est-ce qui fait sa gloire, qu'il soit rehaussé de parures splendides ou privé d'habits? Les scènes évangéliques du Christ, en sa passion, dévêtu ou couvert d'un manteau d'écarlate, s'inscrivent dans une longue série d'expériences (cf. Mt 27, 27-31): le corps du messie peut-il être dénudé? Est-il alors vraiment honteux?

6. Ordonné à la chair

Corps non évident

Tout cela invite à l'exploration du corps et de son énigme, dans la banalité de scènes courantes. Le corps est certes présenté comme une réalité ordinaire (peu étudié au demeurant par les exégètes, tant il semble aller de soi); et en même temps, il est non évident, non immédiat. À plusieurs reprises, les corps sont perdus, retrouvés, perdus à nouveau, travestis, découverts... On prend l'un

pour l'autre, avant de les différencier et de se demander ce qui, en fait, les différencie. Quand Saül est sur le point d'être publiquement présenté comme roi, «on le chercha, mais on ne le trouva pas» (1 S 10, 21). C'est par la consultation de Dieu qu'on finit par le découvrir «caché parmi les objets».¹² Jésus dira de même lors d'une de ses manifestations publiques à Jérusalem: «Vous me chercherez et vous ne trouverez pas» (Jn 7, 34-36).¹³

Les aventures de Saül baignent à plusieurs reprises dans des atmosphères nocturnes, presque oniriques, où les contours s'estompent. Après avoir perdu son chemin pendant trois jours, il rencontre Samuel dans la nuit tombante et ne sait pas que c'est lui (1 S 9); à la fin de sa vie, Saül se déguise et part consulter de nuit la sorcière d'En-Dor (1 S 28): démasqué par la femme, il rencontre à nouveau le prophète remonté du shéol qu'il faut un peu de temps pour reconnaître et qui lui parle comme au premier jour. À chaque fois, le corps doit être décrypté; des marques l'annoncent et le cachent à la fois.

Un des dispositifs qui assurent le brouillage des corps est celui du précurseur. Avant de voir le corps du messie, on voit d'autres corps: ne seraient-ils pas, eux, le corps que nous cherchons? Quand on voit David, «roux, avec de beaux yeux et agréable mine», Dieu dit: «c'est lui!» (1 S 16, 12). Mais on a vu avant lui son prédécesseur Saül: sa prestance est si impressionnante qu'il semble une figure définitive de messie; Samuel le Voyant (1 S 9, 9) s'entend reprocher par Dieu de mal voir, lui qui prend le grand frère de David pour le futur messie, tant cet homme ressemble à Saül (1 S 16, 6-7). Jonathan fait aussi figure de messie avant le messie ou autour du messie.¹⁴ Avant que Saül ne reçoive l'onction, on peut s'attendre à ce que Samuel

¹² La question posée au Seigneur est d'ailleurs étrange: «Est-il venu encore ici un homme?» (1 S 10, 22), comme si, cherchant l'un, c'est un autre que l'on cherche, comme si un corps en appelait un autre.

¹³ On a rappelé plus haut l'un de ses premiers coups d'éclat quand il avait douze ans: sa disparition pendant trois jours de la sphère familiale. «Pourquoi me cherchiez-vous?» demande-t-il à Marie et Joseph (Lc 2, 49).

¹⁴ Il est longtemps le seul à accomplir la mission première que Dieu impartit au messie: un homme qui «sauvera mon peuple de la main des Philistins» (1 S 9, 16). Jonathan se lance dans la bataille alors que Saül son père se fige dans l'attentisme (cf. 1 S 13, 3-4; 1 S 14).

devienne le roi que le peuple demande (1 S 8): n'est-il pas un homme de Dieu depuis toujours? N'a-t-il pas été reçu miraculeusement du Seigneur? Samuel, en fait, donnera l'onction à deux messies, mais sera effectivement une figure anticipatrice: il reste pour Saül un moteur d'action jusque dans la mort (cf. 1 S 28); il annonce dès sa jeunesse près de l'arche de Silo (2 S 2, 18) la figure du messie David dansant devant l'arche à Jérusalem (2 S 6, 14).

Dans tous les évangiles, Jean-Baptiste joue le même rôle de précurseur. On se demande si Jean est le messie ou non (Jn 1, 19-22) et, après sa mort, si Jésus n'en est pas une sorte de réincarnation (Mt 14, 1-2). Les jeux d'anticipations mettent en œuvre tout un éventail possible de rapports au corps: de ses frontières tremblantes (est-ce lui ou un autre?) jusqu'à la plénitude sa participation (c'est lui et un autre avec lui).¹⁵

7. L'histoire et la chair

Propose-t-on ici un nouveau lieu d'intérêt – la chair – qui rendrait caduque l'approche historique? Il n'en est rien. Ce qui est ici souligné, c'est la présence du corps comme élément inaliénable: non thème littéraire ou objet indifférencié que charrie le cours de l'histoire, mais bien réalité dont on ne peut faire l'économie et à laquelle tout s'ordonne. L'histoire ne se fait pas au détriment des corps: 1 S 2 le rappelle souvent. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, la narration se ralentit quand des corps sont présentés à des moments cruciaux; la mort de Saül fait l'objet de trois chapitres. Une première version du décès, puis une seconde (1 S 31 et 2 S 1), enfin, bien plus tard, un ultime rebondissement concernant le corps du défunt: enterré en un endroit, il est exhumé et déposé, loin de là, dans le tombeau paternel (2 S 21, 11-14). Dans la première version du trépas de Saül, le texte s'arrête sur les circonstances de la mort, les infâmies que les Philistins multiplient sur la dépouille, les honneurs que lui rendent les Yabéshites. Des gestes inhabituels

¹⁵ Jésus est confondu avec d'autres précurseurs: est-il Jean-Baptiste ou Jérémie ou Élie (Mt 16, 14)? Parfois l'appariement avec un autre va jusqu'à une confusion momentanée: «Ils requièrent pour prendre sa croix un passant qui revenait des champs, un certain Simon de Cyrène [...] et ils le conduisent au lieu du Golgotha, ce qui veut dire "Lieu du Crâne" et ils lui donnaient du vin à la myrrhe» (Mc 15, 21-23).

sont accomplis: Saül se suicide (c'est l'un des rares suicides de l'Ancien Testament), son corps est fixé sur le rempart de Beth-Shéan avec celui de Jonathan son fils; Saül meurt d'ailleurs avec ses trois fils et son écuyer: le corps du messie, une fois de plus, est sous le régime de la participation.¹⁶ La chair de Saül est brûlée et ses os conservés (1 S 31, 12): c'est le seul cas de crémation dans la Bible. La rareté du procédé le met d'autant mieux en relief: il semble signifier que la chair du messie ne saurait connaître la corruption. Les os inhumés en un lieu seront plus tard sortis du sépulcre: étrange destin d'un corps en transit après la mort.

Les Philistins divulguent la mort de Saül en une joyeuse proclamation: la Septante, pour traduire cette annonce, inaugure le verbe *euaggellizein*, «porter une bonne nouvelle, évangéliser». Le substantif correspondant, *euaggelion* ou *euaggelia*, est employé un peu plus loin (2 S 18, 20-27), lors d'une autre mort célèbre dont la description est insistante: celle d'Absalom, fils de David. Les témoins de sa mort se demandent si l'annonce du trépas sera pour David un «évangile», une heureuse nouvelle. Oui, disent les uns: Absalom était l'ennemi de David; non, répliquent les autres : c'était son fils. Sur les sept emplois du mot dans la Septante, cinq se réfèrent en 2 S 18 à la mort d'Absalom.¹⁷ Le jeune homme est mort transpercé sur un arbre par trois javelots; il est enterré hâtivement dans un trou en terre où l'on amoncelle des pierres, laissant à Jérusalem un tombeau vide. Le tombeau inoccupé du fils de David.

Dans ces scènes et dans d'autres encore, les «détails» mentionnés ne sont pas utiles dans une perspective événementielle. La mort de Saül pourrait faire l'objet de quelques phrases: un roi raté, vaincu, suicidaire, pourquoi raconter en trois chapitres un fait que quelques mots évoqueraient? Pourquoi décrire avec

¹⁶ Le corps du messie Jésus est semblablement crucifié avec deux autres malfaiteurs (Mt 27, 38). De plus, Judas s'est pendu juste avant que Jésus ne meure (Mt 27, 5): il y a donc en tout quatre personnes diversement liées à Jésus qui finissent suspendues.

¹⁷ On notera auparavant en 2 S 4, 10 le premier emploi de *euaggelion* dans la Septante: David fait allusion à ce que d'aucuns pensaient être la *bonne nouvelle* de la mort de Saül. Il rappelle cela par comparaison avec un fait de même nature: on croit lui apporter une bonne nouvelle en lui annonçant la mort du fils de Saül, Ishbaal.

obstination et *suspense* le meurtre d'Absalom? Pourquoi, sinon parce que le corps est le centre et donne à l'histoire sa substance?

Une des scènes finales de 1-2 S est d'ailleurs une *ostension* des corps: les sept descendants de Saül sont exécutés sommairement. Personne ne trouve rien à y redire, sauf Riçpah, ancienne concubine de Saül et mère de deux des hommes suppliciés, qui demeure des semaines auprès des cadavres (2 S 21, 1-10). Le texte n'est pas voyeur ou indécent: il oblige «simplement» à s'arrêter auprès des corps, avec Riçpah. Le corps pris en compte. La scène se passe à Guibéa, là même où, des décennies auparavant, une autre concubine avait été violée et dépecée (Jg 19). La structure des textes (de la fin de Jg à la fin de 1-2 S), c'est le destin des corps qui l'organise. La scène de Riçpah au pied de ses fils exécutés me semble essentielle parmi les références scripturaires des textes évangéliques de crucifixion.¹⁸

L'histoire dont parle le texte biblique n'est pas tout à fait l'histoire que les historiens imaginent. C'est une histoire de la chair dont parle les Écritures, de la chair souvent la moins honorée, la moins connue. Cette chair-là, la chair humiliée, balise et délimite l'espace et le temps du messie en 1-2 S.

8. Observation scientifique

Est-ce dire qu'on sort de la science pour aborder une sorte d'existentiel sans contours? Non, bien au contraire. Le fait par exemple que les messies vont par deux et qu'ils sont appariés à d'autres invite à l'investigation, à la comparaison, à la vérification. Saül apparaît très vite lors d'un repas sacrificiel qui précède son onction (1 S 9); selon un déroulement de faits différent, David apparaît aussi lors d'un repas sacrificiel avant d'être oint (1 S 16, 1-13). La mise en série amorce l'hypothèse: un corps de messie manifesté a-t-il pour «terrain naturel» le sacrifice et le dîner qui le suit ? Le

¹⁸ Le nom Riçpah est par ailleurs un nom commun, signifiant « dallage », traduit alors dans la Septante par *lithostrôton*. Guibéa est translittéré dans la Septante de Jg et de 1-2 S par Gabaa ou Gabatha. Jésus comparaissant devant Pilate au lieu-dit Gabbatha ou Lithostrôton (Jn 19, 13) me semble fouler un lieu biblique que des concubines humiliées ont foulé avant lui. Bientôt il sera crucifié, comme le furent les fils de Riçpah, avec des femmes à ses pieds (Jn 19, 17-37). Voir PHILIPPE LEFEBVRE, «*Riçpah, la Dame du Lithostrôton*(2 Sam XXI-Jn XIX)», *Revue Biblique* 2002, t. 109-2, p. 217-240.

dossier est à élaborer au moyen d'autres textes. De fait, tant Saül que David se retrouvent fréquemment confrontés à des questions de nourritures sacrées; presque toujours, cela survient dans des cas d'urgence, quand les corps sont menacés.

Lors de son premier acte public de messie, Saül abat ses bœufs, les dépèce et en envoie les morceaux aux douze tribus d'Israël (1 S 11, 6-7). La situation est dramatique: un ennemi mortel a surgi en Galaad. Le messie a agi sous l'impulsion de l'esprit de Dieu qui avait déjà fondu sur lui lors de son onction. Le texte articule donc peu à peu le sacrifice lors duquel Saül avait surgi (1 S 9), l'onction de Saül conférée par Samuel, le sacrificateur de la veille, et suivie par la descente de l'esprit (1 S 10), le sacrifice improvisé des bœufs inspiré par l'esprit (1 S 11). Ensuite, dès qu'il est question de sacrifice et de repas, la boussole de Saül s'affole: au Guilgal, devant l'ennemi qui menace, il accomplit des sacrifices qu'il ne lui appartenait pas d'accomplir (1 S 13); poursuivant les Philistins, il ordonne un jeûne sacré qu'il n'aurait pas dû décréter (1 S 14); ayant vaincu Agag l'Amalécite, il épargne cet ennemi qu'il lui fallait sacrifier (1 S 15).¹⁹ David de son côté, commence sa carrière de fugitif en devant assurer la survie de ses hommes: un jour de disette, il obtient du prêtre de Nob les pains consacrés au Seigneur (1 S 21): corps déliquescents, offrandes réservées, mais finalement données. Ce passage surprenant qui sera suivi par d'autres de la même trempe²⁰ est la première citation biblique que fait Jésus selon l'évangile de Marc (Mc 2, 25-26).²¹

¹⁹ Sur les liens entre la personne de Saül comme premier roi et le sacrifice, voir J. G. WILLIAMS, «*Sacrifice and the Beginning of Kingship*», *Semeia* 67, 1994, p. 73-92. Voir aussi PHILIPPE LEFEBVRE, *Saül, le fils envoyé par son père. Lecture de 1 Samuel 9*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999.

²⁰ En 1 S 25, il s'agit à nouveau de trouver à manger pour sa bande: Abigaïl intervient au nom de Dieu. En 1 S 30, David récupère ce que les Amalécites ont enlevé et en fait un partage équitable. Une fois entré à Jérusalem, il y amène l'arche et donne de la nourriture au peuple en une cérémonie quasi liturgique (2 S 6). David ne veut pas être à charge pour ce qui est de la nourriture (2 S 13, 25), mais invite à sa table qui bon lui semble (2 S 19, 34).

²¹ Jésus, nouveau leader d'une petite troupe de disciples, fait référence aux débuts de David qui se trouvait à la tête d'un groupe contestable (cf. déjà 1 S 22, 2). Dans l'économie de Marc, la mention inaugurale du messie David qui reçoit

Il y a donc des lieux où le messie se déploie plus particulièrement, des terrains d'expériences sur lesquels son corps apparaît. Le dernier repas du Christ, un repas à teneur sacrificielle, n'est pas un coup de théâtre chrétien qui récupère la Pâque juive dans le cadre d'un messianisme inventé: il dessine au contraire le lieu habituel où l'on a vu s'enraciner et se déployer les figures de messies dans l'Ancien Testament.

9. Corps objectif

Le corps avant l'idéologie

Prendre en compte le corps comme objet central rend moins subjective la lecture.²² Beaucoup de commentaires s'ingénient à trouver dans le texte de 1-2 S des tendances anti - et pro - davidiques, certaines qui semblent favoriser le prêtre Abiathar et d'autres qui privilégient le prêtre Sadoq, certaines qui honnissent la monarchie et d'autres qui l'exaltent... Tout cela n'est bien entendu pas sans fondement: une lecture, même peu informée, pressent que le texte ne suit pas une seule ligne idéologique; les narrations sont pleines de tiraillements, les enjeux politiques et religieux sont réels. Cependant, il n'est pas si facile de savoir selon quels critères un passage est pour ou contre, et les débats vont bon train pour justifier d'une interprétation «positive» ou «négative» d'un chapitre donné. Il me semble que l'importance centrale du corps contribue à déjouer les attributions idéologiques définitives.

1-2 S s'avère plutôt opposé à Saül et montre en David son successeur voulu par Dieu. Cependant le règne de Saül s'étend sur vingt cinq chapitres; il est l'homme le plus souvent appelé messie

le pain de Dieu pour en nourrir les siens fait partie d'une vaste architecture qui intègre la Cène (Mc 14, 12-25). On passe entre deux par diverses scènes «alimentaires» (cf. les multiplications de pains). Dans tous les cas, corps et nourriture (pain) sont mis en relations.

²² Ma proposition de lire Jg-1-2 S en particulier à partir des corps a à voir avec le principe de «countercoherence» que développe M. BAL dans son étude sur Juges, *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, University of Chicago Press, 1988. L'auteur s'inscrit contre la tendance des commentateurs à privilégier la dimension publique au détriment des histoires privées qui forment pourtant la trame essentielle, l'approche historique plutôt qu'anthropologique.

en 1-2 S et dans toute la Bible.²³ David n'est pas vraiment compréhensible sans qu'on s'arrête d'abord sur Saül. D'autre part, on l'a dit, le texte freine sur plusieurs scènes concernant Saül: en 1 S 24 et en 1 S 26 par exemple, Saül est à la merci de David qui pourrait le tuer et ne le tue pas. David s'en explique en proclamant de manière pléthorique que l'on ne peut «porter la main sur le messie de YHWH» (1 S 24, 7-11; 1 S 26, 9-23). Sept fois en deux textes qui se confirment l'un l'autre, le messie est présenté comme celui qui, promis au trépas, ne trépassé point. Cela contribue à définir le terme messie que rien par ailleurs ne précise.

Ces deux passages ne sont pas pour autant élogieux à l'endroit de Saül, mais ils le mettent bel et bien au centre. L'idéologie politique qu'ils comportent ne se limite pas à une prise de position contre Saül (que le texte contient par ailleurs); elle se fonde sur la reconnaissance d'un état de sa chair ointe, quel que soit celui qui assume cette chair.

10. Le corps producteur d'histoire

Le devenir des corps crée de la continuité. La trace historique objective que le texte biblique souligne n'est pas tellement le reste archéologique ni le calendrier événementiel corroboré par d'autres sources; c'est la trace qu'un corps laisse et qui servira de jalons pour d'autres corps. J'ai rappelé plus haut que le premier acte officiel de Saül en tant que messie inspiré était, à Guibéa, de dépecer ses bœufs et d'en envoyer les morceaux aux douze tribus d'Israël. Or, des années auparavant, c'est à Guibéa que la concubine d'un Lévitte fut violée à mort avant d'être dépecée et chaque partie de son corps envoyée aux tribus: la scène se déroule en Juges 19, le livre qui précède 1-2 S.²⁴ Le tourment qu'un corps a

²³ Parmi les dix-huit occurrences du mot messie en 1-2 S, onze sont appliquées explicitement à Saül, deux sont employées de manière générale et peuvent s'appliquer entre autres à Saül. Saül est treize fois désigné par ce titre: personne ne l'est autant que lui dans l'Ancien Testament.

²⁴ Juges 19 est un passage très commenté dans la mouvance de la théologie féministe. Une des premières à avoir attiré l'attention sur ce chapitre est P. TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress Press, 1984. Parmi quelques études remarquables, citons encore M. BAL, «*Dealing with Women, Daughters in the Book of Judges*», in *Women in the Hebrew Bible. A Reader* (A. BACH éd.), New York, Routledge,

subi demeure présent. Il informe d'autres gestes à venir. L'anéantissement décidé d'une chair provoque paradoxalement une trace ineffaçable. La concubine violée et dispersée définit un espace: Guibéa deviendra la capitale du messie Saül dont on parlera jusqu'à la fin de 1-2 S; la cité s'inscrit aussi dans la parenté d'autres lieux tels que Sodome où une affaire analogue a failli arriver et où des femmes devaient être jetées à la curée des violeurs (Gn 19, 8). Autrement dit, l'enracinement dans un lieu est aussi implantation dans le temps. De fait, le viol mortel de la concubine est suivi d'événements de représailles où d'autres femmes sont maltraitées: l'extrême fin de Juges nous présente ainsi le rapt des vierges venues au temple de Silo; aussitôt après commence 1-2 S en ce même temple de Silo, et une femme humiliée se lève, Anne, nonobstant les invectives de sa rivale (1 S 1, 6-7), l'incompréhension du vieil Éli (1 S 1, 14) ainsi que la menace des deux prêtres qui hantent le sanctuaire et abusent des femmes (1 S 2, 22).

Par le devenir des corps donc, un livre est lié à celui qui le suit.²⁵ Les histoires inaugurales de 1-2 S (Anne, Elqana et les autres) s'inscrivent dans la continuité de Jg. Cette reprise de situations, explorées à nouveaux frais, définit le lieu de l'accomplissement: le messie Jésus hérite d'un «vécu» du corps, particulièrement du corps humilié, et le porte jusqu'à une nouveauté.

11. Menaces radicales contre le corps

Mais il faut être allé jusqu'au bout du corps et de son possible anéantissement pour pouvoir en parler valablement. La réflexion en

1999, p. 317-333; I. MÜLLNER, «*Lethal Differences: Sexual Violence as Violence against Others in Judges 19*», in *A Feminist Companion to the Bible* (A. BRENNER éd.), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 126-142; C. LANOIR, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le Livre des Juges*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 179-199.

²⁵ Voir D. JOBLING, *1 Samuel*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998 (p. 31-33). L'auteur reprend l'hypothèse plusieurs fois émises que la division en livres du texte massorétique est postérieure aux remaniements deutéronomistes. Le texte se déroulerait donc initialement dans une même coulée textuelle qui légitime que l'on puisse penser dans une continuité Jg et 1-2 S par exemple.

1-2 S se poursuit par des séries de scènes et d'images extrêmes: un corps est-il nécessairement menacé de transpercement, d'émiettement? Qui lutte pour qu'il reste intact? Toujours la réalité du corps, sa «traçabilité», sont mises en cause: le corps n'est-il qu'un lieu d'atomisation?

12. Morcellements, dévorations

Parmi les processus extrêmes contre le corps figurent les morcellements complets dont j'ai parlé plus haut: la concubine de Guibéa, les bœufs dépecés à Guibéa. On peut citer aussi le corps d'Agag, roi d'Amaleq que Samuel déchiquette (1 S 15, 32-33).²⁶ J'ajouterais la mise en pièces par manducation. Dès que Goliath voit David, il lui lance : «Marche vers moi, que je donne ta chair aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs» (1 S 17, 44). L'invective est fréquente dans le monde antique ; elle souligne plus précisément ici le fait que le messie a bien une chair et que cette chair est rapidement menacée. David retourne la malédiction contre Goliath et les guerriers de Philistie: ce sont eux dont les cadavres seront bientôt dévorés par les animaux (1 S 17, 46). Avant que David n'apparaisse, Jonathan a déjà tenté un exploit contre les Philistins. Pour atteindre le poste ennemi, il lui a fallu passer entre deux «dents» de rochers (1 S 14, 5-6). Avant donc de marcher vers l'ennemi, le héros doit franchir une sorte de bouche pourvue de crocs.²⁷ Plus tard, quand on nous raconte la mort d'Absalom, c'est dans l'ambiance étrange de la forêt d'Éphraïm: «la forêt dévora plus d'hommes dans la troupe que n'en avait dévoré le glaive ce jour-là» (2 S 18, 8). La forêt ogresse prendra comme proie Absalom, fils de David, dont le corps est retenu dans un arbre. Le prince mort est jeté «en pleine forêt» en un trou en terre, un «gouffre» dit l'hébreu, un *chasma* dit la Septante (abîme ou gueule dévorante).

²⁶ Au morcellement on peut rattacher les images de liquéfaction: le corps se désagrège et coule par terre. Dès 1 S 1, 15, Anne épanche son âme devant le Seigneur; en 1 S 26, 20, David s'élève contre ceux qui veulent le vider de son sang; dans son cantique final, il présente ses angoisses de jadis comme une noyade, une absorption par les flots (2 S 22, 5-6).

²⁷ Un peu plus loin, Jonathan sera menacé de mort pour avoir mangé du miel lors d'un jeûne décrété abusivement par son père Saül. Le manger qui mène à la mort poursuit le jeune homme.

13. Tronçonnements, transpercements

Le morcellement peut être partiel. La statue du dieu philistin Dagon tombe ainsi face contre terre quand elle est en présence de l'arche: tête et mains sont séparées du tronc (1 S 5, 4). Un Philistin, des années après, connaît un sort presque semblable: Goliath tombe face contre terre sous le caillou de David et ce dernier lui tranche la tête qu'il dépose à Jérusalem (1 S 17, 51-54). Par une réponse macabre des Philistins, Saül est lui aussi décapité (1 S 31, 9).²⁸ Les assassins d'Ishbaal, fils de Saül, sont durement châtiés par David: ils sont abattus, leurs pieds et mains sont coupés et suspendus à la vue de tous à la piscine d'Hébron. La tête d'Ishbaal qu'ils apportaient est enterrée dans le tombeau d'Abner (1 S 4, 12).

Les corps des messies et de leurs proches sont souvent menacés de transpercement. David échappe par trois fois au coup de lance de Saül qui veut «le clouer au mur» (1 S 18, 11 ; 19, 10). Jonathan subit pareille attaque de la part de son père (1 S 20, 33). Saül pourrait être abattu d'un coup d'épée de David (1 S 24, 5-8), puis Abishai a le projet de le «clouer en terre, avec sa lance, d'un seul coup» (1 S 26, 8). Saül finalement se jette sur son glaive; selon la Septante, il a auparavant été frappé «aux hypocondres» (1 S 31, 3).

14. Dépècement et unité

La violence de l'acharnement mortifère contre le corps est à la mesure des conséquences d'unité et de cohésion que cela, paradoxalement, entraîne. La menace de dévoration que traversent Jonathan, puis David, aboutit à un ralliement général: tous les soldats d'Israël se joignent à ces deux hommes quand ils voient qu'ils ont commencé à remporter la victoire. Le corps qu'on pensait vaincu d'avance, possiblement englouti, devant signe fédérateur d'une multitude. Après avoir reçu les morceaux du corps de la concubine, les tribus d'Israël se réunissent «comme un seul homme» pour aviser (Jg 20, 1); la situation n'est certes pas réglée, mais la mort de la femme à Guibéa crée une onde de choc qui concerne tout le peuple. Après avoir reçu les parts des bœufs

²⁸ D'après 1 Chr 10, 9-10, la tête de Saül est emmenée par les Philistins dans le temple de Dagon.

sacrifiés par Saül, les tribus de même «se rassemblent comme un seul homme» (1 S 11, 7).

Les récits évangéliques concernant la passion et la mort du messie Jésus sont à lire en relations avec des récits de 1-2 S. Corps donné en nourriture, corps partagé sous les espèces du pain et du vin, corps transpercé, corps pourtant qui unifie. Là encore, la doctrine ne vient pas tout de suite, avec sa cohorte de discussions contradictoires; c'est le corps qui manifeste sa logique depuis longtemps vérifiée (le corps éparpillé unifie) et attend que l'on parle à partir de cette logique.

15. Corps d'homme et corps de femme

En 1-2 S, le corps est sexué. Le corps du messie n'apparaît pas sans que des femmes aient anticipé dans leurs propres corps les enjeux majeurs qu'il aura à vivre lui-même.

Au commencement, une femme

Au commencement de 1-2 S, un personnage s'impose: Anne, l'épouse d'Elqana. Son corps est aussitôt mentionné: «pour Anne il n'y avait pas d'enfants» (1 S 1, 2), car «le Seigneur avait fermé sa matrice» (l'expression est répétée: v. 5-6). Anne pleure, ne mange pas (v. 7), humiliée qu'elle est par Peninna, l'épouse rivale. Et puis Elqana parle à son épouse: il la voit, il l'appelle par son nom (v. 8). Anne se lève alors (v. 9) et va parler à Dieu. Le corps d'Anne fédère divers thèmes essentiels que 1-2 S développera. Donnons-en quelques exemples.

Le corps d'Anne est vide, mais «quelque chose» en elle s'éveille, la fait mettre debout et parler. Bientôt elle portera un fils, le petit Samuel. Entre elle et le temple de Silo où elle vient chaque année des liens s'élaborent: Anne apparemment vide en qui la vie pourtant fait son chemin correspond au temple, le bâtiment dans lequel Dieu demeure, sa présence étant matérialisée par l'arche d'alliance. Le rapport n'est pas tout à fait métaphorique. Anne est «fermée» comme le répète le texte dès les premiers versets, mais elle va mettre au monde Samuel; ce dernier est placé au temple dès son enfance et on le verra bientôt au matin «ouvrir les portes de la maison de YHWH» (1 S 3, 15). Le corps d'Anne comme le temple s'ouvre par l'action de Samuel.

Selon le même type de relations, le corps d'Anne renvoie au corps social. Comme Anne, la communauté d'Israël est stérile: c'est la fin de l'institution des juges, le sacerdoce est perverti, et puis «la parole de YHWH était rare en ces jours-là et la vision n'était pas fréquente» (1 S 3, 1). Or, de même qu'Anne conçoit et enfante un fils, de même elle fait cette annonce concernant le peuple: «[le Seigneur] donne la force à son roi, il relève le front de son messie» (1 S 2, 10). Bien avant qu'on ne parle de roi messie en Israël, Anne dans son cantique l'a déjà proclamé. Un fils lui a été donné et un fils sera donné au peuple, enfermé pour l'heure dans une impasse historique. Le messie n'est pas présenté comme l'icône reconstituée d'un sauveur eschatologique, mais bien comme un fils, issu de la chair, dont une femme témoigne.

16. Un homme, une femme et Dieu

La relation d'Anne et de son mari Elqana est placée comme inaugurale en 1-2 S. Elle vient en contrepoint des rapports de force que les derniers chapitres de Juges avaient soulignés: ainsi, en contraste à la concubine livrée au viol par son ami (Jg 19), Anne apparaît-elle, aimée par Elqana et promotrice d'initiatives personnelles. On apprend d'Anne et d'Elqana qu'ils demeurent à Rama, mais le texte s'ingénie à ne nous les montrer qu'au sanctuaire où ils viennent annuellement: c'est devant Dieu qu'elle et lui sont manifestés. Cette première page de 1-2 S a comme un petit goût de paradis: un homme, une femme et Dieu, ensemble en un même lieu, au commencement. Cette fois l'homme écoute ce que Dieu dit et répartit équitablement les nourritures, et la femme suit son intuition profonde qui est juste.²⁹ Devant Dieu à Silo, les corps se déploient et se conjuguent: Elqana sacrifie, partage et voit Anne à qui il parle; Anne l'écoute, se lève et va parler à Dieu. Ce que l'un décide, l'autre l'accepte: «Fais ce qui semble bon à tes yeux» dit le mari à sa femme, en 1 S 1, 23.

²⁹ Anne chante YHWH comme «le Dieu de la connaissance» (1 S 2, 3). Nous ne sommes donc pas ici dans une démarche d'accaparement de la connaissance sans Dieu, mais bien dans une parole sage de femme qui se réfère à Dieu.

17. Le messie comme époux qui vient

Les deux chapitres où Anne et Elqana évoluent ne sont donc pas un midrash initial, chargé de nous expliquer la naissance de Samuel.³⁰ Ils constituent au contraire en quelque sorte le programme du livre à venir. Le messie annoncé par Anne dont parlera 1-2 S est un homme qui a à voir avec ce que Anne et Elqana nous ont d'emblée montré; autrement dit, il est situé comme un homme devant Dieu qui a une femme à rencontrer. Le corps de Saül est toujours loin des femmes: nulle n'est montrée dans son intimité. La seule fois qu'il parle d'une femme, il s'agit de son épouse, et ses paroles sont pour elle dégradantes (1 S 20, 30).³¹ David, lui, raconte des femmes: dès qu'il a fait son coup d'éclat contre Goliath, des femmes sortent vers lui et l'acclament plus que Saül (1 S 18, 6-7). Le messie, l'aura de sa personne, ce sont des femmes qui les reconnaissent premièrement.

David épouse beaucoup de femmes, mais seules quelques-unes paraissent marquantes. Mical, fille de Saül, est la première (1 S 18, 20-21); elle sauve d'abord David du meurtre prévu par son père (1 S 19, 11-17). Abigaïl intercepte David alors qu'il s'apprête à tuer son époux Nabal et toute sa maison; elle fait sur David une prophétie messianique et, une fois Nabal mort, devient bientôt sa femme (1 S 25). Bethsabée est prise par David à Urie le Hittite (2 S 11-12); le texte est poignant d'autant plus qu'on devine, sans qu'elles soient explicitement formulées, les dispositions des personnages: Bethsabée semble consentante, Urie semble comprendre que David veut lui faire endosser la paternité de l'enfant, et David semble comprendre qu'Urie a compris.³²

Le côté volontiers «vaudeville» de ces histoires (il y a des maris à contourner pour accéder aux femmes aimées) plante

³⁰ D. JOBLING, *1 Samuel*, signale à plusieurs reprises le mépris dans lequel on tient le commencement de 1-2 S: si un livre commence avec une femme, alors cela passe chez beaucoup de commentateurs pour une parenthèse intimiste sans importance (cf. par ex. p. 140-142).

³¹ Il s'agit d'une insulte qu'il lance à Jonathan son fils: «Fils d'une femme dévoyée par la rébellion, est-ce que je ne sais pas que tu prends parti pour le fils de Jessé, à ta honte et à la honte de la nudité de ta mère?»

³² M. STERNBERG a analysé dans ce sens ces passages avec beaucoup de finesse, cf. *The Poetics of Biblical Narratives. Ideological Literature and the Drame of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

définitivement dans la chair les rencontres amoureuses. Avec David, on n'est jamais dans les épousailles mécaniques qu'occasionneraient les exigences diplomatiques ou les affres de désirs sans lendemain. Chaque rencontre a un projet, même si celui-ci n'aboutit pas. La première épouse, Mical, s'éloigne irrémédiablement de David qu'elle ne comprend pas. Quand David fait entrer l'arche à Jérusalem, le corps dénudé, la femme méprise son époux. On est replacé là dans la scène primitive du livre: un homme, une femme et Dieu réunis en un même lieu, comme l'étaient Elqana et Anne au temple de Silo. Or, ici, Mical se désolidarise de David. On parle souvent du roi messie, il faudrait parler de la reine: y a-t-il une femme en face du messie pour partager sa gloire devant Dieu? De même que Saül était roi sans vouloir de reine, de même Mical déserte la place de reine, laissant seul le roi David.

18. Rachel: un corps de femme qui parlera longtemps

J'ai parlé d'Anne comme personnage de femme inaugural. En fait, la personne d'Anne se réfère à une autre femme qui l'a précédée et dont la figure est en filigrane dans le texte: Rachel. Anne est l'épouse d'Elqana qui a une autre femme, Peninna. Peninna est féconde, et Anne, l'aimée, est stérile. Nous voici exactement reportés en Genèse 29-30: Jacob aime Rachel, mais il est contraint d'épouser Léa d'abord. Léa donne naissance à de nombreux enfants, mais Rachel ne peut enfanter. Rachel et Anne prennent un jour une initiative, quand leur situation devient insupportable et qu'elles sont poussées à l'extrême de leur aporie (Gn 30, 1ss; 1 S 1, 9). Alors les choses changent et elles s'affirment comme actrices de leurs propres destins.

Le personnage de Rachel persiste dans le texte. Après Anne apparaît sur la scène de Silo une autre femme, l'épouse anonyme d'un des prêtres abuseurs. Apprenant la mort de son époux, la défaite d'Israël et la perte de l'arche, elle accouche et meurt en donnant naissance à un fils. L'évocation de sa mort malheureuse et de l'aide que lui apporte une accoucheuse (1 S 4, 19-22) est une reprise presque textuelle de la mort de Rachel enfantant Benjamin (Gn 35, 16-20). Le corps stérile d'Anne qui enfin conçoit (1 S 1), le corps d'une femme qui se meurt en accouchant (1 S 4) ont pour

prédécesseur le corps de Rachel mettant au monde successivement ses deux fils. En 1-2 S, le corps vient par les femmes et les femmes viennent de loin! La matriarche Rachel relie au temps de la Genèse les histoires qui vont être racontées en 1-2 S et assure la continuité des corps. Elle sera encore allusivement présente lors du mariage de David: on promet au jeune homme Mérah, fille de Saül, et c'est sa sœur Mical qui finalement lui est octroyée (1 S 18, 17-27): vieille histoire que Jacob connut en son temps (Gn 29). Mais auparavant, Rachel est nommément mentionnée en 1-2 S.

Quand Saül le premier roi messie reçoit l'onction de la main de Samuel, celui-ci le renvoie chez son père (1 S 10, 1). Il lui indique par quelles étapes il rentrera chez Qish. La première étape est celle du tombeau de Rachel (1 S 10, 2): Saül passera auprès de l'antique sépulcre. La tombe rappelle à la fois la mort de la mère et la naissance du fils Benjamin, né in extremis. Saül le Benjaminite côtoie donc le lieu paradoxal d'où sa lignée est sortie. Les premiers pas du premier messie foule le lieu d'un tombeau qui rappelle qu'un corps de fils est sorti vivant; cela n'est sans doute pas d'un petit intérêt quand on médite sur le messie et sur l'histoire de la chair à laquelle il a part.

Résumé: *Regards sur le corps des messies dans les livres de Samuel*

Că Fiul lui Dumnezeu, numit Mesia sau Hristos, are un trup omenesc, format din carne, nu mai este o noutate pentru creștini. Despre regii mesianici care au apărut în Israel, după Cartea lui Samuel, se menționează foarte precis despre trupurile lor ca fiind o realitate observabilă și centrală. Un mesia sau un hrisotos, în Vechiul Testament, era un om pentru care materialitatea trupului, carnea, devenea un loc „științific” de manifestare. Acest fapt implică în mod deosebit consecințe foarte mari din punct de vedere hermeneutic și teologic, pe care prezentul nostru articol încearcă să le lămurească.

IMPORTANȚA LECTURII ȘI TÂLCUIRII SFINTEI EVANGHELII ÎN CADRUL SFINTEI LITURGHII, DIN PERSPECTIVĂ PATRISTICĂ

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU¹

Cuvinte cheie: *Ceremonie, Sfinții Părinți, Sfânta Evanghelie, învățătură spirituală*

Keywords: *Sermon, Holy Fathers, Saint Liturgy, Saint Evangel, spiritual thatching*

De la alungarea protopărinților noștri Adam și Eva din rai și până la Întruparea Logosului, Dumnezeu s-a aflat în legătură cu neamul omenesc prin cuvântul transmis nouă prin intermediul profeților. Însă, cum spune Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei, „după ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul” (Evrei I, 1-2), Cuvântul Său întrupat. Cuvântul Domnului, cuprins prin excelență în Sfintele Evanghelii, este plin de putere, de viață. El devine rugăciune, devine parte esențială a Sfintei Liturghii, modalitatea cea mai eficientă de a ne transmite mesajul divin, voința Sa. Iar când cuvântul Fiului lui Dumnezeu întrupat este ascultat și primit de către noi în momentele Dumnezeieștii Sale Liturghii, acest cuvânt evanghelic ne luminează mintea, ne mișcă inima și ne înduplecă voința, spre a împlini poruncile divine. Pentru că acest cuvânt se face slujitor al nostru și ne descoperă în suflet în chip negrăit tainele dumnezeiești. Iată de ce se poate afirma despre cuvântul Domnului din Sfintele Evanghelii că nu poate fi înlocuit de nimic.²

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

² Pr. Dr. NICOLAE DURĂ, *Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*, în Revista Studii Teologice, seria a II-a, an L, nr. 1-2, 1998, p. 26 și urm. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, în *Omilia a XVI-a. La cuvintele: La început era Cuvântul*, explică sensul larg și complex al „cuvântului”. Când acest cuvânt este rostit de către noi oamenii, el înfățișează felul nostru de a gândi, devenind modul de transmitere a sentimentelor, exprimarea „gândirii inimii noastre”. Iar „inima noastră este un fel de izvor” și

Cuvântul Domnului din Sfintele Evanghelii ne arată în mod evident puterea acestuia. Mai ales vindecările relatate de pericopele citite în cadrul Sfintei Liturghii de peste an ne descoperă puterea cuvântului Domnului. Această putere este bine înțeleasă de către sutașul care cere ajutor pentru vindecarea slugii sale bolnave, spunând Mântuitorului: „Zi numai cu cuvântul și slujitorul meu se va vindeca” (Matei VIII, 8).

Prin cuvântul Sfintei Evanghelii, Dumnezeu ne transmite nouă mesajul Său mântuitor, așa cum protopărinților le-a dat porunca întâi în rai, sau apoi prima veste bună, protoevangeliiul, în Vechiul Testament. În Noul Testament, întâlnim adeseori expresiile: „Domnul a zis!”, sau „Așa grăiește Domnul”, cu care încep multe dintre pericopele evanghelice. Cuvântul Domnului, spre deosebire de cel rostit de către noi oamenii, este veșnic. El nu trece în veac, fiindcă aparține Cuvântului, prin Care „toate s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan I, 3).

Cuvântul Domnului le-a adus pe toate din neființă la ființă, întreaga făptură și pe om. Acum cuvântul Sfintei Evanghelii în special, cuvântul Sfintei Scripturi în general, ne renaște duhovnicește, ne pregătește spre a primi esența vieții, prin Trupul și Sângele Domnului și ne învrednicește de viața veșnică, pusă înaintea noastră ca un dar generos și binecuvântat.

În Sfânta Evanghelie, cuvântul divin are o putere de pătrundere absolută în sufletul creștinilor. Autoritatea lui este deplină, fiind dumnezeiască. O mărturisesc spusele Domnului, adresate Sfinților Apostoli: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan XIV, 6). Fiul lui Dumnezeu întrupat ne arată calea adevărului, a mântuirii prin Evanghelia Sa, care mai mult decât o carte de învățătură, este cuvânt viu și mântuitor.³

„cuvântul rostit este ca un pâraieș care curge din acest izvor”. Cuvântul nostru exprimă „puterea minții care l-a născut” – PSB 17, p. 517, 518, PG 31, col. 472-481.

³ IBIDEM, p. 53 și urm. SFÂNTUL GRIGORIE TAUMATURGUL, în *Discursul adresat lui Origen*, spunea despre Cuvântul divin că este „cel care deschide ceea ce este închis și limpezește ceea ce este expus enigmatic” – PSB 10, p. 34. Iar Părintele Profesor Petru Rezuș, vorbind despre cuvânt, ca mijloc de expresie în creștinism, arăta: „Dumnezeu, spre a intra în legătură cu credincioșii... a folosit, spre a se apropia de înțelegerea credincioșilor, mijlocul cel mai ușor și mai expresiv, pe care de altfel îl foloseau și credincioșii între ei, adică graiul sau cuvintele”. Căci cuvântul, ca „instrument revelațional”,

Sfânta Evanghelie este purtătoarea certitudinii mântuirii noastre. Ascultând-o, propovăduind-o și trăind-o, ne dă nădejdea dobândirii vieții de veci. Dar propovăduirea ei este sinonimă cu propovăduirea învățaturii Bisericii noastre Ortodoxe, în centrul căreia se află convingerea în realitatea Învierii Domnului. Apostolul neamurilor dădea mărturie despre aceasta, zicând: „De vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul..., te vei mântui” (Romani X, 9). Căci „oricine cheamă numele Domnului, se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă nu au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care nu au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor?” (Romani X, 13 și urm). Însă lucrarea aceasta de propovăduire începe cu ascultarea cuvântului Sfintei Evanghelii și a tâlcuirii lui în cadrul Sfintei noastre Liturghii, care condiționează dobândirea mântuirii fiecăruia. O mărturisește mai întâi practica apostolică. Fiindcă ucenicii Domnului, mergând într-un loc nou, urmând porunca Mântuitorului de a propovădui Evanghelia la toată făptura, după ce îi familiarizau pe noii ascultători cu cuvântul lui Hristos și îi botezau, plecau mai departe și îi îndemneau să stăruie în ascultarea Sfintei Evanghelii și în explicarea ei. Și când aceia greșeau, le scriau, precum Apostolul Pavel galatenilor: „Dacă vă propovăduiește cineva altceva decât ați primit, să fie anatema” (Galateni I, 9).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos este plinătatea revelației divine. El Se descoperă pe Sine, vorbește despre Sine, spune: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine” (Ioan V, 38 și urm.). Domnul învață pe oameni și se descoperă, ca Unul ce este totodată izvor al propovăduirii. De aceea, lucrarea Mântuitorului este unică, absolută, desăvârșită.⁴

comunică mesajul divin ținând seama de procesul sufletesc al ascultătorilor și de puterea lor de înțelegere – Pr. Prof. PETRU RĂZUȘ, *Învățătura creștină despre cuvânt, mijloc de expresie în cele trei confesiuni*, în Revista Ortodoxia, an XI, nr. 1, 1959, p. 49, 50.

⁴ Părintele Profesor Constantin Galeriu scria: „Unul este Învățătorul nostru (Matei XXIII, 8). Dar Unul nu în sensul de singular și exclusiv, ci de revelator suprem al adevărului și cu putere dumnezeiască de a trezi spiritele, pentru a le purifica și a face părtașe adevărului și în chipul cel mai profund, pentru a le naște din nou prin răsădire în El, în propria Lui viață, dându-le acea stare de conștiință că în comuniunea Lui te afli în același Duh cu Domnul vieții și cu

În centrul Evangheliei și a învățăturii Domnului aflăm tema Împărăției Cerurilor, Împărăția lui Dumnezeu. Căci predicarea Evangheliei - și în general rolul Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii de care nu o putem desprinde - are ca țel câștigarea Împărăției Cerurilor, unde „dreptii vor străluci ca soarele” (Matei XIII, 43).

Cuvintele Mântuitorului, consemnate în Sfânta Evanghelie, nu sunt doar plăcute, ci sunt un dar al Duhului. Sunt pline de adevăr și sunt adevărul însuși. Dar și predicarea Evangheliei de către Sfinții Apostoli se înscrie pe aceeași linie trasată de Hristos, ca unii care au ascultat pe Dumnezeuiescul Învățător și I-au propovăduit mai departe cuvintele mântuitoare⁵. Pentru că ei s-au aflat în nemijlocita apropiere a Domnului sunt și cei care au cunoscut mai bine și au „sorbit” cuvintele Lui, ca martori vrednici de crezare, iar apoi le-au pus în scris în rândurile Sfintelor Evanghelii ce le poartă numele. Iar Sfintele Evanghelii cuprind, pe lângă cuvintele Domnului, cele mai prețioase știri despre întreaga activitate a Mântuitorului, despre Învierea și Înălțarea Sa, de la martorii cei mai credibili ai acelor evenimente. Apostolii pescari vestesc pe Hristos până la marginile pământului. Și peste veacuri, rămâne vestea lor. Îl vestesc prin Sfintele Evanghelii, căci ei L-au văzut înviat și înălțat. Astfel, schimbă lumea întreagă și transformă popoarele.⁶

Sfântul Apostol Pavel este predicatorul Evangheliei la neamurile păgâne, iar lucrarea sa este impresionantă prin rezultate și varietatea ei. Personalitatea sa se caracterizează printr-o deosebită persuasiune. Încât și în cele mai grele momente, chiar și când era închis, în centrul predicii sale este prezentat adevărul Învierii Domnului, prin care se împlinesc profețiile Vechiului Testament. Vorbind preoților din Milet, el le spune: „N-am ascuns

sensul vieții..., că te afli în adevăr” – Pr. Prof. CONSTANTIN GALERIU, *Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru suprem*, în *Revista Ortodoxia*, an XXXV, nr. 1, 1983, p. 34.

⁵ Pr. Dr. IOAN L. BĂJĂU, *Omiletică generală*, Vol. I, Craiova, 2004, p. 110 și urm.

⁶ Așa de pildă, Sfântul Apostol Petru, după ce vindecă pe un olog și este dus la judecată de mai marii evreilor, „plin fiind de Duhul Sfânt”, mărturisește: „Cunoscut să vă fie tuturor... că în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, pe care voi L-ați răstignit, dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți, pentru Acela stă acesta sănătos” – Fapte IV, 8 și urm.

nimic din cele folositoare, ca să nu vi le vestesc și să nu vă învăț”. Aduce astfel deplină mărturie despre „credința în Domnul nostru Iisus Hristos” (Fapte XX, 20-21).

Urmașii Apostolilor, Părinții Apostolici acordă Sfintei Evanghelii cuvenita atenție. Ei cunoșteau Scriptura și se străduiau să o transpună în viață. O cunoșteau și o propovăduiau. Despre realitatea acestui fapt mărturisește Sfântul Policarp al Smirnei, martirul venerabil al veacului al doilea, care le scria Filipenilor: „Sunt convins că voi cunoașteți bine Sfintele Scripturi și că nimic nu vă e necunoscut”.⁷

De aceea, se impune ca în această perioadă primară a creștinismului să amintim și sensul mai larg și mai profund pe care marele scriitor bisericesc Origen l-a acordat termenului de Evanghelie, când a scris cunoscutul său „Comentariu la Evanghelia după Ioan”. Aici, pentru Origen, nu doar cele patru cărți, legate de numele Sfinților Matei, Marcu, Luca și Ioan, ci și Faptele Apostolilor și Epistolele nou-testamentare, chiar întregul Nou Testament are valoare de Evanghelie. Fiindcă Origen identifică Evanghelia cu prezența lui Hristos, centrul ei și al revelației. Pentru el, Evanghelia înseamnă expunerea vieții lui Hristos. Și întreaga Scriptură care vorbește de El poate fi considerată o Evanghelie, fiindcă în întreaga Scriptură a vorbit Logosul.⁸

Sfântul Grigorie al Nissei, în spiritul cel mai autentic al Bisericii, acordă un loc de cinste lecturii și tâlcuirii Sfintei Evanghelii. Vede în tâlcuirea ei un proces haric, ce nu poate fi despărțit de viața bisericească. Tâlcuirea Evangheliei nu poate fi restrânsă, spune Marele Părinte Capadocian, ci la ea participă întreaga noastră Biserică. Tâlcuirea este lucrarea Bisericii. Preotul, ca vestitor al Evangheliei, este doar o parte a trupului eclesial, al cărui cap este Hristos Însuși.⁹ Sfântul Părinte a tâlcuit Evanghelia în calitatea de păstor al Bisericii, de ierarh permanent preocupat de nevoile pastorale ale păstoriților săi și de propășirea lor duhovnicească. Ascultarea și tâlcuirea Evangheliei se leagă de

⁷ SFÂNTUL POLICARP, *Epistola către Filipeni*, PSB 1, p. 213.

⁸ Pr. Prof. NICOLAE C. BUZESCU, *Conceptul de Evanghelie la Origen*, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an XXX, nr. 3-4, 1978, p. 220 și urm.

⁹ Ieromonah Dr. AGAPIE CORBU, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Sibiu 2002, p. 260 și urm.

mărturisirea dreptei credințe și de trăirea vieții sacramentale în Biserică.

Mai mult decât ceilalți, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur au înțeles cât de important este rolul lecturii și al tâlcuirii Sfintelor Evanghelii în cadrul Sfintei Liturghii. Au văzut în acestea folosul nemăsurat, pe care fiecare dintre noi, lăsându-ne îndrumați de cuvântul evanghelic, îl dobândim. Mai ales acești doi neîntreцуți Ierarhi și Dascăli ai Bisericii noastre au fost modele de propovăduire și de trăire în propria lor viață a Evangheliei lui Hristos. Ei constituie o pildă mereu valabilă pentru preotul și predicatorul din totdeauna, și pentru noi, cei de astăzi. Nu întâmplător, Biserica slujește cu smerenie și cu nădejde Sfintele Liturghii ce le poartă numele. Cei doi au fost autorități în materie de exegeză a Sfintei Scripturi și s-au bucurat de harul dumnezeiesc ce i-a insuflat, mergând pe firul tradiției interpretative a Bisericii. Iar prin sfințenia vieții lor, au pus în propria lor viață, și apoi i-au îndemnat și pe alții, principiile evanghelice.

Cuvântările Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Ioan Gură de Aur sunt pline de exemple luate din Sfintele Evanghelii. În centrul lor avem ca model pe Hristos. În cuvântul predicilor lor se simte forța cuvântului lui Hristos, cuvânt ce a transformat viața creștinilor de două milenii. Acești Mari Dascăli ai creștinătății au socotit că Evanghelia este destinată spre citirea și spre trăirea ei. Au văzut în Evanghelie un medicament de vindecare a slăbiciunilor, a patimilor. Totodată, cuvântările lor nu rămân doar o simplă tâlcuire a unui text evanghelic, ci au un bogat conținut moral creștin. Într-însele găsim modele de abordare a temelor ce ne frământă și pe noi cei de astăzi.

La lucrarea de propovăduire a Evangheliei și creștinii au un rol important, favorizând și ușurând munca predicatorului prin interesul pe care ei îl acordă lecturii prealabile a pericopei ce urmează să fie rostită în cadrul Sfintei Liturghii.¹⁰ Unii interziceau în trecut creștinilor să citească Scriptura singuri. Alții, precum Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur, recomandau

¹⁰ Sfântul Vasile cel Mare spunea într-una dintre binecunoscutele sale Omilii la Hexaimeron: „Ascultătorul înțelepciunii cu adevărat înalte..., să vină aici, la Biserică, întrucâtva pregătit de acasă, pentru a cerceta cele ce i se expun” – SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia VI la Hexaimeron*, PG 29, col. 117.

această lectură benefică, cu condiția participării la viața liturgică a Bisericii și a primirii tâlcuirii Scripturii din gura preoților, deci nedespărțită fiind legătura ei cu ierarhia bisericească.¹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur cere să citim Scriptura cu grijă, iar nu „superficial”. Această grijă o arăta chiar prin faptul că Marele Ierarh le predica zilnic și le cerea participarea permanentă la lucrarea sa de propovăduire a Evangheliei. Căci numai cel ce nu lipsește de la Sfânta Liturghie și ascultă continuu predica va avea cu adevărat de câștigat. Cât de neobosit se arăta el față de toți cei ce dovedeau râvnă și îl „oboseau” cu întrebările lor. Astfel rămânea lucrând neostenit pe ogorul sufletelor lor prin cuvântul Evangheliei lui Hristos.¹²

O idee fundamentală, subliniată de marii Dascăli ai Bisericii este că oriunde se propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu, trebuie și tâlcuirea lui, sarcină a preotului. La aceasta se adaugă necesitatea responsabilității în lucrarea de propovăduire, care este o poruncă dată de Însuși Domnul.

Lectura și tâlcuirea Sfintei Evanghelii reprezintă misiunea prin excelență a Bisericii, care ajută pe creștini să cunoască pe Fiul lui Dumnezeu Întrupat, pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos și astfel să dobândească viața veșnică. Este o misiune adresată tuturor oamenilor, fiindcă, după cum spune Apostolul neamurilor, Dumnezeu vrea ca „toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei II, 4). Iar cuvintele Evangheliei poartă în ele puterea harică, de care este nevoie pentru a-și împlini menirea lor și pentru care au fost și sunt mereu rostite. Esența lucrării lor eficiente ține de înțelegerea posibilității mântuirii noastre doar în Hristos, care ne cheamă la El și ne vindecă de patimile ce se luptă cu noi. Pentru aceasta, trebuie subliniat mai întâi rolul instructiv al lecturii și tâlcuirii Evangheliei, pentru creștinul ce se cuvine să participe activ la Sfânta Liturghie.

¹¹ Arhimandrit VENIAMIN MICLE, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Ortodoxia*, an XXXII, nr. 2, 1980, p. 275 și urm.

¹² Într-una dintre omiliile sale la *Facere*, Sfântul Ioan Gură de Aur zicea: „Când văd ... dragostea voastră mare de a asculta predicile mele, mă străduiesc în fiecare zi să semăn în sufletele voastre ideile dumnezeieștilor Scripturi” – SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia IX la Facere*, PG 53, col. 76, PSB 21, p. 107.

Aceasta este o misiune și o datorie a slujitorului bisericesc, așa cum Sfântul Apostol Pavel spunea lămurit Corintenilor: „Dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, căci stă asupra mea datoria” (I Corinteni IX, 16). Prin vestirea Evangheliei, oamenii ajung să creadă în Hristos, deschizându-și sufletele pentru a lucra în ei harul lui Dumnezeu, puterea de a le schimba viața.

Cherigma și didascaliala, cele două forme de propovăduire și de învățare a Sfintei Evanghelii în Biserică, se întrepătrund prin lucrarea lor și se completează, cu mențiunea că cea din urmă o dezvoltă pe cea dintâi. Cuvintele Mântuitorului: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le...” (Matei XXVIII, 19) trebuie înțelese în sensul că ele vor avea efect asupra ascultătorilor, făcându-i ucenici ai Domnului. Întrucât predicarea Evangheliei nu este monolog steril, ci dialog între propovăduitor și ascultătorii săi. Este chemare la credință în Hristos și dorință de mântuire.

Lectura și tâlcuirea Evangheliei condiționează primirea și întărirea credinței creștinilor. Iar credința vine și din lucrarea harului, îmbinată cu deschiderea sufletească a primitorului. Mântuitorul Însuși spunea: „Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică...” (Ioan V, 24).

Pentru ascultarea cuvântului Evangheliei, citit în lăcașul sfânt, este nevoie de credința inițială și de un minim de vrednicie, la care se referă și ectenia de dinainte de pericopa evanghelică, atunci când zice: „Și pentru ca să ne învrednicim noi să ascultăm Sfânta Evanghelie pe Domnul nostru să-L rugăm!”. Credința ascultătorului ajută lecturarea Evangheliei. Iar Evanghelia întărește la rândul ei credința. Sfântul Apostol Pavel spunea: „Credința este din auzire, iar auzirea, prin cuvântul lui Hristos” (Romani X, 17). Așadar, lectura, tâlcuirea și ascultarea Evangheliei în Biserică devin rodnice numai dublate de puterea credinței.

Tâlcuirea Evangheliei, în forma ei elaborată de predică exegetică, hrănește credința și o face lucrătoare prin fapte în viața noastră. Mântuitorul atrage atenția: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția Cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri” (Matei VII, 21). În acest fel, prin tâlcuirea Evangheliei, în cadrul Sfintei Liturghii, creștinul este condus spre primirea Sfintei Euharistii. De aceea, lucrarea de predicare a

Evangeliei este necesară pe toate treptele vieții creștinilor. Este și o formă prin care ne arătăm cinstirea față de Dumnezeu.¹³

Părinții Bisericii au apreciat dintotdeauna nevoia acordării cinstirii cuvenite preoților care, plini de râvnă și știință, au fost nu doar slujitori vrednici ai Sfintelor Taine, ci și propovăduitori neosteniți ai Evangheliei lui Hristos. Este o realitate tot atât de veche ca și Biserica. Însuși Apostolul Pavel scria ucenicului său Timotei: „Preoții care își țin bună dregătoria, să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu cuvântul și cu învățătura” (I Timotei V, 17). Sfinții Părinți au fost cei mai competenți tâlcuitori ai Evangheliei, pe care au predicat-o contemporanilor lor și au lăsat nepieritoare opere teologice, ce alcătuiesc unul dintre izvoarele Sfintei Tradiții. Creațiile lor vorbesc și despre învățătura lor. Fiecare dintre autorii patristici și-a adăugat zestrea sa harică de propovăduire a Evangheliei la „marele fluviu al vieții Bisericii”, cum se exprima eminentul profesor român de teologie, părintele Ioan G. Coman.¹⁴

Ascultând Sfintele Evanghelii, din cadrul Dumnezeieștii Liturghii, noi Îl auzim pe Însuși Hristos, Cel care „în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă” (Evrei I, 1-3). Evanghelia este cu mult mai mult decât o învățătură dată oamenilor. Ea este Hristos Însuși, Care stă de față și ne grăiește. El ne luminează mintea, ne cercetează inima, sau, cum spune Apocalipsa: „Iată, Eu stau la ușă și bat!” (Apocalipsa III, 20). Ascultând lectura cuvintelor Domnului puse în scris sub forma celor patru Sfinte Evanghelii, de către ucenicii lui Hristos, devenim noi înșine ucenici ai Lui și fii ai luminii. Aceste cuvinte nu pot și nu trebuie să rămână ascunse

¹³ Părintele Profesor Grigorie T. Marcu, făcea o sugestivă comparație între Sfânta Scriptură și o farmacie. Căci, așa cum într-o farmacie medicamentele nu pot fi luate la întâmplare, ci numai ținând cont de etichetele lor și de sfatul medicului, tot astfel și învățăturile Sfintei Scripturi, atât de multe și diferite, sunt potrivite fiecărei nevoi omenești în parte, dar nu toate în egală măsură – Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU, *Cunoașterea aprofundată a Sfintei Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre*, în *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1952, p. 10 și urm.

¹⁴ Pr. Prof. IOAN G. COMAN, *Sfânta Tradiție în lumina Sfinților Părinți*, în *Ortodoxia*, an VIII, nr. 2, 1956, p. 180 și urm.

oamenilor, așa cum o cetate așezată pe vârf de munte nu se poate ascunde vederii (Matei V, 14).¹⁵

Ascultarea Evangheliei înseamnă pentru noi toți viață. Dovada adevărului cuvintelor lui Hristos este însăși Învierea Sa. Dacă noi credem în slăvita Sa Înviere, atunci credem în fiecare dintre cuvintele Evangheliei Sale. Cel ce nu crede în ele deplin, își refuză propria mântuire. De aceea, misiunea slujitorului Evangheliei și a tâlcuitorului ei, pentru mulțimea de oameni ce ascultă, nu este deloc ușoară. Însă nici predicatorul, nici ascultătorul nu sunt singuri. Iar lectura și tâlcuirea Evangheliei nu pot fi despărțite de cadrul liturgic, având în centru Sfânta Jertfă, acolo unde ne vine în ajutor harul lui Hristos, spre înțelegerea dumnezeieștilor cuvinte evanghelice.

Misiunea preotească include într-însa în primul rând propovăduirea Evangheliei, ca o îndatorire și cinste și ca o poruncă a Mântuitorului. Cel care nu își îndeplinește această îndatorire, le restrânge păstoriților însăși posibilitatea de a-L cunoaște pe Hristos și de a-și câștiga mai repede mântuirea. Pare un obiectiv îndrăzneț pentru modestul preot, dar el nu este singur, ci Hristos Însuși lucrează deplin printr-însul. Iar el contribuie cu experiența sa sufletească și pastorală, cu fierbintețea sa rugăciune, cu cultura teologică și strădania continuă de a se perfecționa, prin lectură, studiu. Contribuie de asemenea cu calitățile sale native și cu dorința de a lucra pe ogorul pe care Hristos i l-a încredințat lui spre lucru. Dar în lucrarea de tâlcuire a Evangheliei, cuvântul joacă un rol cheie.¹⁶ Acest cuvânt, fie el și al lui Hristos și redat de Sfintele Evanghelii, nu operează o transformare lăuntrică prin el însuși asupra ascultătorilor, ci trebuie citit, tâlcuit, trăit, trebuie sălășluit în suflet și făcut să rodească. Aici intervine rolul cheie al propovăduitorului Evangheliei, cu munca sa binecuvântată, cu conștiința responsabilității lui că slujește deopotrivă lui Dumnezeu și oamenilor.

¹⁵ Diac. Prof. Dr. IOAN CARAZA, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în teologia patristică*, Slobozia 2004, p. 130 și urm.

¹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, într-una dintre Omiliile sale la Evanghelia după Matei atrăgea atenția, zicând: „De aceea ne-a dat Dumnezeu cuvânt..., minte și pricepere..., pentru a învăța pe alții și a-i sfătui” - SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia LXXVIII la Matei*, PG 58, col. 715, PSB 23, p. 892.

Vorbind despre lectura Evangheliei, creștinul obișnuit se referă la cartea frumos copertată ce poartă numele de Evangheliar, pe care preotul o așează pe analog în fața credincioșilor, citind pericopele rânduite. Asemenea cuvântului însuși al lui Hristos, cuprins în rândurile acestei cărți, creștinii acordă aceeași cinste și Evangheliarului, sărutându-l cu evlavie.

Momentul lecturii Sfintei Evanghelii nu a fost fixat la întâmplare, ci este foarte bine stabilit, în cadrul Liturghiei celor chemați, prima parte a Dumnezeieștii Liturghii. Acum aveau cele două pericope: Apostolul și Evanghelia și tot acum se rostea în vechime și predica, mai exact explicarea pericopei lecturate. Chiar dacă instituția catehumenatului a dispărut cu timpul, Sfânta Liturghie a păstrat această parte a ei, pregătindu-i pe cei ce se împărtășesc spre sfârșitul Liturghiei credincioșilor.

Între modalitățile concrete de prezență a lui Hristos în Sfânta Liturghie, pe lângă Jertfa Sfântă, pe lângă rugăciuni și binecuvântări, cuvântul Evangheliei și tâlcuirea lui constituie și el o prezență vie în conștiința noastră, fiindcă prin el, Hristos se descoperă participanților la slujba liturgică și este prezent în mijlocul nostru, realizând o strânsă legătură între noi și El.¹⁷

Nevoia de a nu despărți lucrarea de propovăduire a Evangheliei de cadrul liturgic vine și din legătura indisolubilă ce se crează între cuvântul evanghelic și rugăciunea Sfintei Liturghii. Este cea mai firească și folositoare legătură. Doar împreună ascultarea și rugăciunea dau formă vieții noastre creștinești. Marii Părinți ai Bisericii au fost și mari exegeți și cunoscători ai Evangheliei, dar și trăitori și rugători plini de har. Iar Biserica noastră a știut să păstreze echilibrul între cele două laturi, în vreme ce apusul creștin a insistat mai mult asupra cuvântului Scripturii.

Cuvântul Evangheliei vine de la Hristos și se îndreaptă spre noi, spre fiecare. Cuvântul rugăciunii pleacă de la noi și se îndreaptă spre Hristos. Se realizează deci în cadrul Sfintei Liturghii acea legătură organică între noi și Mântuitorul, având ca rezultat prefacerea și înnoirea noastră duhovnicească. Cu mențiunea că,

¹⁷ Părintele Profesor Dumitru Stăniloae descrie pe larg și cu o putere neegalată de sinteză modurile acestei prezențe a lui Hristos în cultul Bisericii noastre Ortodoxe - Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 80 și urm.

până la urmă, cuvântul rugăciunii noastre își extrage seva tot din cuvântul evanghelic, din Scriptură. Rugăciunea ce ne însoțește ascultarea ne face să Îl simțim pe Hristos mai aproape de noi și nu doar să-I primim cuvintele cu aceste urechi omenești și cu mintea adeseori neputincioasă și împrăștiată în toate părțile.

Frumusețea și bogăția de semnificații a Liturghiei noastre constituie zestrea de preț lăsată dreptmăritorilor creștini de către cei întru sfinți Părinți ai Bisericii Ortodoxe. Unul dintre acele elemente semnificative îl constituie și aprinderea unui sfeșnic sau făclii, în timpul citirii Evangheliei, precum și rugăciunea plină de căldură sufletească, pe care preotul o rostește mai înainte în altar, cerând Stăpânului tuturor să strălucească și în inima lui „lumina cea curată a cunoașterii dumnezeirii”, să-i deschidă ochii minții, spre a înțelege „evangelicele propovăduiri”.

Obiectivul major al împreună-participării creștinilor la Sfânta Liturghie este împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Adesea însă, din nevrednicie și slăbiciune sufletească ori trupească, ei nu se împărtășesc. Totuși, folosul participării la slujba liturgică nu le este mic. Fiindcă la Liturghie, ei ascultă cuvântul lui Hristos, cuvânt ce emană o putere negrăită. Iar puterea aceasta vine de la Duhul Sfânt, prezent în el. Căci Duhul Sfânt „actualizează” lucrarea de mântuire a neamului omenesc, realizată de Hristos.

Niciodată Sfânta Liturghie nu a fost slujită fără lectura Sfintei Evanghelii. Căci propovăduirea Evangheliei și Sfânta Jertfă Euharistică sunt două părți esențiale ale slujbei liturgice. Propovăduirea nu diminuează nicidecum importanța cuvenită și mântuitoare a jertfei, ci face să îi crească importanța și să conștientizeze pe creștini despre această importanță. Este și motivul pentru care, în Biserica primară, explicarea pericopei evanghelice lecturate se făcea de îndată, în prima parte a Liturghiei, subliniind astfel mai bine rolul ei pregător și didactic.

Un aspect niciodată neglijat, ci permanent avut în vedere de către Părinții Bisericii noastre l-a constituit cel al vredniciei personale a propovăduitorului Evangheliei. Fiindcă întreaga sa lucrare de evanghelizare, începând cu lectura și continuând cu tâlcuirea cuvintelor Mântuitorului, devine rodnică numai dacă izvorăște dintr-o bogată, sinceră, autentică, puternică experiență proprie de viață și trăire. Nu orice preot și oricând poate

propovădui oricui Evanghelia mântuirii.¹⁸ Iată de ce se poate vorbi despre această lucrare de evanghelizare ca despre o împreună lucrare a preotului cu Duhul Sfânt. Cuvântul preotului capătă putere prin succesiunea sa apostolică, pe care o deține.

În Evanghelia a V-a a Învierii, citită la Utrenia de duminică, Sfântul Evanghelist Luca redă momentul întâlnirii sale, alături de Cleopa pe drumul Emausului, cu Mântuitorul Înviat. Acesta le explică celor doi ucenici ai Săi Scripturile, pe cale mergând, dar ei nu Îl cunosc pe Hristos decât atunci când Domnul, luând pâinea și binecuvântând-o, o frânge și le-o dă lor (Luca XIX). Căci cunoașterea lui Hristos și a cuvintelor Sale din Evanghelie, oricât de lămurit pare El să ne vorbească în relatarea celor patru: Matei, Marcu, Luca și Ioan, rămâne posibilă numai în măsura în care ea este nedespărțită de Jertfa Liturgică. Despre aceasta vorbește și așezarea Sfintei Evangheliei pe Sfânta Masă, lângă chivotul în care se află Trupul și Sângele Domnului.

Sfânta Evanghelia vorbește despre Împărăția Cerurilor. Iar Sfânta Liturghie este însăși imaginea Împărăției Cerurilor. Căci așa cum, la sfârșitul veacurilor, nădăjduim să ne întâlnim real cu Hristos Domnul slavei, tot astfel la Sfânta Liturghie ne întâlnim la fel de real cu Hristos Cel Înviat, ce ni se dă nouă spre a-L primi în suflete și trupuri sub forma Sfintei Euharistii. În cadrul primei părți a Liturghiei noastre, Evanghelia citită și tâlcuită realizează pregătirea noastră pentru întâlnirea reală cu Hristos ce se jertfește tainic pentru noi, realizează apropierea noastră suflatească de El. Iar la Vohodul mic preotul scoate Sfânta Evanghelia în mijlocul bisericii și a credincioșilor, văzând astfel pe Hristos stând în mijlocul nostru, pregătindu-ne să ne unim cu Hristos Cel euharistic. Primim deci mai întâi Cuvântul vieții, iar apoi primim real pe Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Jertfit și Înviat.¹⁹

¹⁸ Sunt vestite cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, care zicea: „Nu se cade a vorbi despre Dumnezeu în orice vreme și nici oricui și nici orice, ci este o vreme când trebuie să vorbim despre El și cui trebuie să vorbim despre El” – SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul I teologic*, Traducere de Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, București 1947, p. 2.

¹⁹ Căci în Sfânta Liturghie, Cuvântul se unește cu Taina, cum minunat spunea Pr. Prof. CONSTANTIN GALERIU, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1981, p. 38 și urm. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae deschide o perspectivă mai largă asupra înțelegerii semnificației

Felul cum au fost alese, spre a fi citite pericopele evanghelice de peste an și de la toate sărbătorile nu este întâmplător. Creștinul care frecventează toate aceste slujbe, care participă cu atenție și ascultă Sfânta Evanghelie, de fiecare dată, ajunge ușor să cunoască cele mai importante evenimente și învățături legate de lucrarea de mântuire a neamului nostru omenesc prin Hristos.

Mântuitorul Însuși dă mărturie despre așezarea tâlcuirii textului scripturistic îndată după lectura aceluia. Ne-o dovedește atunci când El „a venit în Nazaret, unde fusese crescut și, după obiceiul Său, a intrat în ziua sâmbetei în sinagogă și s-a sculat să citească. Și I s-a dat cartea proorocului Isaia... Și închizând cartea..., a șezut... Și El a început a zice către ei... Și toți Îl încuviințau și se mirau de cuvintele harului care ieșeau din gura Lui” (Luca IV, 16-22).

În decursul timpului, predica a început să fie rostită la vremea Chinonicului, motivându-se că la sfârșitul Liturghiei celor chemați nu au venit încă toți enoriașii la biserică. Deși poate că tocmai această așezare a citirii Evangheliei la început ar putea determina pe credincioși să participe de la începutul Liturghiei. În primele veacuri, vestiți predicatori, precum Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Vasile cel Mare atrăgeau, prin cuvântul lor rostit imediat după citirea Evangheliei, mulțimile însetate să asculte învățătura despre Hristos.²⁰ Acest lucru a făcut ca ascultătorii fascinați de frumusețea graiului lor să plece din biserici și să neglijeze partea principală a Sfintei Liturghii, Sfânta Jertfă, ceea ce

actului liturgic numit Vohodul mic. Acest Vohod nu înseamnă numai ieșirea lui Hristos la propovăduire, ci și ieșirea noastră continuă la propovăduirea Evangheliei lui Hristos. Când preotul ia de pe Sfânta Masă Evanghelia, pentru Vohod, pune în locul ei Sfânta Cruce și apoi repetă gestul în sensul invers, la intrare. Căci Crucea și Evanghelia nu pot fi niciodată despărțite. Crucea confirmă lucrarea de propovăduire a Evangheliei lui Hristos - Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea...*, *Op. cit.*, p. 180 și urm.

²⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur merge atât de departe cu obligația ascultării și a citirii Sfintei Scripturi, încât condiționează de aceasta însăși mântuirea. El zice: „Nu-i cu puțință să te mântui, dacă nu citești neconținut cărți duhovnicești” - SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântul III la Parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr*, trad. de Pr. D-tru Fecioru, în *Revista Mitropolia Olteniei*, an XXVIII, nr. 9-10, 1976, p. 735.

a determinat Biserica să hotărască rostirea predicii la Unul Sfânt, la sfârșitul Sfintei Liturghii.

În concluzie, se poate spune că toți Sfinții Părinți, fiind ierarhi slujitori ai Sfântului Altar, în cadrul Sfintei Liturghii și-au rostit predicile lor, mai precis omiliile, imediat după citirea Sfintei Evanghelii, rămânând sub impresia Cuvântului Dumnezeuiesc, inspirați de adevărul dumnezeiesc pe care îl cuprind, adevăr mântuitor. În general, teologia lor este legată de explicarea și aprofundarea cuvintelor Scripturii, inclusiv ale Noului Testament. Ea se naște din lectura și tâlcuirea textului ca atare și este prezentată ca o hrană duhovnicească credincioșilor.

Lectura, explicarea, tâlcuirea textului s-a făcut și continuă să se facă, fiind absolut necesară în cadrul Sfintei Liturghii, datorită atmosferei sfinte pe care o degajă această slujbă, datorită harului ce se revarsă asupra credincioșilor pe tot parcursul ei. Iar cuvântul sau predica este ea însăși o expresie a acestor realități trăite din plin de cler și credincioși.

Abstract: The importance of reading and interpretation of Holy Gospel in the Liturgy from patristic view

All Saint Parents preached and held discourses within the Saint Liturgy, their words being truly inspired by the Holy Spirit. That is why one can say that their theology is related to the explanation and the study of the words of the Scripture, including of the New Testament. Their words can be permanently recognized in the biblical theology and the wisdom of Christ the Redeemer. The reading and the explanation of the scriptural text was done and continues to be done, being absolutely necessary within the Saint Liturgy. The models of the Saint Parents continue to stay alive in our hearts and souls. Their inheritance represents the foundation of our education as father confessors and soul- builders.

GHERASIM ISCU – STAREȚUL MĂNĂSTIRII TISMANA

Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU¹

Cuvinte cheie: *Mănăstirea Tismana, stareț, martir, martiraj*
Keywords: *The Monastery Tismana, the abbot, martyr, baptism of blood*

Pe pământul românesc au existat, din cele mai vechi timpuri și până spre zilele noastre, creștini care și-au dat viața pentru Hristos. Dacă unii dintre aceștia au ajuns să fie canonizați și trecuți ca martiri în calendarele noastre, și mai mulți au rămas încă prea puțin cunoscuți. Din acest motiv, generațiile actuale și viitoare de teologi și istorici au datoria să lucreze cu timp și fără timp astfel încât acești mucenici ai lui Hristos să fie cinstiți după vrednicia faptelor și credinței lor. În rândurile acestor „martiri târzii”, necanonizați încă, se numără și acei slujitori ai Bisericii Ortodoxe Române care au murit în temnițele comuniste, în perioada 1948-1964. În acei ani, în România, statul comunist a dezlănțuit o adevărată persecuție împotriva Bisericii Ortodoxe Române. Având modelul sovietic, autoritățile politice de la București, în frunte cu Petru Groza și continuând apoi cu Gheorghe Gheorghiu Dej, au încercat să marginalizeze influența și rolul Bisericii Ortodoxe în societatea românească, pedepsind aspru pe acei ierarhi și preoți (fie ei preoți de mir ori membri ai cinului monahal) care au îndrăznit să-și ridice glasurile împotriva abuzurilor și nedreptăților de tot felul săvârșite de statul comunist.

Printre aceștia se regăsesc și mulți, foarte mulți, clerici olteni. De altfel, însemnările din arhiva fostei Securități sunt edificatoare în ceea ce privește zelul cu care slujitorii Bisericii Ortodoxe din dreapta Oltului au înțeles să-și îndeplinească misiunea ce le-a fost încredințată, până la capăt. Astfel, din datele pe care le deținem, în cele cinci județe ale acestei regiuni (Dolj, Gorj, Mehedinți, Olt și Vâlcea), 41 de slujitori ai Bisericii au murit în temnițele comuniste sau la scurtă vreme după eliberare: 35 de

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

preoți de mir, 4 monahi, o monahie și un cântăreț bisericesc.² Ei însângerează o listă cu alte 369 de nume de slujitori ai Bisericii oltene care au fost închiși de regimul comunist.³

Printre clericii olteni care au murit în odioasele închisori și lagăre comuniste se numără și starețul mănăstirii Tismana, Gherasim Iscu. S-a născut la 21 ianuarie 1912, în comuna Poduri, din județul Bacău,⁴ în familia țăranilor Grigorie și Elena Iscu. După ce urmează cursurile primare în localitatea natală, la vârsta de 12 ani, îndemnat de mama sa, intră în monahism la mănăstirea Bogdana, județul Bacău.⁵ Între 1925-1928, studiază la Seminarul monahal de la Neamț, iar între 1928-1932, la Liceul „Ferdinand” din Bacău. Își continuă apoi studiile seminariale la mănăstirea Cernica, terminând ca șef de promoție în 1935.⁶ La 4 ianuarie 1932, a fost închinoviat la mănăstirea Tismana, fiind chemat aici de arhimandritul Glicherie Lavin (stareț al Tismanei în perioada 1930-1942),⁷ și el originar tot din comuna Poduri, județul Bacău.⁸ Pentru că avea „purtări frumoase și era silitor la carte”, Glicherie Lavin îl va sprijini financiar în perioada 1932-1935,⁹ contribuind și sprijinind astfel educația viitorului stareț al Tismanei. În toamna anului 1935 se înscrie la Facultatea de Teologie din București (din cauza războiului și a lipsurilor financiare susține licența abia în 1942). Între 1932–1937, a slujit la mănăstirea Tismana ca dascăl, ierodiacon (din 1935) și ieromonah (hirotonit la 1 aprilie 1936). La

² Pentru o prezentare mai detaliată a situației, vezi SERGIU POPESCU, *Participarea clerului din Oltenia la luptele sociale și naționale ale poporului roman* (secolele XIX și XX), Craiova, 2010, p. 277.

³ Dintre aceștia, 301 au fost preoți de mir, 18 - monahi, 8 - monahii, 6 - studenți teologi și 36 - cântăreți bisericești (SERGIU POPESCU, *op. cit.*, p. 277).

⁴ CICERONE IONIȚOIU, *Victimele terorii comuniste, Dicționar literele H, I, J, K, L*, București, 2003, p. 201.

⁵ PAUL CARAVIA, VIRGILIU CONSTANTINESCU, FLORI STĂNESCU, *Biserica Întemnițată. România 1944-1949*, București, 1998, p. 240.

⁶ TOMA RĂDULESCU, *Isu Gherasim*, în Vol. „*Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*”, București, p. 385.

⁷ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 6, f. 34, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist. 1945-1958*, Vol. I, București, 2001, p. 278.

⁸ TOMA RĂDULESCU, *op. cit.*, p. 385.

⁹ IBIDEM.

15 aprilie 1937, episcopul Vartolomeu Stănescu de la Râmnic îl va numi stareț al mănăstirii Arnota. Desfășoară aici o bogată activitate administrativă (mănăstirea fusese afectată grav de un incendiu). La sfârșitul anului 1939 părăsește Arnota fiind numit bibliotecar și contabil la Seminarul monahal de la Cernica. Slujește aici până în noiembrie 1941, dată la care, din cauza războiului, Seminarul se desființează. Se reîntoarce la Tismana, iar la 1 aprilie 1942 este trimis de mitropolitul Nifon Criveanu al Olteniei ca preot misionar în Transnistria. Acele locuri i-au oferit „una din cele mai frumoase imagini” din viața sa, așa după cum el însuși avea să mărturisească mai târziu.¹⁰ Slujește un timp în catedrala orașului Balta. Încântat de frumusețea locurilor, dar întristat de situația grea a monahilor și de lipsa unor așezăminte monahale, Gherasim Iscu contribuie la ridicarea unei mănăstiri la Berșad, nu departe de Balta (a fost numit stareț) și ctitorește un schit la Păsățel (după alte surse Posotel), județul Râbnița.¹¹ Drept răsplată pentru strădaniile sale, credincioșii de aici i-au dăruit o mitră (potcap).¹² A funcționat o vreme și ca învățător și profesor de Religie.¹³ În martie 1943, în urma unor neînțelegeri cu administrația românească din județele Balta și Odessa, Gherasim Iscu îi cerea mitropolitului Visarion Puiu, conducătorul Misiunii Bisericii Ortodoxe Române din Transnistria să fie trimis într-un alt județ sau să fie lăsat să se întoarcă în țară. Astfel, în iunie 1943, mitropolitul Nifon Criveanu l-a numit exarh al mănăstirilor din Gorj și Mehedinți,¹⁴ iar la 15 septembrie, același an, l-a hirotosit protosinghel și l-a numit stareț al mănăstirii Tismana (în locul ieromonahului Vârlan Chiriță).¹⁵ În această calitate se îngrijește de restaurarea mănăstirii (afectată grav de incendiul din 25 martie 1943), de refacerea unor anexe, poartă

¹⁰ ADRIAN NICOLAE PETCU, *Părintele Gherasim Iscu pe frontul anticomunist*, în „Rost”, anul I, 2003, nr. 7 (septembrie), p. 29.

¹¹ TOMA RĂDULESCU, *Clerici olteni în închisorile comuniste – Gherasim Iscu*, în Revista „Cetatea creștină”, Craiova, anul II, 2003, nr. 4 (12), aprilie, p. 3.

¹² Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 6, f. 39, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 131.

¹³ „Transnistria creștină”, anul I, 1942, nr. 1-4, p. 88, *apud* TOMA RĂDULESCU, *Iscu Gherasim*, p. 386.

¹⁴ IBIDEM, p. 387.

¹⁵ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 6, f. 34, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 278.

de grijă „preoților politici” (în număr de 120), găzduiți aici, are grijă de tezaurul Băncii Naționale a României aflat spre păstrare în mănăstire până în februarie 1947, primește și găzduiește numeroși călugări refugiați.¹⁶

După instalarea regimului comunist, a fost contactat de generalul Iancu Carlaonț, conducătorul grupului de rezistență anticomunistă din Oltenia. Pe lângă hrană și îmbrăcăminte, acesta i-a cerut starețului Gherasim să permită instalarea unui aparat de radio-emisie-recepție cu ajutorul căruia să fie avertizați partizanii de apropierea trupelor de securiști, dar și să se poată intra în legătură cu trupele anglo-americe.¹⁷ Pentru a-și proteja obștea, refuză însă instalarea acestui aparat. Mai târziu, pentru a-l putea condamna la mai mulți ani de închisoare, Securitatea avea să consemneze eronat, într-unul din rapoartele sale că „starețul Gherasim Iscu de la mănăstirea Tismana, raionul Baia de Aramă, a făcut parte din organizația subversivă a generalului Carlaonț, organizând procurarea și instalarea în mănăstire a unui aparat de radio-emisie-recepție”.¹⁸ La 15 august 1948, cu ocazia hramului mănăstirii, ține o virulentă predică anticomunistă. Deși nu fusese partizanul niciunui partid politic tradițional, ba mai mult „se afișa ca un om deștept și critica pe legionari și alte partide”,¹⁹ vrednicul monah nu a mai putut răbda abuzurile săvârșite de noua conducere a țării și a luat atitudine. A fost anchetat împreună cu protosinghelul Gherasim Caravan²⁰ (fost stareț al mănăstirii în perioada 1942 – iunie 1943). La percheziție, grupul de securiști veniți de la Târgu-Jiu au găsit în mănăstire 480 de broșuri și cărți „cu caracter monarho-fascist”. În declarația dată celor care îl

¹⁶ ANA MARIA RĂDULESCU, *Clerici olteni în închisorile comuniste. Studiu preliminar (II)*, în Rev. „Mitropolia Olteniei”, anul LVI, 2004, nr. 5-8, p. 163.

¹⁷ PAUL CARAVIA, VIRGILIU CONSTANTINESCU, FLORI STĂNESCU, *op. cit.*, p. 241; Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 7, f. 2-26, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 278.

¹⁸ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 7, f. 10, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 293.

¹⁹ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 5, f. 35, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 178.

²⁰ Născut la 17 aprilie 1908, în Târgu-Jiu, suspectat de Securitate că ar fi făcut politică legionară, iar ulterior, membru în Frontul Renașterii Naționale.

anchetau, Gherasim Caravan mărturisea că procurase aceste broșuri în primăvara anului 1944, de la „misionari antonescieni de la Președinția Consiliului de Miniștri”. După venirea regimului comunist, „împreună cu starețul Gherasim Iscu, toate aceste cărți și broșuri le-au luat și le-au ascuns în încăperea mănăstirii”. Au rămas acolo până la arestarea starețului Gherasim Iscu, după care, „în urma venirii în inspecție la mănăstire a preotului exarh Teofil Niculescu, am primit ordin să le ard pentru a nu fi găsite de Siguranță, întrucât nu le-am putut arde pe toate, preotul exarh Niculescu le-a luat și le-a ascuns în peștera de sub mănăstire, unde cu ocazia percheziției făcute de către organele Securității Târgu-Jiu, au fost găsite și ridicate”.²¹ Pentru starețul Tismanei avea să înceapă calvarul. Suspectat că „nu ar avea păreri pozitive asupra noii forme de guvernare”,²² este anchetat în mai multe rânduri, iar în mănăstire au loc nenumărate percheziții. La 26 septembrie 1948, a fost arestat de un grup de securiști din Tg-Jiu. A fost trimis apoi la Craiova, unde a fost anchetat de căpitanul Constantin Oancă,²³ subdirector al Securității Poporului, Direcțiunea Regională Oltenia.²⁴ Este anchetat, bătut și chinuit până în primăvara anului următor; la 21 mai 1949, a fost trimis în judecată, fiind acuzat de „uneltire contra ordinii sociale”. Prin sentința nr. 928 din 21 iunie 1949, Tribunalul Militar Craiova îl condamnă la 10 ani de temniță grea.²⁵ A fost mutat pe rând la Aiud, Pitești și în cele din urmă la Poarta Albă. Aici este schingiuit cumplit de Ioan Vasilescu, un fost

²¹ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 6, f. 39, apud CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 130-131.

²² MIHAI RĂDULESCU, *Rugul aprins. Duhovnicii ortodoxiei sublespezi, în ghearele comuniste*, București, 1993, p. 233.

²³ RADU CIUCEANU, *Potcoava fără noroc*, București, 1994, p. 232.

²⁴ Pentru modul de organizare a Securității din acele vremuri, a se vedea volumul *Securitatea. Structuri – cadre. Obiective și metode*, vol. I (1948-1967), editat de Consiliul Național pentru studierea Arhivelor Securității; coordonator: FLORICA DOBRE, autori: FLORIAN BANU, THEODOR BĂRBULESCU, CAMELIA IVAN DUICĂ ȘI LIVIU ȚĂRANU, București, 2006.

²⁵ VASILE MANEA, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, București, 2000, p. 145; Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 5, f. 35, apud CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 178.

student trecut prin lagărul de reeducare de la Pitești.²⁶ Din cauza condițiilor de detenție și a torturii zilnice la care a fost supus se îmbolnăvește de TBC pulmonar și intestinal și ulcer cavernos.²⁷ A fost transferat la penitenciarul spital de la Târgu-Ocna, unde, în noaptea de 25 spre 26 decembrie 1951, trece la cele veșnice. Se împlineau exact 545 de ani de la moartea Sfântului Nicodim, primul stareț al mănăstirii Tismana.

Trebuie menționat că după arestarea părintelui Gherasim, mănăstirea Tismana a fost condusă, în perioada 1 octombrie 1948–15 septembrie 1949, de protosinghelul Vichentie Nănescu. Pentru că autoritățile comuniste încercau să închidă vechiul așezământ monahal (drept pedeapsă pentru sprijinul oferit de călugări grupului de rezistență anticomunistă condus de generalul Iancu Carlaonț și pentru propagarea de idei contrarevoluționare), mitropolitul Firmilian Marin l-a transformat, începând cu 15 septembrie 1949, în mănăstire de maici, prima stareță fiind maica Frumenția Lupu, adusă de la mănăstirea Horezu, județul Vâlcea.²⁸ Toți monahii de aici au fost trimiși la diferite mănăstiri din țară, mulți dintre ei scăpând în felul acesta de anchetele Securității.

Despre felul în care starețul Gherasim Iscu a înțeles să rabde suferințele, despre iertare, despre jertfă și despre dragostea sa față de semenii aflați din însemnările contemporanilor. Paradoxal, chiar organele de anchetă – ofițerii de Securitate – consemnau în rapoartele întocmite multe date grăitoare în acest sens. Astfel, spre mirarea celor care îl torturau zilnic, monahul gorjean nu a spus nimic compromițător despre vreunul din monahii de la Tismana, ori despre membrii grupului anticomunist condus de generalul Carlaonț. Preotul Constantin Hodoroagă, și el închis la Aiud, avea să mărturisească mai târziu că „părintele Gherasim a fost un martir... păstra tuturor moralul ridicat... vorbea foarte frumos despre jertfă”.²⁹ Unul din colegii săi de celulă de la Târgu-

²⁶ Diac. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Oameni și locuri din Istoria Bisericii Oltenie*, Craiova, 2011, p. 139-141.

²⁷ TOMA RADULESCU, *Iscu Gherasim*, p. 389.

²⁸ Arhiva Serviciului Român de Informații, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 5, f. 35 și vol. 6, f. 34, *apud* CRISTINA PĂIUȘAN ȘI RADU CIUCEANU, *op. cit.*, vol. I, p. 178 și 278.

²⁹ „Vestitorul Ortodoxiei”, anul VIII, 1996, nr. 153, 1-15 aprilie, p. 2.

Ocna, Ion Ianolide, spunea că „dădea și îndrumări isihaste nu numai din lectură, ci și din bogata lui experiență mistică”.³⁰ Chiar și un pastor luteran, Richard Wurmbrand, și el coleg de celulă la același penitenciar spital de la Târgu-Ocna cu starețul Gherasim, avea să declare, după emigrarea sa în Statele Unite ale Americii, că a văzut în persoana vrednicului monah de la Tismana un model de iertare creștinească.³¹ Chiar înainte de a se muta la cele veșnice, Gherasim Iscu declara torționarului său de la Poarta Albă, Ioan Vasilescu, ajuns și el pe patul de moarte (bolnav de TBC pulmonar): „Te iert din toată inima..., iar dacă noi iertăm, cu siguranță că Hristos, Care e mai bun decât noi, va ierta și el”.³² De altfel cei doi, victimă și călău, aveau să moară în aceeași noapte.³³ Ultimul stareț al Tismanei a fost înmormântat în cimitirul deținuților de la Târgu-Ocna.

Ca o concluzie pentru cele afirmate în rândurile de mai sus, putem afirma că suferințele pe care le-au îndurat acești preoți martiri în temnițele întunecate ale regimului communist de odioasă depășesc imaginația noastră. Așa cum precizăm și la începutul acestui material, procentul preoților ortodocși olteni înțemnițați este grăitor, pe de o parte pentru a înțelege ura regimului față de o instituție pe care a încercat din răsuputeri să o distrugă, iar pe de altă parte pentru a înțelege dragostea acestor slujitori ai altarului pentru Hristos, pentru semeni, pentru țară. Mulți dintre ei au plătit cu viața pentru acest crez. Din acest motiv, putem afirma fără teama de a greși că acești martiri ai secolului XX, între ei strălucind și Cuviosul Gherasim Iscu – starețul mănăstirii Tismana, nu sunt cu nimic mai prejos decât martirii Bisericii primare sau alți martiri știuți ori încă învăluiți în negura timpului. Locul lor este printre sfinți... Ei sunt sfinți..., sfinți care își așteaptă încă Sinaxarul.

³⁰ Diac. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *op.cit.*, p. 141.

³¹ RICHARD WURMBRAND, *Cu Dumnezeu în subterană*, traducere de M. Alexandrescu-Munteanu și M. Chilian, București, 1993, p. 103-104.

³² MIHAI RĂDULESCU, *op.cit.*, p. 244.

³³ TOMA RADULESCU, *Iscu Gherasim*, p. 389.

Summary: *Gherasim Iscu – the abbot of monastery Tismana*

Gherasim Iscu is the last abbot of The Monastery Tismana. He was born on January 21st 1912 in the town Poduri, the county of Bacau in a family of very religious people. He attended the courses of The Monachal Seminar from Neamt Monastery and in 1928 he enrolled The Secondary School „The Prince Ferdinand” from the city of Bacau. In 1935 he enrolled the Faculty of Theology from Bucharest which he graduated from only in 1942 because of the financial hardship. He entered the Monastery Tismana on January 4th 1932 where he was named abbot by the bishop Nifon Criveanu. He was convicted by the Communists to hard years of prison. He passed away on Christmas night 1951 after great sorrow. His graveyard lies in the common cemetery from Targu Ocna.

CHIPURI DE SFINȚI DIN OLTENIA: SFÂNTUL CUVIOS GRIGORIE DECAPOLITUL (†842)

Pr. Lect. Univ. Dr. ION RIZEA¹

Cuvinte cheie: *Biserica Ortodoxă, Sfântul Cuvios Grigorie Decapolitul, sfinte icoane, mănăstirea Bistrița Olteană, sfinte moaște*

Keywords: *the Orthodox Church; St. Gregor Decapolitis, Holy Icons; the Convent Bistrița Olteană; Reliques*

Între sfinții aleși ai lui Dumnezeu și cinstiți cu mare evlavie de Biserica noastră se numără și Sfântul Cuvios Grigorie Decapolitul, ale cărui sfinte moaște se află, de peste cinci secole, în Oltenia, la mănăstirea Bistrița, ctitoria prin excelență a boierilor Craiovești.

Personalitate remarcabilă a Bisericii Ortodoxe, Sfântul Grigorie Decapolitul² a îmbinat trăirea monahală, de influență isihastă, cu o profundă formație teologică, bazată mai ales pe

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

² Despre Sfântul Grigorie Decapolitul s-a scris mult în ultimul secol, apărând o serie de studii cu privire la viața și activitatea sa. Vezi, în special: Fr. DVORNIK, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les slaves macédoniens au IX-e siècle*, Paris, 1926; D. RUSSO, *Studii istorice greco-române*, vol. I, București, 1939, p. 159-179; DRAGOȘ P. PETROȘANU, *Sfântul Grigorie Decapolitul din mănăstirea Bistrița-Vâlcea*, București, 1942 (extras din BOR, an. LIX, 1941, nr. 11-12, pp. 682-703; și reeditarea, *Sfântul Grigorie Decapolitul din mănăstirea Bistrița-Vâlcea și alte studii de istorie*, Râmnicu Vâlcea, 2007); D. BODIN, *Grigorie Decapolitul și Ioan de Capestrano*, în *Revista Istorică Română*, an. XIV, 1945, fasc. III, p. 307-315; †DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *Sfântul Grigorie Decapolitul „de la Bistrița”-Vâlcea*, în vol. *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, pp. 248-257; Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Viața și minunile*, București, 1992; *Viața și activitatea Sfântului Grigorie Decapolitul, ale cărui moaște se află la mănăstirea Bistrița, Vâlcea*, în *Antologie aghiografică românească*, Craiova, 1994, p. 88-94; Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 1994, p. 159-162 (cu alte două ediții, Iași, 2000 și 2007); Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, București, 1999 (cu bibliografie, p. 43, n. 1 și p. 109-111).

dreapta învățătură cu privire la cultul sfintelor icoane, într-o perioadă în care în viața religioasă a Imperiului bizantin curentul iconoclast a produs mari tulburări (sec. VIII-IX).³ Profund implicat în lupta contra iconomahilor, Sfântul Grigorie a devenit cunoscut atât în Orient cât și în Apusul creștin, afirmându-se prin activitatea sa misionară și apologetică, desfășurată în marile metropole imperiale, precum Efesul, Tesalonicul, Roma și Constantinopolul.

S-a născut în cetatea Irinopolis, din Decapolea Isauriei, din Asia Mică, așa cum reiese din *Viața Sfântului*,⁴ scrisă de către un contemporan al său, diaconul Ignatie, schevofilaxul bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol. Se crede că s-a născut „câtre anul 780”,⁵ în preajma Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787), sinod care avea să condamne iconoclasmul și să restabilească cultul sfintelor icoane. Făcea parte dintr-o familie înstărită, mama sa, Maria, fiind o femeie cu mare dragoste spre cele sfinte. La vârsta de opt ani, a fost dat la școală de părinți, manifestând o înclinare deosebită spre cele duhovnicești. După cum mărturisește biograful său, tânărul Grigorie mergea deseori la biserică, se ruga mult, citea Sfânta Scriptură și-și dorea să fie cât mai bineplăcut lui Dumnezeu prin fapte bune: „După ce a învățat toate câte i s-au părut de trebuință, alerga totdeauna la biserică cu multă evlavie, și toate cuvintele folositoare și mântuitoare de suflet, câte le auzea, le împlinea și cu fapta, ca un cunoscător și înțelept”.⁶ Adesea, se retrăgea în locuri liniștite pentru a se ruga și a medita.

Ajuns la vârsta căsătoriei, Grigorie a fost îndemnat de părinții săi să se căsătorească cu o tânără aleasă de aceștia, însă el a refuzat și s-a retras în munții Isauriei. Aici a cunoscut pe un fost

³ Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, p. 7.

⁴ Vezi *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul, ale cărui sfinte moaște se află la mănăstirea Bistrița-Vâlcea*, în *Viața, Acatistul și Paraclisul Sfântului Cuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul*, Sfânta Mănăstirea Bistrița, 1997, p. 3.

⁵ Fr. DVORNIK, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite...*, p. 27. Vezi și: †Damaschin Coravu Severineanul, *Sfântul Grigorie Decapolitul „de la Bistrița”-Vâlcea*, p. 249; Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 159; Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Viața și minunile*, p. 45.

⁶ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul*, p. 3.

episcop al Decapolei, care se refugiase din pricina persecuției iconoclaste.⁷ Manifestându-și dorința de a se călugări, episcopul l-a trimis într-o mănăstire din apropiere, pentru a se iniția în tainele vieții monahale.⁸

Între timp, lui Grigorie i-a murit tatăl, iar mama sa, venind la mănăstirea unde el se afla și văzându-i râvna pentru viața pe care și-o alesese, l-a întărit și îndemnat să persevereze în nevointele călugărești. Tot ea l-a îndemnat să meargă la o altă mănăstire de obște din apropiere, unde se afla un frate de-al său, pentru a-și fi de ajutor unul altuia în urcușul cel duhovnicesc. Ascultându-și mama, s-a așezat la acea mănăstire, alături de fratele său. Văzând că egumenul mănăstirii, ca și alți călugări de aici, trecuseră de partea iconoclaștilor, Grigorie, plin de zel în apărarea dreptei credințe, a avut curajul să-l mustre pe egumen în fața tuturor călugărilor din obște. La porunca acestui egumen, a fost bătut crunt. Cu trupul plin de răni, tânărul monah a fugit într-o altă mănăstire din Decapole, unde egumen era Simeon, un frate al

⁷ În secolul al VIII-lea și în prima jumătate a celui următor, Biserica a avut mult de suferit din pricina încercării unor împărați bizantini de a desființa cultul icoanelor. Prigoana la care au fost supuși cei care cinsteau icoanele s-a numit „iconoclasm” (distrugerea icoanelor) sau „iconomahie” (lupta împotriva icoanelor). Iconoclasmul a cunoscut două faze. Prima dintre ele, cea mai violentă și în timpul căreia mulți creștini care cinsteau sfintele icoane au murit ca martiri, a fost inaugurată de Leon al III-lea Isaurul (717-741), în anul 726, și s-a încheiat în timpul împărătesei Irina și a fiului ei Constantin al VI-lea, odată cu Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787), care a restabilit cultul icoanelor și al sfintelor moaște. Cea de-a doua fază a crizei iconoclaste a început cu anul 813, odată cu urcarea pe tron a lui Leon al V-lea Armeanul (813-820), și s-a terminat în anul 843, în timpul împăratului Mihail al III-lea (842-867) și al mamei sale Teodora (842-856), când în urma unui sinod ținut la Constantinopol au fost declarate valabile toate hotărârile celor șapte sinoade ecumenice și a fost restabilit cultul icoanelor. Restabilirea cultului icoanelor atât la Sinodul al VII-lea ecumenic, cât și la cel din 843 s-a făcut când puterea supremă a imperiului a fost deținută de femei. Dacă prima restabilire a cultului icoanelor a fost de scurtă durată, cea de a doua a rămas în vigoare până astăzi. Vezi Pr. prof. dr. EMANOIL BĂBUȘ, *Bizanțul. Istorie și spiritualitate*, ediția a doua, revizuită și adăugită, București, 2010, pp. 279-280. Menționăm că în timpul celei de a doua faze a iconoclasmului, Sfântul Grigorie Decapolitul a activat în sprijinul apărării dreptei credințe cu privire la cinstirea sfintelor icoane, având un rol important în această direcție. Cf. †DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *op. cit.*, p. 250, n. 8.

⁸ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 4.

mamei sale, care-i va deveni adevărat părinte sufletesc.⁹ Aici a rămas timp de 14 ani, nevoindu-se în cele duhovnicești: „Tânărul Grigorie primea învățăturile, sfaturile și îndemnurile către faptele cele bune ale unchiului său, precum se așează pecetea pe ceara cea moale”.¹⁰

Cu râvnă spre desăvârșire, Cuviosul Grigorie a plecat în pustie – cu binecuvântarea egumenului – stabilindu-se singur într-o peșteră din Munții Isauriei. Aici a trăit mai mulți ani, luptând mereu cu ispitele și cu lipsa de hrană. Prin post aspru, rugăciune neîncetată și privegheri de toată noaptea, Cuviosul Grigorie a biruit desăvârșit toate ispitele venite din partea trupului și a diavolului.

Astfel, curățit de patimile trupești și sufletești și primind harul sfințeniei de la Duhul Sfânt, Cuviosul Grigorie a auzit o chemare de sus care l-a îndemnat să părăsească peștera și locurile natale, spre a fi de folos și altora. Dând urmare vocii divine, a întreprins o serie de călătorii în apărarea cinstirii sfintelor icoane, mergând până în Apus. În Imperiul bizantin, iconoclasmul fusese reactivat de către împăratul iconoclast Leon al V-lea Armeanul (813-820), printr-un sinod din anul 815, care impusese distrugerea sfintelor icoane și pedepsirea drastică a celor care aveau să încalce hotărârea imperială.

Sfântul Grigorie și-a început activitatea de propovăduitor și apărător al sfintelor icoane pe la anul 815, pe când avea aproximativ 35 de ani. În acest scop, a călătorit mult, începând de la Efes, trecând apoi prin Proconez, unde a fost găzduit de un om sărac, a cărui casă Dumnezeu a binecuvântat-o cu cele trebuitoare traiului, în urma rugăciunii Cuviosului Părinte. De aici, a ajuns în cetatea Enos, din Macedonia, unde a fost bătut de un tânăr furios, dar, ca și Sfântul Ștefan, Cuviosul s-a rugat lui Dumnezeu să-l ierte. Cu o corabie a plecat spre Hristopolis și de aici, mai departe pe jos, a ajuns la râul Struma, pândit de pirați care jefuiau corăbiile comerciale. Aceștia, uimiți de curajul Cuviosului – care a venit în

⁹ Vezi *Proloagele*, tipărite prin străduința și osteneala, cu un studiu introductiv și binecuvântarea Înalt Preasfințitului Dr. NESTOR VORNICESCU, Mitropolitul Olteniei, diortosite și îmbogățite de Arhim. dr. BENEDICT GHIUȘ, vol. 1, Bacău, 1995, p. 258.

¹⁰ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 6.

mijlocul lor – l-au ajutat să ajungă în Tesalonic. În acest oraș din provincia Macedonia, Cuviosul Grigorie a fost găzduit într-o mănăstire, pentru câteva zile, de către egumenul Marcu. Împreună cu un călugăr de aici, s-a îndreptat spre Roma. Ajunși la Corint, pe jos, au plecat apoi cu corabia, pe mare, spre Italia. După scurte popasuri, în porturile Regio și Neapole, Cuviosul Grigorie a ajuns la Roma.¹¹

Sosind la Roma, el a cerut sprijinul papei Leon al III-lea (795-813) pentru închinătorii sfințelor icoane din Răsărit, persecutați de ereticii iconoclaști.¹²

Ignatie diaconul nu relatează nimic despre activitatea Sfântului Grigorie la Roma, consemnând numai că „a petrecut într-o oarecare chilie mică, liniștindu-se trei luni, neștiindu-l nimeni”.¹³ După Fr. Dvornik, din cele întâmplate de Cuviosul Părinte în cetatea Hydros – unde, prins, bătut și legat la ochi, era să i se taie capul – reiese că iconoclaștii hydrisini aflaseră despre intervențiile sale la Roma.¹⁴

Vindecarea unui demonizat în Cetatea eternă, l-a făcut cunoscut pe Sfântul Grigorie, însă el a plecat în taină în Siracusa Siciliei, unde s-a ascuns într-un turn. În Siracusa, a vindecat câțiva bolnavi și i-a îndrumat spre pocăință, îndreptare și viață curată pe mulți dintre locuitorii cetății.¹⁵

Din Sicilia s-a îndreptat spre Hydros sau Orante, din sudul Italiei. Ultimii ani i-a petrecut la Tesalonic, în mănăstirea Sfântul Mina pe care, după opinia lui C. van de Vorst, ar fi construit-o el însuși cu ucenicii săi,¹⁶ dar Ignatie diaconul nu amintește nimic

¹¹ IBIDEM, p. 12-13.

¹² C. D. Popian-Linus este de părere că Sfântul Grigorie a sosit la Roma în jurul anului 800. Vezi Pr. prof. C. D. POPIAN-LINUS, *Pagini de exil răsfirate și oprite*, Oradea, 1994, p. 31. Cf. †DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *op. cit.*, p. 252, n. 9.

¹³ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 16.

¹⁴ Fr. DVORNIK, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, pp. 16-17. Cf.: †DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *op. cit.*, p. 252; Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 160.

¹⁶ C. VAN de VORST, *Note sur Saint Joseph l'Hymnographe*, în *Analecta Bollandiana*, 1920, vol. 38, p. 151. Cf. Fr. DVORNIK, *op. cit.*, p. 26, n. 3.

despre acest lucru în biografia Sfântului. Cert este că aici a propovăduit, a sfătuit și a tămăduit tot felul de suferințe trupești și sufletești ale celor care veneau la el, remarcându-se ca un dascăl și făcător de minuni,¹⁷ profitând de o perioadă mai liniștită, întrucât împăratul Mihail al II-lea (820-829) al Bizanțului era un basileu tolerant. Potrivit relatărilor lui Theophanes, acum Sfântul Grigorie a primit ca ucenic pe Iosif Imnograful, stabilit aici în jurul anului 831.¹⁸

Este cunoscută acum tot mai mult puterea deosebită a Sfântului Grigorie pe care o avea asupra diavolilor. Mai mulți călugări și credincioși stăpâniți de duhuri necurate au fost vindecați, chiar de la distanță, în urmare rugăciunilor Cuviosului. Un călugăr stăpânit de duhuri necurate a fost vindecat, iar demonul, părăsindu-l, a mărturisit că a ieșit din monah la puterea rugăciunii Sfântului, care se afla atunci în biserică, la slujbă.¹⁹

După mărturia ucenicului Ioan și a unchiului său dinspre mamă, Simeon egumenul, Sfântul Grigorie s-a arătat acestora în timp ce în realitate se afla în alt loc. Chiar lucrurile erau sfințite prin prezența sa. Un bolnav s-a vindecat după ce s-a culcat în patul Sfântului, fără știrea sa.²⁰

Ajungând pe tronul imperial de la Constantinopol Teofil (829-842), singurul moștenitor al împăratului Mihail al II-lea, persecuția împotriva celor care cinsteau icoanele a reînceput cu mai multă furie. În aceste împrejurări pentru apărarea dreptei credințe cu privire la cinstirea sfintelor icoane, Sfântul Grigorie a intervenit din nou. Mai întâi, a trimis un sol la împărat, pe magistratul Gheorghe, care i-a dat ca însoțitor pe ucenicul său Anastasie. Apoi, la trei luni, după plecarea lor, s-a hotărât să meargă el însuși la Constantinopol, împreună cu Iosif Imnograful.²¹ Întâmpinați de monahul Anastasie, au fost informați

¹⁷ Vezi pe larg: Arhim. VENIAMIN MICLE, *Minunile Sfântului Grigorie Decapolitul*, București, 1997, 160 p.

¹⁸ Fr. DVORNIK, *op. cit.*, p. 26.

¹⁹ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 27-28.

²⁰ IBIDEM, p. 28-29.

²¹ Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Viața și minunile*, p. 36.

despre poruncile drastice ale împăratului cu privire la închinătorii sfințelor icoane.

În capitala Imperiului bizantin, Sfântul Grigorie s-a stabilit, împreună cu Iosif și cu alți ucenici de-ai săi, la biserica Sfântul Mucenic Antipa. Despre Cuviosul Iosif, se spune în *Sinaxarul* său, că „dobândind de la cineva o parte din sfintele moaște ale Sfântului Apostol Vartolomeu, a făcut el împreună cu Cinstitul Grigorie o biserică în numele Apostolului”.²² Cert este că el a primit misiunea, din partea dascălului său, de a merge la Roma, la papa Grigorie al IV-lea (827-844), pentru a-i cere ajutorul în lupta cu iconoclaștii. Din nefericire, Iosif a fost arestat și închis într-o temniță din insula Creta, el fiind eliberat abia după moartea împăratului eretic Teofil.²³

Potrivit relatărilor monahului Anastasie, de la Constantinopol Sfântul Grigorie a mers la muntele Olimpului, unde a petrecut puțină vreme. Aici a primit vizita unui ucenic de-al său, care probabil i-a adus solia din partea credincioșilor de a se reîntoarce la Tesalonic. Ajungând la Tesalonic, s-a așezat la mănăstirea Sfântul Mina, continuând lupta împotriva iconoclaștilor, prin predici și scrisori. Biograful său relatează că, „pe toți îi învăța prin cuvintele și scrisorile sale, să se închine sfințelor icoane și să le cinstească după tradiția Bisericii”.²⁴ În acest timp, datorită sfințeniei și râvnei sale pentru credința ortodoxă, a fost hirotonit preot.

În anul 841, Sfântul Grigorie s-a îmbolnăvit grav în cetatea Avlon, de lângă Tesalonic. Despre starea în care se afla Cuviosul Părinte, Ignatie diaconul scrie așa: „Și vrând Dumnezeu ca să-l cheme la Sine și să-l așeze în ceata îngerească, ca pe un înger pământesc, și să-l preamărească cu lumina cea cerească și să-l odihnească în bucuria dreptilor și preacuvioșilor, ca pe un drept și preacuvios pustnic desăvârșit, a trimis asupra lui o boală foarte grea, încât zăcea pe pat nemișcat. Pentru aceea, se ruga lui Dumnezeu fierbinte, ca să-l ușureze de boala aceea și să-i dea

²² *Mineiul pe Aprilie*, ed. a V-a, București, 1977, p. 33.

²³ Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, p. 11.

²⁴ *Viețile sfinților pe luna noiembrie*, București, 1835, p. 288.

boala idropicea, ca să se umfle și să putrezească trupul lui. Deci, Dumnezeu a ascultat rugăciunea lui și a ridicat de la el patima aceea și i-a dat-o pe cea pe care a cerut-o; și atât de mult i s-a umflat trupul, încât... numai după glas se cunoștea”.²⁵ Această boală este menționată și în *Sinaxarul* său,²⁶ deși în *Viața sa pe larg*, scrie că suferea de o boală de „i se uscase tot trupul”.²⁷

Aflând despre îmbolnăvirea lui, Cuviosul Părinte Simeon, unchiul său, i-a scris din temnița din Constantinopol, unde se afla închis pentru mărturisirea bunei credințe și pentru cinstirea sfințelor icoane, rugându-l să vină la el să-l vadă înainte de a trece la cele veșnice. Primind scrisoarea, Sfântul Grigorie s-a rugat lui Dumnezeu ca să-l întărească, și a pornit la drum către Constantinopol, cu un ucenic de al său.²⁸ Între timp, la 20 ianuarie 842 împăratul Teofil a murit, iar conducerea Bizanțului a revenit împărătesei Teodora, apărătoare a cultului icoanelor. Odată aflată la conducerea Imperiului, ea i-a eliberat pe toți episcopii și monahii ortodocși și a convocat un sinod care, în ședința sa solemnă din 11 martie 843, a restabilit cultul icoanelor.²⁹

Ajuns la Constantinopol, Sfântul Grigorie l-a găsit pe bătrânul Simeon în libertate, bucurându-se duhovnicește. Întâlnirea lor s-a dovedit emoționantă. Apoi, după ce s-au bucurat și s-au mângâiat din destul, îndulcindu-se cu vorbirile duhovnicești și de folos sufletului, s-au despărțit. Ignatie diaconul notează că „Sfântul Simeon s-a dus iarăși la mănăstirea sa, iar cuviosul (Simeon – compl. n.) a rămas la Constantinopol”,³⁰ deși – după mitropolitul Dosoftei al Moldovei – s-ar fi retras în muntele Olimpului, îmbolnăvindu-se de „umflăciune sau hidropică; se cunoștea numai după grai, cine-l știa”.³¹ În *Viața sa*, citim că s-a chinuit „Cuviosul

²⁵ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 31.

²⁶ *Mineiul pe Noiembrie*, Ed. a V-a, București, 1983, p. 258.

²⁷ DRAGOȘ P. PETROȘANU, *Sfântul Grigorie Decapolitul din mănăstirea Bistrița-Vâlcea și alte studii de istorie*, p. 21.

²⁸ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 31-32.

²⁹ S. B. DAȘCOV, *Dicționar de împărați bizantini*, Trad. de Viorica Onofrei și Dorin Onofrei, București, 1999, p. 202-203.

³⁰ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 32.

³¹ Cf. Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturie documentare*, p. 13.

un an întreg cu acea boală cumplită și necăutându-se cu niciun fel de doctorie, căci se pregătise de moarte, și-a cunoscut mai înainte mutarea sa...”.³² Astfel, înaintea trecerii sale la cele veșnice, a zis fraților care erau cu el: „Fraților, îndrăzniți, că sfârșitul vieții mele s-a apropiat. Deci, luați-mă și duceți-mă în casa cea primitoare de străini, căci după douăsprezece zile va fi sfârșitul meu”.³³ În acest chip, și-a încheiat Sfântul Grigorie viața pământească, la 20 noiembrie 842, după cum rezultă din data revenirii ucenicului său Iosif în capitala Imperiului.³⁴

Cinstitul trup al Sfântului Grigorie a fost îngropat „în acea sfântă mănăstire în care s-a săvârșit Sfântul”,³⁵ după cum scrie Ignatie diaconul, adică în mănăstirea întemeiată de Iosif Immograful, ucenicul Sfântului.

Mormântul Sfântului Grigorie a devenit repede cunoscut de cei care i se rugau, datorită minunilor care se săvârșeau acolo. Astfel, pe când era dus spre înhumare, un om gârbov, atingându-se de sfintele sale moaște, s-a vindecat de boala ce-l stăpânea. Apoi, mai mulți oameni posedați de dughuri necurate au primit vindecare la mormântul Sfântului.³⁶

Chiar uleiul ce se afla la racla Sfântului avea putere tămăduitoare. O femeie care de trei zile se chinuia să nască, a reușit să nască, fără nici o durere, doar atunci când s-a uns cu untdelemn de la candela Sfântului. O altă femeie, ce avea o boală grea, și un bărbat, cu mare durere de cap, s-au vindecat la atingerea cu capul de racla Sfântului. Un frate îndelung ispitit de diavolul a primit vindecare, când a cerut ajutor Sfântului la mormântul acestuia. Monahul Petru, căzut în mâinile tătarilor, urma să fie decapitat. Dar făcând rugăciune stăruitoare către Sfântul Grigorie toată noaptea, ca să-l izbăvească de moartea cea fără de vreme, a

³² *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 32.

³³ IBIDEM, p. 33.

³⁴ Fr. DVORNIK, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ *Viața Sfântului Preacuviosului Părintelui nostru Grigorie Decapolitul...*, p. 35.

³⁶ IBIDEM, p. 33.

scăpat nevătămat din închisoare și de la moarte. De aceea, venind el la mormântul Sfântului, i-a adus mulțumire.³⁷

După un timp, datorită minunilor săvârșite, trupul întreg și neputrezit al Sfântului Grigorie a fost deshumat și așezat într-o raclă de către călugării mănăstirii în care fusese îngropat Sfântul. Nu știm când a fost alcătuită slujba de canonizare a Sfântului Grigorie, numit Decapolitul, după provincia în care se născuse.

Moaștele făcătoare de minuni ale Sfântului Cuvios Grigorie au rămas multă vreme în Constantinopol, în mănăstirea întemeiată de Iosif Imnograful, ucenicul Sfântului. Ele dădeau tămăduiri neîncetat, pentru toate felurile de boli tuturor celor ce alergau cu credință neîndoită către ele. Astfel, străbătea vestea minunilor sale pretutindeni.

Moaștele Sfântului Grigorie s-au aflat în această mănăstire vreme de peste șase secole, se pare până în anul 1453, când capitala Bizanțului a fost cucerită de turci. După tradiție, pentru a nu fi profanate de turci, racla cu sfinte moaște a fost dusă atunci din Constantinopol în Serbia.³⁸ Aici, în Serbia, moaștele Sfântului Cuvios Grigorie au fost așezate într-o mănăstire, săvârșindu-se alte minuni în jurul lor.

Bincredinciosul ban Barbu I Craiovescu, cunoscând cinstirea deosebită de care se bucurau ele în rândul credincioșilor, le-a adus cu mare cheltuială în Țara Românească,³⁹ în 1497/1498,

³⁷ IBIDEM, pp. 34-35. Cf. DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *op. cit.*, p. 255.

³⁸ După cum consemnează mitropolitul Matei al Mirelor și arhidiaconul Paul de Alep, moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul au fost luate din Constantinopol de călugării care păzeau racla, cu puțin timp înainte ca turcii să cucerească capitala bizantină, și au fost duse în Serbia sau Bulgaria, așezându-le într-o mănăstire. Vezi *Călători români despre Țările Române*, VI, București, 1976, p. 190. Vezi și: NICOLAE IORGA, *Inscripții din bisericile României*, adunate, adnotate și publicate de..., I, București, 1905, p. 81; IDEM, *Manuscripte din biblioteci străine*, în *Analele Academiei Române*, XXI, I, p. 47; IDEM, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Ed. a II-a, București, 1929, p. 125; Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. a II-a, București, 1991, p. 636.

³⁹ După o tradiție consemnată în *Viețile Sfinților* pe luna noiembrie – începând cu ediția de la Neamțu, 1811, București, 1836 și București, 1903, p. 939-940 – moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul au ajuns în stăpânirea unui „turc mare” din Constantinopol, de la care banul Barbu Craiovescu le-a cumpărat cu mare

și le-a așezat la mănăstirea Bistrița din Oltenia, ctitoria lui și a familiei sale.⁴⁰ Prin aducerea moaștelor Sfântului Grigorie Decapolitul la Bistrița, ctitoria boierilor Craiovești a devenit cel de-al doilea centru spiritual din Țara Românească, după mitropolia de la Argeș, unde se aflau moaștele Sfintei Mucenițe Filoftea, aduse, după cum se știe, în țară, în secolul al XIV-lea, de domnul Nicolae Alexandru Basarab (1352-1364).

Din îndemnul banului Barbu I Craiovescu s-a tălmăcit, din grecește în slavonește, *Viața Sfântului Grigorie Decapolitul*, scrisă în jurul anului 860 de către Ignatie diaconul, după un text adus în Țara Românească de către doi călugări sârbi de la schitul Iagorova.⁴¹ Traducerea este menționată într-un manuscris de la Bistrița, din anul 1745, unde este confirmată că a fost „scoasă și tâlcuită pe slavonie de cuviosul între ieromonahi chir Andrei, cu porunca și cu osârdia celui de neam bun și de Hristos iubitor, banul Barbu Craiovescu din Țara Românească”.⁴²

Documentele vremii atestă prezența neîntreruptă până în zilele noastre a moaștelor Sfântului Grigorie Decapolitul în

preț. Cf. DAMASCHIN CORAVU, *op. cit.*, p. 255-256 (consideră că anul 1498 este anul aducerii în Țara Românească a moaștelor Sfântului); V. MICLE, *Mănăstirea Bistrița Olteană*, București, 1996, p. 16 și 244; IDEM, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Viața și minunile*, p. 49.

⁴⁰ Primul document păstrat care menționează anul aducerii sfințelor moaște la mănăstirea Bistrița este un hrisov din 23 mai 1765 dat de domnul Ștefan Racoviță (1764-1765). În el se scrie că „auzind răposatul ban Barbu Craiovescu, ce a fost pre acea vreme în stare putincioasă aicea în țară, și prin ajutorul lui Dumnezeu și cu strădania și cheltuiala sa, le-a adus și le-a așezat la mănăstirea sa Bistrița, la leat 7006 (1497/1498)”. Vezi ALEXANDRU LAPEDATU, *O procesiune religioasă în București, la 1765*, în *BOR*, an. XXVIII, 1904, nr. 1, p. 59 (*Hrisov nr. 30/XLIV*).

⁴¹ D. BODIN, *Grigorie Decapolitul și Ioan de Capestrano*, pp. 307-315; P. Ș. Năsturel, *Aperçucritique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI^e siècle*, în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, Tom. II, 1964, nr. 1-2, p. 121, n. 142.

⁴² Cf. Arhim. VENIAMIN MICLE, *Mănăstirea Bistrița Olteană*, p. 244; *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o traducere a originalului slavon de Gheorghe Mihăilă, București, 1970, p. 70, n. 6; P. Ș. NĂSTUREL, *op. cit.*, p. 121, n. 142.

Oltenia, la mănăstirea Bistrița.⁴³ Ele se află așezate astăzi în biserica cea mare mănăstirii,⁴⁴ izvorând mireasmă preafrumoasă și dând tămăduiri pentru tot felul de boli, ca și mai înainte, la cei ce aleargă cu credință la ele.

Poporul român credincios s-a închinat, de-a lungul veacurilor, cu deosebită evlavie la moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul, recunoscându-l ca sfânt ocrotitor și grabnic ajutor în încercările cele grele ale vieții. Mulți dintre cei care au venit să se închine moaștelor sale au oferit diferite danii mănăstirii care le adăpostea, ca prinos al evlaviei și al recunoștinței lor pentru multele binefaceri dăruite de Sfânt.

O dovadă a cinstei deosebite pe care au acordat-o credincioșii români, în special cei din Oltenia, Sfântului Grigorie Decapolitul este zidirea unor biserici în numele său. Cel mai vechi lăcaș de cult care îl are ocrotitor pe Sfântul Grigorie Decapolitul este biserica mănăstirii din Popânzălești (jud. Dolj), construită în 1678 de monahul Ioan⁴⁵, apoi biserica schitului Păpușa, din 1710, întemeiat de arhimandritul bistrițean Ștefan (1694-1732) pe „muntele Eleonului”, din apropierea mănăstirii Bistrița.⁴⁶ De asemenea, trebuie menționate și bisericile parohiale din Stoenеști (jud. Vâlcea) și Podari (jud. Dolj) care au hramul Sfântul Grigorie.

⁴³ De pildă, în anul 1501 moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul se aflau deja la Bistrița, deoarece alături de hramul bisericii mari – Adormirea Maicii Domnului – este pomenit într-un document al lui Radu cel Mare (1495-1508) și Sfântul Grigorie Decapolitul. Vezi: *Documente privind Istoria României, Veacul XVI, B. Țara Românească*, vol. I (1501-1525), București, 1951, p. 3; *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, vol. II (1501-1525), București, 1972, p. 10 (documentul din 19 aprilie 1501).

⁴⁴ Au fost și momente când, din pricina prădătorilor, moaștele Sfântului Grigorie au fost ascunse în tainița amenajată în biserica Ovidenia din Peștera Sfântului Grigorie, din apropierea mănăstirii Bistrița. Vezi Arhim. VENIAMIN MICLE, *Peștera Sfântului Grigorie de la mănăstirea Bistrița*, București, 1995, pp. 48-51. Vezi și IDEM, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, p. 22-24.

⁴⁵ NICOLAE STOICESCU, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din Țara Românească. I-Țara Românească (Muntenia, Oltenia și Dobrogea)*, vol. 2, Craiova, 1970, p. 510 și 525, n. 145.

⁴⁶ V. DRĂGHICEANU, *Monumentele Olteniei*, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, an. XXVI, 1933, p. 58. Cf. N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 472.

Dintre instituțiile cultural-educative ale Olteniei, Seminarul Teologic din Craiova a avut ca patron spiritual, între anii 1922 și 1930, pe Sfântul Grigorie Decapolitul.⁴⁷

Altă dovadă de cinstire a Sfântului Cuvios Grigorie Decapolitul o constituie tipăriturile apărute de-a lungul timpului închinat lui: *Slujba Sfântului Grigorie Decapolitul*, alcătuită de mitropolitul grec Matei al Mirelor și tipărită, în grecește, la București, în anul 1692 (împreună cu *Slujba Sfintei Parascheva*); *Carte osebită a Sfântului Grigorie Decapolitul*, tipărită la Râmnic, în 1753, care cuprinde viața sa pe larg, slujba ce se face în ziua trecerii sale la Domnul, adică la 20 noiembrie, paraclisul, precum și o rugăciune pentru sfânt; *Paraclisul Sfântului Grigorie*, copiat în două manuscrise, din anii 1836 și 1837, de schimonahul Paisie, zugravul mănăstirii Bistrița⁴⁸. La mănăstirea Bistrița s-au copiat și alte manuscrise care cuprind viața, paraclisul și acatistul său⁴⁹. Slujba și viața (sinaxarul) Sfântului Grigorie Decapolitul au fost trecute în toate edițiile românești ale *Mineului* pe noiembrie. De asemenea, este trecut în toate *Viețile de sfinți* care s-au tipărit în românește.

Chipul Sfântului Cuvios Grigorie este zugrăvit în mai multe biserici din țara noastră. Cea mai veche reprezentare a sa se păstrează în biserica bolniței de la mănăstirea Bistrița, datând de la începutul secolului al XVI-lea.⁵⁰ În pridvorul bolniței, Sfântul Cuvios Grigorie este zugrăvit alături de Nicodim de la Tismana, în anul 1710, de pictorii Iosif ieromonahul și Hranite.⁵¹ Din secolul al XIX-lea, cea mai reprezentativă înfățișare a Sfântului se păstrează

⁴⁷ Protos. prof. VENIAMIN MICLE, *Seminarii teologice la Craiova, în secolele XIX și XX*, în *MO*, an. XXVIII, 1975, nr. 9-10, p. 673.

⁴⁸ I. BIANU și N. HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, II, București, 1910, p. 121-122; D. Russo, *Studii istorice greco-române*, I, p. 159-162; Dragoș P. Petroșanu, *op. cit.*, p. 35-41. Cf.: DAMASCHIN CORAVU SEVERINEANUL, *op. cit.*, p. 257; Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 162; Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, p. 26-30.

⁴⁹ Arhim. VENIAMIN MICLE, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Mărturii documentare*, p. 30-31.

⁵⁰ ALEXANDRU EFREMOV, *Pictura interioară din paraclisul mănăstirii Bistrița-Vâlcea*, în *Buletinul Monumentelor Istorice*, an. XLI, 1972, nr. 3, p. 73.

⁵¹ Arhim. VENIAMIN MICLE, *Mănăstirea Bistrița Olteană*, p. 45.

în biserica mănăstirii Bistrița, realizată în anul 1856 de pictorul Gheorghe Tattarescu.

Toate reprezentările iconografice ale Sfântului Grigorie Decapolitul exprimă smerenia Cuviosului, din care iriază bunătatea și evlavia sa, virtuți izvorâte din sufletul său închinat slujirii lui Dumnezeu și consacrat apărării dreptei credințe.

Bucurându-se de această aleasă cinstire, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât, la 28 februarie 1950, generalizarea cultului său în toată Biserica noastră. Cultul Sfântului Grigorie Decapolitul a fost generalizat oficial în octombrie 1955⁵², în cadrul unor mari solemnități bisericești desfășurate la Catedrala patriarhală din București și la Catedrala episcopală din Râmnicu Vâlcea.⁵³ El este cinstit de Biserica noastră în fiecare an la 20 noiembrie.

„Chip te-ai făcut înfrânării și prin Dumnezeiescul Duh pe toți i-ai luminat. Alergarea dreptei credințe ai săvârșit-o și cu învățăturile lumea ai luminat și ai muștrătu cugetele celor rău credincioși. Părinte Prea Cuvioase Grigorie, roagă-te lui Hristos Dumnezeu să ne dăruiască nouă mare milă” (*Troparul Sfântului*).

ZUSAMMENFASSUNG: Hl. Gregor Dekapolitis war eine große Persönlichkeit der orthodoxen Kirche (†842). Er lebte als hesychastischer Mönch und theologischer Gelehrter während des Ikonoklasmus (8.-9. Jhdt.) im byzantinischen Reich. Hl. Gregor Dekapolitis übte eine intensive apologetische und missionäre Tätigkeit in den großen kaiserlichen Metropolen Ephesus, Thessaloniki, Rom und Konstantinopel aus. 1497/1498 wurden Seine Reliquien in die Walachei (ins Kloster Bistrița Olteană) vom großen Herzog Barbu I Craiovescu gebracht. Die heilige Synode der Rumänisch-orthodoxen Kirche (ROK) hat am 28. 02. 1950 die Generalisierung seiner Verehrung entschieden, die offiziell im Oktober 1955 stattfand. Hl. Gregor Dekapolitis wird in der orthodoxen Kirche am 20. November verehrt.

⁵² Vezi *Generalizarea cultului unor sfinți cu moaște în țara noastră. Canonizarea unor sfinți români*, în BOR, an. LXXIII, 1955, nr. 11-12, p. 1109-1118.

⁵³ Pr. EMIL NEDELESCU, *Desfășurarea solemnității pentru generalizarea cultului Sfântului Grigorie Decapolitul*, în MO, an. VIII, 1956, nr. 1-3, p. 72-82.

MODUL ROSTIRII RUGĂCIUNILOR EUHARISTICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Lector Univ. Dr. EMANUEL CRISTIAN CERCEL¹

Cuvinte cheie: *rugăciune euharistică, voce scăzută, voce ridicată*
Mots Clé: *prière eucharistique, à voix basse, à haut voix*

În cadrul acestui articol dorim să punem în lumină modul în care rugăciunile euharistice au fost rostite de-a lungul veacurilor, de către episcop și preot. De asemenea, vom analiza câteva ipoteze privind cauzele ce au condus la rostirea lor în șoaptă, precum și consecințele acestui mod de rostire.

1. Preliminarii

Până în secolele V-VI, anafora (rugăciunea Sfintei Jertfe) era rostită în întregime cu glas tare în auzul credincioșilor, de către arhiereu sau preot. Începând cu perioada amintită mai sus și până în timpurile noastre, anafora a fost citită în taină, excepție făcând mici fragmente rostite dintotdeauna cu glas tare.² Părintele Ene Braniște exprima foarte expresiv situația, arătând că aceste mici fragmente „sunt pentru auzul acestora (al credincioșilor – n.n.), ca un fel de insulițe sau promontorii rămase la suprafața apei, resturi dintr-un mare continent evhologic scufundat pentru ei în oceanul de taină al tăcerii”.³ Chiar dacă nu exprimă o critică directă, părintele Ene Braniște afirmă că Liturghia Euharistică „a luat forma și caracterul unui serviciu dublu, așa cum s-a întâmplat și cu alte părți din sfânta slujbă: de o parte, unul cu caracter mistic, săvârșit în taină de către liturghisitor, înăuntrul altarului, reprezentând substratul vechi și

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

² Fragmentele rostite și astăzi cu glas tare sunt acestea: 1) „Cântarea de biruință, cântând, strigând, glas înălțând și grăind”; 2) Cuvintele rostite de Mântuitorul la Cina cea de Taină – „Luați, mâncați...” „Beți dintru acesta toți...”; 3) „Ale Tale dintru ale Tale...”; 4) „Mai ales pentru Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata...” 5) cuvintele pentru pomenirea episcopului locului – „Întâi pomește, Doamne ...”

³ Preot Prof. Dr. ENE BRANIȘTE, *Liturgica Specială pentru facultățile de teologie*, Ed. Lumea Credinței, București, 2005, p. 222.

principal al formularului liturgic, iar de alta, cel alcătuit din răspunsurile și cântările executate, paralel și cu voce tare, de către credincioși în biserică și reprezentând contribuția pietății credincioșilor în momentul central al sfintei slujbe”.⁴

Critica acestei stări de fapt a făcut-o în special părintele Alexander Schmemmann care, în lucrarea sa dedicată Euharistiei afirmă că „de secole, poporul lui Dumnezeu, laicii pe care apostolul Petru îi numește «seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu» (I Petru, II, 9), nu aud, și de aceea nu cunosc rugăciunea tuturor rugăciunilor prin care se săvârșește Taina și prin care se împlinește însăși esența și chemarea Bisericii. Toți cei care se roagă aud ecfonise separate și fraze fragmentate. Legătura dintre ecfonise și fragmente, și uneori chiar sensul acestora rămân pentru ei de neînțeles, ca de exemplu: «cântare de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind...»”.⁵ Dincolo de problema criticii aduse unei practici sau alteia, evidența istorică pune în lumină că obiceiul rostirii rugăciunilor euharistice în șoaptă sau în gând era necunoscut în primele veacuri creștine. El își face apariția, se pare, prin secolele V-VI, generalizându-se treptat, astfel încât cel târziu din secolul VIII înainte, dincolo de iconostas nu mai trece nici un cuvânt din anafora euharistică, cu excepția celor menționate mai sus (vezi nota 2).

2. Rostirea rugăciunilor euharistice în primele secole creștine⁶

Lectura cu voce tare era modul obișnuit de lectură în contextul cultural al primelor veacuri creștine. Robert Taft subliniază acest

⁴ IBIDEM.

⁵ ALEXANDER SCHMEMMANN, *Eucharistia*, Ed. Anastasia, București, f.a., p. 176.

⁶ A se vedea principalele lucrări scrise pe această temă: ROBERT TAFT, *Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It?*, în „Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East”, St. Vladimirs’s seminary press, Crestwood, New York, 2006, pp. 15-57; Γ.Ν.ΦΙΛΙΑΣ, *Ο τρόπος αναγνώσεως των ευχών στη λατρεία της Ορθόδοξου Εκκλησίας*, (Modul lecturii rugăciunilor în cultul Bisericii Ortodoxe) Εκδοσεις Γρηγορη, Αθηνά, 1997; ALLAN BOULEY, *From Freedom to formula – The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, în „The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, nr. 21, 1981, Washington; PANAGIOTIS TREMBELAS, *L’audition de l’anaphore par le peuple, în 1054-1954, L’église et les églises - Études et travaux sur l’Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, p. 207-220.

lucru: „Chiar și după apariția unui set de formulare liturgice către sfârșitul secolului al IV-lea, rugăciunile liturgice au continuat a fi recitate în auz deoarece așa obișnuiau oamenii să citească în acele timpuri *chiar și când erau singuri și citeau pentru ei înșiși*.⁷ Joseph Balogh oferă exemple în care «a auzi (audire, ἀκούειν)» devine sinonim cu a citi”.⁸

Practica obișnuită a citirii în auz era atât de firească încât Fericitului Augustin i se pare neobișnuit faptul că, în chilia sa, Sfântul Ambrozie citea în gând: „Iar când citea, ochii îi erau conduși de-a lungul paginilor, și inima căuta să descopere înțelesul celor citite iar glasul și limba îi amuțeau”.⁹ Neputând să își explice acest „ciudat” obicei al Sfântului Ambrozie, Fericitul Augustin conchide că cel mai plauzibil motiv de a citi în tăcere era „dorința de a-și conserva glasul, care îi răgușea foarte ușor”.¹⁰

Dintr-o relatarea a lui Eusebiu de Cezareea se poate desprinde concluzia că audiția anaforalei euharistice era un lucru obișnuit. Este vorba despre istoria unui creștin care fusese botezat de către eretici dar care trăise apoi în comuniune cu Biserica apostolică. Se punea întrebarea dacă botezul primit la eretici putea fi recunoscut. Episcopul Dionisie al Alexandriei îl recunoaște și expune rațiunea care îl determinase să o facă: „El ascultase, într-adevăr, Euharistia, răspunsese împreună cu alții Amin, stătuse în picioare înaintea mesei și întinsese mâinile pentru a primi această sfântă hrană, fusese mult timp părtaș Trupului și Sângelui Domnului Nostru; nu aş fi îndrăznit să îl înnoiesc de la început” (t.n.).¹¹

În lucrarea „Despre unitatea bisericii ecumenice”, Sfântul Ciprian al Cartaginei ne vorbește despre un eretic care, „dușman al altarului, împotrivor jertfei lui Hristos, trădător al credinței,

⁷ ROBERT TAFT, *Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It?*, în „Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East”, St. Vladimirs's seminary press, Crestwood, New York, 2006, p. 20.

⁸ JOSEPH BALOGH, *Voces Paginarum*, în „Philologus”, 82, 1926-27, apud. ROBERT TAFT, *art. cit.*, p. 20.

⁹ SFÂNTUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, Traducere în română Gh. I. Șerban, Ed. Humanitas, București, p. 212-213.

¹⁰ IBIDEM.

¹¹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, S.C. 41, 1955, VII, 9, p. 144.

călcător al religiei, serv îndărătnic, fiu nelegiuit, frate dușman, disprețuind pe episcopi și părăsind pe preoții lui Dumnezeu, îndrăznește să-și clădească alt altar, să facă altă rugăciune (rugăciune euharistică n.n.), cu cuvinte neîngăduite, să pângărească adevărul jertfei Domnului prin sacrificii mincinoase...”.¹² Sfântul Ciprian ar fi putut discerne erezia acelei rugăciuni doar dacă acea rugăciune era pronunțată cu voce tare. Robert Taft merge mai departe și arată că „această îngrijorare pentru ortodoxia rugăciunilor, un factor bine ilustrat în documente, cu rol major în compoziția formularelor liturgice fixe începând cu secolul al IV-lea înainte, este de înțeles doar în contextul rugăciunilor recitate cu voce tare. Cum ar fi putut adúlmea cineva erezia într-o rugăciune nescrisă, spontană și nerostită cu voce tare ?”.¹³

Despre două moduri diferite de lectură a rugăciunilor din cadrul Sfintei Liturghii mărturisește canonul 19 al sinodului de la Laodicea (anul 363): „Se cuvine ca, după predica episcopilor, mai întâi să se săvârșească și rugăciunea catehumenilor; și după ieșirea catehumenilor, să se facă rugăciunea celor ce sunt în pocăință; și venind aceștia sub mână și îndepărtându-se, să se facă astfel trei rugăciuni pentru credincioși,¹⁴ una, adică cea dintâi, în taină, iar a doua și a treia cu glas înalt să se plinească (...)”.¹⁵

Lectura cu voce tare este susținută și de un argument indirect, anume faptul că rugăciunile euharistice au fost redactate la persoana I-a plural. Aceasta indică faptul că preotul asuma întreaga comunitate.¹⁶ Având o structură dialogică, rugăciunile

¹² CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, PSB vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 446-447.

¹³ ROBERT TAFT, *art. cit.*, p. 30.

¹⁴ Rânduiala actuală prevede lectura în taină a două rugăciuni pentru credincioși.

¹⁵ Arhidiacon Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, (editură nespecificată), 1991, p. 207; Și alte rugăciuni din cadrul Sfintei Liturghii au fost mereu citite în taină, așa cum este rugăciunea „Nimeni din cei legați cu poște...” – citită în timpul cântării heruvimice și *Rugăciunea punerii înainte*. O eventuală revenire la practica citirii rugăciunilor euharistice în auz ar trebui să țină seama de aceste excepții.

¹⁶ PANAGIOTIS TREMBELAS, *L'audition de l'anaphore par le peuple*, în 1054-1954, *L'église et les églises - Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, p. 209.

euharistice exprimă concelebrarea preotului și a poporului care aderă nu doar la ecfonise ci la fiecare rugăciune prin Amin. Fiecare dintre rugăciuni este pronunțată în numele poporului credincios (în afara unei rugăciuni a preotului pentru el însuși, citită în timpul Imnului heruvimic).¹⁷ Conținutul tuturor rugăciunilor pune în evidență dialogul dintre Dumnezeu și comunitate: „Pentru toate acestea mulțumim Ție și Unuia-născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le știm și pe care nu le știm...”.¹⁸

Există de asemenea alte argumente, precum, de pildă, traducerea etiopiană a Tradiției apostolice a lui Ipolit. În această versiune există o indicație care probează că în epoca lui Ipolit, anafora era încă recitată cu voce tare: „Nu este nevoie ca episcopul să învețe pe de rost cuvintele ci trebuie să le pronunțe clar și atent”.¹⁹

3. Novela 137 a Împăratului Iustinian și efectul ei

Câteva secole mai târziu Împăratul Justinian intervine printr-o năvălă pentru îndreptarea unei situații pe care o credea vătămătoare pentru poporul credincios: imposibilitatea de a asculta rugăciunile euharistice. Novela 137 a lui Justinian, datează din 26 martie 565: „...poruncim ca toți episcopii și preoții să facă dumnezeiasca Ofrandă și rugăciunea de la Sfântul Botez nu în tăcere, ci cu glas auzit de preacredinciosul popor, pentru ca și de aici sufletele celor care le ascultă să se scoale spre o mai mare străpungere (a inimii) și spre lauda Stăpânului Dumnezeu. (...) De aceea, așadar, se cuvine ca rugăciunea de la Sfânta Ofrandă și celelalte rugăciuni să fie oferite cu glas tare de preacuvioșii episcopi și preoți Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeuul nostru împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Bine știind preacuvioșii preoți că dacă trec cu vederea ceva din acestea vor avea de dat răspuns și la înfricoșătoarea judecată a Marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici noi

¹⁷ A. SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Rugăciune din Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, Liturghier, EIBMBOR, București, 2000, p. 160.

¹⁹ CHARLES HARRIS, *Liturgy and Worship*, Londres, 1947, p. 766 apud. PANAGIOTIS TREMBELAS, *L'audition de l'anaphore par le peuple*, în „1054-1954, L'église et les églises - Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin”, p. 211.

*cunoscând acestea nu vom avea liniște, nici nu le vom lăsa nerăzbunate (...).*²⁰

Analizând textul novelei, Louis Bouyer trage concluzia că împăratul vede în practica recitării în șoaptă a rugăciunilor doar o neglijență intolerabilă care trebuie să fie înlăturată. În același timp este evident că insistența imperială denotă faptul că practica respectivă trebuie să fi fost deja răspândită la momentul respective.²¹ Nu putem ști în ce măsură novela a avut efect și a resuscitat vechea practică a rostirii rugăciunilor în auzul comunității dar, se pare că la vremea publicării novelei lui Iustinian existau încă preoți care aveau obiceiul de a pronunța rugăciunile cu voce tare. Astfel, într-o povestire redată de Ioan Moshu, protagoniștii acesteia – niște copii, cunoșteau pe de rost rugăciunile euharistice pentru că *le ascultau adesea recitate*. Săvârșind Liturghia în joacă, în urma rostirii cu voce tare a anaforei s-a pogorât foc din cer, care a mistuit pâinile și chiar și pietrele pe care copiii aduceau jertfa. Iar pe acel loc, pe care copiii au fost martorii acestei minuni, mai târziu s-a construit o mănăstire. Redăm un fragment din textul lui Ioan Moshu: „S-a întâmplat că acel (copil n.n.) care făcea pe preotul să știe pe de rost anafora, pentru că este obiceiul în Biserică, ca la Sfintele Slujbe, copiii să stea în fața sfântului altar și să se împărtășească cu Sfintele Taine, îndată după clerici. Și, pentru că în unele locuri preoții obișnuiesc să rostească cu glas mare rugăciunile, s-a întâmplat ca acești copii să învețe rugăciunea sfintei anafore, din faptul că aceasta a fost rostită cu glas mare neîncetat”²²

Chiar admitând că novela lui Iustinian a avut efect, acesta a fost destul de limitat în limitat în timp. Conform codixului Barberini, de la sfârșitul secolului al VIII-lea o parte importantă a euharistiei bizantine era rostită *μυστικῶς* (tainic), cuvânt care este folosit ca indicație tipiconală pentru celebrant.

²⁰ Traducerea novelei este preluată din lucrarea lui KARL CHRISTIAN FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe* – Traducere românească, Deisis, Sibiu, 2004, p. 129-132.

²¹ LOUIS BOUYER, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 357.

²² IOAN MOSHU, *Limonariu sau Livada duhovnicească*, Trad. rom., Teodor Bodogae, Ed. Episcopiei Alba-Iulia, Alba-Iulia, 1991, p.192.

4. Ipoteze privind cauzele care au condus la citirea în taină a rugăciunilor

L. Bouyer susține o teză a lui I. Hanssens,²³ lansată deja pentru prima oară de către Dom Claude de Vert în secolul al XVIII-lea. Astfel, starea actuală ar fi fost cauzată de înmulțirea numărului cântărilor colective, fapt care a determinat celebranții să urmeze rostirea rugăciunilor cu voce joasă de fiecare dată când corul cânta. Apoi reluau cu voce tare cuvintele care declanșau o nouă intervenție corală. L. Bouyer afirmă, de asemenea, că s-ar putea presupune un proces de cauzalitate reciprocă: cânturile corale, dezvoltându-se, au dat primul pretext unei recitări expeditivă, șoptite și grăbite din partea celebrantului. În replică, acest fapt a favorizat „o extensie a cântărilor corului, în așa fel încât nu era necesar a rămâne în final decât câteva ecfonise scurte ale celebrantului, punctând o suită de cântări”.²⁴ Aceasta este ipoteza unei pure neglijențe determinată de o regretabilă rutină clericală care tindea inerțial spre grăbirea sfârșitului slujbelor. Totuși, chiar dacă rutina clericală trebuie luată în calcul, ea nu poate singură explica scufundarea în tăcere a canonului euharistic.

În lucrarea sa despre „Rolul liturgic al iconostasului”, Joseph Dwirnyk preia o teză a lui J. Jungmann,²⁵ potrivit căreia „era purtată permanent în minte grozăvia păcatului, fapt pentru care era încercată o anume stângeneală înaintea Tainelor creștine. Era firesc, deci, ca aceasta să fie urmată de o teamă plină de reverență înaintea altarului, tronul lui Hristos, înaintea acestui «sfânt și înfricoșător scaun»”.²⁶ Dwirnyk afirmă că această stare de spirit se poate distinge în formularul liturgic al Sfântului Vasile cel Mare și ar fi condus, în consecință, la rostirea sa în șoaptă. În opinia noastră, această viziune este unilaterală și denotă o lectură selectivă a pasajelor anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Vom încerca să demonstrăm unilateralitatea viziunii lui Dwirnyk, sprijinindu-ne pe textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, text de o

²³ I.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, tomus III, pars altera, Roma, 1932, p. 484; L. BOUYER, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 358.

²⁴ L. BOUYER, *op. cit.*, p. 358.

²⁵ J. A. JUNGMAN, *Missarum sollemnis* I, Viena, 1949, p. 49.

²⁶ JOSEPH DWIRNYK, *Rôle de l'iconostase dans le culte divin*, Montreal, 1960, p. 28.

inepuizabilă frumusețe și bogăție teologică. Dwirnyk are, într-adevăr, dreptate afirmând că rugăciunile euharistice invită la conștientizarea stării de păcat, dar uită cu totul că în același timp ele cheamă și la conștientizarea infinitei iubiri divine. Acestea sunt două coordonate esențiale ale rugăciunii creștine, coordonate ilustrate minunat în anafora Sfântului Vasile cel Mare. Taina mântuirii omului nu apare unilateral ca un *mysterium tremendum*, mister înfricoșător, înaintea căruia omul se cutremură, ci apare, mai curând o taină a uimirii euharistice, *taina uimirii întru mulțumire și slăvire* înaintea infinitei milostiviri cu care Dumnezeu Se pleacă spre om, în pofida nevredniciei acestuia (o nevrednicie asumată ascetic). Se poate constata acest lucru chiar din prima frază a anaforalei, care, prin invocarea succesivă a mai multor nume divine, conduce gradual către o tot mai accentuată intimitate spirituală:

Cel ce ești, Stăpâne, Doamne, Dumnezeule, Părinte Atotțiitorule Cel închinat,....

Preotul începe, așadar, prin a-L invoca pe Dumnezeu cu numele descoperit lui Moise, nume pe care evreii din tradiția iudaică târzie îl socoteau atât de înfricoșător încât nu cutezau să-l rostească (aici se justifică expresia *mysterium tremendum*). Continuă apoi cu invocarea Lui ca *Stăpân*, invocare care atestă, deci, intrarea în relație cu El de pe treapta de rob al Său, lucru deloc degradant în logica teologică, fiind, dimpotrivă, condiția primirii înfierii divine, al cărei har este afirmat ceva mai departe prin chemarea lui Dumnezeu ca *Părinte*.²⁷

A lăuda, a binecuvânta, a mulțumi Domnului înseamnă a asuma atitudinea firească a omului creat după chipul lui Dumnezeu și, în ultimă instanță, atitudinea specifică stării de îndumnezeire. În starea de cădere a urmașilor lui Adam, asumarea acestei atitudini este condiționată și de păstrarea *inimii înfrânte și sufletului smerit*, expresii care sintetizează asceza creștină al cărei principal scop constă în reușita deschiderii către har prin permeabilizarea inimii învățate.

(...) vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este pentru marea cuviință a sfințeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ție a-

²⁷ În logica teologică a traseului ascetic creștin, asumarea stării de rob al lui Dumnezeu coincide cu dobândirea înfierii dumnezeiești. În Pilda fiului risipitor, revendicarea în pocăință a stării de rob nu dobândește decât reconfirmarea stării de fiu.

Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat, și Ție a-Ți aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă și cu suflet smerit;...

Acest Dumnezeu, „Cel ce este”, ni se descoperă în final ca Tată, precum arată prima frază citată mai sus, ce poate fi socotită o reactualizare vie, personală, a istoriei revelației divine. Geniul teologic al acestei anaforale Sfântului Vasile cel Mare provine și din reliefaarea echilibrată atât a transcendenței divine cât și a iubirii desăvârșite întru care El ni se face accesibil ca Tată. Pe de o parte, *Stăpân al tuturor, Domn al cerului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șade pe scaunul slavei și privește adâncurile, Cel ce este fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat...* Pe de altă parte, El este *Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră*. El este Cel ce a venit spre noi, cei ce ne-am îndepărtat de El. Or, tocmai prin conștientizarea, în Euharistie, a propriului neant înnobilit prin iubire dumnezeiască, omul devine ființă doxologică și euharistică.

(...) zidind pe om, luând țărână din pământ și după chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viață fără de moarte și moștenirea veșnicelor bunătăți. Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcatele sale (...).

Este adevărat că textul are și o anumită asprime și nu pune «frunze de smochin» împrejurul slăbiciunii și nimicniciei umane dar accentul final este pus totdeauna pe dragostea lui Dumnezeu, pe faptul că această dragoste l-a însoțit pe om și în căderea sa de la viața în Dumnezeu. Chiar dacă omul se afla într-o stare de sclavie spirituală (*vândut sub păcat*), El nu l-a disprețuit, l-a purificat, l-a înnobilit. Astfel, în anafora Sfântului Vasile cel Mare, afirmarea nimicniciei umane este mereu secundată de afirmarea infinitei iubiri a lui Dumnezeu în ilustrarea faptului că „El ne-a iubit pe noi întâi” (1 Ioan, 4, 19) și până la sfârșit ne-a iubit (Ioan 13; 1).

Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne

pe noi Sieși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt. Și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morții, întru care eram ținuiți, fiind vânduți sub păcat.

Unde este, așadar, frica? Unde este stânjeneala de care vorbește Joseph Dwirnik? În anafora Sfântului Vasile cel Mare există o atmosferă de noblețe luminoasă, o stare de doxologie euharistică ce nu poate fi tăgăduită.

Credem că originea lecturii în șoaptă a acestor rugăciuni trebuie căutată în altă parte și nu în textul rugăciunilor. Însăși lectura cu voce joasă este cea care trimite la o stare de teamă, de *mysterium tremendum* mai degrabă decât textul împărtășit cu voce tare. Aceasta este opinia profesorului Karl Christian Felmy: „Când rugăciunile sale sunt pronunțate cu voce joasă, Euharistia devine *mysterium tremendum*”.²⁸ Profesorul Felmy crede că lectura secretă a rugăciunilor a rezultat din tendința de a pune în evidență sacralitatea textului și a evenimentului.²⁹ Până în anul 313, asumarea iminenței martiriului era o condiție ce asigura prin ea însăși trierea creștinilor, care erau „o inimă și un suflet” în adunările lor de cult unde ardea nerăbdarea lor eshatologică („Să vină harul și să treacă lumea aceasta!”). După anul 313 cultul s-a deschis maselor și, în consecință, relaxării și riscului de a vedea tainele întinate de către cei nevrednici.³⁰ Aceasta este starea de fapt care va conduce treptat la restrângerea accesului către altar, atât auditiv cât și vizual. Auditiv prin rostirea în șoaptă a rugăciunilor euharistice iar vizual prin apariția unui iconostas incipient ce se va dezvolta de-a lungul secolelor.³¹ Se poate spune că, deși

²⁸ KARL CHRISTIAN FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, Trad. rom. Preot Prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2004, p. 129.

²⁹ IBIDEM.

³⁰ MACARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 17.

³¹ În secolul al VI-lea, când Împăratul Iustinian I (prin novela 137) porunca preoților să pronunțe rugăciunile euharistice cu voce tare pentru ca poporul să poată înțelege bogăția conținutului lor teologic, exista doar un iconostas incipient, o colonadă și un vâl care nu aveau consistența fizică pentru a împiedica o bună audiență a rugăciunilor. Nu credem că încetarea rostirii rugăciunilor euharistice în auzul credincioșilor este o consecință a apariției iconostasului. Dar este posibil, așa cum am arătat mai sus, ca atât iconostasul (în

„disciplina arcana” ia sfârșit, se pare, în secolul al V-lea, în realitate ea va continua să subziste latent prin rostirea în șoaptă a rugăciunilor euharistice. Nu au mai existat catehumeni care să fie scoși din locaș la Liturgia credincioșilor, ci Taina însăși s-a retras sub acoperământul tăcerii.³² Rostirea în șoaptă a rugăciunilor euharistice a avut, însă, urmări neașteptate. Cităm din cartea profesorului Felmy: „Ceea ce (lucru accentuat și astăzi) era menit să slujească protejării anaforalei, a textului sfânt și lucrării sfinte, a slujit ulterior disoluției lor treptate: cu excepția epiclezei, rugăciunile spuse în taină sunt parcurse adeseori superficial și mult prea repede, ba uneori sunt chiar sărite, și nu mai sunt considerate drept însăși inima slujbei dumnezeiești. O arată mai ales comentariile liturgice ale Bisericii bizantine de după epoca lui Iustinian: textele rugăciunilor sunt ultrasacralizate, dar își pierd astfel semnificația reală și nu mai sunt explicate. Comentariile liturgice nici nu le mai redau. Dacă anafora însăși, devenită acum rugăciune rostită în taină, rămâne de regulă încă intactă, în practică alte rugăciuni rostite în taină vor fi lăsate afară cu totul”.³³

Atitudinea de protejare a Tainei euharistice de ochii celor nevrednici se poate discerne în corespondența pe care, în secolul al XI-lea Nichita Stithatul o poartă cu un ucenic. Acestui ucenic care amenajase o capelă în propria casă, Nichita Stithatul îi scrie îngrijorat de faptul că laicii ar putea vedea sau auzi ceva din tainele săvârșite în altar. Din scrisoarea trimisă acestuia înțelegem că ucenicul nu considera acest fapt un păcat. „Dacă tu (ucenicul n.n.) gândești că apelul: «Ușile, ușile! Să luăm aminte!» se raportează la taina jertfei divine și nesângeroase și că este îngăduit, precum scrii, tuturor celor care sunt prezenți acolo atunci când tainele dumnezeiești se săvârșesc, de a accede la contemplarea lor și de a le privi fără opreliște, iată încă un lucru care nu este plăcut nici

forma sa incipientă) cât și rostirea în șoaptă a rugăciunilor, să aibă o origine comună în dorința de protejare a Tainelor. După ce rugăciunile euharistice s-au scufundat în tăcere, programul iconografic al iconostasului a asumat treptat conținutul teologic al acestora, devenind o *rostire vizuală* a canonului euharistic. Credincioșii vizualizau în iconostas actele mântuirii omului și le ascultă rezumate în Simbolul de credință. Anterior secolului al V-lea, actele mântuirii erau rememorate în anafora euharistică.

³² Vezi KARL CHRISTIAN FELMY, *op. cit.*, p. 64.

³³ KARL CHRISTIAN FELMY, *op. cit.*, p. 129.

virtuții și nici înțelepciunii tale, căci contemplația și vederea tainelor sunt cu totul rezervate prin porunca lui Dumnezeu și a Apostolilor Săi, preoților care aduc ofranda, precum este scris”.³⁴ „(...) Este cu desăvârșire interzis unui laic chiar să și vorbească și să învețe în biserică, încă și mai puțin să privească înfricoșătoarele taine ale sfintei jertfe...”.³⁵

Adresându-se aceluiași ucenic, Nichita Stithatul recomandă o așezare în spațiul eclezial structurată ierarhic, inspirată de structurile ierarhice din scrierile lui Dionisie Areopagitul. „(...) Află că locul laicilor în adunarea credincioșilor, la momentul săvârșirii sfintei jertfe, este departe de sfântul altar. Interiorul altarului este rezervat preoților, diaconilor și ipodiaconilor; spațiul din preajma altarului este al monahilor și al altor cete ale ierarhiei noastre; în spatele lor spațiul este al laicilor, după dispoziția transmisă de către Apostolii lui Hristos pentru Biserica comună a credincioșilor și descrisă de către Dionisie și Clement, apostolii lui Petru și Pavel. Cum, așadar, de la o asemenea distanță, laicul, cel căruia îi este interzis, poate el să privească tainele lui Dumnezeu săvârșite cu cutremur de către preoți?”³⁶

Nu doar pătrunderea în altar ci și apropierea laicilor de acesta în timpul euharistiei, este văzută de Nichita Stithatul ca un păcat grav. „Dacă tu pretinzi, pe de altă parte că este convenabilă capela din casa ta, deși ea pune laicii prezenți în situația de a se apropia de altar în timpul celebrării jertfei celei fără de sânge, aceasta te condamnă grav, pe tine stăpânul casei, care, în același timp ignorant și savant, lovești învățătura Apostolilor și a părinților”.³⁷

Nu putem să nu remarcăm diferența de viziune dintre textul lui Nichita Stithatul și cel al Împăratului – teolog, Iustinian. Primul se arată îngrijorat de posibilitatea micșorării distanței dintre laici și altar, în timp ce Iustinian se arată convins în novela lui că rugăciunile euharistice nu sunt întinate prin auzirea lor de către laici, ci aceștia își pot hrăni mintea și inima prin auzirea lor.

³⁴ NICHITA STITHATUL, *Opuscles et Lettres*, S.C. 81, Paris, 1961, *Lettres Annexes* VIII, 1, p. 281.

³⁵ IBIDEM, p. 283.

³⁶ IBIDEM, p. 285.

³⁷ IBIDEM.

Nu trebuie pierdută din vedere nici dimensiunea lăcașurilor de cult post-constantiniene care ar fi putut juca un rol important în schimbarea modului de lectură a rugăciunilor. Până la începutul secolului al IV-lea, cultul Bisericii era săvârșit de comunități mici și în spații mici, încăperi în case particulare (Marcu 14, 15; Lc 22, 12; Fapte 2, 46) sau în catacombe. Dar mai apoi, în marile lăcașuri de cult ale epocii post-constantiniene devenea tot mai dificilă rostirea cu voce tare a rugăciunilor euharistice și cu greu și-ar putea cineva imagina, de pildă, rostirea lor în auzul comunității care umplea biserica Sfânta Sofia din Constantinopol.³⁸

Concluzii

Rostirea cu voce tare a rugăciunilor euharistice (de către preot) este o caracteristică a primelor veacuri creștine, pierdută undeva în jurul secolului al VI-lea.³⁹ Chiar dacă acest fapt are o certă evidență istorică, este destul de dificil a înțelege cauzele reale ale unor modificări survenite în cult.⁴⁰ Există, probabil, mai multe cauze care au condus la rostirea în șoptă a rugăciunilor. Aceste

³⁸ În epoca noastră, acest neajuns al spațiilor mari poate fi suplinat prin echipamente de sonorizare de bună calitate, capabile să redea cu acuratețe și nestrident rostirea cu voce moderată.

³⁹ În ultimii cincizeci de ani această situație a început să se schimbe, mai ales în Biserica din diaspora și din Grecia, iar în anii din urmă, și în România. Prin enciclica nr. 2784 din 31 martie 2004, Sinodul Bisericii Greciei recomandă rostirea rugăciunilor euharistice *cu voce scăzută* (χαμηλόφωνος) dar nu *șoptit* (ψιθυριστικός). Această practică nu ar fi doar în folosul credincioșilor ci „previne neglijarea sau omiterea citirii cu luare aminte a rugăciunilor de către preoți, previne citirea lor într-un mod mecanic ca expresie și pronunție și, de asemenea, previne trecerea superficială a ochilor pe deasupra rugăciunilor (...); A se vedea: <http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklioi/egkyklios2784.html>

Asemănătoare cu textul citat anterior este și prima dintre cele cinci recomandări date de către ieromonahul dr. Petru Pruteanu într-un volum apărut recent: „Rugăciunile de la Liturghie să se rostească încet, cu puțină voce. Acest lucru îi încredințează pe credincioși despre rugăciunea preotului, dar îl ajută și pe preot să evite trecerea prea rapidă cu ochii peste text, fără să pătrundă sensul acestuia”. Vezi: Ieromonah PETRU PRUTEANU, *Liturghia ortodoxă - istorie și actualitate*, Ed. Sophia, București, 2008, p. 296.

⁴⁰ „Este un lucru important a cunoaște istoria cultului, a ști când și unde un obicei a fost introdus și cum o rugăciune a luat o nouă formă dar este mult mai dificil să înțelegi cauzele reale ale modificărilor”. GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, London, 1945, p. 303.

cauze ar trebui căutate în schimbările survenite în viața Bisericii după anul 313, când, o dată cu aflul mare de nou botezați, intervine superficialitatea, relaxarea și îndepărtarea de orizontul eshatologic sub a cărui tensiune arzătoare se aflase până atunci corpul eclezial. Pentru a «proteja» sfințenia Tainei Euharistice în marile lăcașuri post-constantiniene, aceasta este înconjurată de vâlul care devine treptat iconostas și, de asemenea, este scufundată aproape în întregime într-un ocean de tăcere, aidoma icoanelor făcătoare de minuni care, mai târziu, din pietate, vor fi ferecate în metale prețioase, lăsându-li-se doar chipul neacoperit.⁴¹

Novela Împăratului Iustinian apare ca act singular ce nu a reușit să împiedice o evoluție ulterioară cu consecințe negative. Așa cum arată profesorul Karl Christian Felmy, prin pronunțarea în șoaptă a celor mai importante rugăciuni, acestea își pierd dubla orientare, pentru că rugăciunile euharistice au fost mereu orientate atât către darurile euharistice cât și către comunitatea locală prezentă la Liturghie.⁴² Ascultând rugăciunile euharistice, poporul credincios rememora etapele răscumpărării omului de către Dumnezeu Care se făcea cunoscut acestuia prin actele mântuirii. Era o cunoaștere unită cu mulțumirea și doxologia.⁴³ Însă, rostindu-se în taină, rugăciunile euharistice devin doar un mijloc al sfințirii darurilor euharistice.⁴⁴

⁴¹ Evgheni Trubețkoy considera că adevărata întâlnire cu icoana s-a produs când a putut să o contemple întreagă, fără ferecături: „Priveam icoana fără a o vedea. O parte întunecoasă în mijlocul unei platoșe de aur. Așa ne obișnuisem să o vedem. Aveam să descoperim că ferecătura de aur sau argint ce ascunde icoana este o inovație tardivă, de pe la sfârșitul secolului al XVI-lea. Și că ea apare, în primul rând, ca rezultat al unei pioase lipse de gust care învederează pierderea semnificației sale religioase și artistice. A ține prinsă icoana într-o ferecătură înseamnă a-i tăgădui vitalitatea artistică și spirituală, a-i considera desenul și cromatica în afara oricăror semnificații, atât sub raport artistic, dar mai ales sub raport religios. Cu cât era mai bogată și mai luxoașă carcasa, cu atât ieșea mai limpede la iveală ignoranța generală care a fost în stare să pună stavilă de aur între noi și icoană” (EVGHENI N. TRUBEȚKOI, *3 eseuri despre icoană*, trad. rom. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 47).

⁴² KARL CHRISTIAN FELMY, *op. cit.*, p. 128.

⁴³ „Este cu neputință a cunoaște pe Dumnezeu și a nu-I mulțumi, tot așa cum nu este cu putință să mulțumești lui Dumnezeu necunoscându-L. Cunoașterea lui Dumnezeu transformă viața noastră în mulțumire, iar mulțumirea transformă veșnicia în viață veșnică”. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁴ KARL CHRISTIAN FELMY, *op. cit.*, p. 128.

„Prin aceasta, învățătura și doxologia se disociază. Întâi-stătătorul, care în Biserica primară rostea rugăciunea euharistică, își exercita prin aceasta și slujirea sa de învățător. Acum el devine doar un săvârșitor al cultului la altar. Această evoluție unilaterală a produs apoi, în timpul Reformei, evoluția unilaterală de mai târziu: *învățătura* nu mai este atunci decât o simplă instrucție, nu mai e doxologie și nu mai *transformă*”.⁴⁵ Afirmațiile profesorului Felmy se susțin întru totul, fiind evident că, în cultul ortodox, cele două aspecte – învățătura și doxologia – au fost mereu gândite împreună. Chiar și citirea liturgică a Evangheliei – expresia supremă a *învățăturii* – este străjuită de exclamații doxologice „Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!”. Or, dacă învățătura lui Hristos este prilej de doxologie, în rugăciunea euharistică învățătura este unită organic cu euharistia (mulțumirea) și doxologia. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este monopol al minții (ceea ce ar transforma credința în ideologie) așa cum nu este nici monopol al inimii (ceea ce ar conduce la pietism decerebrat și pernicios). Cunoașterea lui Dumnezeu este împărtășită minții unite cu inima, sau, potrivit unei expresii ascetice consacrate, minții coborâte în inimă. Rugăciunea euharistică este, probabil, cea mai fericită expresie liturgică a acestei dispoziții profund duhovnicești, în care acte ale mântuirii și sensuri tainice ale Scripturii sunt rememorate în dogoarea unui arzător dor al inimii. Astfel, rugăciunea euharistică este și expresia liturgică a regăsirii armoniei lăuntrice a omului, a refacerii unității sale ființiale, prin faptul că mintea și simțirea participă împreună, viu și convingător, la actul de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Résumé: *La manière de exprimer des Eucharistic priers dans l'Eglise Orthodoxe*

Les prières eucharistiques ont été prononcées à voix bas, à partir, probablement, du 6^e siècle. À une époque antérieure elles étaient prononcées à haut voix, ainsi que les fidèles puissent entendre leur richesse théologique et qu'ils puissent répondre en toute connaissance Amin. Nous analysons les hypothèses qui regardent les causes qui ont conduit vers un mode de lecture à voix bas et les conséquences de cette habitude dans la vie de l'Eglise.

⁴⁵ IBIDEM, p. 129.

LEGĂTURILE BANATULUI CU ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN TIMPUL DOMNIEI LUI MIHAI VITEAZUL

Pr. Dr. CILIBIA CONSTANTIN¹

Cuvinte cheie: *Mihai Viteazul, Banat, Transilvania, alianță*

Keywords: *Mihai Viteazul, Banat, Transylvania, alliance*

Căderea Constantinopolului sub turci la 29 mai 1453 constituie unul din evenimentele importante ale istoriei universale iar consecințele ei se resimt în toată lumea creștină până astăzi. Prin poziția lor geografică Țările Române, erau poarta care trebuia să opună rezistență, pătrunderii puhoiului turcesc în Europa. Ele aflându-se în situația dificilă de scut și apărare a Occidentului. Ca urmare a acestei conjuncturi se aștepta ca în întreaga Europă să se organizeze o nouă cruciadă având ca scop eliberarea Constantinopolului de sub turci. Deși trecuseră aproape 150 de ani de la căderea Constantinopolului, când Mihai Viteazul a ocupat tronul muntean și repurtase primele victorii la Călugăreni pe apa Neajlovului împotriva turcilor. Ideea de cruciadă antiotomană a fost reluată la sfârșitul secolului al XVI-lea de către papalitate și habsburgi, susținuți de Spania și Ducatele Italiene, Toscana, Mantua și Ferara. Toate acestea au constituit „Liga Sfântă” alianță la care au aderat ulterior Principele Transilvaniei, Sigismund Bathory (februarie 1594, Domnul Moldovei Aron Vodă - august 1594) și prin intermediul acestora și Domnul Țării Românești Mihai Viteazul. În aceeași situație de ocupație turcească s-a aflat și Provincia Românească Banatul, care a stat sub stăpânire turcească vreme de aproape 200 de ani (1552 – 1716). Începutul luptelor dintre Banat și Imperiul Otoman s-au petrecut în vara anului 1594, când au avut loc și primele confruntări dintre românii bănățeni și turci în direcția Timișoarei și Lipovei, „cetăți care ocupau întreg flancul turcesc în această parte a frontului”.²

¹ Preot la Parohia „Schimbarea la Față” – Băile Herculane.

² Istoria României vol. II, *Țările Române la începutul ultimului deceniu al sec al XVI-lea*, Editura Academiei RPR, București 1962, p. 957-958.

Ecoul victoriilor sale într-un timp atât de scurt a influențat populațiile din Balcani și Lumea Occidentală, încât la Constantinopol se anunță apropierea armatei române la Adrianopol și proclamarea lui Mihai ca „rege” sau „împărat” și se aștepta organizarea cruciadei de eliberare a Constantinopolului de sub turci, ceea ce dovedește marele prestigiu pe care și-l câștigase numai în câteva luni de domnie așa cum se menționează într-un raport diplomatic „alerga la el din toate părțile mulțime de oșteni pentru faima marii sale bărbății și a generozității sale”.³

Documente privitoare la relațiile Banatului cu Țara Românească în timpul lui Mihai Viteazul se află răspândite în diverse locuri din țară și din Europa iar adunarea lor într-un corpus unitar încă nu s-a putut face. Istoricul bănățean Ion Sârbu, în monumentală sa lucrare asupra domniei lui Mihai Viteazul nu a reușit să completeze acest gol. În cercetările sale întâlnim 5 mențiuni despre legăturile munteano-bănățene și acestea aproape tangențial.⁴

Primele mențiuni documentare prin care se arată interesul proaspătului domn al Țării Românești, Mihai Viteazul, față de Banat sunt cunoscute dintr-o scrisoare trimisă din București pe data de 17 aprilie 1594, Banului de Lugoj – Caransebeș Gheorghe Palatici. În scrisoarea respectivă, domnul Țării Românești Mihai Viteazul, i se adresează ca un bun vecin și prieten, aducându-i la cunoștință despre o serie de lucruri pe care i le va spune prin viu grai Toma Postelnicul, trimis de el la Caransebeș cum menționează Mihai. Aceste informații nu puteau fi încredințate hârtiei: „fiindcă am fost nevoiți să trimitem la Domnia Ta pentru deosebite lucruri de nevoie pe Postelnicul Curții noastre, Toma, prin care am vestit pe Domnia Ta din belșug despre toate lucrurile din care pricină rugăm pe Domnia Ta, pe prietenul nostru vecin binevoitor, să-i credeți vorbele pe care le spune cu cuvintele noastre”.⁵

³ EUDOXIU HURMUZACHI, *Documente privitoare la istoria Românilor*, București, 1903, Vol. IV, p. 2.

⁴ ION SÂRBU, *Istoria lui Mihai Vodă Viteazul, domnul Țării Românești*, Ed. Facla, Timișoara, 1976.

⁵ ANDREI VERES, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, Vol. IV, București, 1933, p. 75.

Gândurile Domnului muntean, Mihai Viteazul, neîncredințate hârtiei, ci doar rostite prin viu grai sunt în legătură sigură cu pregătirea răscoalei antiotomane a bănățenilor, acțiune pe care Domnul muntean a inspirat-o, răscoală condusă de Mitropolitul Teodor al Timișorii, refugiat la Lipova și Caransebeș și de Doțian, Episcopul Caransebeșului, cu concursul unor unități de soldați sârbi de sub conducerea Banului Sava, din slujba Imperialilor. Răscoala a fost înfrântă de turci, o parte a populației nimicită iar alta a reușit să se refugieze în Ardeal, unde cu timpul s-a asimilat în marea masă a românilor.⁶ Desigur Mihai Viteazul pe lângă faptul că a inițiat-o a și sprijinit-o pe ascuns, acest lucru ne-o dovedește și călătoria secretă întreprinsă de el în Banat în luna iunie a aceluiași an.⁷

Mihai Viteazul pătrunde în Banat pe la Orșova, parcurge Valea Cernei, coboară apoi pe culoarul Cerna – Timiș, urcă pe Valea Nerei prin Almaș și ajunge în tabăra răsculaților de la Vârșeț. Face cunoștință cu jurământul de credință al acestora față de coaliția antiotomană în numele Principelui Transilvaniei Sigismund Bathory. Ambii sunt uniți prin recenta alianță, iar răscoala românilor și sârbilor bănățeni reprezintă semnalul declanșării luptelor antiotomane atât în Transilvania cât și în Țara Românească. Prezența lui Mihai Viteazul în tabăra de la Vârșeț este consemnată și de o scrisoare a căpeteniilor răsculaților din data de 13 iunie: „vrem să vestim pe domnia ta că a venit între noi Mihai Voievodul și ne-a găsit adunați în tabără vreo mie. De aceea am trimis în toate părțile pe acest pământ și în 2 sau 3 zile se pot aduna cinci sau șase mii. Iar chinejii și creștinii se adunară cu toții aici și jurară înaintea lui Velii Mironit Sava și a Vlădicăi și a Voievodului Mihai că slujesc cu toții cu credință și devotament Maiestății Sale, Craiului”.⁸

Sosit la București, Mihai Viteazul mijlocește parvenirea unei scrisori de a lui Sigismund Bathory către sultan, în care

⁶ Prof. Dr. GHEORGHE COTOȘMAN, *Viața Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș* în Mitropolia Banatului, Ed. Mitropolia Banatului, An VI, Nr. 7-9, iulie, august, septembrie 1956, p. 47-49.

⁷ IOAN HAȚEGAN, *Mihai Viteazul și Banatul în Banatica*, Vol. VIII, Reșița, 1985. p. 214.

⁸ IBIDEM, p. 78-79.

Principele transilvan la sfaturile aceluiasi Mihai, încearcă să-l ducă în eroare pe sultan și Poarta otomană asupra intențiilor reale ale Principatului ca și asupra neamestecului acestuia în probleme bănățene. Bănățenii sunt amăgiți de ajutorul promis de Sigismund Bathory, care își pregătea căsătoria, iar Mihai Viteazul în ciuda sprijinului acordat nu poate să intervină pe față de partea bănățenilor întrucât oștirea sa era nepregătită iar riscul unei intervenții armate otomane în Țara Românească era iminent. Lupta dintre răsculații bănățeni și oștile otomane s-a dat la Becicherecul Mare unde răsculații au fost înfrânți. O parte dintre cei rămași în viață vor trece munții și vor lupta ani de zile în armatele muntene. Printre aceștia îi putem menționa pe Deli Marcu, un anume Teodor, un Sava Temișvarat (timișoreanul). Dar cel mai cunoscut dintre ei este Deli Marcu, comandant de haiduci liber iar din anul 1597 a trecut în serviciul lui Mihai Viteazul.⁹

Războaiele antiotomane sunt începute de Mihai Viteazul în toamna anului 1594 prin cunoscuta acțiune a măcelăririi turcilor în București. Îi vine un ajutor la 31 octombrie 1594, din partea Principelui transilvan, Sigismund Bathory. Între cei 2000 de oșteni se află și bănățeanul Ștefan Becehs care peste câțiva ani va ajunge căpitan de Lugoj. O legendă din veacul trecut în Banat, amintea despre luptele muntenilor cu tătarii în preajma Orșovei, desigur că la aceste confruntări ale perioadei de început în luptele antiotomane participa și contingente bănățene sub comanda Banului Gheorghe Palatici de Lugoj și Caransebeș. În centrul acestei legende a stat domnitorul Mihai Viteazul care a devenit personajul principal, datorită hotărârii sale de a sparge toate butoaiele cu băutură ale propriei armate spre a-și păstra oștenii în deplină stare de luptă.¹⁰

O altă știre neconfirmată științific și care s-a păstrat prin viu grai până în vremea noastră este că o parte din componentele tunurilor de luptă ale lui Mihai Viteazul erau construite din lemn de cireș, din zona Orșovei, unde cireșul crește din abundență, ocazie cu care Mihai Viteazul denumeste o localitate Cireșu, numele acesta păstrându-se până astăzi.

⁹ IBIDEM, p. 214.

¹⁰ NICOLAE IORGA, *Observații și probleme bănățene*, București, 1940. p. 39.

În urma campaniei antiotomane dunărene din luna iunie a anului 1595, Mihai îl trimite pe Banul Gheorghe Palatici de Lugoj și Caransebeș, care sigur participase la lupte, la Cancelarul principatului transilvan, băănățeanul Ștefan Iosica. Amândoi băănățeni, puternic influențați de persoana lui Mihai Viteazul, aveau misiunea să-l convingă pe Sigismund Bathory despre dorința și voința Domnului muntean de a-l antrena pe șovăielnicul Principe în lupta antiotomană care se pregătea.¹¹

O știre neconfirmată este cea a italianului Silvio Piccolomini care îl prezintă pe Gheorghe Palatici revenind la București înainte de 19 octombrie 1595 care după îndeplinirea misiunii sale diplomatice, cu această ocazie își prezintă serviciile domnului muntean împreună cu 60 de oameni din anturajul său. Observăm că raporturile de bună vecinătate dintre Principele Sigismund Bathory și Mihai Viteazul, au evoluat spre o mai bună colaborare și acesta datorită diplomației băănățeanului Gheorghe Palatici. Din nefericire lipsesc documentele vremii care să ateste prezența lui Gheorghe Palatici în anturajul lui Mihai Viteazul. Dar sigur el se reîntoarce în Banat astfel ca în 1599 îl găsim la Curtea Noului Principe Transilvănean, Cardinalul Andrei Bathory care îl trimite la București cu o misiune mai puțin plăcută de a-i cere lui Mihai părăsirea scaunului domnesc, misiune care se încheie cu un schimb de scrisori dar fără nici un rezultat. Dar cu toate acestea Gheorghe Palatici nu-și pierdeă stimă și considerația din partea lui Mihai Viteazul legați de atâtea fapte de vitejie.¹²

Mulți dintre oștenii lui Mihai Viteazul erau recrutați dintre haiducii liberi băănățeni care slujeau câte un nobil, principe, domn și nu puține au fost cazurile când aceștia împreună cu comandanții lor luptau împotriva otomanilor. Între aceștia mai cunoscut a fost Baba Novac, care a sfârșit ars în anul 1600, în Piața Clujului. În afara acestuia apar în documente și numele altor comandanți de haiduci care stabilesc legături cu domnul muntean. Un raport venețian din 2 martie 1596 menționează pe băănățeanul Deli Marcu,

¹¹ *Călători străini în Țările Române*, vol. IV, București, 1974, p. 121; Vezi C.C. GIURESCU, DINU C. GIURESCU, *Mihai Viteazul în Istoria Românilor*, Ed. Albatros, București, 1971, p. 375.

¹² IBIDEM, p. 215.

participant la răscoala bănăţenilor din 1594, si care a fost ales comandantul celor 2.000 de haiduci liberi.¹³

Cam în acelaşi timp Deli Marcu cu haiducii săi prezentaseră lui Sigismund Bathory capturile făcute în detrimentul Paşei de Timişoara, semn că operaţiunile militare chiar de mai mică amploare continuau în Banat. Comandantul de haiduci, Deli Marcu, figurează în rândurile oştirii lui Mihai Viteazul, iar acest lucru este relevat de solul imperial Erich Lasota în anul 1597 când acesta se referă la planurile militare ale strategului domn muntean, Mihai Viteazul. Aceşti haiduci erau recrutaţi dintre români şi sârbi în zonele ocupate de turci sau chiar din afara Imperiului Otoman şi numărul lor a crescut datorită conflictelor militare dintre creştini şi otomani. Despre celebrul haiduc, Baba Novac, cronicarul Ştefan Szamösközy afirmă că s-a născut în satul Poreča, de pe insula cu acelaşi nume pe Dunăre.¹⁴

Această ştire ne confirmă originea bănăţeană a lui Baba Novac, iar faptele sale de vitejie sunt binecunoscute din campaniile militare întreprinse de Mihai Viteazul. Dorinţa Domnitorului muntean de a uni cele trei Țări Române este binecunoscută iar în toate acţiunile sale a întreţinut relaţii active cu Banatul subordonat Principelui Transilvaniei, dar favorabil acţiunii de apropiere şi unire a celor două provincii româneşti. În acţiunea sa de bună colaborare cu Principele Sigismund Bathory, Mihai Viteazul îi trimite acestuia, care se afla cantonat, în 1598 la Lugoj un ajutor militar.¹⁵

Românii bănăţeni au fost alături de Mihai Viteazul în acţiunea sa unificatoare începută în toamna anului 1599, așa cum rezultă şi dintr-o însemnare a cronicarului Szamösközy în preajma bătăliei de la Şelimbăr că „oştile de la Lipova, Ienopole şi Lugoj, nu au sosit în ziua luptei în sprijinul Cardinalului Andrei Bathory, dacă ar fi sosit, altfel s-ar fi petrecut lucrurile”.¹⁶ Şi din această acţiune a românilor bănăţeni, se observă loialitatea lor faţă de

¹³ IBIDEM, p. 515.

¹⁴ I. CRĂCIUN, *Cronicarul Szamösközy şi informaţiile sale privitoare la români 1566-1608*, Cluj, p. 143-144.

¹⁵ FLORIN CONSTANTINIU, *Întâiul unificator al românilor în O istorie sinceră a poporului român*. Ed. Universul Enciclopedic, Bucureşti, 2002, p. 132.

¹⁶ IBIDEM, p. 136.

domnul muntean. Nu se cunoaște cu exactitate numărul bănățenilor care au luptat sub comanda directă a lui Mihai Viteazul în campaniile sale antiotomane sau a celor din Transilvania și Moldova, dar se cunosc numele câtorva bănățeni care l-au slujit cu credință până la dispariția sa de pe Câmpia Turzii. Dintre aceștia l-am putea menționa pe nobilul Gheorghe Borțun, zis Pitar din Caransebeș, căruia Domnul Țării Românești și al Transilvaniei îi dăruiește satul Sarazani, aparținător cetății Jdioara, pentru slujbele sale credincioase.¹⁷

Din cuprinsul documentului amintit observăm și titlul lui Mihai vis-à-vis de Banat: „eiusdem Cis Transilvaniam partiunque eidem subiectorum fines exercitus generalis capitaneus” adică căpitan general a armatei Banatului (a părților „cis” – transilvane). Gheorghe Borțun va fi unul dintre „provisori”-i domnului în Transilvania în momentul când acesta pleacă spre Moldova în primăvara anului 1600. Prin dragostea și devotamentul arătat în aceste împrejurări de Borțun, a primit pe 11 august 1600 răsplata domnească cu o donație pentru o casă în orașul – cetate, Caransebeș.¹⁸

Alți apropiați ai lui Mihai Viteazul sunt și frații Ciocănești, originari din satul Ciocănești, așezat în zona estică a Banatului de Lugoj – Caransebeș, castelani ai cetății Jdioara, pe care au apărat-o de mai multe ori cu îndârjire. Pentru aceste merite primesc la 18 februarie 1600 câteva posesiuni și sunt înnobilați.¹⁹

Între nobilii care l-au sprijinit pe Mihai Viteazul, o dată cu intrarea sa în Transilvania, am mai putea aminti pe un anume Paul Keresztési care a primit la 6 decembrie 1600 posesiunile Homojdia și Românești care aparțineau Târgului Marginea, ca semn al bunăvoinței Voivodale.²⁰

Trupele Banului de Lugoj – Caransebeș, conduse de Andrei Barcsay, participă alături de Mihai Viteazul la campania moldoveană dovedindu-și vitejia și credință față de el. Majoritatea

¹⁷ ANDREI VERES, *op.cit.*, Vol. VI, București, 1935, p. 1-2.

¹⁸ IBIDEM, p. 84-85, în documentul emis de Mihai Viteazul pe 18 aprilie 1600 din Alba Iulia acesta apare drept „vornic”.

¹⁹ IBIDEM, p. 157-158.

²⁰ COSTIN FENEȘAN, *Documente Medievale Bănățene*, Timișoara, 1981, p. 115-116.

populației românești din Banat era de partea lui Mihai Viteazul și l-a sprijinit pe Voievod fără rezerve în toate acțiunile sale. Mihai Viteazul avea intenția de a stăpâni întreg Banatul întrucât la 14 decembrie 1599 polonul Valentin Walawski, notează din Turda că Voievodul se pregătește peste iarnă să meargă împotriva Timișorii și să asedieze spre vară cetatea turcească.²¹

Înfăptuirea dezideratului de a uni cele trei Țări Române amână această dorință deși unul dintre secretarii săi notează: „umblă zvonul, îndeobște că Mihai Vodă a hotărât că de cum se va întoarce din Moldova, va împresura Timișoara”.²²

În iarna anului 1599 Baba Novac împreună cu cei 4000 de haiduci ai săi se aflau garnizoana de la Lipova de unde urmăreau mișcările turcilor.²³ Astfel că la 18 februarie oamenii lui atacă orașul Timișoara și împrejurimile sale, ucigând dușmanii întâlniți în cale, prădând zona și luând cu ei prizonieri.²⁴

Acțiunea este întreprinsă și de alte cete de haiduci iar comandantul unora dintre ele a fost și cunoscutul Deli Marcu, astfel se știa că acesta la 4 martie 1599 la Veneția, el a atacat 4 castele din preajma Timișorii silindu-și dușmanii să le părăsească.²⁵

Victoriile fulgerătoare repurtate de Mihai Viteazul cu cei 6.000 de oameni în Banat ajung până la Pančevo, pe malul Dunării, în fața Belgradului, unde își refac tabăra, provoacă îngrijorare la Istanbul iar la 28 martie știrile acestei expediții ajung la sultan.²⁶

În lunile martie-aprilie ale anului 1600 se situează asediul susținut de trupele credincioase lui Mihai asupra cetății Jdioara, apărată de bănățeanul Nicolae de Harmadia, unul dintre puținii nobili localnici rămași fideli familiei Bathory. Cetatea cade după 27 de zile de asediu, apoi trupele sale se îndreaptă spre Lipova și de aici la Alba-Iulia ca apoi să plece spre Moldova. Urmează ca acest nobil de Harmadia să fie răsplătit pentru faptele sale

²¹ *Călători străini în Țările Române*, vol. IV, p. 181.

²² IBIDEM.

²³ EUDOXIU HURMUZAKI, *op. cit.*, vol. 12, p. 788.

²⁴ ANDREI VERES, *op. cit.*, p. 40-41.

²⁵ EUDOXIU HURMUZAKI, *op. cit.*, vol. II, p. 752.

²⁶ IBIDEM, p. 809-810.

credincioase de un alt principe, Gabriel Bathory pe 7 septembrie 1605.²⁷

Un alt episod important privind relațiile lui Mihai Viteazul cu românii bănățeni reprezintă și poziția mării majorități a nobilimii locale avându-l în frunte pe Gheorghe Farcaș, numit comandant al cetății Lipova de către Mihai Viteazul. Probabil ca acest lucru se petrecea în primăvara sau vara anului 1600, acesta deși schimbat de Voievod din funcția lui, a luptat alături de el la Miraslău.

Indiferent de rezultatul confruntărilor militare, Mihai Viteazul poartă în suflet ideea reîntregirii Banatului și păstrării acestuia sub comanda sa. În urma discuțiilor la Praga cu împăratul Rudolf al II-lea al Austriei, Mihai Viteazul cere și îi argumentează aceste pretenții care vor fi menționate și în tratatul semnat în iarna anilor 1600-1601. Cu această ocazie, Mihai Viteazul, a cerut și obținut recunoașterea stăpânirii sale asupra cetăților bănățene Timișoara, Felnac, Arad, Cenad, Becicherecul Mare, Pančevo și Berini aflate sub stăpânire turcească. Această stăpânire este valabilă atât pentru el cât și pentru urmașii săi în linie bărbătească.²⁸

Moartea sa, mișească venită din ordinul generalului Gheorghe Basta, întâmplată în dimineața zilei de 19 august 1601 nu-i va mai permite împlinirea acestor nobile dorințe, dar bănățenii îl păstrează în amintirea și imaginea lor ca un domn viteaz, personalitate puternică ce a marcat și încheiat veacul al XVI-lea.

Pe lângă unirea politică a celor trei Țări Române, Mihai Viteazul a dorit și unitatea bisericească, înființând Mitropolia Ortodoxă de la Alba Iulia cu primul ei mitropolit, Ioan de Prislop, în tradiția și obiceiurile noastre din vechime.²⁹

Idealul luptei și jertfei sale a fost acela de a elibera provinciile românești și creștinătatea de sub jugul și dominația

²⁷ IBIDEM, p. 215-216.

²⁸ RADU PAIUȘAN, CORNELIU SAV, *Lupta antiotomană în Banat și Mihai Viteazul* în Revista Studii de Istorie a Banatului, vol. IX, Timișoara, 1983, p. 3.

²⁹ Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Mitropolia Transilvaniei în sec. al XVI-lea*, în Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 502-503.

otomană și de a uni pe toți românii de același neam, religie și cultură, într-o singură țară mamă, numită România.

Când Mihail-Vodă, domnul Ungro-Vlahiei, l-a alungat pe Andrei Bathory și a luat sceptrul Ardealului, a sosit în orașul de scaun, numit Balgrad, și a voit ca să zidească acolo, în oraș, o biserică ortodoxă. Însă preoții, orășenii și toți boierii, fiind de credința latinească [a Papei], nu-i îngăduiau să zidească, zicând ca ei sunt de credință dreaptă și de aceea nu doresc să aibă în orașul lor o biserică de lege străină. Atunci domnitorul le-a spus: „Voi nu sunteți mărturisitori ai drepte credințe, căci nu aveți harul Sfântului Duh în biserica voastră. Noi însă, fiind dreptcredincioși, avem puterea cea adevărată a harului Sfântului Duh, pe care și cu fapta suntem gata întotdeauna s-o arătăm, cu ajutorul lui Dumnezeu”. Dar ei voiau să-și dovedească dreptatea prin înfruntare de cuvinte și dispute. Ci el le-a zis: „Nu, nu prin dispute, ci cu fapta vreau s-o dovedești, altfel vă voi arata eu, întru încredințarea tuturor”. Iar ei i-au spus: „Cum să arătăm? Căci nu e cu putință să dovedim decât cu cuvântul Sfintelor Scripturi”. El le-a zis: „În dispute este osteneala fără de capăt, dar noi, fără înfruntări de vorbe, putem ușor să dovedim cu ajutorul lui Dumnezeu. Haideți, zice, în mijlocul orașului și acolo să ni se aducă apă curată, iar arhiereul meu și preoții săi o vor sfinți în văzul tuturor. Tot așa vor face și ai voștri, deosebit, și, sfințind-o, o vom pune în biserica voastră cea mare, în vase osebite, pe care le vom astupa și le vom pecetlui cu pecetea noastră, pecetluind și ușa bisericii pentru 40 de zile. Și a cui apă va rămâne nestricată, ca și cum de-abia ar fi fost scoasă din izvor, credința aceluia este dreaptă, iar dacă apa cuiva se va strica, credința lui este rea. Dacă apa mea va rămâne nestricată, cum nădăjduiesc că mă va ajuta Dumnezeu, voi n-o să vă mai împotriviți și o să-mi îngăduiți să zidesc biserica, iar dacă nu, facă-se voia voastră, n-am s-o zidesc”. Ei au strigat cu toții într-un glas: „Bine, bine, să fie așa!”. Și, a doua zi dimineața, a ieșit domnitorul cu toți boierii și curtenii săi în piață, cu episcopul și cu preoții, slujind litia după obicei, cu cruci, cu lumânări și candelă. Și, ajungând la locul pregătit, au săvârșit marea sfințire a apei, rugându-se cu toții lui Dumnezeu, cu lacrimi și suspine, să proslăvească dreapta credință, iar pe cea rea s-o facă de rușine. Tot în piață, dar deoparte, în fața tuturor, latinii au sfințit

apa și au sărat-o. După care, astfel sfințindu-și apa, fiecare a turnat apa lui sfințită în câte un vas osebit, apoi și-au pus pecetea pe amândouă părți ale vaselor, le-au dus și le-au pus în biserică cea mare, au încuiat ușile, le-au pecetluit și au plecat. În fiecare zi, domnitorul cu episcopul, cu preoții și cu toți dreptcredincioșii, se rugau, postind. Tot așa au făcut și latinii. Și după ce au trecut 25 de zile, Dumnezeu i-a dat episcopului un semn. El a venit la domnitor și i-a zis: „Doamne, cheamă-i pe latini și pe preoții lor și nu aștepta ziua a patruzecă, cea hotărâtă. Să mergem la biserică și, desfăcând pecetea, să deschidem ușile. Vei vedea harul lui Dumnezeu, iar robii Lui, care-și pun cu adevărat nădejdea în El, nu se vor face de rușine”. Domnitorul, deci, chemându-i pe toți, precum l-a sfătuit episcopul, a mers la biserică și, deschizând ușile, au intrat cu toții. Mai întâi, episcopul ortodox, îngenunchind, s-a rugat cu lacrimi la Dumnezeu, zicând: „Doamne, Dumnezeule, Unul în Sfânta Treime slăvit și preamărit, precum înainte vreme pe dreptul Tău Ilie l-ai auzit vestind cu foc adevărul Tău și i-ai rușinat pe cei de rea credință, auzi-mă acum și pe mine, robul Tău nevrednic, dimpreună cu toți robii Tăi de aici, nu pentru vrednicia noastră, pe care n-o avem, ci pentru slăvirea numelui Tău sfânt și pentru întărirea credinței noastre, care este adevărata credință în Tine, arată întreg harul Sfântului Duh în apa aceasta, ca prin nestrucăciunea ei să vadă toți că numai în biserică Ta grecească și sobornicească de la Răsărit se află credința cea adevărată și harul cel adevărat al Sfântului Duh. Căci Tu ești singurul Care pe toate le binecuvintezi și le sfințești, Dumnezeul nostru, și slavă Ție îți înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum, și pururi, și în vecii vecilor, Amin!”. Ridicându-se și cântând: „Doamne, Lumina mea și Mântuitorul meu, de cine să mă tem” – a rupt pecetea vasului cu apă sfințită și, uitându-se la ea, a găsit-o mai curată și mai limpede decât înainte, cu mirosul neschimbat, ca și cum ar fi fost luată dintr-un izvor curgător, după care a strigat, zicând: „Slavă Ție, Dumnezeul nostru, Care Ți-ai plecat urechea la rugăciunile noastre, Slavă Ție, Care proslăvești Biserica Ta, Slavă Ție, care întărești cu slavă credința cea dreaptă și nu ne-ai făcut de rușine în așteptările noastre”. Și a zis către toți: „Veniți să vedeți cum a stat această apă atâtea zile, rămânând nestrucată datorită harului Sfântului Duh, și încredințați-vă că adevărată este credința

noastră ortodoxă”. Iar latinii, rugându-se și făcând slujba după cum le era obiceiul, au rupt pecetea vasului în care se afla apa lor și, cum l-au destupat, toată biserica s-a umplut de duhoare, că s-au înspăimântat toți latinii și au strigat cu uimire: „Adevărată este credința grecească pe care o ține domnitorul. Să-și zidească, deci, biserică în orașul nostru, căci, fiindcă nu i-am îngăduit, Dumnezeu S-a mâniat pe noi și ne-a împrăștiat apa”. Și astfel, făcuți de ocară, latinii și cu preoții lor s-au împrăștiat cu mare rușine, iar unii dintre ei s-au convertit la credința ortodoxă. Iar domnitorul, cu episcopul său, cu preoții, cu toți boierii și ostașii săi, plini de bucurie și fericire, s-au întors la curte, slăvind-L și mulțumindu-I lui Dumnezeu pentru minunea ce a fost spre întărirea adevăratei credințe ortodoxe. În aceeași zi a făcut un mare ospăț pentru întregul oraș și pentru toată oastea sa.

Toți locuitorii țării Ardealului, cu jurământ, s-au arătat bucuroși să zidească biserica și să n-o dărâme niciodată. Deci, domnitorul a început îndată zidirea (dar nu în oraș, ca nu cumva, odată cu schimbarea vremurilor, să fie dărâmată, ci lângă oraș, aproape de zidul cetății, într-un loc frumos) și, după ce a zidit-o, a închinat-o... și a mutat episcopia acolo (căci episcopii locuiseră până atunci în alt loc), unde se află și astăzi, cu bunăvoința lui Dumnezeu. L-a pus acolo pe primul episcop al Balgradului, pe Ioan, bărbat blând, virtuos și sfânt, care, trăind acolo în mare sfințenie, s-a învrednicit să capete harul facerii de minuni. După ce a murit, trupul lui a rămas și până astăzi neputrezit și bine mirositor, făcând multe minuni pentru cei ce vin cu credință la racla lui, întru slăvirea lui Hristos, Dumnezeul nostru, Căruia I se cuvine toată slava, cinstirea și închinăciunea, dimpreună cu Tatăl Lui Cel fără de început și cu preasfântul, preabunul, de viață dătătorul Duh Sfânt al Lui, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin!

Și cele scrise aici le-am citit într-un letopiseț muntenesc și le-am auzit de la mulți oameni vrednici de crezare, care au văzut cu ochii lor, dar mai ales de la părintele, care pe atunci era vistiernic, iar acum este mare logofăt al țării Ungro-Vlahiei, și de la Dragomir, marele pitar al aceleiași țări. *Petru Movilă, Arhiepiscop, Mitropolit al Kievului, Arhimandrit al Lavrei Pecerska, cu mâna proprie.*

Abstract: The Banat links with Romanian Land during the reign of Mihai Viteazul

The first documentary mentions which show the interest of the newly established ruler of the Romanian Country, Mihai Viteazul, in Banat are known from a letter sent from Bucharest on April 17, 1594, to the ruler of Lugoj – Caransebes, Gheorghe Palatici. In that letter, the prince of the Romanian Country, Mihai Viteazul, addresses as a good neighbor and friend, bringing him to the knowledge of a number of things that will be told by word of mouth by Toma Postelnicul, that he sent to Caransebes as Mihai mentions. Mihai Viteazul enters the Banat at Orsova, travels through the Cerna Valley, then down the corridor Cerna - Timis, ascends on the Nera Valley through Almaj and reaches the camp of the rebels from Vârșeț. Meets their oath of allegiance to the anti-Ottoman coalition on behalf of Sigismund Bathory, Prince of Transylvania. Both are united by the recent alliance, and the Romanian and Banat Serbian rebellion is the signal triggering the anti-Ottoman fighting both in Transylvania and in the Romanian Country.

SFÂNTUL CALINIC DE LA CERNICA – EPISCOPUL RÂMNICULUI-NOUL SEVERIN (1787-1868)

Pr. Drd. NICUȘOR POPESCU¹

Cuvinte cheie: *ierarh, eparhie, secularizare*

Keywords: *hierarchy, diocese, the secularization*

Episcopia Râmnicului a fost păstorită de-a lungul timpului de cărturari aleși, de slujitori cu viață îmbunătățită, care au fost călăuziți de starea duhovnicească aparte a acestor locuri. Zona Râmnicului este bogată în vechi așezăminte mănăstirești oferind suficiente indicii despre spiritualitatea monahilor și a locuitorilor de aici.

Sfântul Calinic a reușit, ca stareț la Cernica și apoi ca ierarh al Episcopiei Râmnicului-Noul Severin (1850-1868), să contribuie prin viața sa aleasă la tezaurul spiritualității ortodoxe românești. Cele două căi pe care marele ierarh și cărturar le-a urmat în viața sa pământească au fost rugăciunea și munca, fiind mereu într-o continuă luptă cu oamenii stăpânirii și cu timpul pentru a îmbunătății viața spirituală a păstoriților săi prin ridicarea de biserici, așezăminte culturale și de interes public. La Cernica, în Craiova, unde a stat o vreme după ce a fost numit episcop, la Râmnic și în toată eparhia, Sfântul Calinic a reușit să lase urmașilor un mod de viață aparte prin munca depusă pentru binele comun. Viața sa sfântă a devenit reper atât pentru monahii olteni, cât și pentru cei de pe meleagurile românești, fiind iubit de mai marii țării care l-au sprijinit în munca titanică de a reface biserica și clădirile de la Episcopia Râmnicului, reședința din Craiova, seminarul din eparhie, tipografia, mănăstirea Frăsinei și multe alte locașuri sfinte.

Cum nimic nu este la voia întâmplării, ci toate le cunoaște Atotputernicul Creator, Sfântul Calinic s-a născut la 7 octombrie 1787 în București, în suburbia Sfântul Visarion, pe ulița Lefterescu și a primit la botez numele de Constantin. Părinți săi, Antonie și

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

Floarea,² erau oameni cu stare, boieri, având numele de Antonescu. Prin poziția lor aveau legături strânse cu multe din familiile de seamă din București, nașa de botez a pruncului fiind Lucsandra Văcărescu, soția banului Barbu Văcărescu și mama poetului Ienăchiță Văcărescu.³

Marele ierarh și-a trăit primii ani într-o familie de oameni credincioși, cu înclinații spre viața spirituală, mama sa și fratele mai mare îmbrățișând această cale minunată de slujire a lui Dumnezeu. Mama sa, fire blândă și evlavioasă, s-a călugărit spre sfârșitul vieții la Mănăstirea Pasărea, luând numele de Filoteia și trecând la cele veșnice la 8 noiembrie 1833.⁴ Fratele său mai mare, care fusese preot de mir, s-a călugărit și el la mănăstirea Cernica, cu numele Acachie, decedând la 17 martie 1831. Un alt frate, Gheorghe, era în slujba Episcopiei la Bujoreni Vâlci, iar un nepot a lucrat în cancelaria episcopală câțiva ani.⁵

Atmosfera de rugăciune și aleasă viață creștină din familie au influențat viața launtrică a tânărului Constantin, care în martie 1807, înainte de a fi împlinit vârsta de 20 de ani, hotărăște să se dedice vieții monahale în mănăstirea Cernica din apropierea Bucureștilor, unde venea să ia parte la slujbe și să asculte cuvânt de învățătură de la starețul Gheorghe († 1806) sau de la alți părinți cu viață aleasă. Starețul Gheorghe a fost trecut de Biserica Ortodoxă Română în rândurile sfinților, pomenit pe 3 decembrie, pentru viața trăită în curăție, în ascultare, în sărăcie, în rugăciune și în smerenie, după modelul celei isihaste de la Muntele Athos, rugăciunea continuă fiind preocuparea sfântă și neîntreruptă a ostenitorilor conduși de acesta. Vestea despre atmosfera plină de sfințenie și hărnicia obștii de la Cernica a ajuns în curând până la domnitorului Nicolae Mavrogheni (1789-1791), care a ajutat mult la dezvoltarea mănăstirii.

² NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, în Revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXVI, 1968, nr. 3-5, p. 354.

³ ATHANASIE MIRONESCU, *Istoria Mănăstirii Cernica*, Cernica, 1930, p. 173.

⁴ NICOLAE IORGA, „Revista istorică”, VIII 1922, p. 78; NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 354; MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, Iași 1994, p. 89.

⁵ T.G.BULAT, *Un secol de la moartea Sfântului Ierarh Calinic*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, anul XX, 1968, nr. 3-4, p. 230.

Pentru că aici viețuiau mari duhovnici, tânărul Constantin se hotărăște să-și dăruiască întreaga viață Mântuitorului Hristos. După un an de ucenicie, duhovnicul său, Pimen, a cerut starețului Timotei să-l îmbrace în „îngerescul chip al călugăriei”. Astfel, la 12 noiembrie 1808, Constantin devine monahul Calinic.⁶ După o lună, în biserica Sfântul Nicolae de la Cernica, episcopul bulgar Sofronie de Vrața, refugiat în București din cauza turcilor, l-a hirotonit ierodiacon, iar un an mai târziu, 1813, a fost hirotonit ieromonah de episcopul Dionisie Lupu Sevastias, care va deveni apoi mitropolit.⁷

Conștient de responsabilitățile slujirii monahale și dornic să urmeze întru toate sfaturile duhovnicului său, sfântul Calinic a început o viață de aspre nevoințe călugărești, cu post, rugăciune, muncă, citiri din Sfânta Scriptură, din lucrările Sfinților Părinți și scriitorilor bisericești. Trăirea înaltă pe care fostul stareț Gheorghe o insuflase viețuitorilor și exemplul acestora făceau ca duhul său curat să se umple de evlavie și de râvnă pentru viața cea veșnică.

Prin viața sa aleasă și trăirea cu totul aparte sfântul Calinic a câștigat respectul tuturor celor din mănăstire fiind iubit de toți pentru că era smerit cu adevărat, fără prefacere, fără ură și fără violențe. Se supunea cu bucurie la cele mai grele nevoințe ale vieții monahale.⁸ Viața sa a fost influențată profund de vizita făcută în 1812 la Neamț, unde a intrat în atmosfera de rugăciune și de har instituită de starețul Paisie Velicicovschi (+1794) și a putut vedea tipografia mitropolitului Moldovei Veniamin Costache (1768-1846). Sub îndrumarea duhovnicilor săi Pimen și Dorotei, Sfântul Calinic devine repede un reper al viețuitorilor din obștea mănăstirii care veneau adesea să-i ceară sfatul. Pe 20 septembrie 1815 ieromonahul Calinic este hirotesit duhovnic de mitropolitul țării Nectarie (1812-1819) spre bucuria fraților pe care „îi mângâia cu cuvinte dulci și de Dumnezeu însuflate și pe mulți îi îndrepta pe

⁶ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, Iași 1994, p. 90.

⁷ IDEM, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, București 1994, p. 143.

⁸ ANASTASIE BALDOVIN, *Viața și nevoințele cele monahale ale Preavenerabilului episcop al Râmnicului-Noul Severin D. D. Calinic*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XXII, 1898-1899, p. 1017.

calea cea bună”.⁹ Însuși mitropolitul Nectarie îl va avea ca duhovnic pe sfântul Calinic, acesta fiind foarte apreciat de fiii săi duhovnicești din mănăstire și din afara acesteia.

Trimis fiind de starețul său Dorotei în Muntele Athos pentru a-l readuce în mănăstire pe Pimen, ca să preia conducerea obștii, Sfântul Calinic are privilegiul de a viețui un an în minunata grădină a Maicii Domnului însușindu-și spiritualitatea ortodoxă atonită. A fost pătruns de duhul sfințeniei rămânând mereu cu gândul la viața duhovnicească de aici pe care a instituit-o mai târziu la mănăstirea Frăsinei în perioada când a fost episcop al Râmnicului.

După moartea starețului Dorotei viețuitorii mănăstirii Cernica îl aleg pe sfântul Calinic în această frumoasă demnitate de conducător al obștii, fiind instalat pe 14 decembrie 1818, pe când avea numai 30 de ani. Era o recunoaștere a calităților sale de duhovnic fiind iubit de toți frații, Pimen primind să fie din nou dascălul sufletesc al sfântului rămânând alături de el până la moarte. Doi ani mai târziu, pe 9 aprilie 1920, mitropolitul Dionisie Lupu l-a ridicat la rangul de arhimandrit pentru meritele sale spirituale.¹⁰

Sub conducerea sfântului părinte situația mănăstirii a devenit din ce în ce mai bună atât din punct de vedere spiritual-moral, cât și material. Pentru calitățile vieții sale personale era atât de apreciat încât conducătorii țării se gândeau să-l ridice pe starețul Cernicăi la rangul de mitropolit al țării.¹¹

Sfântul Calinic a condus mănăstirea Cernica 32 de ani, perioadă în care a pictat biserica Sfântul Nicolae, a zidit biserica Sfântul Gheorghe și alte clădiri în incinta mănăstirii, înființând aici o bibliotecă formată din importante cărți de cultură teologică și de zidire sufletească, pe care a pus-o la dispoziția călugărilor, reușind să inițieze un curent cărturăresc printre monahii din obștea sa, după

⁹ NICULAE ȘERBĂNESCU, *Canonizarea Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXIII, 1955, nr. 11-12, p. 1140.

¹⁰ P. PARTENIE, *Însemnări pe cărți vechi*, în „Renașterea”, Craiova, anul XIX, 1940, nr. 7, p. 706.

¹¹ T.G.BULAT, *Un secol de la moartea Sfântului Ierarh Calinic*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XX, 1968, nr. 3-4, p. 230.

cum văzuse cu mulți ani în urmă la mănăstirea Neamț.¹² Pentru ca mănăstirea să aibă toate cele necesare Sfântul Calinic a înființat mai multe ateliere în care monahii își pregăteau singuri cele necesare pentru îmbrăcăminte. Monahii știutori de carte se ocupau cu copierea de manuscrise, mai ales din scrierile Sfinților Părinți și ale marilor îndrumători ai vieții călugărești. Această atmosferă de rugăciune și de viață duhovnicească a făcut ca obștea monahală să crească mereu. În 1838 erau 300 de călugări în mănăstire, iar la numirea sfântului, în 1850, în scaunul episcopal de la Râmnic, numărul lor ajunsese la 350.

Sfântul Calinic era părinte al tuturor credincioșilor care veneau la mănăstire pentru rugăciunile sale tămăduitoare și pentru faptele sale de milostenie. Timp de câteva luni, în 1821, a găzduit și a hrănit în mănăstire un mare număr de locuitori din București și din împrejurimi, refugiați la Cernica, în Ostrov, de frica turcilor. Aceste întâmplări sunt istorisite de Sfântul Calinic, care mai consemnează și o întâmplare prin care mănăstirea a fost salvată de furia turcilor prin rugăciunile obștii.¹³ Pașa, care dorea să jefuiască mănăstirea, a scăpat de la moarte în chip minunat, glonțul tras de o slugă oprindu-se în punga cu galbeni. Însăpăimântat, pașa a adus galbenii la mănăstire și din aceștia a fost construită o fântână la intrare numită „Fântâna turcului”.¹⁴

Sfântul Calinic a fost un iconom desăvârșit atât al mănăstirii Cernica cât și al celorlalte mănăstiri, Pasărea, Snagov, Căldărușani, Ciorogârla și Poiana Mărului, care se aflau sub administrația sa. Când a fost ales stareț la Cernica, mănăstirea avea doar o căruță, iar un călugăr umbla pe ulițele din București pentru a aduna pâinea necesară hranei de zi cu zi a obștii. Îmbrăcăminteă călugărilor era trimisă de la domnie și de alți creștini milostivi. În scurt timp, ajutat de harul lui Dumnezeu, sfântul Calinic a refăcut economia mănăstirii prin cultivarea pământului, creșterea animalelor, ridicarea morilor pe Dâmbovița, plantarea de vii și

¹² D. FURTUNĂ, *Rolul cultural al Cernicăi*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XLVII, 1929, p. 660-669.

¹³ P. PARTENIE, *Însemnări pe cărți vechi*, în Revista „Renașterea”, Craiova, anul XIX, 1940, nr. 7, p.704-705.

¹⁴ D. FURTUNĂ, *Ucenicii starețului Paisie în mănăstirile Cernica și Căldărușani*, București, 2002, p. 152.

păduri, reușind să aducă liniștea necesară obștii pentru rugăciune. A ridicat un așezământ în satul Buești-Ilfov unde mănăstirea creștea cirezi de vite și turme de oi pentru hrana și îmbrăcămintea călugărilor aflați sub îndrumarea sa.¹⁵

Din aceste venituri Sfântul Calinic a făcut numeroase milostenii în diferite părți ale țării și chiar peste hotare. Pentru copiii din satul Cernica, Sfântul Calinic a înființat o școală într-o clădire a mănăstirii, dascălul fiind plătit tot de aceasta.¹⁶

Viața curată a sfântului, blândețea și darurile deosebite cu care era înzestrat, iscusința arătată în treburile gospodărești, dragostea sa de cărți și iubirea față de oameni, au făcut ca mulți să-l aleagă duhovnic. Marea calitate a sfântului a fost duhovnicia, căci oameni din toate părțile veneau la el pentru a fi îndrumați pe calea adevăratei trăiri în Hristos, respectându-l ca pe un sfânt, încă de când era în viață.¹⁷ Dintre ucenicii starețului de la Cernica s-au ridicat multe personalități ale vieții bisericești precum arhiereul Ioanichie Stratonichias, originar din Transilvania, care s-a retras spre sfârșitul vieții la Cernica, protosinghelul cronicar Naum Râmnicleanu, arhimandritul Veniamin Cătulescu, profesor la Colegiul „Sf. Sava” din București, Pimen, fost egumen la Tismana, Anastasie Baldovin, ucenicul și biograful lui Calinic, Nicandru, urmașul său în stareție și alții.¹⁸

După ani de bogate realizări duhovnicești și sociale, pe 15 septembrie 1850,¹⁹ Sfântul Calinic a fost ales arhiereu al Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, demnitate pe care nu și-a dorit-o niciodată, dar pe care a acceptat-o la insistențele domnitorul Barbu Știrbei (1849-1856),²⁰ care avea nevoie de un

¹⁵ Ieromonah IOANICHIE BĂLAN, *Pateric românesc*, București, 1980, p. 409.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, București 1994, p. 144; G.D. ISCRU, *O facere de bine a Sfântului ierarh Calinic de la Cernica*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXVI, 1968, nr. 3-5, p. 396-397.

¹⁷ IOANICHIE BĂLAN, *Pateric românesc*, București, 1980, p. 404.

¹⁸ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 91; IDEM, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 144.

¹⁹ NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXVI, 1968, nr. 3-5, p. 368.

²⁰ NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Ed. A II-a, București, 1930, p. 269.

om destoinic care să renască viața spirituală în Oltenia, mai ales că această eparhie era vacantă de peste un deceniu și reședința era în ruină. La ridicarea sfântului în scaunul de episcop s-a avut în vedere nu numai spiritul organizatoric și gospodăresc de care dăduse dovadă la Cernica, ci mai ales viața sa aleasă, sfințenia și nevoințele sale cunoscute pe tot cuprinsul țării.

Domnitorul țării, în cuvântarea rostită la învestire, era convins că Sfântul Calinic va ridica viața spirituală a păstoriților săi. „Avem deplină încredințare că prea sfinția voastră, cu orânduiala ce veți pune în cercul diocesului ce vă este încredințat, veți fi pilda arhierilor. Eparhia Râmnicului este aceea care, pentru a ei îmbunătățire, avea mai mare trebuință de asemenea religioși zel ca al prea sfinții voastre și fiind bine nădăjduit că rezultatul va răspunde la așteptarea obștii, mă simt norocit că vă dau însuși Eu astăzi acest semn al învestiturii arhipăstorești”.²¹ Gramata de înscăunare a fost întocmită la 7 noiembrie 1850, iar în duminica de 26 noiembrie a fost înscăunat la Craiova, deoarece reședința episcopală din Râmnic fusese distrusă de un incendiu în anul 1847.²²

La înscăunarea sa, în biserica Sfântul Dumitru, Sfântul Calinic a rostit o cuvântare plină de patriotism, prin care își arăta dragostea față de țară, mulțumind lui Dumnezeu pentru că l-a învrednicit cu această slujire. El și-a început cuvântarea rostind cuvintele: „Bine este cuvântat Domnul Dumnezeu că a mântuit pe norodul Său, pre neamul românesc”,²³ referindu-se la ieșirea din perioada în care Episcopia Râmnicului nu a avut păstor sufletesc. Plin de smerenie, sfântul ierarh a dorit să arate că nu și-a dorit și n-a râvnit scaunul episcopal simțindu-se nevrednic de o asemenea mare povară. Dar, urmând pildei lui Hristos s-a „supus alegerii norodului și mai vârtos voinții lui Dumnezeu” primind această vrednicie cu mare responsabilitate pentru că „mare lucru este să

²¹ „Vestitorul românesc”, XIV, 1850, nr.7, 19 septembrie, p. 287-288; „Eho eclesiastic”, nr. 1, septembrie 1850, p. 3; NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 369.

²² MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 145.

²³ IUSTINIAN MARINA, *O sută de ani de la mutarea către Domnul a Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXVI, 1968, nr. 3-5, p. 349.

poată mânuî cineva suflete, în vreme ce eu mă simt cu totul lipsit de această putere, fiind om supus slăbiciunilor și neputințelor”.²⁴ Cuvintele simple și sincere ale Sfântului Calinic au pătruns în inimile celor prezenți care vedeau în păstorul lor un om cu viață sfântă, înzestrat cu darul vorbirii.

Episcopia Râmnicului se întindea atunci peste întreaga Oltenie, iar starea acesteia nu era de loc înfloritoare. O vacanță de peste zece ani adusesese totul „în pajiște și pustiire”, cum spune însuși Sfântul Calinic. Slujitorii sfîntelor altare erau într-o situație foarte grea, fără păstor, fără școli pentru pregătirea clerului, fără locașuri de cult, cele mai multe fiind în ruină, iar altele neavând slujitori, dar mai ales fără o viață spirituală care să fie ziditoare de suflete, din care cauză și în popor moralitatea lăsa de dorit.

A fost rânduiala lui Dumnezeu ca Sfântul Calinic să vină în Oltenia, care se afla într-o situație asemănătoare cu cea a mănăstirii Cernica la numirea sa ca stareț. Numai un om sfânt putea să realizeze într-o perioadă așa de scurtă o operă social-filantropică și organizatorică de o asemenea amploare în toată episcopia. Luând exemplul Sfântului Nicodim de la Tismana, noul episcop începe reclădirea bisericilor și mănăstirilor oltene, reînviind totodată și viața duhovnicească a păstoriților săi.

În urma incendiului din anul 1847, care pustiise o mare parte din orașul Râmnic, au fost mistuite de flăcări biserica episcopală, seminarul, precum și toate clădirile anexe ale Episcopiei. Reședința noului episcop al Râmnicului se afla la Craiova, la metocul Episcopiei, fundația marelui și evlaviosului domnitor Matei Basarab, care a rezidit biserica Sfântul Dumitru în anul 1651. Lângă biserică se găseau și clădirile fostei „Băniî craiovene” în care se va instala Sfântul Calinic în toamna anului 1850. Cât timp a fost episcop Sfântul Calinic a încercat să refacă biserica domnească Sfântul Dumitru care era aproape o ruină. A făcut planurile unei noi biserici, dar situația politică a țării a zădărnicit efortul marelui ierarh. Totuși a reparat casele metocului din Craiova în care se afla Episcopia „pentru personalul respectiv bisericesc și adăpostirea duhovniceștii consistorii”.²⁵

²⁴ NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 373.

²⁵ T.G.BULAT, *Un secol de la moartea Sfântului Ierarh Calinic*, p. 234.

Îndată după instalarea sa, Sfântul Calinic începe lucrarea duhovnicească în mijlocul păstoriților săi prin cercetarea parohiilor și a preoților din toată episcopia. Dorea să le ridice nivelul cultural și moral, să le obțină din partea tuturor respectul ce li se cuvenea, să le dăruiască din forța sa creatoare pentru ca aceștia să fie conștienți de misiunea sfântă pe care o au pe pământ ca slujitori ai Domnului Hristos. Într-un raport către domnitor, cu privire la cele constatate în urma vizitelor canonice făcute în eparhia sa, Sfântul Calinic arăta că în cuprinsul celor cinci județe oltene sunt sate fără biserici, locașuri de cult ruinate sau dărâmate cu totul, iar unele erau acoperite cu coceni, fără preoți și fără cântăreți.²⁶

Pentru a acoperii posturile din parohiile vacante era nevoie de preoți cu școală. Redeschiderea seminarului teologic, care nu mai funcționa din anul 1848, a fost prima măsură luată de Sfântul Calinic în calitatea sa de episcop. În ziua de 20 mai 1851 seminarul se deschide cu cei 32 de elevi seminariști, care erau școlarizați la momentul desființării seminarului, la care s-au adăugat elevii trimiși de fiecare protoierie.

La început, seminarul a fost găzduit de Mănăstirea Bucovăț, dar pentru că nu era spațiu suficient și nici bunăvoință din partea egumenului grec, Hrisant Penetis, Sfântul Calinic l-a mutat chiar în anul 1851 în casele serdarului Alecu Dârzescu din Craiova și apoi la metocul episcopiei din oraș. Deși a încercat să ridice seminarului un locaș propriu, mutarea reședinței la Râmnic a zădărnicit aceste planuri. Din anul 1854, Sfântul Calinic, se așează la Râmnic, aducând în 1855 aici și seminarul, pe care l-a instalat pentru început în casele lui Nicu Vlădescu și apoi, din 1356, în clădire proprie.²⁷

Din octombrie 1853 până la 13 martie 1856, Țara Românească este ocupată succesiv de ruși, turci și austrieci, aceștia din urmă ajungând la Craiova pe 7 august 1854. Deși toți se așteptau ca Episcopia să se mute în București, Sfântul Calinic nu și-a părăsit păstoriții, retrăgându-se spre reședința tradițională din Râmnic, care se afla în ruină. A fost lucrarea lui Dumnezeu căci,

²⁶ IDEM, *Din corespondența episcopului Calinic al Râmnicului (1850-1868)*, Râmnicu-Vâlcea, 1927, p. 7-8.

²⁷ ATHANASIE MIRONESCU, *Istoricul Eparhiei Râmnicului-Noul Severin*, București, 1906, p. 289.

deși vremurile nu erau prielnice, Sfântul Calinic reușește să ridice catedrala episcopală și clădirea seminarului cu ajutorul financiar dat de domnitorului Barbu Știrbei. Astfel, prin hărnicia marelui ierarh și cu ajutorul material al domnitorului se termina refacerea catedralei în anul 1856, pictura fiind realizată de vestitul pictor Gheorghe Tattarescu.

După terminarea lucrărilor la catedrală, Sfântul Calinic începe ridicarea clădirii seminarului după planuri proprii, acest edificiu având o importanță capitală pentru viața intelectual-religioasă a Olteniei.²⁸

Din momentul reînființării lui, seminarul a rămas permanent sub oblăduirea Sfântului Calinic, care i-a purtat o grijă deosebită. Numai printr-o muncă susținută și o grijă aparte, elevii seminariști puteau crește nivelul lor spiritual și cărturăresc, îmbunătățind viața enoriașilor lor. Printr-o rezoluție din anul 1852 a domnitorului Barbu Știrbei seminarele teologice ale fiecărei eparhii trebuiau să fie totdeauna lângă episcopie pentru ca astfel să-și îndeplinească scopul moral pe care îl aștepta întreaga obște.²⁹ Pe toată durata cât a păstorit la Râmnic, Sfântul Calinic a susținut seminarul, îngrijindu-se de completa întreținere a elevilor, de cărți și de materialul didactic necesar.³⁰

Misiunea preoților în mijlocul poporului era îngreunată de faptul că bisericile se aflau în ruină, iar acolo unde preoții aveau sfinte locașuri lipseau cu desăvârșire cărțile de cult. Pentru a pune la dispoziția preoților cărțile necesare săvârșirii sfintelor slujbe, Sfântul Calinic a reușit să aibă propria tipografie la Râmnic. Iubitor de carte și dornic să-i lumineze și pe alții, episcopul Râmnicului, a înființat tipografia „Kallinik Râmnik” cu bani proprii, în care a tipărit cărți de slujbă și de învățătură bisericească. La 26 ianuarie 1867 tipografia sa a donat-o orașului cu îndatorirea ca jumătate din venitul ei să se dea pentru întreținerea școlilor din Râmnic, iar jumătate pentru întreținerea Schitului Frăsinei.³¹

²⁸ T.G.BULAT, *Un secol de la moartea Sfântului Ierarh Calinic*, p. 236.

²⁹ NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 378.

³⁰ T. G. BULAT, *Din corespondența episcopului Calinic al Râmnicului (1850-1868)*, p. 25-26.

³¹ MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 147.

Tipografia Kallinik Râmnik a tipărit în anul 1861 Aghiazmatarul, Datoriile preoților, Slujba Sfintei Învieri din Dumineca Paștilor, Manualul de pravilă bisericească și Tipicul bisericesc, iar în anul 1862 cele 12 Minee după ediția de la Buda, îndreptată de episcopul Iosif al Argeșului, Evanghelia(1865), Octoihul(1865), Învățătura către preoți și diaconi (1865). În afară de acestea, într-o listă de cărți trecute în actul de donație al tipografiei, Sfântul Calinic trece și Liturghierul, Ceaslovul Psaltirea, Acatistierul și Învățătura pentru duhovnici, fără să se știe cu certitudine dacă au fost tipărite în tipografia proprie.³²

Cărțile tipărite de Sfântul Calinic aveau un puternic sentiment patriotic, mai ales în Pravila (1865), care exprima prin cuprinsul său atitudinea tradițională a Ortodoxiei față de misiunea sa în lume și față de modul în care își poate duce la îndeplinire această misiune.³³

Sfântul Episcop Calinic nu lăsa în uitare nici mănăstirile Episcopiei, pornind ample lucrări de renovare și renaștere a vieții monahale la Lainici, la Popânzălești, Sărăicinești, Ezerul, Slătioarele, la Frăsinei și la Flămânda în Argeș.

O mare realizare a sufletului său de schimnic auster, este mănăstirea Frăsinei din Subcarpatii Vâlceni. Impresionat de pitorescul locurilor de acolo, cucernicul ierarh ridică alături de vechiul schit al familiei Iovipale din Râmnic o măreață biserică, adunând în jurul sfântului locaș monahi cu reguli de viață stricte, anahoreți aghioriti. Iar ca puterile materiale ale acestei fundații să crească, Sfântul Calinic a unit schitul Slătioarele de lângă târgul Ocnele Mari într-o comunitate economică cu Frăsinei, iar puținele maici de aici le-a trimis la schitul Popânzălești din ținutul Romariați. Astfel, pentru toți și pentru toate, cuviosul ierarh lucra cu dragoste și înțelepciune, spre a-i întări în duhul credinței.³⁴

Între anii 1859-1864 a ridicat, din banii săi, o biserică nouă la schitul Frăsinei. Aici a introdus regulile aspre de viețuire ale

³² NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 379-380; MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 92.

³³ LIVIU STAN, *Pravila Sfântului Calinic*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XIV, 1962, nr. 3-4, p. 222

³⁴ T. G. BULAT, *Un secol de la moartea Sfântului Ierarh Calinic*, p. 238.

Muntelui Athos pe care el însuși le respecta de când intrase în mănăstire. Planul bisericii a fost conceput de el, iar zugrăvirea a încredințat-o pictorului brașovean Mișu Popp.

Pe lângă aceste rânduieli, Sfântul Calinic a luat o hotărâre unică pentru o mănăstire de pe meleagurile românești. Așa cum în Sfântul Munte Athos nu la este îngăduit femeilor să meargă, și aici s-a hotărât, cu legătură de blestem, ca să nu calce picior de femeie în acest loc cât ține pământul mănăstirii.³⁵ Pentru a se păzi cu strictețe această hotărâre, s-a pus la intrarea spre mănăstire, o icoană a Maicii Domnului și un stâlp de piatră, pe care este scris cu litere chirilice, săpate în piatră un blestem, pentru pedepsirea femeilor ce vor îndrăzni să ajungă la mănăstire: „Calinic, cu mila lui Dumnezeu, Episcop al Râmnicului, Noul Severin. Acest Sfânt locaș, s-au clădit din temelie, de noi, spre a fi chinovie de Părinți Monahi. Și fiindcă prin partea femeiască putea să aducă vreun scandal Monahilor viețuitori, de acolo, de aceea, sub grea legătură, s-au oprit ca de la acest loc, să nu mai treacă înainte sub nici un chip parte femeiască. Iar cele ce vor îndrăzni a trece, să fie sub blestem și toate nenorocirile să vie asupra lor, precum: sărăcia, gubăvia, și tot felul de pedepse. Și iarăși, cele ce vor păzi această hotărâre, să aibă Blagoslovenia lui Dumnezeu, și a smereniei noastre, și vie asupra lor tot fericitul bine. Amin”.

Păstrând cu strictețe regulile impuse de Sfântul Calinic, mănăstirea Frăsinei a devenit foarte cunoscută pentru viața aleasă a monahilor, din rândul cărora s-au ridicat mari duhovnici și ierarhi destoinici.

Pentru ca viața monahilor să fie dedicată numai rugăciunii, iar mănăstirea ocrotită de Legea secularizării averilor mănăstirești (17/29 decembrie 1863), Sfântul Calinic, a făcut o cerere domnitorului Alexandru Ioan Cuza, cerând ca această vatră de spiritualitate ortodoxă, cu tot aparte, să fie de sine stăpânitoare. Alexandru Ioan Cuza a aprobat cererea Sfântului Calinic, pe care îl considera un om drept și demn de tot respectul, răspunzându-i prin scrisoarea din 19 noiembrie 1864: „Prea Sfinte Părinte! Am văzut cele ce-mi scrieți despre Schitul Frăsineiul, pe care îl arătați, că într-un simțământ de religiozitate, după propriile Prea Sfinției

³⁵ A. I. CIUREA, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcop al Râmnicului și Noului Severin*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XV, 1963, nr. 9-10, p. 680.

Voastre mijloace le-ați ridicat din ruina în care se afla. Eu lăudând o asemenea faptă de pietate, și spre a exprima mulțămirea mea, am ordonat Ministrului meu de Culte, a lua cuvenitele măsuri pentru a vă satisface dorința ce îmi exprimați, în privința Schitului Frăsineiul. Asupra acestora rog pe Dumnezeu, Prea Sfinte Părinte, să vă țineti în Sfânta și buna Sa pază. București, 19 Decembrie. 1864. A. I. Cuza”.³⁶

Sfântul Calinic a fost apreciat și cinstit cu un deosebit respect de domnitorul Alexandru Ioan Cuza, care a răspuns favorabil cererii sale, schitul fiind singurul care a rămas cu toate bunurile pe care le avea.³⁷ Despre el, domnitorul Unirii, spunea: „Episcopul Râmnicului, Calinic este adevăratul și sfântul călugăr al lui Dumnezeu, și ca el altul nu mai este”.³⁸

Sfântul Calinic era un om al rugăciunii, iubitor de carte, luminat cârmuitor duhovnicesc și un mare patriot, ctitor de sfinte locașuri.³⁹

Tot timpul a luptat pentru binele semenilor, pentru unitatea românilor, punând întreaga sa forță creatoare în slujba intereselor veșnice ale oamenilor, ca iconom al mântuirii și slujitor al lui Dumnezeu. Din dragoste față de semeni, având un remarcabil simț al realității sociale, Sfântul Calinic a militat pentru aplicarea Legii învoielilor agricole din 1851, pentru îmbunătățirea soartei clăcașilor.⁴⁰ Avea certitudinea de nezdruccinat că mișcarea națională de la 1848, care cuprinsese toate provinciile românești, așa cum ideile redeșteptării naționale, de dreptate, libertate și egalitate dominau ideologia europeană a vremii, însemna începutul unei epoci noi. A participat la toate evenimentele majore ale timpului său sprijinind realizarea Unirii Principatelor Române. Nu

³⁶ NICULAE ȘERBĂNESCU, *O ctitorie a Sfântului Calinic: Schitul Frăsinei*, în „Glasul Bisericii”, anul X-XI, 1950-1951, p. 602.

³⁷ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 93.

³⁸ NESTOR VORNICESCU, *Desăvârșirea unității naționale – fundament al unității bisericii străbune*, Craiova, 1988, p. 268.

³⁹ D. STĂNILOAE, *Cuvântarea rostită la canonizarea Sfântului Calinic la Mănăstirea Cernica în ziua de 24 octombrie 1955*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXIII, 1955, nr. 11-12, p. 1164, 1168;

⁴⁰ T. G. BULAT, *Din corespondența episcopului Calinic al Râmnicului (1850-1868)*, pp. 50-53; N. ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 382.

a lipsit de la dezbaterile Divanului obștesc, iar în toamna anului 1857, ca deputat reprezentant al clerului oltean, a făcut parte din Adunarea Divanului Ad-hoc al Țării Românești și a fost ales președinte al deputaților clerici din Adunare. Încă din primăvara anului 1857 a trimis o circulară către protopopi și egumeni, prin care le cerea ca în toate bisericile să se facă rugăciuni „pentru unirea românilor într-o singură voință și cuget, ca să ceară pe cale legiuită viață patriei lor”.⁴¹ Într-o „întâmpinare” pe care o semna în acea toamnă își mărturisea bucuria pentru hotărârile luate, pentru ca în viitor țara să-și redobândească drepturile sale. Participă activ la actul Unirii din 24 ianuarie 1859 și își dovedește în continuare sentimentele patriotice profunde și interesul pentru înfăptuirea marilor idealuri de libertate, progres și cultură ale compatrioților săi, contribuind pe măsura puterilor sale la împlinirea lor.⁴² A făcut parte și din Adunarea electivă a țării care a ales domn pe Alexandru Ioan Cuza. Atașamentul său față de domnul unirii reiese și dintr-o pastorală adresată protopopilor și preoților din eparhie prin care-i îndemna să cinstească patria și pe cârmuitorii ei și să nu cruțe nici o jertfă pentru binele obștesc pentru că „cine este bun creștin este și bun patriot”.⁴³

„El vedea lucrurile în perspectiva timpului și a sobornicității, slujită de așezămintele obștești. El voia să pună temelie trainică instituțiilor și să asigure funcțiunea lor de viitor”.⁴⁴

Sfântul Calinic a rămas în inima tuturor celor care l-au cunoscut prin sfințenia vieții, prin faptele sale de milostenie, prin darurile neobișnuite cu care a fost înzestrat de Cel Atotputernic și prin efortul continuu de a crea în jurul său o trăire ortodoxă autentică. A fost smerit cu duhul și un zelos împlinitor al voturilor și pravilei monahale, trăind o viață în priveghere și rugăciune. Și-a chinuit trupul ca să-și mântuie sufletul său milostiv. A reușit să postească desăvârșit tot Postul Mare, dar a slăbit foarte mult

⁴¹ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 93.

⁴² NESTOR VORNICESCU, *Desăvârșirea unității naționale – fundament al unității bisericii străbune*, p. 270.

⁴³ MIRCEA PĂCURARIU, *Sfinți daco-romani și români*, p. 93.

⁴⁴ D. STĂNILOAE, *Cuvântarea rostită la canonizarea Sfântului Calinic la Mănăstirea Cernica în ziua de 24 octombrie 1955*, p. 1167.

căzând în grea suferință încât cu greu și-a revenit.⁴⁵ Nu a mâncat carne și, după ce a auzit pe un frate de mănăstire cântind în timp ce curăța un pește mic de solzi, nu a mai consumat nici pește.⁴⁶

Îmbrăcămintea sa nu era luxoasă, ci simplă, fără să aibă haine de prisos. Ucenicul său, arhimandritul Anastasie Baldovin, mărturisea în scrierile sale că în toată viața sa cuviosul nu dormea întins pe pat, ci așipea câteva ceasuri pe un scaun, îmbrăcat și încins cu o curea lată de piele. Era ca o adevărată santinelă, gata oricând de luptă, veghind neîncetat asupra nevăzuților vrăjmași care încercau să-l ispitească, fie prin trup fie prin gânduri.⁴⁷

În același timp credincioșii, impresionați de simplitatea îmbrăcămintei lui, de înfrânarea traiului său și de faptele sale de milostenie, afirmau despre el că veșnic umblă cu capul plecat, că întotdeauna e liniștit și cu vorbă domoală și că e bun. Iar unul din ucenicii săi apropiați istorisește că în timpul unora din aceste vizite, Sfântul Calinic a săvârșit și câteva fapte minunate, vindecând boli, cunoscând gândurile altora și dezvăluind evenimente viitoare, lucru ce a făcut pe mulți ca încă de pe atunci, să vadă în el un sfânt. Istoricul Nicolae Iorga, cunoscându-i viața și nevoițele, l-a considerat un adevărat sfânt mai înainte de canonizare pentru felul său de viață și că el a încheiat „cu vrednicie șirul curăților călugări fără arginți, al ctitorilor de cărți și clădiri de închinare, al sufletelor de arhieriei cari o clipă nu și-au închipuit că fapta ori gândul lor vor scăpa de supt ochiul privighetor al lui Dumnezeu”⁴⁸.

Prețuind asceza ca mijloc al desăvârșirii, știind că numai prin ea se obține curățirea de patimi și eliberarea de păcatul mândriei, Sfântul Calinic a rânduit-o monahilor din Cernica și Frăsinei ca să o păzească totdeauna cu strictețe. Socotind că asceza împodobește pe monah, a cărui viață rivalizează cu cea a îngerilor fără pată și fără trebuințe materiale, Sfântul Calinic a rămas, prin

⁴⁵ CASIAN CERNICANUL, *Istoriile Sfintelor monastiri Cernica și Căldărușani*, București, 1870, p. 130; D. LUNGULESCU, *Viața și minunile Episcopului Calinic cel Sfânt al Râmnicului Noul Severin*, Craiova, 1930, p. 54.

⁴⁶ D. LUNGULESCU, *Viața și minunile Episcopului Calinic cel Sfânt al Râmnicului Noul Severin*, p. 66.

⁴⁷ IOANICHIE BĂLAN, *Pateric românesc*, p. 406.

⁴⁸ NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, p. 238.

viața lui de nevoie, același trăitor chiar și după ce a ajuns episcop, continuând a se îmbrăca în aceeași haină groasă de șiac, ținând același post aspru și dormind tot așa de puțin ca în chilia sa de la Cernica, la care s-a întors spre sfârșitul vieții.

El este un exemplu prin modul cum a integrat în sfințenia viețuirii creștine multiplele laturi ale existenței omului. El a înțeles valorile pozitive ale omului și legea firească a devenirii și a înnoirii lumii, cum și necesitatea afirmării libertății oamenilor și a națiunilor.

Această preocupare pentru milostenie și ajutorarea celor nevoiași se constată în toate formele de activitate ale Sfântul Calinic, mai ales în activitățile gospodărești. Prin aceasta el căuta să asigure condițiile materiale pentru viața de credință a semenilor, pentru slujirea lui Dumnezeu și mântuirea personală. El dorea să pună temelie trainică instituțiilor și voia să asigure funcțiunea lor și în viitor. „Punând realitatea exterioară în slujba intereselor veșnice ale oamenilor, el e un econom al mântuirii, un gospodar al lui Dumnezeu. El e ca un alt Solomon și Neemia, ca un alt Vasile cel Mare. E un Sfânt ziditor de locașuri bisericești. Aceasta e a treia mare virtute a lui”.⁴⁹

Nu avea niciodată bani pentru că pe toți îi da celor suferinzi. Dorința vieții lui a fost să nu strângă „aur sau argint, sau haine de prisos”, iar dacă a păstrat ceva, acelea au fost numai „sfinte cărți”, comoara cea mai de preț a omului pe pământ. Când erau angajați lucrători pentru săpatul grădinii episcopiei, sfătuia pe călugări să nu-i silească la lucru, ci să-i lase să lucreze în voie, ca nu cumva să se îmbolnăvească vreunul și atunci să-i fie primejduită casa și copiii. La cei mai necăjiți le dădea bani în plus, față de înțelegere.

Prin bunătate și blândețe era un adevărat cuceritor de suflete. Așa se istorisește că meșterul tinichigiu, care a acoperit episcopia și casele și care era evreu, s-a botezat din această cauză, cu întreagă familie. Unul dintre copiii acestuia, Chesarie, s-a călugărit, iar episcopul l-a hirotonit diacon. După ce a slujit în

⁴⁹ D. STĂNILOAE, *Cuvântarea rostită la canonizarea Sfântului Calinic la Mănăstirea Cernica în ziua de 24 octombrie 1955*, p. 1167.

Schitul Căluu (Romanăți), pe la 1894, a fost transferat la bolnița episcopiei, unde se afla încă în 1900.⁵⁰

O relație deosebită a avut-o Sfântul Calinic cu starețul schitului Lainici, Irodion Ionescu, din județul Gorj. Acesta a intrat în mănăstirea Cernica pentru că a dorit cu tot sufletul să-i urmeze în toate Sfântului Calinic. Astfel, la vârsta de 20 ani ajunge ucenicul starețului, care îl supune la grele încercări pe care le trece cu multă răbdare și ascultare. Urmându-și dascălul la Râmnic, Irodion este trimis viețuitor la Lainici, unde crește duhovnicește printr-o viață curată, imprimând obștii asceza desăvârșită de la mănăstirea Cernica. Pentru viața sa aleasă Sfântul Calinic îl alege să-i fie duhovnic, cu toate că era mai tânăr și îi fusese ucenic, el însuși formându-l la Cernica. Smerenia Sfântului Calinic a luat chip desăvârșit, căci „Avva devine ucenicul și ucenicul avvă!”.⁵¹ De multe ori Sfântul Calinic venea la Lainici pentru a-și găsi odihna. Și cum sfințenia naște sfinți starețul Irodion, „Luceafărul de la Lainici”, așa cum îl numea Sfântul Calinic, a fost așezat în rândurile sfinților fiind canonizat pe 1 mai 2011 și prăznuit pe 3 mai. Iată că în obștea de la Cernica, întemeiată de ucenici ai Sfântului Paisie s-au format alți sfinți români, cuvioși cu viață îmbunătățită, începând cu starețul Gheorghe, continuând cu Sfântul Ierarh Calinic și încheind cu Sfântul Irodion de la Lainici.

Sfântul Calinic a fost toată viața un ascet, un schimnic, și din această pricină, neconținut a dorit să se întoarcă la vechea chilie din mănăstirea Cernica. Puterea exemplului său a făcut ca mulți credincioși să intre în monahism. Aceeași grijă a purtat-o și elevilor seminariști cărora, la hirotonia lor, le da bani pentru drum, le încărca brațele cu cărți, fie imprimate în tiparnița sa, fie procurate prin propriile sale mijloace, și-i povățuia cum să se poarte în societate și cu enoriașii lor.⁵²

Simțind că sfârșitul s-a apropiat, Sfântul Calinic și-a scris testamentul. În acesta arăta că nu lasă nici bani de îngropare și nici

⁵⁰ A. I. CIUREA, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcop al Râmnicului și Noului Severin*, p. 682.

⁵¹ GEORGE CRĂSNEAN, *Aflarea moaștelor Cuviosului Irodion de la Lainici*, în „Lumea Credinței”, nr. 70, mai 2009, p. 12.

⁵² IUSTINIAN MARINA, *O sută de ani de la mutarea către Domnul a Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica*, p. 350.

de pomenire, pentru că tot ce a avut a împărțit celor săraci sau i-a oferit pentru refacerea clădirilor de la Episcopie. Este modul desăvârșit în care Sfântul Ierarh a înțeles să pună în practică votul călugăresc al sărăciei de bunăvoie. Bătrân și bolnav, s-a retras la mănăstirea Cernica în mai 1867, încredințând conducerea vremelnică a eparhiei arhimandritului Grigorie⁵³ după ce, pentru puțin timp, fusese înputernicit arhimandritul Inochentie Chițulescu.⁵⁴ A trăit ultimul an al vieții sale așa cum l-a început, ca simplu monah în mănăstirea Cernica.

În Joia Mare, 28 martie 1868, Sfântul Calinic a chemat șapte preoți, care au săvârșit Sfântul Maslu, iar în ziua de Paști s-a împărtășit cu Sfintele Taine în paraclisul chiliei sale. Sfântul Calinic a vestit cu 14 zile înainte trecerea sa la Domnul cerând să fie îmbrăcat cu veșmintele donate de Safta Brâncoveanu de la mănăstirea Văratec.⁵⁵ În ziua de 11 aprilie 1868 Dumnezeu l-a chemat la Sine pentru totdeauna, fiind îngropat în tinda bisericii Sfântul Gheorghe, ctitoria sa.

Viața sa sfântă a fost principalul argument în hotărârea luată de Sfântul Sinod al Bisericii noastre, din 28 februarie 1950, prin care episcopul Calinic era trecut în rândul sfinților. Canonizarea lui solemnă s-a făcut la mănăstirea Cernica în ziua de 23 octombrie 1955 în prezența Patriarhului Iustinian, a celorlalți ierarhi români, a oaspeților veniți din celelalte Biserici Ortodoxe surori, a numeroși călugări, preoți și credincioși. Moaștele au fost spălate și așezate spre cinstire de însuși Patriarhul Iustinian în biserica Sfântul Gheorghe, ctitoria sa din mănăstirea Cernica.

Din vistieria Bisericii noastre, Sfântul Calinic a ales virtuțile cu care Domnul Iisus Hristos a biruit lumea: smerenia, sărăcia, sfințenia vieții și jertfa de sine.⁵⁶ Vrednicia și strădaniile sale pentru îmbunătățirea vieții omului au rodit la vremea lor și

⁵³ NICULAE ȘERBĂNESCU, *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, Episcopul Râmnicului*, p. 389.

⁵⁴ ATHANASIE MIRONESCU, *Istoricul Eparhiei Râmnicului Noul Severin*, București, 1906, p. 165.

⁵⁵ IOANICHIE BĂLAN, *Pateric românesc*, p. 421.

⁵⁶ *Cuvântul Mitropolitului Firmilian al Olteniei rostit cu prilejul canonizării Sfântului Calinic în 1955*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXIII, 1955, nr. 11-12, p. 1150.

rămân un exemplu plin de învățăminte. Prin viața și înfăptuirile sale, urmând cu sfințenie învățătura Sfintei Biserici, a dat contemporanilor și urmașilor un înălțător exemplu de muncă și de împlinire a datoriei, de virtute, de omenie și de patriotism.⁵⁷

Minunile Sfântului Calinic sunt numeroase și multe dintre acestea s-au făcut cunoscute încă din timpul vieții sale. Acestea au fost consemnate de ucenicul Sfântului, arhimandritul Anastasie Baldovin, și preluate de ieromonahul Ioanichie Bălan în *Patericul Românesc*. Aflăm astfel că Sfântul Calinic a scăpat obștea de foamete în mai multe rânduri prin puterea rugăciunii.⁵⁸ Avea darul vederii-înainte căci poposind trei zile la schitul Lainici, pe drumul de întoarcere a plâns moartea starețului Nicandru de la Cernica, zicând: „nu credeam să mai trăiesc să văd alt stareț schimbându-se la Cernica”.⁵⁹ A cunoscut abdicarea lui Cuza (1866), Războiul de Independență (1877) și Primul Război Mondial (1914-1918). „Și după aceasta are să vină un război așa de mare, care nu a fost de când pământul, și ferice de aceia care vor scăpa după acest mare război”.⁶⁰

Odată, fiind în drum spre mănăstirea Lainici, un om i-a căzut în genunchi, rugându-l să-l ajute, căci tatăl său, mort de mai mulți ani, fusese găsit neputrezit în groapă. Mergând la mormânt, Sfântul Calinic l-a găsit pe mort întreg și nevătămat, rezemat de zidul bisericii, în picioare. Când Sfântul a început să citească rugăciunile de iertare și dezlegare a păcatelor, sub privirile oamenilor, trupul răposatului se prefăcea în țărână, începând de la picioare, încât la sfârșit nu mai rămăsese din el decât o grămăjoară de pământ, amestecat cu oase albe.⁶¹

Sfântul Calinic lucra cu aceeași putere dumnezeiască pe care Hristos a dat-o Apostolilor, căci vindeca pe demonizați,⁶² tămăduia pe cei bolnavi,⁶³ cunoștea gândurile cele ascunse⁶⁴ și împărțea hainele sale celor goi.⁶⁵

⁵⁷ ENE BRANIȘTE, *La o sută de ani de la moartea Sfântului Calinic Cernicanul*, în Revista „Glasul Bisericii”, anul XXVII, 1968, nr. 3-4, p. 362.

⁵⁸ IOANICHIE BĂLAN, *Pateric românesc*, p. 408, 410.

⁵⁹ IBIDEM, p. 413.

⁶⁰ IBIDEM, p. 415.

⁶¹ IBIDEM, p. 413.

⁶² IBIDEM, p. 413-414.

⁶³ IBIDEM, p. 416-417.

Sfântul Calinic rămâne cel mai de seamă episcop oltean al secolului al XIX-lea, Sfântul ocrotitor al acestor meleaguri, care prin neostenita sa râvnă pastorală, prin bunătatea, milostenia și darurile lui Dumnezeu ce au fost asupra sa a dobândit încă din viața pământească puterea facerii de minuni. Harul revărsat peste smeritul călugăr Calinic a rodit sfințenia unei vieți dăruite întru totul lui Dumnezeu. Păzirea poruncilor Domnului Hristos, păstrarea învățăturilor Sfinților Părinți și urmărirea purificării de patimi, sunt temeiuri care fac din smeritul monah Calinic un sfânt al neamului nostru.

Abstract: *Saint Calinic from Cernica – the bishop of Ramnic – Noul Severin (1787 – 1868)*

Saint Calinic of Cernica was the most important bishop of the Diocese of New Ramnic Severin in the nineteenth century. He made himself conspicuous through a holy life, lived according to the ascetic rules of Mount Athos, through his deeds of mercy, charity, beneficence and through his continuous activity on a social and household plane. He rebuilt the Cathedral of Ramnicu Valcea, the Monastery of Frasinei and other churches of Oltenian monasteries. For printing religious books, he founded his own typography that he donated it to the city. He militated (campaigned) for choosing an earthly ruler (prince) and also for choosing Al. I. Cuza as a ruler. For his actions, but especially for his holly life, Saint Calinic was canonized by the Romanian Orthodox Church.

⁶⁴ IBIDEM, p. 416.

⁶⁵ IBIDEM, p. 414.

CUCERIREA ȚĂRII SFINTE DE CĂTRE ARABII MUȘULMANI ȘI TERMENII CAPITULĂRII IERUSALIMULUI

IERONIM CREȚU¹

Cuvinte cheie: *Țara Sfântă, arabii musulmani, Ierusalim, Imperiul Bizantin*

Keywords: *Holy Land, Muslim Arabs, Jerusalem, Byzantine Empire*

Introducere

Cucerirea Țării Sfinte de către arabii musulmani nu s-a petrecut dintr-o dată, ca urmare a unei expediții fulger. Ea a reprezentat un proces de durată, în cadrul căruia mijloacele militare și cele culturale au conlucrat. Acest proces, început încă dinainte de moartea lui Muhammad, petrecută în anul 632, a avut drept scop inițial atragerea în tabăra islamică a triburilor arabe ce se aflau sub jurisdicție bizantină. Islamizarea acestor triburi arabe s-a încheiat târziu, după anul 640, când ultimele orașe palestiniene rămase libere au căzut în mâinile arabilor. Cucerirea arabă a deschis o nouă pagină în istoria Țării Sfinte, populația creștină de aici pierzându-și rolul de clasă conducătoare, inițial în favoarea beduinilor, în timpul dinastiei Omeiade,² iar apoi în favoarea autorităților civile, militare și religioase din vremea Abbasizilor.

Cauzele înfrângerii bizantine³ sunt multiple, pornind de la naivitatea împăratului Heraclie și a celorlalți lideri militari, și

¹ Doctorand, Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

² Am folosit termenul *bizantin* și derivatele sale – inclusiv *Imperiul Bizantin* – deoarece acest termen s-a consacrat în limbajul istoriografic modern. La momentul cuceririi Țării Sfinte, precum și ulterior, până la căderea Constantinopolului sub turci (1453), cetățenii Imperiului se numeau pe sine *romani* sau *romei*, iar statul în care trăiau îl numeau *Imperiul Roman*. De asemenea, și cronicile folosite de către noi utilizează aceiași termeni.

³ Am încercat să simplificăm la maximum sistemul de transliterare a cuvintelor arabe, pentru a nu împovăra textul cu particularități fonetice, atât de specifice limbilor semite. Transliterarea a urmat, în mare măsură, uzanțele internaționale (de aici și redarea *Muhammad*, iar nu *Mohamed/Mohammed* sau

încheindu-se cu lipsa dorinței multora dintre locuitorii Țării Sfinte de a colabora cu armatele imperiale. Regimul bizantin era, în multe cercuri din Palestina și Siria, considerat opresiv, iar creștinii erau dezamăgiți de slăbiciunea împăratului în fața ereziilor și de tulburările pe care le traversa Biserica din cauza disputelor interne, de care Heraclie nu era deloc străin. În aceste condiții, arabii musulmani și-au găsit aliați și printre triburile arabe creștinate, care asigurau paza granițelor imperiale, dar și printre populațiile aramaice din zona Țării Sfinte și chiar și printre creștinii europeni stabiliți acolo. Bineînțeles, nimeni nu știa ceea ce avea să urmeze, odată cu instaurarea stăpânirii arabe, însă interesele economice, sociale, chiar religioase (în cazul evreilor) care îi animau pe locuitorii Țării Sfinte și pe arabii creștini de la granițe i-au determinat să nu adopte o atitudine fermă de respingere a incursiunilor musulmane.

Cuceritorii arabi s-au preocupat de capturarea orașelor palestinene în bune condiții, existând puține cazuri în care armatele islamice au distrus complet așezările pe care le-au întâlnit în cale. De cele mai multe ori, comandanții armatelor invadatoare au încercat să obțină de la apărătorii cetăților o capitulare fără luptă, pentru a da, astfel, posibilitatea respectivelor comunități de a-și derula viața economică în condiții normale, întrucât numai așa puteau plăti tributul cerut de musulmani. Capitularea Ierusalimului a constituit un moment aparte al cuceririi arabe a Țării Sfinte, negocierile fiind purtate, după tradiție, de Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului și Omar ibn al-Khattab, cel de-al doilea calif rashidun.⁴ Tratatul încheiat cu această ocazie, care are, mai degrabă, forma unui angajament luat de calif față de ierusalimiteni, în cazul capitulării orașului, este un important izvor pentru istoria perioadei și pentru înțelegerea situației creștinilor din Țara Sfântă, cel puțin în prima perioadă a stăpânirii musulmane.

Mahommed/Mahomed, variante folosite în literatura românească), însă unele nume proprii, care s-au consacrat sub o singură formă în limba română, au fost redactate ca atare (de pildă *Omar* sau *Omeiad*).

⁴ Denumirea de *al-Khulafā' u r-Rāshidūn* se folosește, în islam, pentru a-i desemna pe primii patru califi, socotiți „*califi bine îndrumați*”: Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Othman (644-656) și Ali (656-661).

Primele contacte dintre arabii musulmani și localitățile din țara sfântă

Cele dintâi contacte militare ale arabilor musulmani cu populațiile de la granița palestiniană și chiar dinăuntrul teritoriului Țării Sfinte au avut loc încă din vremea lui Muhammad. În vara sau toamna anului 629, dorind să exploateze poziția favorabilă câștigată prin cucerirea, în vara anului 628, a regiunii Khaybar, din nord-vestul peninsulei Arabia, locuită preponderent de evrei, Muhammad și-a îndreptat atenția înspre Palestina. Primul pas a fost reprezentat de trimiterea unor mici trupe de recunoaștere, cea dintâi sub conducerea lui Kaab bin Umayr al Ghifari. În fruntea unui grup de circa cincisprezece oameni, Kaab bin Umayr a ajuns la granița palestiniană a Imperiului Bizantin, într-un loc numit Dhat Atlah (ceea ce s-ar traduce prin „*locul cu arbori de acacia*”). Aici, detașamentul său a fost atacat de unul dintre triburile arabe care asigurau securitatea frontierelor imperiale, Kaab fiind ucis împreună cu paisprezece dintre oamenii săi. Doar un soldat musulman a supraviețuit atacului și a reușit să fugă din zonă, întrucât, deși era numai grav rănit, atacatorii l-au considerat mort. Ajungând la Muhammad, i-a povestit acestuia cele întâmplate, prima reacție a lui Muhammad fiind de a trimite un nou grup, mai numeros, pentru a răzbuna moartea lui Kaab bin Umayr și a oamenilor săi. Acest lucru se pare că nu s-a mai petrecut, probabil pentru că, fiind vorba despre un trib eminentemente nomad, Muhammad și generalii săi nu au mai putut stabili locația exactă a celor care îl atacaseră pe Kaab. Însă musulmanii nu au renunțat la ideea de a trimite în recunoaștere căpetenii însoțite de soldați, pentru a descoperi posibile breșe în sistemul de apărare a frontierelor bizantine.⁵ Mai mult decât atât, aceste raiduri de recunoaștere aveau și scopul de a contura o imagine cât mai clară asupra triburilor arabe existente în zona Transiordaniei și Palestinei, triburi ce puteau fi convertite la islam și folosite pentru campaniile ulterioare.⁶

⁵ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, Trans. Ethel Broido, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 22.

⁶ MARSHALL G. S. HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. I: *The Classical Age of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1974, p. 195.

Prima bătălie propriu-zisă între arabii musulmani și forțele imperiale bizantine, reprezentate în acest caz, în mare măsură, de arabii ghassanizi creștinați, a avut loc la Mu'ta, un orașel din sud-estul Mării Moarte, pe teritoriul Iordaniei de astăzi. Istoricii arabi plasează evenimentul în anul 629, așadar cât Muhammad era încă în viață, în vreme ce *Chronographia* lui Teofan menționează că atacul musulman de la Mu'ta a avut loc în anul 630, când, după Teofan, Muhammad ar fi fost decedat, deși cunoaștem că acesta a murit abia în anul 632.⁷ Așadar, dând crezare cronicilor arabe, mai familiarizate cu contextul, aflăm că în toamna anului 629, cel mai probabil în luna septembrie a calendarului nostru, o armată musulmană formată din trei mii de oameni a părăsit Medina, marșând către granița Imperiului Bizantin. Înainte de plecarea armatei, Muhammad i-a încredințat conducerea acesteia fiului său adoptiv, Zayed ibn Harithah, stabilind, de asemenea, și ordinea la comandă, în cazul în care Zayed ar fi fost ucis. Astfel, după fiul adoptiv al lui Muhammad, la conducere ar fi urmat Jafar ibn Abi Talib, fratele celui ce avea să fie cel de-al patrulea calif, Ali ibn Abi Talib (656-661). În fine, cel de-al treilea posibil comandant ar fi urmat să fie unul dintre medinensii care îl ajutaseră pe Muhammad după sosirea sa la Medina,⁸ Abdullah ibn Rawaha. Faptul că armata trimisă de Muhammad avea în componență aceste trei persoane foarte apropiate de el, denotă, fără doar și poate, importanța pe care o acorda incursiunii.

Motivele care l-au determinat pe Muhammad să ordone această expediție par a fi cel puțin trei, deși nu se poate stabili în ce măsură a influențat fiecare dintre ele decizia lui Muhammad. Astfel, conform tradiției islamice, Muhammad ar fi trimis mai multe scrisori către cei pe care îi considera liderii lumii la acel moment, printre aceștia numărându-se și liderul ghassanizilor. Trimisul lui Muhammad a fost, însă, ucis de arabii creștini, lucru de neacceptat a i se întâmpla unui sol de pace. Așadar, o posibilă cauză a expediției conduse de Zayed ar fi fost insulta teribilă adusă musulmanilor de către ghassanizi, cu atât mai mult cu cât efectivul

⁷ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, eds. CYRIL MANGO and ROGER SCOTT, Clarendon Press, Oxford, 1997, AM 6123, p. 466-467.

⁸ Așa-numiții *ansar*.

totuși redus al armatei islamice nu putea face față unor eforturi militare mai ample. Philip Khouri Hitti, unul dintre cei mai importanți cercetători ai istoriei arabe, consideră, însă, că principalul scop al incursiunii ar fi fost, de fapt, prădarea orașului Mu'ta, unde se fabricau unele dintre cele mai de calitate săbii din Orient, arme atât de necesare campaniilor lui Muhmmad, dar care puteau fi folosite și ca daruri pentru căpeteniile beduine pe care musulmanii voiau să le atragă de partea lor.⁹ În fine, un al treilea motiv l-ar fi putut reprezenta dorința de a realiza o demonstrație de forță în teritoriul stăpânit de arabii creștini, menită să înfricoșeze clanurile ghassanide și să slăbească unitatea tribului. De altfel, autoritatea centrală ghassanidă pierduse mult din controlul asupra acestor clanuri, mai ales din cauza slăbirii influenței sale la Constantinopol, ca urmare a adoptării monofizitismului.¹⁰

Planurile lui Muhammad de a trimite o armată împotriva ghassanizilor au fost, însă, dejucate de aceștia. Conform relatării istoricului Teofan,¹¹ un oficial bizantin din satul Mouchea, în Ma'ab (biblicul Moab), pe nume Teodor vicarul, a fost primul care a constituit un grup înarmat care să se opună incursiunii musulmane. Compus din arabi creștini și păgâni, detașamentul lui Teodor și-a așezat tabăra la circa 80 de kilometri sud de Mu'ta, așteptând armata condusă de Zayed. Cronica arabă a lui ibn Ishaq¹² construiește un context fantastic pentru confruntarea armatei musulmane cu ghassanizii și cele poate câteva sute de soldați bizantini, menționând că împăratul Heraclie însuși se afla la Mu'ta

⁹ PHILIP K. HITTİ, *History of the Arabs*, Palgrave Macmillan, Hampshire, UK, 2002, p. 147.

¹⁰ IRFAN SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 2, part 2, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2009, p. 177.

¹¹ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, p. 466.

¹² *The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, introd. & notes A. Guillaume, Oxford University Press, 2004, 791-792, p. 532-533. Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar (cca. 704-153 d. Hr.), important istoric și hagiograf musulman, s-a născut la Medina, într-o familie de creștini. Ulterior, s-a convertit la islam și a trăit pentru o vreme la Alexandria, în Egipt, înainte de a se stabili la Bagdad, după anul 750, când orașul a devenit capitala Abbasizilor. În afară de *Sirat Rasul Allah*, de fapt o colecție de tradiții despre viața lui Muhammad, nicio altă operă a lui ibn Ishaq nu a ajuns până la noi.

în așteptarea lui Zayed, în fruntea unei armate bizantine alcătuită din peste o sută de mii de soldați. Este evident că o asemenea afirmație este imposibil de susținut, întrucât împăratul nu ar fi avut de ce să acorde atât de mare importanță unui raid minor, într-o provincie de graniță. În plus, cantonarea unei armate atât de masive într-o zonă de deșert, cu relief dificil și puține rezerve de apă ar fi fost o adevărată inconștiență din partea elitelor militare bizantine. Mai probabil este ca apărarea bizantină de la Mu'ta să fi fost compusă din patru, poate cinci mii de ghassanizi, la care se adăugau maxim două regimente de militari bizantini.

Ajunși la Ma'an, în teritoriul ghassanid, musulmanii conduși de Zayed s-au speriat de vestea că bizantinii aliați cu arabii creștini și păgâni din zonă alcătuiseră un corp militar. *Ansarul* Abdullah ibn Rawaha a reușit să-i mobilizeze pe musulmanii debusolați de ideea unei lupte de amploare, printr-un îndemn la martiriu în numele noii religii predicate de Muhammad. Armata bizantino-ghassanidă s-a retras la nord de satul Mu'ta, permițându-le musulmanilor să avanseze pe terenul dificil dintre Ma'an și Mu'ta, unde, oricum, nu ar fi fost posibilă desfășurarea întregului aparat militar bizantin. După ce unitățile de recunoaștere ale lui Zayed au ajuns la Mu'ta, bizantinii au revenit în zona de câmpie din preajma acestui sat, unde a avut loc confruntarea propriu-zisă cu musulmanii. Din relatarea lui ibn Ishaq putem deduce că lupta a fost de scurtă durată,¹³ întrucât armata musulmană s-a dezorganizat rapid, încă neobișnuită cu confruntări de asemenea anvergură. Curios este că în ciuda duratei scurte a confruntării, toți cei trei comandanți ai lui Muhammad au fost uciși, probabil și din cauză că mare parte a corpului de armată era alcătuit din beduini recrutați chiar pe drumul spre Ma'ab, aceștia neavând niciun atașament față de conducătorii lor și nedepunând, astfel, vreun efort pentru apărarea lor, în cursul retragerii dezorganizate.¹⁴ Conducerea a fost

¹³ *The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, 794-796, p. 534-535.

¹⁴ RICHARD A. GABRIEL, *Muhammad: Islam's First Great General*, University of Oklahoma Press, Norman, 2007, p. 195-196.

preluată de Khalid bin al-Walid,¹⁵ militar ce se remarcase în bătălie, conform tradiției islamice, prin ruperea a nu mai puțin de șapte săbii.¹⁶ Conform relatării lui Teofan, Khalid ar fi fost unul dintre puținii supraviețuitori ai luptei, din tabăra musulmană, deși ibn Ishaq afirmă că, dimpotrivă, numărul celor căzuți pe câmpul de luptă ar fi fost foarte redus.¹⁷ Cert este, în orice caz, că noul comandant a reușit să salveze armata islamică de la un adevărat masacru, retrăgându-se spre peninsula Arabia. În ciuda înfrângerii categorice, Khalid și ceilalți militari musulmani au fost susținuți de Muhammad în fața comunității, care îi acuza de dezertare de pe câmpul de luptă, însă eșecul de la Mu'ta i-a obligat pe liderii islamici să regândească și să organizeze mai în detaliu campaniile asupra Siriei și Palestinei bizantine.¹⁸

După cucerirea orașului Mecca, la începutul anului 630, Muhammad și-a îndreptat eforturile militare înspre Imperiul Bizantin, încercând să afle de la fermierii nabateeni de la sud-est de Palestina informații privind starea armatei și a populației dinăuntrul granițelor imperiale. Probabil la îndemnul autorităților bizantine, nabateenii au răspândit numeroase zvonuri false, privind concentrarea mai multor corpuri de armată imperiale în zonă. De asemenea, era invocată, din nou, prezența împăratului Heraclie, de această dată la Emesa, în vestul Siriei de astăzi. Muhammad a ordonat strângerea unei armate numeroase, trimițându-și oamenii de încredere să convingă triburile arabe ce i se alăturaseră să contribuie cu cei mai buni războinici. Pe lângă furnizarea resurselor umane necesare campaniei, triburile islamice au contribuit și cu importante resurse materiale, fie în bani sau bijuterii, fie în provizii alimentare. Rezultatul acestei propagande a lui Muhammad a fost strângerea unei armate importante, de circa treizeci de mii de persoane, care avea să se îndrepte înspre orașul

¹⁵ Khalid bin al-Walid (cca. 592-642) avea să devină unul dintre cei mai importanți generali ai armatei islamice, jucând un rol determinant în campaniile musulmane din Țara Sfântă și chiar și în cucerirea Ierusalimului.

¹⁶ De la acest eveniment i se va trage și supranumele de *SayfAllah al-Maslul* („Săbia lui Allah”).

¹⁷ DAVID S. POWERS, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, p. 84.

¹⁸ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 23.

Tabuk, din nord-vestul actualului regat saudit. Intenția musulmanilor era clară: pătrunderea în Imperiul Bizantin. Este, însă, de neînțeles, ignoranța lui Muhammad și a celorlalți lideri militari, care au ales pentru această expediție dificilă luna octombrie, extrem de călduroasă și secetoasă în peninsula Arabia. În plus, la Medina era perioada de culegere a recoltei de grâu, iar expediția către Imperiul Bizantin mobilizase o bună parte a forței de muncă ce ar fi trebuit să se ocupe de recolte.¹⁹ Date fiind aceste împrejurări, lui Muhammad i-a fost foarte greu să avanseze dincolo de Tabuk, mai ales că soldaților le slăbise entuziasmul inițial, neîntâlnind nicio armată bizantină. Cronicile arabe descriu opoziția manifestată de unii lideri musulmani față de ideea de a avansa mai mult în teritoriul bizantin.²⁰

De la Tabuk, Muhammad a trimis scrisori către comunitățile evreiești și creștine din Palestina și din împrejurimi, scrisori în care le oferea protecție, în schimbul renunțării la rezistența militară și a plății unui tribut. Vizați de aceste scrisori au fost liderii din Ayla,²¹ Maqna, Adhruh și Jarba, conducătorul din Ayla fiind, la acea vreme, Yuhanna bin Rub'a, rege și episcop creștin.²²

Un ultim atac musulman petrecut asupra regiunii Țării Sfinte, plănuit de Muhammad, a avut loc chiar în anul 632, anul morții acestuia. La conducerea armatei a fost desemnat Ossama bin Zayed, fiul lui Zayed bin Haritha, liderul armatei islamice înfrânte, cu trei ani în urmă, la Mu'ta. Deși Muhammad a murit înainte de începerea incursiunii militare, Abu Bakr, succesorul său, i-a cerut lui Ossama să îndeplinească ordinul primit de la Muhammad. În fruntea a circa patru mii de oameni, Ossama a atacat Ubna, o localitate aflată, probabil, la est de râul Iordan.²³ Ibn Hisham vorbește și despre localitățile Ad-Darum și Takhum, din Palestina, unde, conform indicațiilor lui Muhammad, trebuia să ajungă

¹⁹ RICHARD A. GABRIEL, *Muhammad: Islam's First Great General*, p. 192.

²⁰ *The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, 908-913, p. 610-614.

²¹ Actualul Eilat, în sudul extrem al Israelului, la Marea Roșie.

²² FRANCIS E. PEETERS, *Muhammad and the Origins of Islam*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 241.

²³ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 32.

cavaleria lui Ossama bin Zayed.²⁴ Este posibil ca aceste așezări să fi fost, de fapt, locuite de evrei, așa cum sugerează și numele cu rezonanțe ebraice, iar nu de creștini.²⁵ După Mas'udi,²⁶ Ubna ar fi fost, de fapt, orașul Yavne,²⁷ din partea centrală a Israelului de astăzi, iar Ossama ar mai fi atacat și orașul Ashdod, de pe coasta mediteraneană a Israelului.²⁸ Pare însă destul de greu de crezut că o armată atât de mică ar fi putut pătrunde atât de mult în teritoriul controlat de bizantini. În cursul raidului, armata lui Ossama bin Zayed a masacrat populația din orașele atacate, întorcându-se, apoi în Arabia.

Cucerirea Țării Sfinte de către arabi (cca. 634-641)

Campania care avea să ducă la cucerirea Țării Sfinte a fost inițiată după moartea lui Muhammad, de către urmașul său la conducerea comunității islamice, Abu Bakr, întâiul calif (632-634 d. Hr.). După cum am văzut, Abu Bakr îl trimisese pe Ossama bin Zayed în Palestina, fiind convins că planul inițial al lui Muhammad trebuie dus la bun sfârșit. Incertitudinile ivite după moartea lui Muhammad cu privire la succesorul său, generate de faptul că întemeietorul islamului nu desemnase niciun urmaș la conducere, ci Abu Bakr fusese ales de o adunare la care participaseră doar *ansarii* din Medina, l-au obligat pe calif să se concentreze, în primă instanță, pe eliminarea celor care îi contestau autoritatea. În acest scop, un corp de războinici a fost pus sub comanda lui Khalid bin al-Walid, care a lichidat, în mai puțin de un an, aproape toate focarele de rebeliune, deși unele au mai rezistat până spre sfârșitul anului 633 d. Hr. Un rol important în confirmarea autorității lui

²⁴ SÎRAT IBN HISHÂM, *Biography of the Prophet*, trans. Înăs A. Farîd, Al-Falah Foundation for Translation, Publication and Distribution, Nasr City – Cairo, 2000, p. 272.

²⁵ MOSHE GIL, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Trans. David Strassler, Brill, Leiden, 2004, p. 3.

²⁶ Abu al-Hassan Ali ibn al-Husayn ibn Ali al-Mas'udi (896-956 d. Hr.), istoric și geograf arab născut la Bagdad, supranumit „Herodot al arabilor”. Este autorul a două lucrări importante: „Pășunile de aur” (*Muruj ad-Dhahab*) și „Cartea Avertismentului și a Recapitulării” (*Al-Tanbih wa-l-ishraf*).

²⁷ *Biblicul Iabneel*; cf. Iosua 15, 11.

²⁸ MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, trad. B. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 361.

Abu Bakr l-a avut Omar ibn al-Khattab, unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Muhammad, și cel ce avea să fie succesorul lui Abu Bakr și cuceritorul Ierusalimului.²⁹

În privința datei la care trebuie plasat începutul campaniei de cucerire a Palestinei există destul de multe contradicții în sursele care menționează acest eveniment. În general, însă, a fost acceptat faptul că această campanie a început imediat după eliminarea insurgenților de către Khalid bin al-Walid. Este de înțeles această grabă a califului, care s-a temut ca entuziasmul expansiunii islamice să nu fie diminuat de luptele interne. În plus, Abu Bakr simțea că o campanie în Palestina ar fi avut cei mai mari sorti de izbândă, astfel încât vocile contestatarilor săi să nu mai poată fi auzite. Califul se baza pe faptul că, în incursiunile precedente, o mulțime de arabi de la granițele Imperiului se alăturaseră armatei islamice, lucru care, petrecut în contextul unei campanii organizate, ar fi sporit considerabil șansele de reușită ale musulmanilor.³⁰

Incapacitatea lui Heraclie și a guvernatorilor numiți de el în Palestina și Siria de a menține alianța cu triburile arabe de la frontierele imperiale este una dintre cauzele ce au favorizat campania musulmană. Teofan descrie un episod elocvent în această privință, când prezintă refuzul eunucului imperial responsabil cu plata soldei soldaților din Siria și Palestina de a achita arabilor de la frontiere sumele de bani pe care le primeau pentru serviciul adus Imperiului.³¹ O relatare asemănătoare, chiar dacă are în prim plan un alt personaj responsabil cu plata soldei, găsim și în cronica patriarhului Nichifor al Constantinopolului.³² Este clar că atitudinea bizantinilor a contribuit în mod decisiv la trecerea acestor arabi în tabăra musulmană și la slăbirea considerabilă a rezistenței în fața raidurilor armatelor islamice.

²⁹ P. M. HOLT et. al. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 54.

³⁰ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 36-37.

³¹ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6123, p. 466.

³² NIKEPHOROS, Patriarch of Constantinople, *Short History*, ed. Cyril Mango, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1990, p. 69.

La sfârșitul lui februarie sau începutul lui martie 634, Abu Bakr a hotărât să înceapă atacul asupra Palestinei bizantine. Mai întâi, califul a adunat resursele umane și materiale necesare, lansând apeluri către toate triburile arabe aflate sub ascultarea sa și chemându-i pe liderii acestora la un război sfânt,³³ după care, în cazul obținerii victoriei, răsplata avea să fie odihna veșnică în paradis. Răspunsul căpeteniilor tribale nu a întârziat să apară, astfel că în februarie sau martie 634, o oaste numeroasă fusese deja organizată la al-Jorf, lângă Medina, reședința califală.³⁴ Abu Bakr a împărțit războinicii în două mari corpuri de armată, unul sub comanda lui Amr bin al-As, iar cel de-al doilea condus de Khalid bin Said bin al-Al, Abu Ubayda bin al-Jarrah și Shurahbil bin Hasana, fiecare dintre acești lideri comandând peste câte trei - sau poate chiar cinci - mii de războinici. Lui Amr bin al-As i-a fost trasată sarcina de a pătrunde în Palestina pe la Ayla (Eilat), în sudul regiunii, urmând să avanseze în zona de coastă. Celălalt corp de armată trebuia să avanseze prin zona Tabukului, urmând să pătrundă în biblicul Moab.

Cronologia exactă a evenimentelor ce au urmat este dificil de stabilit, mai ales din cauză că sursele arabe și cele bizantine tind să prezinte faptele în mod diferit și să se concentreze doar pe anumite aspecte. Există posibilitatea ca detașamentul lui Khalid bin Said să fi fost primul care a ajuns în zona de conflict, unde bizantinii își organizaseră deja o fragilă apărare, compusă, în special, din triburi și clanuri arabe aflate sub comanda ghanssinizilor.³⁵ Prima reacție a comandantului musulman a fost să ceară întăriri din partea lui Abu Bakr, însă a primit de la aceste numai încurajări și îndemnul de a avansa, în continuare, înspre teritoriul palestinian. Khalid bin Said s-a conformat și, în scurt timp, au început să i se alăture și membri ai altor clanuri arabe din zonă, mulți deja convertiți la islam. În acest timp, tot mai muți arabi părăseau linia de apărare bizantină, astfel încât Khalid bin

³³ DAVID NICOLLE, ANGUS McBRIDE, *Armies of the Muslim Conquest*, Osprey Publishing Ltd, London, 1993, p. 8.

³⁴ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, E. J. Brill, Leiden, 1900, p. 21.

³⁵ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 34.

Said a putut avansa până la Abil al Zayt.³⁶ Aici se pare că a avut loc o ciocnire cu trupe aflate sub comandă bizantină, deși rezultatul exact al confruntării nu poate fi stabilit. Ulterior, o armată bizantină condusă de un anume Bahan sau Vahan³⁷ a atacat forțele lui Khalid bin Said, la Marj al-Saffar, provocându-le o înfrângere categorică.³⁸ Conform relatărilor islamice, însă, musulmanii ar fi învins, iar confruntarea ar fi avut loc mai târziu, chiar după bătălia de la Ajnadayn, aceasta din urmă desfășurată, cel mai probabil, în luna iulie a anului 634. În aceleași cronici se menționează și faptul că, în ciuda victoriei trupelor musulmane, comandantul Khalid bin Said a murit pe câmpul de luptă.³⁹

Așa s-ar explica și faptul că Abu Bakr a numit, chiar la începutul anului 634, un nou comandant pentru corpul de armată din Moab, în persoana lui Yazid bin Abi Sufyan, fratele viitorului calif omeiad Muawiya. Oricum, Omar ibn Khattab îi ceruse în repetate rânduri califului să-l înlocuiască pe Khalid bin Said, întrucât considera că acesta își dovedise lipsa de fidelitate față de Abu Bakr, întârziind să-i recunoască acestuia autoritatea timp de aproape două luni, după accederea sa la conducerea *ummei*.⁴⁰ Mas'udi nici măcar nu amintește de faptul că, inițial, un corp de armată islamic ar fi fost sub comanda lui Khalid bin Said, ci îl plasează pe Yazid bin Abi Sufyan de la bun început la conducerea trupelor ce aveau să atace prin Moab.⁴¹

O altă versiune a desfășurării ostilităților începe cu o incursiune musulmană la Dathin. Nici în acest caz lucrurile nu sunt foarte clare, existând incertitudini atât în ceea ce privește locul confruntării, cât și numele conducătorilor musulmani și bizantini. Tradițional, localitatea Dathin a fost considerată ca aflându-se la

³⁶ Biblicul Abel-Şitim; cf. Numeri 33, 49.

³⁷ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie* propune numele Baanes, dar amintește și alte variante precum Nestas sau Anastasie sau chiar Mansur ibn Sarjun, bunicul Sfântului Ioan Damaschinul; cf. M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 83.

³⁸ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 34.

³⁹ al-Baladhuri, Abu-l Abbas Ahmad ibn Jabir, *The Origins of the Islamic State*, trans. Philip Khuri Hitti, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2002, p. 183.

⁴⁰ Denumire folosită pentru a desemna comunitatea islamică.

⁴¹ MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, p. 375.

aproximativ 20 de kilometri de Gaza,⁴² la conducerea armatei islamice aflându-se fie Amr ibn al-As, cel care primise comanda aripii de vest a forțelor musulmane, fie chiar Yazid bin Abi Sufyan. Însă confruntarea cu bizantinii este plasată de Baladhuri în februarie 634,⁴³ așadar chiar la începutul campaniei declanșate de Abu Bakr, sau poate chiar înaintea acesteia, caz în care la Dathin ar fi avut loc o ciocnire nepremeditată, rezultat, eventual, al unei incursiuni de recunoaștere sau de pradă, pe care ar fi putut s-o întreprindă Yazid. Astfel, unul dintre motivele pentru care Abu Bakr a decis să-l numească pe Yazid bin Abi Sufyan la conducerea corpului de armată comandat, anterior, de Khalid bin Said, ar fi putut fi tocmai modul cum fratele lui Muawya gestionase bătălia de la Dathin. Lucrurile sunt, însă, complicate, în ceea ce privește localizarea așezării Dathin, de o cronică siriacă anonimă, care, deși plasează localitatea tot în Gaza, menționează că liderul forțelor bizantine, patricianul Sergius, a fost ucis în râul Iordan, după ce fusese abandonat de ostașii săi, care se retrăseseră de pe câmpul de luptă. Este greu de crezut că armata musulmană ar fi avut vreun interes să-l urmărească pe patrician o distanță atât de mare, din Gaza la râul Iordan, mai ales că aceeași cronică anonimă siriacă amintește de faptul că forțele islamice au rămas la Dathin, distrugând așezarea și masacrând aproape patru mii de creștini și evrei. Așadar, Dathinul ar trebui plasat, mai degrabă, undeva în Arabah, poate chiar în apropierea Ierihonului, caz în care bătălia poate fi datată mai târziu de februarie 634, pentru a se sincroniza cu avansarea armatei lui Amr bin al-As în Iudeea.⁴⁴

Rezultatele acestor prime ciocniri ale armatelor musulmane cu cele bizantine, compuse, după cum am văzut, din creștini arabi și non-arabi, dar și din evrei, au fost nesatisfăcătoare pentru calif. Abu Bakr era conștient că, pentru atingerea scopului propus, și anume cucerirea Palestinei și Siriei, era nevoie de o forță armată mai numeroasă și mai bine organizată. Cele două corpuri inițiale, care se împărțiseră, ulterior, în patru detașamente, fiecare dintre ele

⁴² WALTER E. KAEGLI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, 2000, p. 88-89.

⁴³ AL-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD IBN JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 167-168.

⁴⁴ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 38-39.

sub conducerea unuia dintre comandanți - Yazid, Amr, Shurahbil și Abu Ubayda - reușiseră să străpungă linia de apărare a Imperiului și să hărțuiască grupurile înarmate, însă relativ slab organizate, ale bizantinilor. Dar, desigur, principalul interes al campaniei îl reprezenta cucerirea propriu-zisă a localităților și înaintarea spre Ierusalim și Damasc.

Elementul decisiv în înclinarea balanței înspre musulmani l-a constituit alăturarea armatei lui Khalid bin al-Walid la forțele deja prezente în Palestina și Moab. Khalid bin al-Walid fusese trimis în fruntea unei armate care avea drept scop cucerirea teritoriilor aflate în stăpânirea Imperiului Sassanid, iar la începutul anului 634 se afla la Hira, în Irak. Și de această dată, se pare că influența pe care Omar o avea asupra lui Abu Bakr a fost determinantă. Conform lui al-Tabari,⁴⁵ Omar l-a laudat îndelung pe Khalid bin al-Walid înaintea califului, explicându-i că numai vitejia acestuia și excelența sa viziune și coordonare a trupelor pe câmpul de luptă puteau să facă diferența pe frontul siro-palestinian. Se poate deduce de aici că, pentru elita islamică, războiul împotriva Imperiului Bizantin era mult mai important decât cel purtat contra sassanizilor, dacă Omar își permitea să ceară transferul unuia dintre cei mai buni comandanți de pe frontul persan. Ascultând sfatul lui Omar - și, probabil, și al celorlalți lideri politici și militari - Abu Bakr i-a trimis o scrisoare lui Khalid, felicitându-l pentru eforturile sale și cerându-i să lase în Irak o parte din efective iar el, în fruntea grosului armatei, să se îndrepte înspre Siria.⁴⁶ Traseul urmat de armata lui Khalid a fost, cu siguranță, unul foarte dificil. Chiar dacă este greu de reconstituit, drumul parcurs a trebuit să treacă prin zone de deșert și teren accidentat. Tradițiile musulmane avansează cifre diferite cu privire la numărul războinicilor lui Khalid bin al-Walid, cele mai multe surse vorbind, însă, de sub o mie de soldați.⁴⁷

⁴⁵ Abu Jafar Muhmmad ibn Jarir al-Tabari (838-923 d. Hr.), renumit istoric persan și exeget al Coranului. S-a născut la Amol, în Tabaristan (nordul Iranului de astăzi). A dus o viață de studiu și rugăciune, murind celibatar, la Bagdad, unde și-a petrecut și o bună parte din viață.

⁴⁶ TABARI, ABOU-DJAFAR-MOHAMMED-BEN-DJARIR-BEN-YEZID, *Chronique*, Trad. M. Hermann Zotenberg, tome 3ème, Paris, 1871, p. 348.

⁴⁷ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 38.

Prima confruntare a armatei lui Khalid pe frontul sirian a avut loc la Marj al-Rahit, lângă Damasc. Data confruntării poate fi relativ ușor stabilită dacă luăm în calcul faptul că ghassanizii care populau orașul sărbătoreau Paștile atunci când armatele lui Khalid au ajuns la porțile cetății. În anul 634, sărbătoarea Învierii Domnului a căzut pe 24 aprilie, așa că ciocnirea dintre forțele creștine și cele musulmane a avut loc, cel mai târziu, către începutul lunii mai. Victoria armatei islamice a fost categorică și a zdruncinat serios încrederea bizantinilor că vor putea apăra Țara Sfântă. Garnizoana bizantină cantonată la Bosra, în sudul extrem al Siriei de astăzi, a fost și ea rapid lichidată, aceasta și cu ajutorul conducătorului cetății, Romanus, care a capitulat rapid, conform tradiției păstrare de al-Waqidi.⁴⁸ În ciuda faptului că a fost înlăturat de la conducere de restul populației, a reușit să-i ajute cu informații prețioase pe musulmani, îmbrățișând, într-un final, islamul. Așadar, în luna mai a anului 634, Khalid bin al-Walid ar fi putut deja să se afle în Palestina. De aici, el a pregătit ceea ce avea să fie una dintre confruntările decisive ale conflictului arabo-bizantin, și anume bătălia de la Ajnadayn.

Confruntarea nu este menționată în sursele bizantine⁴⁹ sau, cel puțin, nu după numele acestei localități. De fapt, localizarea Ajnadayn-ului s-a dovedit destul de dificilă chiar și pentru istoriografia arabă, care s-a oprit, însă, în primul rând, asupra unui sit între actualul oraș Ramla și vechiul Elefteropolis, înfloritor centru creștin în primele veacuri.⁵⁰ Toate corpurile de armată musulmane trimise pe frontul siro-palestinian au făcut joncțiunea în apropiere de Ajnadayn, Khalid bin al-Walid venind dinspre nord, Abu Ubayda, Shurahbil și Yazid dinspre est, iar Amr ibn al-As dinspre sud. Forțele islamice numărau în jur de patruzeci de mii de oameni, în vreme ce bizantinii, după majoritatea surselor, dispunea de circa o sută de mii de soldați, mulți dintre ei recrutați, însă, din rândul populației locale, așadar neprofesioniști.⁵¹ În ceea

⁴⁸ al-WÂQIDÎ, al-IMÂM, *The Islamic Conquest of Syria*, Trans. Mawlânâ Sulaymân al-Kindî, Ta-Ha Publishers Ltd., London, 2005, p. 47 ff.

⁴⁹ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6125, p. 469, n. 4.

⁵⁰ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 50.

⁵¹ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 41-42.

ce privește comanda armatei creștine, aceasta se afla în mâinile unui grup compus din mai multe persoane, sursele arabe fiind cele care oferă indicații în această privință. Astfel, unul dintre liderii bizantini, și probabil comandantul general, era Teodor, fratele împăratului Heraclie, care deja fusese implicat în alte ciocniri cu musulmanii. Un alt lider militar creștin pare să fi fost un anume Vardan, deși, în această privință, lucrurile sunt confuze: el ar putea fi același cu Bahan sau Baanes, amintit mai sus, ori un alt comandant, posibil de origine armeană. Alte nume folosite de cronicile arabe denotă, mai degrabă, funcția ocupată de respectivele persoane: Artabun (tribunul), Qubqular (cubicularul), Fiqar (vicarul). S-ar putea ca Teodor Sachelarul, amintit în *Chronographia* lui Teofan,⁵² să fi luat și el parte la luptele de la Ajnadayn, deși acest lucru nu poate fi afirmat cu certitudine, întrucât sursele arabe sunt adesea derutate de faptul că, în administrația și armata bizantină, același nume este purtat de mai multe persoane.

Desfășurarea ostilităților la Ajnadayn este destul de neclară. Luptele au durat doar două zile și este cert că arabii creștini nu au acordat bizantinilor sprijinul pe care aceștia contau. În ciuda efectivelor mai reduse, musulmanii au obținut o victorie decisivă pentru cursul viitor al războiului cu Imperiul Bizantin, armatele creștine retrăgându-se dezordonat, unele grupuri de soldați căutând refugiu în Ierusalim, Gaza ori Iope (Jaffa).⁵³ Împăratul Heraclie, speriat de cursul evenimentelor, a părăsit Emesa (actualul Homs/Hims, în vestul Siriei), plecând înspre nord și stabilindu-se la Antiohia.⁵⁴ Consecințele înfrângerii bizantine au fost catastrofale pentru imperiali, care au pierdut controlul asupra sudului și estului Țării Sfinte, lăsând orașele creștine de aici fără o reală susținere militară în fața atacurilor de acum tot mai încrezătoare ale armatei musulmane.

Bătălia de la Ajnadayn a fost ultima mare confruntare armată dintre arabii musulmani și Imperiul Bizantin, în timpul

⁵² *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6125, p. 468.

⁵³ WALTER E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 100.

⁵⁴ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 175.

califatului lui Abu Bakr. Acesta a murit la 23 august 634, lăsându-l la conducere pe cel mai apropiat colaborator și sfătuitor al său, Omar ibn al-Khattab (634-644). Omar a continuat, în mod firesc, politica de cuceriri inaugurată de Muhmmad însuși. După victoria de la Ajnadayn, apărarea bizantină s-a concentrat în orașele fortificate din Palestina și Siria, centre ca Damasc, Cezareea sau Ierusalim devenind supraaglomerate din pricina soldaților și locuitorilor din zonele rurale care căutau refugiu între zidurile lor. Împăratul Heraclie a încurajat această practică, a cantonării rămășițelor armatei bizantine în orașele întărite, gândindu-se că, astfel, se va oferi timp Imperiului să ridice o armată suficient de puternică pentru a-i alunga pe musulmani din Țara Sfântă. Această strategie a împăratului și a restului liderilor militari s-a dovedit de la bun început riscantă. Dificultățile financiare ale Imperiului Bizantin, generate, în special, de îndelungatul și costisitorul conflict cu sassanizii, îngreunau mult constituirea unei armate profesioniste și bine echipate care să poată face față entuziasmului, spiritului de sacrificiu și organizării forțelor islamice. Pe de altă parte, orașele fortificate nu puteau rezista la nesfârșit, iar devastarea zonelor rurale de către musulmani punea serios în pericol eventualul viitor economic al unei Palestine bizantine recucerite. Mai mult decât atât, blocada instituită de musulmani asupra orașelor provoca locuitorilor importante pierderi în rândul turmelor de oi, întrucât acestea nu putea fi scoase la păscut și trebuiau sacrificate în interiorul cetăților. Este evident că elita politică și militară bizantină nu a apreciat în mod corect desfășurarea evenimentelor după bătălia de la Ajnadayn, mizând pe faptul că arabii se vor mulțumi cu prada de pe până atunci și vor obosi în urma asediilor prelungite asupra fortificațiilor bizantine.⁵⁵ În realitate, însă, lucrurile s-au petrecut cu totul altfel. Yazid și Shurahbil au asediat Gaza, Sevastia (Samaria) și Neapole (Sichem, actualul Nablus), Amr ibn al-As concentrându-se asupra altor localități precum Lida, Yavne, Nicopolis (biblicul Emaus) și Jaffa (Iope)⁵⁶. Chiar dacă orașele nu au capitulat în urma acestui prim asediu, comunicarea dintre ele a fost cu desăvârșire întreruptă, doar unii mesageri fiind lăsați să circule prin zonele rurale controlate de

⁵⁵ WALTER E. KAEGLI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 102-103.

⁵⁶ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 70-71.

arabii musulmani. La fel de grav era pentru creștini și faptul că, deși nu era încă încercuit, Ierusalimul era separat de multe dintre celelalte locuri sfinte. Relevantă în acest sens este predica Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului, ținută la sfârșitul anului 634, cu ocazia sărbătorii Nașterii Domnului. Sfântul Sofronie deplângea starea Țării Sfinte, ocupată de musulmani,⁵⁷ care prădau orașele și satele și făceau, astfel, imposibil pelerinajul creștinilor la Biserica Nașterii Domnului din Betleem.⁵⁸

Retrăgându-se înspre nord, armatele imperiale au încercat să stopeze înaintarea arabilor prin transformarea zonelor irigate în mlaștini, însă musulmanii au reușit să ajungă la Pella, unul dintre orașele care, în vremea Mântuitorului, alcătuiau Decapolis-ul. Tactica adoptată de noul calif, Omar ibn Khattab, era una potrivită situației din teren, întrucât concentrarea forțelor islamice asupra unor orașe întărite precum Ierusalim sau Cezareea ar fi însemnat un consum enorm de energie, iar armatele bizantine ar fi avut suficient timp să se regroupeze.⁵⁹ Omar l-a numit pe Abu Ubayda la conducerea armatei ce înainta către Pella, generalul arab fiind cel care a și reușit cucerirea orașului, la cinci luni după proclamarea lui Omar drept calif, așadar în cursul lunii ianuarie a anului 635⁶⁰. În continuare, au căzut și Tiberiada și Scythopolis, în vreme ce Shurahbil a cucerit numeroase orașe din Transiordania. În Siria, conform surselor arabe, toți marii comandanți musulmani au luat parte la asediul Damascului, început în februarie sau martie 635.⁶¹ În cele din urmă, orașul a capitulat, poate și din cauza slăbiciunii unora dintre apărători, chiar și a guvernatorului Mansur ibn Sarjun, bunicul Sfântului Ioan Damaschinul.⁶² În timpul asediului asupra

⁵⁷ Numiți de Sfântul Sofronie σαρακηνοί.

⁵⁸ H. USENER (ed.), „Weihnachtspredigt des Sophronios”, în *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 41 (1886), Frankfurt am Main, p. 506-507.

⁵⁹ J. J. SAUNDERS, *A History of Medieval Islam*, Routledge, London & New York, 1965, p. 40.

⁶⁰ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 176.

⁶¹ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 186.

⁶² Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, Traducere Pr. Pof. Ioan Ică sr și diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2010, p. 21.

Damascului, un detașament musulman a ajuns la Emesa, fostul cartier general din Orient al împăratului Heraclie. Emesa a capitulat fără luptă în fața comandantului arab as-Simt ibn al-Aswad al-Kindi, locuitorii angajându-se să plătească tribut. Ulterior, după căderea Damascului, în septembrie 635, însuși Abu Ubayda a venit la Emesa pentru a renegocia condițiile capitulării și a oficializa împărțirea orașului, realizată de as-Simt.⁶³

Lucrurile deveneau deja foarte grave pentru Imperiul Bizantin, întrucât creștea simțitor spațiul dintre orașele rămase încercuite în Țara Sfântă și linia de apărare împinsă acum de musulmani mult înspre nord. Numai în această situație critică împăratul Heraclie și-a dat seama că, dacă nu organizează rapid o armată masivă și omogenă, arabii pot avansa în timp foarte scurt către Asia Mică. De altfel, raidurile musulmane continuaseră și la nord de Emesa, în valea Bekaa, unele detașamente ajungând chiar dincolo de Apamea, așadar la mai puțin de o sută de kilometri de Antiohia.⁶⁴

Din păcate, armata organizată de Heraclie, deși numeroasă, era total eterogenă. Cei peste o sută de mii de soldați proveneau din numeroase triburi arabe creștine, din Armenia, dar și din populațiile de limbă aramaică din Orientul bizantin.⁶⁵ Cavaleria ușoară a bizantinilor era formată din mercenari proveniți dintre perși, lombarzi sau nomazii din stepele Europei răsăritene. Lor li se alăturau detașamente formate din infanteriști recrutați din Iliria, Tracia și Asia Mică, dar și evrei și manihei, motiv pentru care statul major al armatei bizantine avea mereu de rezolvat controverse religioase iscate între comandanții diverselor fracțiuni.⁶⁶ Conducerea armatei imperiale era în mâinile lui Teodor Sachelarul, secondat de ghassanidul Jabala bin al-Ayham, care comanda peste triburile de arabi creștini și de armeanul Vahan. Între ofițerii armatei bizantine se mai găseau și un prinț de origine

⁶³ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 201.

⁶⁴ WALTER E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 112.

⁶⁵ BERNARD LEWIS, *The Arabs in History*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 52.

⁶⁶ DAVID NICOLLE, *The Muslim Conquest of Syria*, Osprey Publishing Ltd, London, 1994, p. 22.

slavă, numit în izvoarele arabe Qanateer, precum și Grigorie și Dairjan (sau Gargis), despre care nu se cunosc detalii. De partea cealaltă, armatele musulmane erau răspândite în primele luni ale anului 636, Amr bin al-As aflându-se undeva în centrul sau chiar sudul Țării Sfinte, Shurahbil în Transiordania, în vreme ce Abu Ubayda și Khalid rămăseseră pe frontul de nord, la Emesa. Armata lui Yazid era implicată în asediul Cezareei, așa încât împăratul Heraclie a încercat să speculeze situația, trimițând pe mare întăriri garnizoanei din cetate. Se încerca reținerea pentru cât mai mult timp a lui Yazid, astfel ca armata musulmană să nu se poată organiza într-un grup omogen.

Planul gândit de Heraclie și generalii săi cuprindea cinci corpuri de armată, fiecare cu îndatoriri precise în prima fază a ostilităților. Qanateer (numit și *Buccinator*) trebuia să urmeze coasta feniciană și să se plaseze în spatele armatelor lui Abu Ubayda și Khalid, pentru a le bloca, astfel, retragerea. Dairjan avea să-i atace pe musulmani dinspre vest, iar Grigorie dinspre est, atacul frontal urmând să-i aparțină corpului de armată condus de ghassanidul Jabala. În spatele lor veneau armenii lui Vahan, pentru a asigura sprijinul arabilor creștini și a curăța frontul. Heraclie gândea că, astfel, cele două armate musulmane vor fi nimicite datorită categorice superiorități numerice a bizantinilor și vor fi rapid lichidate. Urma, apoi, în planul imperial, ca garnizoana din Cezareea să iasă și ea la luptă și, sprijinită de numeroasa armată venită din nord, să elimine forțele lui Yazid. În ceea ce privește trupele lui Amr bin al-As din Palestina, acestea s-ar fi retras singure la auzul veștilor din nord sau, dacă ar fi opus rezistență, ar fi fost și ele nimicite în câteva săptămâni.⁶⁷

Din păcate, însă, pentru soarta Imperiul Bizantin și a întregii lumi creștine, tacticile gândite de Heraclie și statul său major general nu au fost însoțite și de existența unui serviciu de informații pe măsură. Din această cauză, comandanții musulmani de la Emesa au putut afla cu destulă ușurință de planurile bizantinilor și, după o consultare cu Omar, prin scrisori, au decis să abandoneze Siria și să se retragă la est de Marea Galileii.⁶⁸

⁶⁷ A. I. AKRAM, *The Sword of Allah: Khalid bin al-Waleed – His Life and Campaigns*, 3rd ed., Oxford University Press Pakistan, 2004, p. 409.

⁶⁸ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 46.

Armatele imperiale au înaintat nestingherite și surprinse, găsim Emesa și Damasc deja libere, însă destule de neprietenoase la vederea bizantinilor. Generalul armean Vahan a fost implicat chiar într-un conflict cu administratorul Damascului, Mansur ibn Sarjun, care a refuzat să-i furnizeze cantitatea de provizii cerută, pe motiv că resursele existente în oraș de-abia erau suficiente pentru locuitorii cetății.⁶⁹ În cele din urmă, bizantinii au reușit cu greu să avanseze prin ceea ce era, totuși, propriul lor teritoriu. Primul contact cu musulmanii a avut loc la Jabiya, la nord de râul Yarmuk, la 23 iulie 636, dacă este să dăm crezare *Chronographiei* lui Teofan, care, totuși, nu conține decât o relatare fragmentară, întrucât pare a considera că ostilitățile s-au încheiat chiar în aceea zi. Revolta lui Vahan împotriva lui Heraclie și proclamarea lui Teodor Sachelarul împărat este, probabil, o tradiție mai veche plasată de Teofan într-un cadru nepotrivit.⁷⁰ În orice caz, conflictele dintre comandanții armatei imperiale erau la ordinea zilei, așa încât este destul de mare posibilitatea ca, după eșecul de la Jabiya, acestea să fi izbucnit din nou.

Întreaga bătălie de la râul Yarmuk a durat peste o lună, dacă luăm ca punct de început confruntarea de la Jabiya. Așadar, nu este vorba despre o bătălie de o zi sau două, ci despre un ansamblu de manevre militare, în cursul cărora gândirea tactică avansată a lui Khalid bin al-Walid, ajutată de naivitatea și lipsa de comunicare a comandanților bizantini, s-a dovedit decisivă. Desfășurarea evenimentelor este un bun exemplu în istoria militară despre cum o armată redusă numeric, dar cu o strategie excelentă, poate învinge o oaste mult mai numeroasă, dar cu o strategie slabă. Nu vom detalia manevrele de la Yarmuk, rezumându-ne doar la spune că, până la 20 august 636, balanța înclinase deja foarte mult înspre armatele islamice, Khalid bin al-Walid reușind să speculeze spațiile libere din linia bizantină și, cu ajutorul cavaleriei pe care o conducea, să creeze panică în rândul infanteriei imperiale. Mai mult decât atât, mulți arabi creștini au părăsit câmpul de luptă,

⁶⁹ WALTER E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 120.

⁷⁰ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6126, p. 470.

îngreunând misiunea armatei conduse de Teodor Sachelarul.⁷¹ Deznodământul bătăliei de la Yarmuk a decis și soarta războiului bizantino-arab din Palestina și Siria, dar, fără a exagera lucrurile, a dat și un nou curs istoriei universale căci, cu excepția vremelnice stăpâniri cruciate, după bătălia de la Yarmuk, locurile sfinte ale creștinismului nu s-au mai aflat în stăpânirea suveranilor creștini. Armata imperială s-a retras în dezordine, iar împăratul Heraclie a primit vestea înfrângerii la Antiohia. Revenindu-și cu greu din șocul provocat de această veste, Heraclie s-a consultat cu colaboratorii cei mai apropiați și, în ciuda faptului că și-ar fi dorit să rămână pe frontul siro-palestinian, a acceptat, în cele din urmă, să plece spre Constantinopol, iar armata bizantină să se retragă înspre estul Asiei Mici și să abandoneze Siria și Palestina în mâinile arabilor.⁷² Împăratului îi este atribuită replica „*Rămâi cu bine, Siria!*”, rostită după ce nava sa părăsise coasta asiatică.⁷³

Musulmanii au recucerit în scurtă vreme Damascul și Emesa, precum și restul orașelor siriene pe care le abandonaseră. În sud, Țara Sfântă se găsea, în toamna anului 636, sub controlul califului, cu excepția Ierusalimului și a câtorva alte orașe întărite, acestea fiind următoarele ținte spre care Omar avea să-și întoarcă atenția.

În Cezareea, după cum am văzut, era staționată o importantă garnizoană bizantină, iar apărarea cetății era facilitată de portul care îi permitea să primească întăriri pe mare. În Ierusalim, de asemenea, era cantonată o armată numeroasă, căreia i se alăturau locuitorii orașului, dispunând și ei de arme. Deși nu era încercuit sau, cel puțin, nicio sursă nu amintește de acest lucru, Ierusalimul se găsea într-o situație foarte dificilă, întrucât căile de acces erau blocate, iar după bătălia de la Yarmuk comunicarea orașului sfânt cu restul teritoriului palestinian era aproape

⁷¹ WALTER E. KAEGLI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 121; pentru o descriere detaliată a bătăliei de la Yarmuk, însoțită de hărți și planșe ilustrative, a se vedea DAVID NICOLLE, *The Muslim Conquest of Syria*, p. 65-84.

⁷² STEVEN RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, vol. I: *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, p. 17.

⁷³ *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antiochie (1166-1199)*, Trad. J.-B. Chabot, tome II, Paris, 1901, p. 424.

imposibilă. De altfel, predica Sfântului Sofronie de la Crăciunul anului 634 este ilustrativă pentru izolarea Ierusalimului, încă de atunci.

Asupra momentului cuceririi Ierusalimului de către arabi planează încă numeroase incertitudini. Atât printre sursele musulmane, cât și printre cele creștine circulă diverse variante ale desfășurării evenimentelor după bătălia de la Yarmuk, aceste variante înglobând și relatări diferite cu privire la cucerirea Ierusalimului, respectiv la modul cum s-a petrecut și la data la care a avut loc capitularea orașului. Teofan plasează capitularea Ierusalimului la capătul unui asediu de doi ani, început fie după bătălia de la Yarmuk, fie cu câteva luni mai înainte.⁷⁴ Aceasta ar însemna că orașul a căzut în mâinile musulmanilor în cursul anului 638. Același Teofan amintește de moartea patriarhului Sofronie în același an cu capitularea Ierusalimului. În mod tradițional, data morții Sfântului Sofronie și, de altfel, și ziua lui de prăznuire în calendarul creștin ortodox, este 11 martie. Așadar, dacă acceptăm această dată a mutării la Domnul pentru patriarhul Sofronie, capitularea Ierusalimului trebuie să se fi petrecut la începutul anului 638.

De notat că, în vara anului 637, Gaza și Ascalonul au căzut în mâinile armatelor islamice.⁷⁵ Faptul că Baladhuri amintește de capitularea Gazei încă în vremea califatului lui Abu Bakr trebuie interpretat în sensul că orașul plătea un tribut, cum de altfel și adaugă istoricul arab.⁷⁶ Dar înglobarea sa propriu-zisă în aparatul administrativ al Califatului nu s-a putut petrece mai devreme de anul 637, după alungarea armatei bizantine din Palestina.

Unele surse musulmane plasează cucerirea Ierusalimului tot în anul 637, mai exact, în anul 16 AH.⁷⁷ Altele, vorbesc chiar de anul 636 (15 AH), dar există și variante mult mai puțin realiste,

⁷⁴ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6127, p. 471.

⁷⁵ WALTER E. KAEGLI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 146.

⁷⁶ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 213.

⁷⁷ AH = *Anno Hegirae*; momentul zero al calendarului musulman este *Hijra* sau *Hegira*, fuga lui Muhammad de la Mecca la Medina, petrecută în anul 622 al erei creștine.

precum 635 sau chiar 633.⁷⁸ Khalid bin al-Walid nu se mai afla la comanda armatei musulmane, după ce Omar hotărâse să-l înlocuiască, în perioada imediat următoare bătăliei de la Yarmuk, cu Abu Ubayda. Această înlocuire a fost determinată, se pare, de suspiciunile de corupție pe care califul le avea în legătură cu modul în care Khalid împărțise pradă capturată în urma cuceririi orașelor siriene și palestinene. Desigur, la această nemulțumire a lui Omar se pot adăuga și resentimentele sale de ordin personal față de Khalid, care, în primele luni ale califatului lui Omar, întârziase să-i recunoască formal autoritatea și să-l asigure de loialitatea sa.⁷⁹ Așadar, la momentul cuceririi Ierusalimului, forțele armate islamice se găseau sub controlul lui Abu Ubayda, însă la comanda armatei ce asedia orașul sfânt se afla Amr bin al-As.

Baladhuri relatează că, spre sfârșitul anului 16 AH (637 d. Hr.), Abu Ubayda a ajuns și el la Ierusalim, după ce cucerise orașul Chalcis din nordul Siriei. Amr bin al-As a primit sarcina de a se deplasa către Antiohia, pentru a lichida rezistența bizantină de acolo⁸⁰. Probabil că, deși Baladhuri amintește doar de Chalcis (*Kinnasrin*), Abu Ubayda participase, înainte de a ajunge la Ierusalim, și la bătălia de la Podul de Fier, decisivă pentru soarta Antiohiei bizantine. Cum bătălia de acolo a avut loc în octombrie 637, această informație este un argument în plus pentru a plasa capitularea Ierusalimului la începutul anului 638 d. Hr.⁸¹ Așadar, Amr bin al-As a plecat către Antiohia, unde și-a îndeplinit misiunea, întorcându-se, apoi, către Ierusalim. Evenimentele s-au desfășurat într-un ritm foarte alert la finalul anului 637, întrucât, având în vedere că Antiohia a capitulat la 30 octombrie 637, Amr bin al-As se va fi întors la Ierusalim până la sfârșitul lui noiembrie.

⁷⁸ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 51-52.

⁷⁹ A. I. AKRAM, *The Sword of Allah: Khalid bin al-Waleed – His Life and Campaigns*, p. 438-440.

⁸⁰ al-BALADHURI, ABU-L ABBAS AHMAD ibn JABIR, *The Origins of the Islamic State*, p. 213-214.

⁸¹ A. I. AKRAM, *The Sword of Allah: Khalid bin al-Waleed – His Life and Campaigns*, p. 434.

Tradițiile musulmane și creștine consemnează că, la un moment dat în cursul asediului asupra Ierusalimului,⁸² Amr bin al-As sau Abu Ubayda au fost nevoiți să i se adreseze califului Omar, cerându-i să vină personal pentru a negocia condițiile capitulării orașului. Acest element este singurul comun tuturor relatărilor privitoare la faza finală a asediului asupra orașului sfânt. Diferă însă, de la o sursă la alta, factorul ce i-a determinat pe comandanții musulmani să-i scrie califului. Astfel, al-Tabari povestește o întâmplare cu iz legendar, petrecută după cucerirea Ajdanayn-ului de către Amr bin al-As, cucerire pe care cronicarul o plasează către sfârșitul anului 637. Administratorul Ajnadayn-ului, numit *Artabun* de al-Tabari, nume care, după cum am văzut, desemnează doar funcția respectivei persoane, i-a divulgat generalului arab motivul pentru care asediul Ierusalimului nu se mai încheia, spunându-i:

„Știi că sunt un om bătrân și că am citit o mulțime de cărți vechi. Nu vei putea să cucerești Aelia, ci orașul va fi cucerit de către cineva al cărui nume este compus din trei litere. Așadar, retrage-te, căci, oricare vor fi eforturile tale, nu vei putea să-l cucerești!”⁸³

În aceste condiții, Amr bin al-As i-a scris califului, rezumându-i informațiile pe care le primise de la Artabun. Omar, al cărui nume, în scriere arabă, are numai trei litere (عمر, transliterat riguros, fără vocalizare: *'Umr*), s-a considerat direct vizat de cuvintele profetice ale administratorului bizantin și a plecat spre Ierusalim, oprindu-se inițial la Jabiya. Desigur, cronicarul musulman a avut intenția de a-i construi lui Omar imaginea unui eliberator predestinat să cucerească Ierusalimul, însă dialogul dintre *Artabun* și Amr bin al-As nu are absolut nicio bază istorică și nici nu se poate găsi, în literatura preislamică, vreo informație cu privire la un viitor cuceritor al Ierusalimului.

Al-Waqidi descrie pe larg evenimentele petrecute de la începerea asediului orașului, pe care îl numește *Baytul*

⁸² Mai precis Ilyia, în sursele arabe, o arabizare a denumirii romane a orașului, Aelia Capitolina.

⁸³ TABARI, ABOU-DJAFAR-MOHAMMED-BEN-DJARIR-BEN-YEZID, *Chronique*, p. 410.

Muqaddas,⁸⁴ până la capitularea acestuia. Și acest istoric oferă o interpretare fantastică a faptelor, urmărind să pună în lumină caracterul de ales divin al lui Omar. Astfel, al-Waqidi descrie un dialog avut de patriarhul Ierusalimului, pe care nu-l numește, dar care, evident, trebuie identificat cu Sfântul Sofronie, cu ceilalți lideri ai orașului. Ca și în cazul lui al-Tabari, și în cazul relatării lui al-Waqidi creștinii afirmă că, din bătrâni, se moștenise profeția că un bărbat pe nume Omar, tovarăș al unui profet pe nume Muhammad, va cuceri întreaga lume. Cum Abu Ubayda tocmai ajunsese la armatele ce asediau Ierusalimul, iar apărătorii orașului văzuseră cum musulmanii i se închinau, patriarhul a dorit să-l vadă pe comandantul arab, pentru a se convinge dacă el este Omar, cuceritorul cel prezis de pretinsa tradiție. Cum Abu Ubayda nu corespundea profilului, apărătorii cetății sfinte au reluat lupta. Un dialog petrecut între patriarh și Abu Ubayda la patru luni de la această întâmplare este relatat de al-Waqidi în continuarea cronicii sale. Punându-i-se în față cele trei opțiuni - convertirea la islam, capitularea necondiționată și plata unui tribut umilitor, ori lupta până la moarte - patriarhul a refuzat categoric primele două variante, alegând să continue lupta, dar precizând, totodată, că asediul va continua la nesfârșit, dacă pe câmpul de luptă nu va sosi Omar, cel prezis de tradiție.

În paranteză fie spus, este imposibil de crezut că un erudit și un administrator cu calități diplomatice deosebite precum Sfântul Sofronie nu știa că numele califului era Omar. Totuși, al-Waqidi, dovedind încă o dată că relatarea sa este, în mare măsură, produsul imaginației, susține că patriarhul a fost de-a dreptul surprins auzind că însuși conducătorul suprem al musulmanilor purta numele celui hărăzit să cucerească Ierusalimul.

La îndemnul lui Shurahbil, asediatorii au încercat să-l păcălească pe patriarh, trimițându-i-l pe Khalid bin al-Walid, care semăna foarte bine cu califul și pretinzând că acesta este Omar. Fiind demascați, însă, Abu Ubayda a fost nevoit să îi scrie lui Omar și să-i prezinte cererea formulată de patriarhul Ierusalimului. După ce mesagerul trimis de Abu Ubayda a ajuns la Medina, Omar s-a sfătuit cu Othman bin Affan (cel ce avea să-i și succeadă la

⁸⁴ „Casa Sfințeniei”, nume folosit destul de rar de arabi pentru a desemna Ierusalimul.

conducerea Califatului) și cu Ali ibn Abi Talib (succesorul lui Othman), hotărând să-și părăsească reședința și să se îndrepte spre Ierusalim.⁸⁵ Teofan scrie că Omar a intrat pe poarta cetății în haine simple, din păr de cămilă, imagine oferită și de cronicile arabe.⁸⁶ De fapt, *Chronographia* lui Teofan pare a fi influențată tocmai de relatările musulmane, însă, în vreme ce acestea din urmă accentuează smerenia lui Omar, Teofan scoate în evidență ipocrizia califului.⁸⁷

Ierusalimul a capitulat după intrarea lui Omar pe porțile cetății, tradiția vorbind despre încheierea unui pact sau legământ, între patriarhul Sofronie și califul Omar, care va fi analizat în subcapitolul următor. Tot conform tradiției, califul ar fi refuzat să se roage în Biserica Învierii, pentru ca musulmanii, sub pretextul că un lider de-al lor s-a rugat în locaș, să nu-l poată revendica mai târziu.⁸⁸ Cucerirea Ierusalimului trebuie datată, așadar, urmărind cursul evenimentelor, la începutul anului 638, cu câteva săptămâni înainte de moartea patriarhului Sofronie.

În paralel cu asediul asupra cetății sfinte, dar și după capitularea acesteia, armatele musulmane au lichidat și celelalte centre de rezistență ale bizantinilor. Acestea erau, în principal, orașele de coastă, posibil și Hebronul, deși referitor la acest oraș informațiile sunt mult mai târzii. Cel mai probabil, ultimul oraș al Țării Sfinte care a căzut în mâinile musulmanilor a fost Cezareea, în octombrie 640, sau poate chiar în 641.⁸⁹ Cetatea a fost cucerită de Muawiya ibn Abi Sufyan, viitorul întâi calif omeiad, care preluase comanda la începutul anului 640, după ce o boală rămasă necunoscută îi omorâse, printre alții, pe fratele său, Yazid bin Abi Sufyan și pe comandantul general de la acel moment, Abu Ubayda.

⁸⁵ al-WÂQIDÎ, al-IMÂM, *The Islamic Conquest of Syria*, p. 377-389.

⁸⁶ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6127, p. 471.

⁸⁷ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 53.

⁸⁸ ANDRÉ VAUCHEZ (ed.), *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. I, James Clarke & Co, Cambridge & Chicago, 2000, p. 684.

⁸⁹ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 59.

Angajamentul califului omar și termenii capitulării Ierusalimului

Istoriografia creștină și cea musulmană consideră momentul capitulării Ierusalimului drept actul de naștere al relațiilor cu caracter administrativ dintre calif și creștinii din interiorul granițelor statului islamic. Astfel, condițiile capitulării orașului sunt privite nu ca referindu-se strict la populația Ierusalimului, ci sunt extinse la întreaga comunitate creștină din Țara Sfântă. Acești termeni ai înțelegerii în urma căreia Sfântul Sofronie a predat Ierusalimul în mâinile lui Omar sunt consemnați de către tradiție, însă sub forme diferite, unele surse contestând chiar faptul că patriarhul a negociat cu califul însuși. Dincolo de toate controversele, este clar că o formă de negociere trebuie să fi existat, fie că acceptăm că Omar a venit personal la Ierusalim pentru a trata cu Sfântul Sofronie, fie că adoptăm varianta care susține că, de fapt, negocierile s-au purtat prin intermediari, iar califul nu a fost implicat personal în preluarea orașului.

Teofan precizează că Ierusalimul a capitulat pentru că Sfântul Sofronie a primit asigurări din partea lui Omar privind soarta creștinilor de pe întregul teritoriu al Țării Sfinte.⁹⁰ Deși *Chronographia* nu vorbește în mod explicit despre existența unui tratat semnat de cei doi demnitari, este evident că în cursul discuțiilor pe care Sofronie și Omar le vor fi avut după intrarea califului în Ierusalim, îmbrăcat în haine modeste, patriarhul a ridicat și problema statutului pe care creștinii îl vor avea sub noua administrație. Patriarhul Eutihie al Alexandriei (933-940), care a scris o cronică în arabă, sub numele de Said ibn Bitriq, relatează că Omar însuși i-a cerut Sfântului Sofronie un pergament pentru a scrie pe el un document care să garanteze creștinilor că musulmanii nu se vor ruga în mod organizat pe treptele Bisericii Învierii (cu alte cuvinte, că nu-și vor face din biserică propriul lor locaș de rugăciune), ci numai în mod individual. Interesant este că Eutihie amintește și de un alt document, cu un conținut similar, scris tot înaintea patriarhului Sofronie, dar care se referă la Biserica Nașterii Domnului din Betleem. Din exprimarea patriarhului alexandrin se poate deduce că, în aceeași zi în care Sfântul Sofronie și califul Omar s-au întâlnit la Ierusalim, ei au plecat și către Betleem.⁹¹

⁹⁰ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6127, p. 471.

⁹¹ Eutychiei Patriarchae Alexandrini, *Annales*, PG 111, 1099-1100.

De menționat, în acest context, atitudinea patriarhului față de dorința lui Omar de a se ruga. Sfântul Sofronie înțelege rapid nevoia imediată a califului de a-și face rugăciunea, deși nu se poate spune că, la acel moment, creștinii cunoșteau foarte bine practicile islamice. Cu toate acestea, Sfântul Sofronie îi oferă îndată un loc de rugăciune lui Omar, chiar în Biserica Învierii sau în cea a Nașterii Domnului, din Betleem, fără a intra în dezbateri doctrinare. Ca monah și om duhovnicesc, patriarhul Sofronie considera potrivit pentru rugăciune orice loc și, ca lider al comunității creștine, s-a dovedit dispus să-i ofere califului chiar propria sa catedrală pentru îndeplinirea acestei dorințe spirituale.⁹² Desigur, relația dintre Sfântul Sofronie și califul Omar se poate să fi fost romanțată în veacurile ce au urmat capitulării Ierusalimului de către cronicarii creștini, în speranța că musulmanii vor ține cont de aceasta atunci când își vor defini atitudinea cu privire la comunitatea creștină.

Faptul că legământul încheiat de Omar cu Sfântul Sofronie a privit nu doar Ierusalimul, ci întreaga comunitate creștină din Țara Sfântă, este afirmat și în lucrarea *De Administrando Imperio*, a împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul. Descriind momentul capitulării Ierusalimului, Constantin laudă priceperea patriarhului, care, fiind „*animat de zel dumnezeiesc și având o deosebită inteligență, a primit de la el [adică: de la Omar, nota noastră] un angajament categoric privind bisericile din întreaga Palestină, cum că ele nu vor fi nici distruse, nici închise*”.⁹³

Din toate acestea, reiese că Omar a acceptat să respecte anumite dorințe ale creștinilor, după ce Ierusalimul avea să intre în posesia Califatului. Mai mult decât atât, el însuși pare să fi avut inițiativa redactării unor documente care să stipuleze condițiile capitulării orașului. Omar privea și el, ca și istoricii de mai târziu, predarea Ierusalimului drept o recunoaștere formală, de către

⁹² DANIEL J. SAHAS, „The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar ibn al-Khattab: Friends or Foes?”, în Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, David Richard Thomas (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with early Islam*, Brill, Leiden, 2006, p. 41.

⁹³ CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De Administrando Imperio*, ed. Gy. Moravcsik, R.J.H. Jenkins, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2006, p. 82.

creștini, a faptului că Țara Sfântă ieșea de sub controlul lor și că, de acum înainte, vor trebui să supraviețuiască într-un mediu politic, administrativ și religios dacă nu ostil, cel puțin nefavorabil. Cu alte cuvinte, Omar vedea, probabil, în capitularea Sfântului Sofronie un gest simbolic al tuturor creștinilor din Palestina, care acceptau autoritatea califului și înțelegeau că numai datorită milosteniei califului și concesiilor făcute de el creștinismul era tolerat în interiorul noului stat islamic.

Trebuie spus, dintru început, că tratatul încheiat între musulmani și conducătorii creștini ai Ierusalimului, cu ocazia capitulării orașului, este un document complet diferit de ceea ce istoriografia musulmană de mai târziu a numit *Pactul lui Omar*, culegere de reguli privitoare la statutul creștinilor și evreilor.⁹⁴ Este imposibil ca aceste norme să fi făcut obiectul negocierilor de la momentul capitulării Ierusalimului, după cum încearcă să sugereze cronicarii musulmani târzii, precum ibn Asakir.⁹⁵ De altfel, dată fiind severitatea acestor reguli în privința supușilor non-musulmani ai califului, este greu de crezut că ele au fost cele acceptate de patriarhul Sofronie și de ceilalți lideri ai Ierusalimului. Mai mult decât atât, este greu de crezut că Omar ibn al-Khattab, persoană tolerantă și prietenoasă față de non-musulmanii care îi recunoșteau autoritatea și nu tulburau viața Califatului, ar fi putut să fie autorul unor reguli atât de stricte și agresive față de creștini și evrei. De fapt, în primii cincizeci de ani ai stăpânirii musulmane asupra Țării Sfinte, nu sunt consemnate nemulțumiri ale comunităților din orașele cucerite de armatele islamice față de anumite prevederi ale tratatelor sau decretelor califale. Este posibil, totuși, ca unele norme să fi existat încă din vremea lui Omar, mult mai puțin restrictive, desigur, decât cele care i-au fost atribuite mai târziu, vizând protejarea fragilei identități a cuceritorilor în fața pericolului absorbției lor culturale și poate chiar și religioase de către creștini sau evrei.⁹⁶

⁹⁴ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 141.

⁹⁵ Cf. A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford University Press, London-Bombay-Calcutta-Madras, 1930, p. 5-9.

⁹⁶ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, 2nd edition, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, p. 416.

Dintre diversele variante ale tratatului încheiat la momentul capitulării Ierusalimului, de către califul Omar ibn al-Khattab cu comunitatea creștină din cetatea sfântă, reprezentată de patriarhul Sofronie, îndeobște acceptată de către cercetători drept cea mai plauzibilă este o versiune păstrată în cronica lui al-Tabari.⁹⁷ Conform istoricului arab, după ce a fost anunțat de către Abu Ubayda că ierusalimitenii refuză să se predea și cer ca însuși califul să negocieze condițiile capitulării, Omar a părăsit Medina, îndreptându-se înspre zona de conflict. S-a oprit, însă, la Jabiya, acolo unde a redactat, în prezența unor reprezentanți ai creștinilor din Ierusalim, nenumiți de al-Tabari, un document prin care stipula condițiile capitulării Ierusalimului, probabil negociate în prealabil cu apărătorii cetății. Vedem că relatarea lui al-Tabari presupune că Omar nu s-a deplasat personal la Ierusalim, ci că pacea s-a încheiat la Jabiya. Deși acest lucru nu corespunde celorlalte cronici, meritul lui al-Tabari este acela de a oferi un text al documentului în care se stipulau condițiile capitulării, document care mai este pomenit și de alți istorici, de pildă de Eutihie al Alexandriei, menționat mai sus, însă fără a-i fi detaliat conținutul. Autenticitatea tratatului a fost atacată în dese rânduri, mai ales pentru că izvoarele folosite de al-Tabari nu prezintă foarte mare siguranță, dar și pentru că nicio sursă contemporană evenimentelor nu face referire la un astfel de document, redactat de califul însuși. Există, însă, mențiuni ale unui tratat ai cărui termeni au fost stabiliți în urma negocierilor dintre asediatorii Ierusalimului și Sfântul Sofronie și ceilalți lideri ai orașului, tratat care, ulterior, a fost ratificat de Omar.⁹⁸ În orice caz, în ciuda criticilor aduse, angajamentul luat de calif față de creștini a supraviețuit în mentalul colectiv drept tratatul-cadru dintre aceștia și musulmani, deși, după cum istoria a dovedit în destul de scurt timp de la cucerirea Ierusalimului, prevederile documentului nu au fost mereu respectate, fiind chiar anulate de regulile stricte impuse de califii următori și atribuite, pe nedrept, lui Omar ibn Khattab.

În versiunea păstrată de al-Tabari, tratatul are forma unui decret, dar, în același timp, și a unui angajament luat de către calif. În

⁹⁷ *The History of al-Tabari*, vol. XII: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, Trans. Yohanan Friedmann, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 191-192.

⁹⁸ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 55.

cele ce urmează, vom prezenta textul documentului, preluat după cronica lui al-Tabari, împărțindu-l pe mai multe secțiuni și intercalând comentariile ce se impun pentru fiecare dintre articolele angajamentului. Această împărțire, precum și numerotarea articolelor ne aparțin, textul lui al-Tabari⁹⁹ fiind continuu.

În numele lui Dumnezeu, cel milostiv și îndurat.

Formula de început a textului este cea folosită, în mod curent, de către musulmani la începutul rugăciunilor. Numită *basmala*,¹⁰⁰ ea se regăsește și ca subtitlu al fiecărei sure din Coran, în afară de sura a IX-a, motivul lipsei de aici fiind, probabil, acela că inițial, această sura era integrată în cea precedentă.¹⁰¹ Prezența acestei formule în actele cu caracter solemn, fie încheiate în scris, fie numai sub formă verbală, este imperativă pentru musulmani, inclusiv în zilele noastre fiind cuprinsă în preambulul constituțiilor statelor islamice.¹⁰²

1. Aceasta este garanția siguranței pe care robul lui Dumnezeu, Omar, comandantul credincioșilor, a acordat-o poporului Ierusalimului.¹⁰³

Apelativul *comandantul credincioșilor*¹⁰⁴ se pare că a fost folosit, pentru prima dată, pentru a-l desemna pe calif, chiar în vremea lui Omar ibn Khattab. Această opinie este susținută de musulmanii sunniți, în vreme ce șiiții consideră că Ali ibn Abi Talib, ginerele lui Muhammad și calif între anii 656 și 661, a primit acest titlu

⁹⁹ Traducerea în română este efectuată după versiunea engleză din *The History of al-Tabari*, vol. XII: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, pp. 191-192, confruntată cu cea franceză din M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 152-154.

¹⁰⁰ Denumire rezultată din prescurtarea formulei complete: *bismi-llahi l-rahmani l-rahimi*

¹⁰¹ *Coranul*, trad. din arabă: dr. Silvestru Octavian Isopescul, Ed. a VII-a, 2004, Cartier, Chișinău, 2004, p. 197, n. 1.

¹⁰² Cf. P.J. BEARMAN et. al., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, vol. 1, Brill, Leiden, 1960, p. 1084.

¹⁰³ În original, orașul este numit Iliya, de la Aelia Capitolina, numele orașului roman fondat pe locul Ierusalimului biblic, după devastarea acestuia de către romani, în anul 70 d. Hr.

¹⁰⁴ În arabă: *Amir al-Mu'minin*.

încă din timpul vieții lui Muhammad. De notat că denumirea de calif, pe care o aplicăm astăzi tuturor celor ce au succedat la conducerea comunității islamice întemeiate de Muhammad, a fost folosită, pentru prima dată, de Abu Bakr pentru sine, desemnându-i calitatea de succesor al lui Muhammad,¹⁰⁵ așadar „*calif al lui Muhammad*”. Ulterior, Omar, socotindu-se succesor al lui Abu Bakr, se numea pe sine „*calif al lui Abu Bakr*”. Învățăatul egiptean sunnit Jalaluddin al-Suyuti (1445-1505 d. Hr.) relatează momentul în care Omar ibn al-Khattab a adoptat titulatura de *Amir al-Mu'minin*, fie la propunerea lui Amr bin al-As, fie din proprie inițiativă.¹⁰⁶ În cronica patriarhului Eutihie al Alexandriei, Sfântul Sofronie i se adresează lui Omar cu apelativul *comandantul credincioșilor*,¹⁰⁷ ceea ce înseamnă, dacă acceptăm autenticitatea relatării lui Eutihie, că Omar deja adoptase această titulatură. Este posibil, însă, ca patriarhul alexandrin să îi fi atribuit pur și simplu Sfântului Sofronie formula de adresare către calif întrebuintată de musulmani. Pe de altă parte, faptul că, în cronica lui Eutihie, Omar, la rândul său, folosește pentru Sfântul Sofronie titulatura cu care acesta era desemnat de creștini, și anume *patriarh*, pare a sugera respectul reciproc dintre calif și patriarhul Ierusalimului.¹⁰⁸

2. Le-a dat asigurări cu privire la siguranța lor înșiși, a bunurilor lor, a bisericilor, a crucilor lor, a bolnavilor și a celor sănătoși din oraș, și cu privire la toate ritualurile ce aparțin religiei lor.

Garanțiile pe care Omar le oferă creștinilor privesc siguranța persoanelor, bunurilor și locașurilor de cult, precum și libertatea practicării cultului. Această libertate nu a fost de prea lungă durată, întrucât în diversele variante ale *Pactului lui Omar*, creștinilor le

¹⁰⁵ Sensul termenului arab *khalifah* este, de altfel, tocmai acela de succesor, înlocuitor, locotenent.

¹⁰⁶ as-SUYUTI, JALALUDDIN, *History of the Caliphs*, Trans. Major H. S. Jarrett, Calcutta, 1881, p. 143.

¹⁰⁷ Eutychii Patriarchae Alexandrini, *Annales*, PG 111, 1099.

¹⁰⁸ DANIEL J. SAHAS, „*The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar ibn al-Khattab: Friends or Foes?*”, p. 42.

este interzis să afișeze Sfânta Cruce, chiar și pe biserici,¹⁰⁹ o îngrădire foarte importantă a libertății religioase, dat fiind rolul deosebit al Sfintei Cruci în creștinism. Sintagma „*a bolnavilor și a celor sănătoși*” este o denumire generică pentru întreaga comunitate creștină.

3. Musulmanii nu se vor sălășlui în bisericile lor și acestea nici nu vor fi distruse.

Această prevedere a tratatului pare a se referi, în primul rând, la prezența armată a musulmanilor în biserici, adică la ocuparea cu forța a clădirilor. Dacă luăm în calcul, însă, relatarea lui Eutihie, este posibil ca Omar să se fi referit aici la interzicerea adunărilor de rugăciune ale musulmanilor în clădirile destinate cultului creștin.

4. Nici ei, nici pământul pe care stau, nici crucea lor, nici bunurile lor nu vor fi deteriorate.

Unii cercetători au considerat sintagma „*crucea lor*” ca referindu-se la Sfânta Cruce cea Adevărată, recuperată în anul 629 de împăratul Heraclie de la perși, iar apoi adusă, cu mare fast, în 630, la Ierusalim.¹¹⁰ Acest lucru ar contrazice, însă, tradițiile creștine conform cărora, aflând despre înaintarea musulmanilor, Sfântul Sofronie ar fi adunat părțile din Sfânta Cruce și le-ar fi trimis, împreună cu alte relicve, pe mare, la Constantinopol.¹¹¹ Acceptând că tradiția creștină este adevărată, ne rămâne să considerăm că Omar se referă, în acest caz, la cruce ca simbol religios, iar nu la o anume cruce.

5. Nu vor fi convertiți cu forța.

Printre propunerile adresate de Abu Ubayda creștinilor, de fapt reprezentantului lor, Sfântul Sofronie, în cursul asediului asupra Ierusalimului, se număra și aceea de a îmbrățișa islamul și a scăpa, în acest fel, de ororile războiului. Cum propunerea a fost refuzată

¹⁰⁹ A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Study of the Covenant of 'Umar*, p. 6.

¹¹⁰ *The History of al-Tabari*, vol. XII: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, p.191, n. 709.

¹¹¹ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 57.

categoric de patriarh, ideea unei eventuale convertiri forțate a creștinilor la islam trebuia respinsă din fașă și de calif, pentru ca Sfântul Sofronie și restul liderilor cetății sfinte să accepte capitularea.

6. Niciun evreu nu va locui cu ei în Ierusalim.

Această propoziție a provocat multe discuții în literatura de specialitate. Numeroase tradiții musulmane amintesc de faptul că, intrat în Ierusalim, califul Omar a dorit să vadă locul vechiului Templu. De asemenea, *Chronographia* lui Teofan menționează și ea acest episod, consemnând și reacția Sfântului Sofronie la această vizită a lui Omar la locul Templului. Patriarhul Ierusalimului își amintește profeția lui Daniel, citată de Sfântul Evanghelist Matei, care vorbește despre: „*urâciunea pustiirii ce s-a zis prin Daniel proorocul, stând în locul cel sfânt*”.¹¹² Nu este clar, însă, dacă Sfântul Sofronie se referă la ideea califului de a-și face un loc de rugăciune peste Templul lui Solomon sau se referă chiar la persoana califului, numindu-l pe acesta „*urâciunea pustiirii*”.¹¹³ Conform tradițiilor musulmane, se pare că Omar a fost însoțit la locul Templului de un evreu convertit la islam, pe nume Ka'b al-Ahbar, pe care califul se baza în probleme legate de iudaism și comunitatea evreiască. Mai mult decât atât, pe lângă acest Ka'b, pe Muntele Templului, împreună cu Omar, se pare că s-au mai aflat și alți evrei, lucru ce pare a contrazice tradiția creștină care consemnează alungarea evreilor din Ierusalim după răscoala lui Simeon bar Kokhba, în anul 135. Mai mult decât atât, deși textul angajamentului luat de calif, odată cu capitularea Ierusalimului, prevede că evreilor nu li se va permite accesul în oraș, totuși tradiția evreiască, și chiar unele mărturii musulmane, plasează întoarcerea evreilor în Ierusalim imediat după cucerirea arabă. Așadar, deși prevederea că evreii nu vor avea dreptul să locuiască în Ierusalim a făcut, probabil, parte din promisiunile lui Omar, având rolul de a-i mulțumi pe creștini și a-i face mai deschiși la colaborarea cu musulmanii, ea nu a fost respectată de către

¹¹² Daniel 11, 31; cf. Matei 24, 15; Marcu 13, 14.

¹¹³ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A. D. 284-813*, AM 6127, p. 471.

autoritățile Califatului, care au permis întoarcerea evreilor în cetate, ba chiar au facilitat-o.¹¹⁴

7. Locuitorii Ierusalimului trebuie să achite capitația, asemenea locuitorilor celorlalte orașe, și trebuie să-i gonească pe bizantini¹¹⁵ și pe tâlhari.

Taxa pe care o plăteau non-musulmanii către puterea califală era numită *jizya*, constituind o dare fixă a fiecărui locuitor al orașele cucerite, care refuza convertirea la islam. Totuși, sensul exact al termenului în perioada cuceririi Țării Sfinte nu poate fi elucidat pe deplin, cu această problemă confruntându-se și istoricii musulmani din perioada abbasidă, care, adunând materiale despre evoluția conceptului de capitație în viața Califatului, s-au văzut puși în fața mai multor tipuri de taxe, desemnate, în mod generic, prin *jizya*. Însă, cum în perioada abbasidă *jizya* privea taxa pe cap de locuitor, spre deosebire de *kharaj*, care avea în vedere pământurile, istoricii au desemnat taxa impusă de Omar creștinilor din Țara Sfântă prin termenul *jizya*, deși, probabil, această taxă avea o accepțiune mai largă în vremea Califatului Rashidun. Pentru locuitorii Ierusalimului și ai celorlalte orașe din fosta Palestina bizantină, plata unor taxe către puterea politică nu era, desigur, deloc neobișnuită, împărații de la Roma și urmașii lor de la Constantinopol având, și ei, un sistem fiscal organizat. Caracterul aparte al *jizya*-ei era reprezentat de latura sa religioasă, căci taxa era percepută ca o compensație pentru refuzul convertirii la islam.¹¹⁶

Sintagma „*pe bizantini și pe tâlhari*” are în vedere soldații și ofițerii imperiali care vor fi rămas în cetate, după izolarea acesteia, în urma avansării cuceririlor musulmane în Țara Sfântă, denumiți „*bizantini*”, precum și pe civilii care participaseră, ca voluntari înarmați, la apărarea orașului. Această explicație, oferită de Moshe Gil, pare cea mai plauzibilă, întrucât este greu de crezut că Sfântul Sofronie sau ceilalți creștini ierusalimiteni și-ar fi dorit să-i apere în mod expres pe tâlharii propriu-ziși din oraș.¹¹⁷

¹¹⁴ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 69 ff.

¹¹⁵ În original: *romani*.

¹¹⁶ P.J. Bearman et. al., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. 2, p. 559.

¹¹⁷ Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 55.

8. Cât îi privește pe aceia care vor părăsi orașul, viețile și bunurile lor vor fi protejate, până ce ajung într-un loc sigur; cei ce rămân, și ei vor fi în siguranță. Vor trebui să plătească aceeași taxă precum locuitorii Ierusalimului.

Omar se referă în continuare la soldații bizantini și la apărătorii înarmați ai Ierusalimului, cărora le promite că le vor fi protejate viețile și bunurile în cursul retragerii lor către teritoriile aflate în stăpânire bizantină. Aceștia au, totuși, posibilitatea să rămână în oraș, cu condiția să se supună acelorași condiții ca locuitorii de rând ai cetății. Nu este vorba despre o contradicție cu pasajul anterior, în care li se cerea ierusalimitenilor să-i gonească pe bizantini și pe tâlhari, întrucât posibilitatea care li se oferă de a rămâne în Ierusalim comportă schimbarea profundă a statutului lor. Cu alte cuvinte, nu vor putea rămâne în oraș ca soldați, iar civilii nu-și vor putea păstra armele, pentru a duce ceea ce, în termeni moderni, s-ar numi „*război de gherilă*”, ci vor trebui să accepte statutul unor locuitori de rând, supuși în mod absolut stăpânitorilor musulmani.

9. Acei locuitori ai Ierusalimului care doresc să plece împreună cu bizantinii, să-și ia bunurile și să-și abandoneze bisericile și crucile, vor fi și ei protejați până ce vor ajunge într-un loc sigur.

Dreptul de a părăsi Ierusalimul le este acordat și locuitorilor de rând, însă, probabil dorind să îi determine pe creștini să rămână în cetate – pentru că niciunui conducător nu îi convine o scădere demografică masivă, întrucât presupune și scădere economică – Omar echivalează plecarea creștinilor din oraș cu abandonarea bisericilor și crucilor, adică a locurilor sfinte și a tradițiilor. Califul își dorea să sublinieze, desigur, că, date fiind condițiile bune pe care le oferea creștinilor, alegerea lor de a pleca din Ierusalim nu putea fi pusă pe seama stăpânirii musulmane, ci era un gest voluntar de renunțare la propria identitate religioasă.

10. Țăranii care erau în Ierusalim înainte de uciderea lui cutare pot să rămână în oraș, dacă vor, însă vor trebui să plătească taxa, precum locuitorii Ierusalimului. Cei care vor, pot pleca cu bizantinii, iar cei care vor se pot întoarce la familiile lor. Nimic nu li se va lua până ce nu vor strânge recolta.

Este greu de înțeles la ce moment și la ce persoană se referă prima frază a acestui paragraf, prin folosirea expresiei „*înainte de uciderea lui cutare*”. Nici traducerea engleză,¹¹⁸ nici cea franceză¹¹⁹ nu încearcă vreo explicație a pasajului, mărginindu-se să-l declare ininteligibil, cel puțin în baza informațiilor pe care la avem până astăzi. Moshe Gil oferă o traducere diferită, propunând sintagma „*după uciderea lui cutare*”, și oferind și explicația că, probabil, o crimă petrecută în timpul luptelor dintre bizantini și musulmani înspăimântase populația rurală, obligând-o să-și caute refugiu în Ierusalim.¹²⁰

Țăranilor care aleg să se întoarcă în comunitățile lor de origine li se promite că vor fi pășuiți în privința achitării taxei până în momentul în care vor reuși să strângă recolta. Această prevedere ține seama de faptul că, refugiați fiind în cetate, țăranii fuseseră în imposibilitatea de a se îngriji de pământurile lor, mulți dintre ei pierzându-și, cum am văzut, și turmele de animale. În aceste condiții, era absurd din partea noilor stăpânitori să ceară plata imediată a capitației din partea unor oameni care nu aveau niciun fel de resurse la momentul capitulării Ierusalimului.

11. Atâta vreme cât își vor plăti darea, după obligație, tot ceea ce este cuprins în acest tratat va fi legământ înaintea lui Dumnezeu, sub protecția Profetului Său, a califilor și a credincioșilor.

Acest pasaj reprezintă formula solemnă cu care Omar încheie angajamentul său, promițându-le creștinilor protecția spirituală a lui Muhammad, a sa și a succesorilor săi în scaunul califal, precum și a tuturor musulmanilor. Ceea ce li se cere locuitorilor Ierusalimului este numai să își achite darea stabilită de autoritățile islamice. Atâta timp cât această obligație este îndeplinită, tratatul se consideră în vigoare; în cazul în care creștinii nu-și îndeplinesc obligația, tratatul se consideră nul, iar musulmanii au dreptul să ia măsurile pe care le consideră necesare.

¹¹⁸ *The History of al-tabari*, vol. XII: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, p. 192, n. 712.

¹¹⁹ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, p. 153, n. 3.

¹²⁰ MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, p. 54, pentru traducere, și p. 55, notă, pentru explicație.

Persoanele care atestă aceasta sunt Khalid bin al-Walid, Amr bin al-As, Abd al-Rahman bin Awf și Muawiya bin Abi Sufyan. Această scrisoare a fost scrisă și pregătită în anul 15.

În final, Omar îi amintește pe martorii care au fost de față la semnarea sau, poate, și la scrierea documentului. Dacă numele lui Khalid bin al-Walid, Amr bin al-As și Muawiya bin Abi Sufyan ne sunt deja familiare, despre Abd al-Rahman bin Awf trebuie să știm că a fost unul dintre primii convertiți la islam, prieten apropiat al lui Muhammad, și că s-a numărat printre cei șase membri ai consiliului însărcinat de Omar, pe patul de moarte, cu alegerea succesorului său. Menționarea martorilor are, evident, rolul de a întări caracterul solemn al semnării tratatului. O problemă este reprezentată de datarea actului în anul 15 musulman, ceea ce corespunde anului 636 sau 637 al erei creștine. Este posibil, însă, ca data semnării documentului să fi fost adăugată, în mod eronat, de al-Tabari însuși, ori să fi fost preluată de acesta din izvoarele pe care le-a folosit.

Textul consemnat de al-Tabari este posibil să reflecte într-un mod destul de apropiat de realitate termenii capitulării Ierusalimului, chiar dacă nu se poate afirma cu certitudine că Omar însuși ar fi conceput documentul sau că l-ar fi semnat personal, la Ierusalim sau la Jabiya. Ceea ce se poate totuși afirma cu destul de puține rezerve, în baza ansamblului informațiilor oferite de cronicari, este că a existat cel puțin un act, emis de autoritățile islamice, prin care creștinilor le-a fost recunoscută libertatea religioasă și le-a fost garantată protecția vieților și bunurilor, în schimbul plății unei dări. Din păcate, însă, în perioada pe care o analizăm, cuprinsă între cucerirea arabă și prima cruciadă – dar și după acest moment – situația creștinilor din Țara Sfântă nu a reflectat, întru totul, spiritul angajamentului luat de musulmani după capitularea Ierusalimului.

Concluzii

Cucerirea Țării Sfinte de către arabii musulmani a fost un proces de durată, început încă din vremea lui Muhammad prin stabilirea unor contacte cu diverse localități palestiniene, contacte care nu au fost mereu reprezentate de ciocniri militare. Dată fiind atitudinea

unora dintre cetățile Țării Sfinte față de bizantini, în timpul luptelor acestora cu arabii, putem considera că, în urma primelor contacte, imaginea arabilor musulmani în conștiința unora dintre locuitorii Țării Sfinte a rămas una, în general, pozitivă. Așa s-ar putea explica și refuzul lor de a colabora cu armatele imperiale la nivelul la care comandanții bizantini își doreau.

Creșterea puterii arabe s-a realizat și pe fondul eșecului Imperiului Bizantin de a-și gestiona poziția dominantă în Europa de sud-est și Asia de Vest. Costisitorul conflict cu Imperiul Sassanid l-a pus pe împăratul Heraclie într-o postură delicată. Deși victoria împotriva perșilor îi oferise posibilitatea de a readuce, triumfal, Sfânta Cruce la Ierusalim, resursele materiale ale Imperiului în sectorul militar se diminuaseră simțitor. Din acest motiv, Heraclie a fost foarte rezervat în a investi sumele necesare construirii unei armate profesioniste care să facă față entuziasmului, dar și strategiei bine gândite de arabi. Împăratul nu a reușit decât să încropească o armată eterogenă, alcătuită din detașamente etnice, aflate sub comanda unor generali adesea preocupați mai mult cu stabilirea ierarhiei în luarea deciziilor, decât cu pregătirea strategiilor de luptă.

Mai mult decât atât, serviciile de informații bizantine au funcționat lamentabil, poate și din cauza lipsei de cooperare și interes a populației locale din Țara Sfântă. Cert este că mișcările trupelor imperiale au fost mereu cunoscute dinainte de arabi, în vreme ce manevrele armatelor islamice rămâneau, mai tot timpul, o necunoscută pentru comandanții bizantini. Într-un astfel de context, nu este de mirare că musulmanii au obținut victorie după victorie contra Imperiului, beneficiind și de serviciile unor generali de marcă, precum Khalid bin al-Walid sau Amr bin al-As. Începută în anul 634, invazia arabă a Țării Sfinte a atins un prim punct culminant în bătălia de la Yarmuk, încheiată, în august 636, cu victoria decisivă a trupelor musulmane. După acest moment, întreaga Palestină a căzut în mâinile califului, orașele care nu fuseseră cucerite încă rămânând izolate și sub asediu. Ierusalimul a căzut și el, după un asediu îndelungat, la începutul anului 638. Izvoarele creștine și cele musulmane prezintă solemnul moment al intrării califului Omar în Cetatea Sfântă, culisele întâlnirii sale cu

patriarhul Sofronie, dar și termenii capitulării orașului, conveniți de cei doi lideri.

Documentul încheiat cu această ocazie, denumit impropriu *tratat*, deși este, mai degrabă, un decret sau chiar un angajament al califului, se păstrează, în forma îndeobște acceptată, la al-Tabari. Acest act inaugurează stăpânirea efectivă a musulmanilor asupra Ierusalimului și a întregii comunități creștine din Țara Sfântă, deși asupra autenticității sale au fost ridicate unele obiecții. În ciuda tuturor incertitudinilor, tratatul încheiat de Omar și conducerea creștină a Ierusalimului reflectă atitudinile celor două tabere la momentul respectiv, deși, ulterior, tradiția musulmană a colecționat, sub numele de *Pactul lui Omar*, o serie de reguli stricte și severe, impuse creștinilor de administrația musulmană. Aceste reguli nu pot veni, însă, de la Omar ibn al-Khattab, ci trebuie puse pe seama dinamicii generale a relațiilor dintre stăpânitorii musulmani și comunitatea creștină, majoritatea fiind emise, oricum, după moartea califului Omar.

Abstract: *The Conquest of Holy Land by Muslim Arabs. The Terms of Surrender of Jerusalem*

The conquest of the Holy Land by the Muslim Arabs was a long process, begun during the reign of Muhammad by establishing some contacts with various Palestinian towns, contacts that were not always represented by military clashes. Arab power increase was also achieved due to the failure of the Byzantine Empire to manage its dominant position in South-Eastern and Western Asia. The costly conflict with Sassanid Empire put Emperor Heraclie in a delicate position.

ANTROPOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT – SCURTE CONSIDERAȚII BIBLICO-PATRISTICE¹

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE²

Cuvinte cheie: *antropologia creștină, suflet, trup, persoană, lexicologie iudaică, note biblice și patristice*

Keywords: *Christian anthropology, soul, body, person, Jewish lexicology, biblical and patristical notes*

Introducere

Problematica ființei umane a constituit dintotdeauna un subiect de interes pentru religie, filozofie, știință, sau artă. În pragul epocii moderne, filosofi precum Pico de la Mirandola, încercau să descopere cheia antropologiei în libertatea omului, ca mijloc de a accede la divin. *Liberarea omului are darul de a instaura pacea ca unitate a fiecărui om cu el însuși precum și ca unitate a fiecărui om cu omenirea.*³ Prevalându-ne de această convergență ideologică, dintre teologie și filozofie, am putea afirma cu ușurință că libertatea este atuul desăvârșit ce-l înzestrează pe om ontologic, încă de la creație. Credința fundamentată pe Sfintele Scripturi ne arată foarte clar că omul își acceptă liber, în credință și ascultare, condiția de chip creat al lui Dumnezeu. Recunoscându-și starea de decadență în care se află, el spune despre sine: „Eu sunt pământ și cenușă” (Fac. 18, 17), însă de fiecare dată se ridică prin întruparea Mântuitorului Hristos la starea de fiu al Celui Preaînalt. În virtutea libertății sale, chipul lui Dumnezeu are o dublă alternativă: aceea de a călători spre

¹ Studiu publicat cu acordul Prof. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU, titularul catedrei de Teologie Biblică din cadrul Facultății de Teologie din Craiova.

² Doctorand, Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

³ Prof. univ. dr. IONEL BUȘE, *Filozofie, Note de curs*, Ed. Universitaria, Craiova 2008, p. 83.

asemănarea cu Creatorul său, sau de a urma autonom și orgolios cărarea cea spinoasă a neascultării alimentate de păcat.⁴

În cele ce urmează vom încerca să punem în evidență evoluția antropologică a omului în perspectiva teologiei Vechiului Testament, sprijinindu-ne etapic pe argumentele scripturistice și patristice consacrate în acest sens. Vom încerca de asemenea să punem în lumină capacitatea omului de a se regăsi ca și chip al lui Dumnezeu în relația cu semenul său și cu natura înconjurătoare.

„Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”

Primul capitol al cărții *Facerea* relatează în detaliu actul prin care Dumnezeu plăsmuiește, în șase zile (hexaimeron), întreaga creație: cosmosul, pământul, plantele, animalele și, în final, pe om. Acesta este adus la existență în urma sfatului treimic, după ce au fost gata toate: „Și a zis Dumnezeu: Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul»” (Fac. 1, 26). Analizând acest important aspect al existenței noastre, PS Prof. Univ. Dr. Irineu Slătineanu afirmă: „A fi *în* chipul lui Dumnezeu, sau *după* chipul lui Dumnezeu, sau *a fi chipul lui Dumnezeu* nu sunt deloc expresii sinonime. *După* chip înseamnă că Dumnezeu ar fi creat mai întâi un chip, o imagine prototip, după care a creat pe om. Această imagine intermediară poate fi Înțelepciunea (Cf. Înț. Sol. 7, 26) sau Logosul. Dar adevăratul Arhetip, după care a creat și a realizat pe om, este Hristos, care este *în forma* lui Dumnezeu (Tit. 2, 6), care este *chip* al lui Dumnezeu (II Cor. 4, 4). Ansamblul tradiției cu privire la acest aspect poate fi rezumat, spunând că omul este după chipul Logosului: și că el este chip al lui Dumnezeu prin intermediul Logosului, fiind deci *chip al Chipului*”.⁵

Tot în acest sens, teologul grec Alexandros Kalomiroso arată care este cauza autentică și izvorul întregii creației: „Sfatul veșnic

⁴ PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, Perspective pentru o antropologie ortodoxă, Ediția a IV-a, Studiu introductiv și traducere: Diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 9-10.

⁵ PS Prof. Dr. IRINEU SLĂTINEANU, *Omul după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, anul LV, nr. 1-4/2003, p. 8.

al lui Dumnezeu a fost de a-și oferi viața Sa, viața Sfintei Treimi, tuturor fapturilor raționale pe care le aduce la existență, nu din vreo necesitate, ci din iubire. Un abis de necunoscut separă însă natura creată de natura necreată a Divinității. Diferența dintre natura creată și necreată este atât de vastă încât nici cea mai desăvârșită din creaturile îngerești nu o poate depăși. O creatură este întotdeauna străină de Divinitate, oricât de desăvârșită ar fi. Dar Dumnezeu are planul Său încă înainte de a fi lumea. Vrea să arunce El Însuși o punte peste abisul dintre Dumnezeu și creaturile Sale. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu va uni astfel în propria Sa persoană sau ipostază cele două naturi diferite și separate de un abis, cea creată și cea necreată [...] ca să însuflească naturii create viața veșnică”.⁶ Așadar, legătura dintre Dumnezeu și creația Sa este întărită în primul rând prin plămuirea omului. Plin de slava dumnezeiască, acesta se învrednicește de sus a da nume tuturor vietăților înainte create, consolidându-se ca o punte de legătură între cele două realități cosmice: spirituală și materială. Sfântul Grigorie Teologul explică pe larg destinația omului de a fi *microcosmos*: „Acum Cuvântul Ziditor, hotărând să le dezvăluie și să alcătuiască o singură ființă însuflețită din amândouă – din zidirea nevăzută și cea văzută – făurește Omul, și luând un trup din materia ce se afla mai înainte, și punând în el un suflu luat din Sine (despre care Cuvântul știa că este un suflu rațional și chip al lui Dumnezeu), ca pe un fel de o a doua lume, măreț în micime, l-a așezat pe pământ, Înger Nou, slujitor îmbinându-le pe amândouă, deplin cunoscător al zidirii văzute, dar numai în parte al celei cugetătoare, împărat al tuturor celor de pe pământ, dar supus al Împărăției celei de sus, pământesc și ceresc, vremelnic, și totuși nemuritor, văzut, și totuși cugetător, la jumătatea drumului între măreție și nimicnicie, împreună într-o persoană duhul și trupul; duh pentru bunătățile revărsate asupra lui, trup, din pricina culmii la care fusese înălțat; unul, ca să urmeze a vieții și a slăvi pe Binefacătorul său, celălalt, ca să poată suferi, și prin suferință să i se aducă aminte și să se îndrepteze, dacă cumva s-ar mândri întru

⁶ Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, *De la Facere la Apocalipsă* (Cele șapte dimineți, Sfatul veșnic, Râul de foc, Slava materiei), Serie coordonată de Fabian Anton, Traducere de Pr. Ioan Constantin, Ed. Lumea Credinței, București, 2005, p. 41.

măreția sa; ființă vie, cercat aici și mutat apoi altundeva; și, spre a îndrăgi taina, îndumnezeit prin atragerea sa de către Dumnezeu”.⁷

În continuare, referatul biblic ne spune: „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, a făcut bărbat și femeie” (Fac. 1, 26 -27). Observăm de aici că nu se mai amintește de „asemănare”, ci este pomenit doar cuvântul „chip”. Relația dintre cei doi termeni a fost dezvoltată și analizată pe larg în teologia Sfinților Părinți. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare ne spune că noi am primit chipul lui Dumnezeu în actualitate, ca o pecete imprimată în întreaga noastră ființă, iar asemănarea ne-a fost dată ca scop suprem la care trebuie să ajungem prin efort susținut și părtășie cu Dumnezeu, adică în potență: „Să facem pe om după chipul Nostru și după asemănare. Pe unul îl avem de la zidire, pe altul îl dobândim prin voia slobodă. În alcătuirea dintâi ni s-a dat să ne naștem după chipul lui Dumnezeu; prin voia slobodă se plăsmuiește întru noi ființarea după asemănarea lui Dumnezeu [...] Să facem pe om după chipul Nostru: să-i fie dat prin zestre ceea ce este după chip, dar și făcându-se după asemănare. Dumnezeu a dat putere pentru aceasta; prin ce te-ai mai fi ostenit; dacă te-ar fi făcut și după asemănare? De ce te-ai mai fi încununat? Iar dacă Ziditorul ți le-ar fi dat pe toate, cum ți s-ar fi deschis Împărăția Cerurilor? Se cuvenea deci a se da ție doar o parte, lăsându-se cealaltă neîmplinită, tocmai ca să o plinești tu însuși și să te învrednicești de răsplătirea care vine de la Dumnezeu”.⁸

Din cele arătate se poate deduce foarte ușor importanța pe care o are crearea omului „după chipul lui Dumnezeu” atât în antropologică iudaică sau vechi testamentară, cât și în cea creștină. În gândirea israeliană „chipul lui Dumnezeu” (imagi Dei, șelem ’elohim) a fost înțeles în mod concret, chiar fizic, legat direct de incursiunile antropomorfe ale Creatorului în creația Sa: „Cu el

⁷ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântare la Sfintele Paști*, în volumul *Taina m-a uns*, Cuvântări, Traducere din limba greacă, note introductive și comentarii: pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004, p. 235-236.

⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Despre obârșia omului 1, 16-17*, apud Ieromonah SERAFIM ROSE, *Cartea Facerii, Cartea lumii și omul începuturilor - perspectiva creștin-ortodoxă*, Traducere Constantin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2001, p. 98.

grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri și el vede fața Domnului” (Numeri 12, 8); „Iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea” (Ieșire 33, 23). Această concepție se poate întâlni și la popoarele din Răsăritul Mijlociu. De pildă, în vechile liturghii sumeriene, zeița Nintu din Kish îl modelează pe bărbat după chipul zeului Asshirghi și pe femeie după chipul ei.⁹

Limba ebraică traduce cuvântul *chip* prin *șelem*, însemnând: reprezentare plastică, imagine dimensională dublă, sau statuie. Așa se face că în referatul biblic asocierea dintre „*chip*” „*asemănare*” – *demut* se traduce prin *similaritate*. Alăturarea celor doi termeni exclude posibilitatea receptării omului ca pe o copie fidelă, ca pe un xerox al lui Dumnezeu, ci reprezintă o corespondență rațional-spirituală, rezultată din înzestrarea acestuia cu chipul Creatorului său.¹⁰ Prin urmare capacitatea omului de a fi după chipul lui Dumnezeu implică o formă de existență persoană, rațională și liberă. „Chipul lui Dumnezeu din om - spune PS Părinte Irineu - constă în faptul că el (omul) e o ființă rațională și cuvântătoare: «El e creat pentru că e chipul Cuvântătorului, Rațiunii creatoare, și în această privință omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează la facerea omului». Este stăpân pentru că Hristos este Domn și Împărat a toate: «Faptul că a fost creat chip al naturii care stăpânește toate nu înseamnă nimic altceva decât că natura lui a fost creată dintru început ca împărătească». «Este liber, pentru că este chip al libertății absolute. În libertatea alegerii și-a avut asemănarea cu Cel ce stăpânește toate și ca atare, nu a fost aservit prin nicio necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie a condus spre ceea ce i se părea potrivit și a ales ce i-a plăcut cu deplină putere»”.¹¹

În continuare, Sfânta Scriptură ne spune că după creație omul a fost așezat de Dumnezeu în Rai pentru a stăpâni tot ceea ce plăsmuise înaintea sa: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul

⁹ Dr. REMUS RUS, *Concepția despre om în marile religii*, Teză de doctorat în teologie, în Revista Glasul Bisericii, an XXXVII, 1978, nr. 7-8, p. 746-747.

¹⁰ IBIDEM, p. 747.

¹¹ PS. Prof. Dr. IRINEU SLĂTINEANUL, *art. cit.*, p. 8, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre constituția omului*, P.G. 44, 136 BC; cf. Teodor de Mopsuestia, P.G. 80, 109 B.

și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul” (Fac. 1, 28). Mediul său de manifestare era unul perfect în care nimic nu-i lipsea și toate erau supuse voii lui: „Raiul este, dar pământul cel gras, adică sufletul cel roditor sădit în Eden ca într-un pământ lucrat în care își află desfătarea. Nous îl închipuie pe Adam, iar simțirile pe Eva [...] și era un izvor ce scălda Raiul. Cine este izvorul, au nu Domnul Iisus Hristos, Izvorul vieții veșnice, de-o înălțime cu Tatăl? Căci este scris «căci la Tine este izvorul vieții» și apoi «râuri de apă vie vor curge din pântecele Lui». El este izvorul și râul ce scaldă pomul roditor din Rai, pentru că aduce roadă spre viața veșnică”.¹² Așadar, de vreme ce întreaga creație, până la om, a fost adusă la existență numai prin cuvânt („A zis și s-au făcut”), el, cel din urmă, a fost plăsmuit în mod direct de Dumnezeu, „Cu propriile Sale mâini” (Fac. 2, 7).

Momentul în care omul primește darurile Ziditorului său este marcat în Sfânta Scriptură prin următorul verset: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie”(Fac. 2, 7). Suflul lui Dumnezeu este esența vieții omenești și a întregului cosmos și prin urmare cel mai mare dar al existenței noastre. În Sfânta Scriptură suflarea poate lua diferite forme. Ea se traduce în limba ebraică prin *ruah* și conține ideea de amploare, de spațiu nemărginit, de anvergură mare. Pentru a exemplifica acest aspect trebuie să ne amintim de versetul al doilea din cartea Facerii care spune despre Duhul lui Dumnezeu că „se purta pe deasupra apelor”. În acest sens, prin *ruah* Dumnezeu dă viață tuturor ființelor create: „Cu cuvântul Domului cerurile s-au întărit, și cu duhul gurii Lui toată puterea lor” (Psalmul 32, 6); „Ție să-ți slujească întreaga făptură, pentru că Tu ai zis și toate s-au făcut. Trimis-ai Duhul Tău și totul a fost zidit” (Iudita 16, 14); „Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura, lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Psalmul 103, 30-31).¹³

¹² SFÂNTUL AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere*, Traducere din limba latină: Andreea Stănculescu, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p. 14.

¹³ MAURICE COCANIAC, *Simbolurile Biblice – Lexic teologic*, Traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 71-72.

Dintre toate ființele create de Dumnezeu prin suflarea Sa numai omul este capodopera, deoarece poartă pecetea efigia dumnezeirii și pentru că primește suflul Ziditorului printr-un act nemijlocit. El este un *mictrotheos*, un dumnezeu creat sau un dumnezeu prin har.¹⁴ Marele proroc David, psalmistul Vechiului Testament, exclamă încântat de puterea creatoare a dumnezeirii: „Ce este omul, că-l pomenești pe el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe el cu mai puțin față de îngerii, cu slavă și cinste l-ai încununat pe el și le-ai pus pe dânsul peste lucrurile mâinilor Tale” (Psalmul 8, 4-6). Sfinții Părinți tâlcuiesc aceste versete afirmând că: „Prin om și Fiu al omului se înțelege același lucru, datorită alăturării, și se vede că este tălmăcire, că Fiu al omului se ia în loc de om, căci Scriptura Veche obișnuiește a folosi acest fel de tălmăcirii [...] «Cu slavă, zice, și cu cinste ai încununat pe om, Doamne», și zice slavă pentru că l-a făcut după chipul lui Dumnezeu, iar cinste, pentru că s-au supus lui toate dobitoacele și toată zidirea simțitoare. «Ai hirotonit, zice, Doamne, pe om împărat zidirii celei simțite pe care o ai făcut», că a zis Dumnezeu către om: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți (Fac. 1, 28)”.¹⁵

În afară de această creștere duhovnicească dobândită prin comuniunea permanentă cu Dumnezeu, asemănarea implică negreșit grija și responsabilitatea omului față de creația peste care a fost pus să stăpânească, în calitate de persoană liberă și responsabilă: „Ca chip al Cuvântului, omul este subiect al lucrurilor, sau împreună subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri rațiunile divine ale lor și pe Logosul însuși ca subiect suprem al lor și să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună-subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin”.¹⁶ Omul este pus încă de la începutul existenței sale în cea mai înaltă dregătorie. El este chemat la existență „să stăpânească”. Acest

¹⁴ Dr. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 749.

¹⁵ Cuviosul EFTIMIE ZIGABENUL, Sfântul NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Tomul I, Transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2005, p. 121-122.

¹⁶ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Ediția a III-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 426.

aspect este comentat pe larg de Sfântul Ioan Gură de Aur în Omiliile sale la Cartea Facerii, unde arată corespondența dintre termenii biblici *chip* și *stăpânire*: „Vrând Dumnezeu să-l pună pe om peste toate cele de pe pământ ca împărat și stăpânitor, i-a zidit mai întâi această locuință frumoasă, lumea și numai după ce a fost gata totul s-a adus pe om, ca să stăpânească. Ne arată Dumnezeu, chiar prin fapte, cât de mult prețuiește această ființă [...] după ce a spus «Să facem pe om după chipul nostru și după asemănare», nu S-a oprit aici, ci prin cuvinte ce le-a adăugat ne arată ce înțeles trebuie să dăm cuvântului chip. «Și să stăpânească peste peștii mării și peste păsările cerului și peste toate târătoarele cere se târască pe pământ». Deci prin cuvântul chip trebuie înțeles stăpânire și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate; și nimic nu este pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui”.¹⁷ Revenind la versetele 26 și 27 din Cartea Facerii, Sfântul Ioan Gură de Aur leagă potența ontologică de stăpânire a omului de zămislirea sa „bărbat și femeie”: „Tot așa și acest fericit profet Moise ne arată în chip enigmatic de pe acum crearea femeii, zicând: «Și să stăpânească peștii mării». Apoi, mergând mai departe zice și mai lămurit: «Și a făcut pe om; după chipul Său l-a făcut pe el; bărbat și femeie i-a făcut pe ei». Vezi câtă precizie în cuvinte? Vorbește de același lucru de două ori, ca să poată fixa bine în mintea ascultătorilor săi cele ce le spune. Dacă n-ar fi urmărit asta, s-ar fi mulțumit să spună «Și l-a făcut pe om»; dar adaugă iarăși: «După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el». Pentru că mai înainte ne spusese ce înțeles cu cuvintele «După chip», de aceea repetă aici aceleași cuvinte spunând: «După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el». Și ca să nu lase nici un prilej nerușinat de apărare celor ce vor să lupte împotriva dogmelor Bisericii, mergând puțin mai înainte, ne învață tot același lucru, anume că s-a folosit de cuvântul chip pentru a arăta că omul trebuie să stăpânească toate făpturile și că toate trebuie supuse lui. Deocamdată să vedem ce spune: «Și a făcut Dumnezeu pe om; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el; bărbat și femeie i-a făcut pe ei». Ceea ce lăsase mai sus prin cuvintele «Și să stăpânească»,

¹⁷ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, Traducere din limba greacă veche și note de Părintele profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 82, 85.

aceea a spus mai lămurit, dar și acum tot ascuns, căci fără să ne vorbească de crearea femeii și fără să ne spună în ce chip a venit femeia pe lume, zice: «Bărbat și femeie i-a făcut pe ei». Vezi că vorbește de ceea ce nu s-a făcut ca și cum era făcut? Așa sunt ochii cei duhovnicești! Nici nu pot vedea așa de bine cele văzute ochii aceștia trupești, cum văd cei duhovnicești cele ce nu se văd, cele ce nici nu există încă. După ce a spus «Bărbat și femeie i-a făcut pe ei», îi binecuvintează pe amândoi și zice: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți și stăpâniți peste peștii mării». Iată în aceste cuvinte partea deosebită a binecuvântării. Cuvintele «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul» le spusese și vietăților necuvântătoare și târătoarelor, dar cuvintele «Stăpâniți pământul!» și «Stăpâniți peștii mării [...]» le-a spus numai bărbatului și femeii. Uită-te la iubirea de oameni a Stăpânului! Înainte de a face pe femeie, o face pătașă cu bărbatul la stăpânirea lumii și o învrednicește și pe ea de binecuvântare¹⁸.

Adam, basar, nephesh, ruah

Numele primului om, **Adam**, ne oferă indicii prețioase vis a vis de antropologia Vechiului Testament. În limba aramaică *adam* înseamnă pământesc, „din pământ”. El este rădăcina neamului omenesc, „Adam cel vechi”, așa cum este descris de Scriptura Noului Testament. El este considerat tip al „Celui ce avea să vină”. Sfântul Apostol Pavel vorbește în paralel despre „Adam cel vechi” și „Adam cel nou”, tocmai pentru a arăta rolul fiecăruia în iconomia mântuirii neamului omenesc: „Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (I Corinteni 15, 22). Numele protopărintelui se leagă fără îndoială de cuvântul *om* (lat. Homo – de la humus, humă, pământ; grec. Antropos – care privește în sus; ebr. Adam – ființă creată din pământ, „adamah”).¹⁹ Se arată astfel confluența dintre cele două lumi, materială și spirituală (după ce Adam cel din lut este făcut ființă vie, cu suflet, prin suflarea dumnezeiască) și totodată capacitatea noastră a tuturor în existența primului adam, ca adami sau oameni creați de Dumnezeu și restaurați prin jertfa celui de al doilea Adam („Adam cel nou”)

¹⁸ IBIDEM, p. 105-106.

¹⁹ Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București 1995, p. 16-17, 366-367.

pentru atingerea scopului existenței „*asemănarea*” cu Părintele ceresc.²⁰

Cuvântul *adam* este folosit în diferite perioade de timp în poezia iudaică arhaică. În perioada preexilică, *adam* avea de asemenea numeroase semnificații, cum ar fi acelea de fermier, muncitor, muritor etc. Toți acești termeni vizau în general aspecte sociale din viața comunității iudaice, atribuite atât bărbaților cât și femeilor. Cartea Facerii și comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur²¹ sunt cât se poate de relevante în acest sens, femeia și bărbatul fiind binecuvântați de Dumnezeu „să stăpânească”.

Tot sub aspect colectiv, cuvântul *adam* se explica prin asociere, în perioada exilică și postexilică, cu vechiul termen akkadian *enos* (enesu – a fi slab, mortal). În acest sens, profetului Isaia spune: „Voi face ca oamenii să fie mai rari decât aurul cel mai scump, mai curați decât aurul din Ofir” (Isaia 13, 12).²² Este foarte ușor de conchis că *enos* este un sinonim mai mult poetic al cuvântului iudaic *adam*. În cărțile preotești ale Vechiului Testament, *adam* are un înțeles somatic, trupesc, cu referire la integritatea corporală a omului: „De se va ivi la vreun om pe pielea trupului vreo umflătură, sau bubă, sau bășică, sau de se va face pielea trupului o rană ca de lepră să fie adus la Aaron preotul sau la vreun preot din fii lui” (Levitic 13, 2).

Pe planul relațiilor sociale, *adam* apare folosit sub sinonimul de fermier, agricultor. Legătura sa cu pământul (*adamah*) este pecetluită imediat după: „Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina din Eden, ca s-o lucreze și ca s-o păzească” (Facere 2, 15). De asemenea, după căderea în păcat, Adam este scos din Rai și ajunge să trăiască din roadele pământului: „De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul din care fusese luat” (Facere 3, 23). Tot în acest sens Sfânta Scriptură ne spune că, după potop, Noe „a început să fie lucrător de pământ și a sădit vie” (Facere 9, 20). În acest înțeles *adam* se înrudește cu termenii evreiești *ikkar* și *hores*. Este un dar dumnezeiesc ce se continuă și

²⁰ IBIDEM.

²¹ Vezi textul citat prin nota 13.

²² KUTLER, LAURENCE BRAIN, *Social Terminology in Phoenician, Biblical, Hebrew and Ugaritic*, New York University, 1980, p. 14-15.

se completează în necesitatea existenței pământești, lucru evidențiat în scrierile profetului Isaia: „Luați aminte și ascultați; fiți băgători de seamă și ascultați graiul Meu! Oare în fiecare zi plugul ară, seamănă, desfundă pământul și îl grăpează? Nu vine el apoi, după ce i-a netezit fața, să arunce în valuri chimenul, să pună grâul, orzul și alacul pe margini? Dumnezeuul lui îl învață și-i dă aceste rânduieli. Mieiu nu este călcat sub copita cailor și tăvălugul nu trece peste chimen [...]. Și aceasta vine de la Domnul Savaot, minunat este satul Lui și mare, purtarea lui de grijă!” (Isaia 28, 23-29). Agricultură practică de urmașii adamici are adesea dimensiuni parabolice, însumând obișnuitele promisiuni mesianice de mântuire: „Ei vor fi numiți stejari ai dreptății, sad al Domnului spre slăvirea Lui” (Isaia 61, 3).²³

Ultimul sens uzitat de adam în perioada preexilică este acela de *bărbat războinic*, dar și aici cu evidentă textură poetică și motive mitice: „Elamul a luat tolba de săgeți, Aramul a încălecat pe cal și Cirul a scos pavăza” (Isaia 22, 6).²⁴ Literatura postexilică folosește termenul mai în sens colectiv, de *popor unit* pentru aceeași cauză: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele, ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile” (Psalmul 22, 7). Așadar, *adam* îmbracă în versetele Vechiului Testament o dimensiune particulară, referindu-se la o singură persoană, cât și una colectivă, vizând întregul popor ales. În toate sensurile, adam dezvoltă o evidentă dimensiune antropologică.

În actul creator Dumnezeu îl plămăduiește pe om ca pe o ființă dihotomică alcătuită armonios din trup și suflet: „Atunci luând Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Facere 2, 7). Din această alcătuire distingem cu ușurință cele două elemente constitutive: trupul și sufletul. Corelând cu cele expuse mai sus în legătură cu etimologia cuvântului adam, putem observa cu ușurință legătura existentă între numele primului om și constituția sa corporală. Această convergență de termeni este completată prin prezența celui de al treilea și anume sufletul, fărâma de veșnicie desprinsă din suflarea Creatorului ceresc.

²³ MAURICE COCAGNAC, *op. cit.*, p. 95.

²⁴ IBIDEM, p. 20.

În legătură cu trupul omului, antropologia Vechiului Testament arată foarte clar că acesta a fost luat din „din țărână” și animat de Dumnezeu prin suflarea Sa cu „duh dătător de viață” (Facere 2, 17). Fiind adus la existență împreună cu sufletul, deodată și nu consecutiv, trupul are o importanță deosebită în atât în constituirea antropologiei veterotestamentare, cât și în tradiția iudaică de mai târziu. Această armonioasă împletire, suflet – trup, definește identitatea ființială a omului: „El nu are trup și nu are suflet, ci este același timp trup și suflet. Trupul și sufletul constituie în unitatea lor entitatea ființială care este omul: «Trupul omului a fost făcut din lut, în timp ce suflarea lui Dumnezeu a fost principiul de viață din el; însă omul în sine însuși a fost produsul singular al acestor doi factori»”.²⁵ Termenul cel mai adesea folosit pentru a defini natura fizică a omului este *basar*, în limba ebraică. Se poate traduce prin *carne* sau *trup viu* și simbolizează adesea slăbiciunea și caracterul trecător al ființei umane: „Tot trupul este ca iarba și toată mărirea lui este ca floarea câmpului” (Isaia 40, 6). În constituția trupului se imprimă, încă de la creație întregul cosmos, dat fiind faptul că, atunci când a zămislit primul om, Dumnezeu a luat lut din toate cele patru colțuri ale pământului.²⁶ De asemenea, termenul *basar* poate fi înțeles și folosit și cu sens metaforic, definind în anumite locuri din Vechiul Testament întreaga omenitate: „Și eu voi aduce asupra pământului potop de apă, ca să pierd tot trupul de sub cer în care este suflu de viață, și tot ce este pe pământ va pieri” (Facere 6, 17).²⁷ După cădere trupul este îmbrăcat cu mortalitate, trupul său fiind îmbrăcat cu „haine de piele”: „Înainte de toate trebuie accentuat faptul că, așa cum arată limpede relatarea Facerii, *hainele din piele* au fost adăugate omului după cădere și că astfel ele nu reprezintă un element constitutiv natural al lui. Ceea ce observația empirică numește naturalitatea omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare ulterioară, după cădere, nu însăși natura lui originară, și prin urmare, adevărată”.²⁸ Hainele din piele constituie, pe de altă parte, un etos

²⁵ Dr. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 760-761.

²⁶ IBIDEM, *nota* 195.

²⁷ Pr. Prof. ATHANASIE NEGOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 131.

²⁸ PANAYOTIS NELLAS, *op. cit.*, p. 78-79.

existențial al omului care îl împinge iminent spre întâlnirea cu moartea: „Hainele de piele sunt identificate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu «frunzele trecătoare ale acestei vieți materialnice pe care ni le-am cusut în chip rău, dezbrăcați fiind de hainele cele proprii și strălucitoare» [...] hainele de piele sunt veșmântul cu care omul înfundă moartea”.²⁹ În această călătorie către pierdutul paradis, omul a învățat să-și prețuiască capriciosul tovarăș. Numeroase prescripții existente în cărțile Scripturii Vechi notifică și sintetiză comportamentul omului față de *basar*, ritualurile de purificare și mai ales Circumciziunea – simbolul legământului cu Dumnezeu.³⁰

Noțiunea suflet sau duh (*spirit*) este redată în limba ebraică prin termenii: *nephesh* și *ruah*. Termenul *nephesh* este corespondentul lui *anima* din limba latină și se traduce prin suflare sau suflu. În cartea Facerii vizează tocmai capacitatea de însuflețire a omului, fiind asociat cu „duhul de viață” care iese din gura lui Dumnezeu și se revarsă peste om pentru a-l face pe acesta ființă vie. Într-un cuvânt, *nephesh* este motorul care asigură existența trupului. El este veșnic, iar despărțirea sa de trup a fost plasticizat exprimată în cărțile Vechiului Testament: „Nu va rămâne Duhul Meu pururi în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup” (Facere 6,3). De asemenea, orin *nephesh* se poate exprima numeroase stări sufletești, trăiri interioare, sau senzații psihice. De exemplu, expresia cea mai clar exprimată a acestui termen în Vechiul Testament este aceea de „dor după Dumnezeu”³¹ și odihnă întru atotputernicia Sa: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile” (Ps. 22, 7).

Tot în sprijinul concepției iudaice despre suflet vine și termenul de *ruah*. Nu poate fi nici pe departe vorba despre un trihotomism prin folosirea acestor termeni. Atât *nephesh* cât și *ruah*, nu conțin aspecte diametral opuse, ci dimpotrivă, înțelesul lor este paralelic. În general, termenul de *ruah* definește puterea voinței, a înțelegerii, prevederea, sau înțelepciunea. Cu privire la înțelesul de înțelepciune prin care se poate traduce *ruah*, Scriptura

²⁹ PS. Prof. Dr. IRINEU SLĂTINEANUL, *art. cit.*, p. 13-14, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Rugăciunea Domnească*, p. 420.

³⁰ Dr. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 762.

³¹ IBIDEM, p. 776.

Vechiului Testament ne spune: „Am auzit o învățătură care mă scoate din sărite și atunci o pornire vijelioasă, din duhul meu, mă face să răspund” (Iov 20, 3) și în alt loc: „Cei rătăciți cu duhul lor vor căpăta înțelepciune și cei cârtitori învățătură” (Isaia 29, 24).³² În sens particular, *ruah* este duh dătător de viață, motorul existenței atât pentru om cât și pentru celelalte viețuitoare. El vine de la Dumnezeu, Izvorul vieții și al nemuririi a tot ceea ce există: „Dându-le Tu lor, vor aduna, deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umplea de bunătați, dar întorcându-Ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Psalmul 103, 29-31). În acest context *ruah* devine un alter ego al întregii creații și este superior morții, tocmai pentru faptul că vine de la Dumnezeu.

Concepția veterotestamentară despre suflet se completează prin termenul *leb* – inimă. Prin inimă se definesc foarte clar sentimentele volitive și intelectuale ale omului³³, este centrul simțămintelor, al afectelor și al vieții spirituale, al minții, sau al inteligenței³⁴: „Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns să binevestesc săracilor, să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în războaie libertate” (Isaia 61, 1); „Înțelepciunea sălășluiește în inima celui înțelept” (Pilde 14, 33); „Inima înțeleaptă caută știința” (Pilde 15, 14). Cu toate acestea, în inima omului își poate face cuib nebunia și prostia. În cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirah ni se prezintă comparativ ambele situații: „Inima nebunului este ca un vas spart și nicio știință nu va ține. Cuvântul înțelept de-l va auzi cel știutor, îl va lăuda și peste el va adăuga. Auzit-a cel răsfățat și nu i-a plăcut și l-a lepădat înapoia sa. Vorba nebunului este ca sarcina în cale; iar pe buzele celui înțelept se va afla har. Gura înțeleptului se va căuta întru adunare și cuvintele lui le va cugeta în inimă. Ca o casă în ruine este înțelepciunea prostului, și știința nebunului, cuvinte fără rost [...] Inima nebunului este în gura lui, iar gura înțeleptului este în inima lui” (Înțelepciunea lui Iisus Sirah 21, 15-20, 28). Inima primului om a fost zdrobită și înlănțuită de păcatul

³² Pr. Prof. ATHANASIE NEGOIȚĂ, *op. cit.*, p. 132.

³³ DR. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 777.

³⁴ Pr. Prof. ATHANASIE NEGOIȚĂ, *op. cit.*, p. 135.

neascultării, alinarea și eliberarea ei este opera Logosului înomenit, urmând ca apoi să se ridice spre Dumnezeu precum pelerinul ce urcă spre Ierusalim³⁵: „Dorește și se sfârșește sufletul meu după curțile Donului; inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul Cel viu” (Psalmul 83, 2). Cunoașterea lui Dumnezeu este de asemenea legată de inimă. Proorocul Ieremia vorbește despre o tăiere împrejur a inimii, într-un sens spiritual, ca o pecetluire în iubirea și cunoașterea adevărilor dumnezeiești în asociere cu vechiul ritual iudaic: „Tăiați-vă împrejur pentru Domnul și lepădați învrătoșarea inimii voastre, ca nu cumva să izbucnească mânia Mea ca focul” (Ieremia 4, 4). Ca o concluzie la cele afirmate până acum despre inima omului, părintele profesor Dumitru Stăniloae afirmă: „S-ar putea spune că inima este simțirea adâncului pe care o are omul în sine. Ca atare, ea e pe de o parte simțire, pe de alta o sesizare a adâncului care nu se sfârșește în om, ci trece și dincolo de el, în infinit. Prin inimă omul se leagă, nu prin cunoaștere teoretică, ci real, atât simțitor, cât și reflexiv, de Dumnezeu, așa cum se leagă prin simțirile trupești de lumea din afară sau trăiește prin simțire stările trupului său... prin inimă omul simte și indefinitul semenului cu iubire sau cu dușmănie, aflându-se și în aceasta că indefinitul omenesc simțit și simțitor e persoană”.³⁶

O antropologie comunitară

Antropologia Vechiului Testament este fără îndoială una comunitară. Adam vine la existență ca persoană înclinată spre iubire și comuniune. În primul rând el răspunde chemării Ziditorului său, care îl așează pe treapta ce mai înaltă a zidirii, dându-i inteligența să numească toate fiarele pământului și păsările cerului. Plin de dumnezeire, omului îi este dat să descopere această stare, prin căutare și cercetare în sine: „Și a zis Domnul

³⁵ MAURICE COCAGNAC, *op. cit.*, p. 218.

³⁶ Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. XI, nota. 254, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 202, apud *Din învățătura Sfinților Părinți – Antologie de texte patristice pe teme de dogmatică și spiritualitate ortodoxă*, alcătuită de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și Ion Vlăducă, Ed. Bizantină, București, p. 160.

Dumnezeu: «Nu este bine ca omul să fie singur pe pământ; să-i facem ajutor potrivit pentru el» [...] Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam un somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: «Iată, acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe ama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup». Adam și femeia lui erau goi și nu se rușinau” (Facere 2, 18, 21-25). Femeia își face apariția în această creație, desprinzându-se din constituția bărbatului. Acest aspect este foarte minuțios analizat de Sfinții Părinți. În acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Ceea ce a adus asupra lui Adam nu a fost nici numai somn adânc, nici somn obișnuit. Dar pentru ca înțeleptul și meșterul Creator al firii noastre avea să-i scoată lui Adam una din coaste, de aceea, ca să-l facă pe Adam să nu simtă durerea, ca nu cumva, aducându-și aminte de ființa aceea care i-a produs durere, să se uite cu dușmănie la cea plăsmuită din coasta lui și să o urască, Dumnezeu a adus pesta Adam atâta somn, un somn adânc, poruncind să fie cuprins de un fel de amortire, ca să nu simtă deloc ceea ce se întâmplă cu el. Și astfel Dumnezeu, ca un meșter prealuminat, a luat ce a hotărât să ia, a completat lipsa și din ce a luat a făcut femeia, potrivit propriei Sale iubiri de oameni”³⁷. Peisajul cosmologic este completat prin apariția femeii, omul având acum, nu numai ajutor pe măsură, (căci „oricât de mare ajutor ne-ar da animalele, ajutorul dat de femeie lui Adam este altul și cu mult mai mare”³⁸), ci și un partener permanent de dialog, „o persoană de aceeași ființă cu el, care să-i poată aduce multă mângâiere”³⁹.

Numirea femeii de către Adam se deosebește de numirea animalelor, pentru că aceasta se regăsește în integritatea sa ființială, ea este „os din oasele lui”, de aceea această numire se completează în final prin proorocirea așezământului căsătoriei: „Iată acum: adică cea care a venit la mine după animale nu este asemenea lor; că ele din pământ s-au ivit, dar ea este os din oasele

³⁷ SF. IOAN GURURĂ DE AUR, *op. cit.*, p. 159.

³⁸ IBIDEM, p. 158.

³⁹ IBIDEM, p. 161.

mele și carne din carnea mea. Adam a zis aceasta, fie în chip proorocesc, fie după vedenia avută în somn. Și precum în acea zi toate animalele și-au primit nume de la Adam după felul lor, tot așa și osul făcut femeie l-a numit nu cu numele ei deosebit, Eva, ci cu numele de femeie, numirea întregului fel”.⁴⁰ Cu privire la a doua parte, a proorociei făcute de Adam, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Iată că Adam a fost învrednicit și cu harul profeției în afară de înțelepciunea aceea nespusă dată lui de Dumnezeu, de care a dat dovadă când a pus nume atâtor neamuri de animale necuvântătoare! Dar, pentru aceea Moise, acest fericit profet, ne-a spus în cele mai de sus că a luat o coastă din Adam după ce Adam a adormit și a căzut într-un somn adânc și că n-a știut nimic ce s-a petrecut cu el, pentru că acum, când afli că Adam, după ce a văzut pe femeie, vestește cu precizie tot ce s-a întâmplat, să fii încredințat pe deplin că rostește aceste cuvinte printr-un har profetic, fiind inspirat de învățătura Sfântului Duh. Fără să știe ceva din cele întâmplate, Adam spune când i-a fost adusă femeia: «Iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu». Un alt traducător al Sfintelor Scripturi în loc de «acum» zice: «iată odată», pentru a arăta că lucrul acesta s-a petrecut numai o singură dată, că pe viitor nu se va mai face așa femeia. Acum, spune el, femeia s-a făcut din bărbat; dar mai târziu nu va mai fi așa, ci din femeie bărbatul; dar mai bine spus, nu din femeie, ci împreună-lucrarea amândurora. Așa precum spune și Pavel: «Că nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat; pentru că n-a fost făcut bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat» (I Cor. 11, 8-9)”.⁴¹ În continuare Sfântul Ioan Hristostom arată că prin această proorocie Adam prevestește ieșirea sa din Rai, concupiscenta, formarea familiei și integrarea omului într-o comunitate socială.

În Vechiul Testament tema Căsătoriei, ca taină instituită de Dumnezeu în Rai și pusă în gura lui Adam prim proorocie, se regăsește și se formulează comunitar în familie. Omul are nevoie de familie și societate pentru a-și împlini adevărata natură de a fi

⁴⁰ SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Tâlcuire la Cartea Facerii 2*, în *The works of Our Father among the Saints, Ephraim the Syrian*, vol. 6, Moscova Theological Academy, Sergiev Posard, p. 315, apud. Ieromonah SERAFIM ROSE, *op. cit.*, 2001, p. 123.

⁴¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, p. 162-163.

după chipul Creatorului său.⁴² Prima formă de manifestare socială și teritorială a omului vechi testamentar este tribul (sebet/matteh). Așadar, o primă formă de identificare socială pornea negreșit de la trib, la clan (mispaha), familie (bet-ab) și se oprea la persoana propriu-zisă: „Atunci, sculându-se Iosua a doua zi dis de dimineată, a poruncit lui Israel să se apropie pe seminții; și a fost arătată seminția lui Iuda. După aceea a poruncit să se apropie seminția lui Iuda pe familii și a fost arătată familia lui Zerah. Și a poruncit să se apropie familia lui Zerah pe case și a fost dată în vileag casa lui Zabdi. Și a poruncit să se apropie casa lui Zabdi om cu om și a fost arătat Achan, fiul lui Carmi, fiul lui Zabdi, fiul lui Zerah, din seminția lui Iuda” (Iosua 7, 16-18). După cum se poate observa identitatea unei familii în societatea iudaică se centrează pe capul acesteia. Bărbatul este „părintele/tatăl casei”,⁴³ lucru subliniat cu precădere de Sfântul Apostol Pavel prin sintagma „cap femeii”. Prin urmare, în societatea iudaică a Vechiului Testament structura extinsă a familiei arăta în felul următor: „capul casei”, soția (sau soțiile), fii împreună cu soțiile lor, nepoții cu soțiile lor, precum și fii sau fiicele necăsătorite din generațiile următoare, dimpreună cu toți apropiații, chiar dacă nu erau rude de sânge.⁴⁴ Trebuie menționat în societatea iudaică bărbatul și femeia se identifică prin termenii *is* și *issa*. Sintagma de „cap al femeii”, pe care o invocam mai sus, se regăsește în termenii de *ba'al* – „stăpân” și *adon* –, „domnul” soției. Până la căsătorie, femeia era supusă tatălui ei, iar după căsătorie bărbatului ei, pentru amândoi fiind un bun de mare preț.⁴⁵ Raportul dintre soți a fost adâncit în timp de legislația iudaică prin îngrădirea drepturilor soției, ca de exemplu posibilitatea de a divorța. Cu toate acestea, Vechiul Testament a fost marcat de figurile proeminente ale unor femei de marcă cum au fost: Debora, Atalia, Hulda, Estera sau Rut.

⁴² *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrate Encyclopedia in four volumes*, New York, Ambigdon Press Nashville, p. 250.

⁴³ *The Ancor Bible Dictionary*, Volume 2 D-G, Editor in cheif: David Noel Freedman, Associate editors: Gary A, Herion, David F. Graf, John David Pleins, Managing editor: Astrid B. Beck, ABD Dubleday, New York, p. 761-762.

⁴⁴ IBIDEM.

⁴⁵ *Dicționar Biblic*, Redactor principal: J.D. Douglas, M.A., B.D., S.T. M., Ph. D. Rdactor general, Christianity Roday, Societatea Misionară Română, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008, p. 440.

În scrierile Noului Testament poziția comunitară a omului este transpusă într-o altă dimensiune. Familia dobândește o nouă logică existențială în realitatea antropologică, fiind rânduită indisolubil spre proslăvirea lui Dumnezeu, ferirea de desfrânare, ajutor reciproc și naștere de prunci. În lumina Evangheliei Mântuitorului Hristos, familia devine celula vie a societății, asemănându-se constitutiv cu Sfânta Biserică. În acest sens, capitolul al V-lea din Epistola către Efeseni a Sfântul Apostol Pavel constituie un exemplu cât se poate de concludent: „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor și este” (Ef. 5, 22-23). Analizând această perspectivă la o scară mai largă putem afirma că, după largirea ariei de manifestare a creștinismului, care părăsește granițele Ierusalimului și Palestinei prin predica Sfinților Apostoli, ethosul social al familiei creștine suferă serioase modificări axiologice.⁴⁶ Sub înrâurirea învățăturii Sfântului Apostol Pavel, familia creștină (gr.: patria) se fundamentează pe tiparul caselor sau gospodăriilor (oikoi; oikia) care stăteau la baza societății păgâne antice. În acest context apare și se dezvoltă „biserica din casă” – „kat oikon ekklesia”, expresie care vizează pe de o parte organizarea primară a cultului liturgic (frângerea pâinii se săvârșea în case)⁴⁷ și pe de altă parte structura eclezială a familiei creștine: „Dacă soția și copiii erau considerați în societatea greco-romană simple bunuri ale stăpânului gospodăriei, în creștinism situația se schimbă radical. Din punct de vedere creștin, nu copiii trebuie să lucreze pentru părinți, ci dimpotrivă, părinții trebuie să lucreze pentru copii. Copilul nu mai este un mijloc. Chiar prin faptul că este chemat să participe la societatea lui Dumnezeu, să devină un fiu al lui Dumnezeu, el devine unul dintre scopurile principale ale căsătoriei. Apostolul neamurilor nu face altceva decât să urmeze astfel strict Mântuitorului, „care sfințește căsătoria prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii”⁴⁸.

⁴⁶ Pr. lect. univ. dr. PICU OCOLEANU, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, Ed. Christiana, București, 2008, p. 74.

⁴⁷ *Dicționar Biblic*, p. 441.

⁴⁸ Pr. lect. univ. dr. PICU OCOLEANU, op. cit., p. 75.

Concluzii

Firul existenței noastre pământești stă prins de la naștere în mosorul eternității urmând a se derula înapoi la vremea rânduită. În lucrarea Sa binecuvântată, Dumnezeu îl plăsmuiește pe om cu propriile Sale mâini, în mod nemijlocit, născându-l permanent pentru Sine: „*Ne-ai făcut pentru tine Doamne – spune Fericitul Augustin – și neliniștit este sufletul nostru până ce nu se va odihni întru Tine*”. Îl tratează din doctoria nemuririi pentru ca prin moarte să poată ajunge înapoi la locul de unde a plecat. Învelit într-o constituție dihotomică, trup și suflet, lutul suferă numeroase transformări, devenind în cele din urmă străveziu în mâna Veșnicului Olar. În toată această vâltoare, de la zămislire și până la mormânt, omul poartă în sine chipul Ziditorului și are posibilitatea să ajungă la asemănarea cea dintâi.

În acest sens, antropologia Vechiului Testament se deschide ca o rampă de lansare pentru o înțelegere concisă și clară a înfierii noastre în Tatăl, prin Jertfa Mântuitorului Hristos. Lexicologia iudaică ne oferă indicii importante în demersul nostru de a forța în adâncul anatomiei spirituale a omului. Prinse ca într-un puzzle, sufletul și trupul, inima și răunchii, propulsează antropologia creștină într-o sferă a concretului în care fiecare cuvânt are un înțeles logic care se poate demonstra prin exemplificări concrete. Din amănuntul acestei analize spirituale a constituției umane, se poate trece cu ușurință la disecarea comunitară a exprimării noastre ca și copiii ai Părintelui Ceresc. Astfel, legătura binecuvântată dintre bărbat și femeie își găsește finalitatea, logica și modelul în Sfânta Biserică: „*Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărei Mântuitor și este*” (Efeseni 5, 23). În concluzie, putem afirma cu ușurință că antropologia Vechiului Testament se deschide și se completează în Persoana Mântuitorului Hristos și în Sfânta Sa Biserică.

Abstract: *The Anthropology of the Old Testament – Short Biblical – patristic Considerations*

Our study is an overview on the most important aspects of the anthropology of the Old Testament. The starting point is a biblical and parasitical approach on the chosen topic. In this respect, the

Jewish lexicology offers major hints in the attempt of analyzing the depth of the human spiritual anatomy.

The soul and the body, put together like in a puzzle, project the Christian anthropology in an area of the real and exact meaning where each word has its own logic and can be demonstrated. This detailed analysis leads the reader to a thorough examination of our discourse as sons of the Holy Father. Therefore the blessed relationship between man and woman finds its completion, logic and model in the Saint Church. To sum up, one can easily state that the anthropology of the Old Testament starts and ends up in the person of Christ the Redeemer and the Saint Church.

TRADUCERI:

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN *DIALOG ÎNTRE UN SARAZIN ȘI UN CREȘTIN*

1. Introducere

Sfântul Ioan Damaschin († c. 749, Palestina) este recunoscut, în Biserica Răsăriteană, pentru pionieratul său în direcția sistematizării învățaturii de credință¹ și pentru rolul deosebit de important în apărarea și argumentarea cultului icoanelor. Se cuvine evidențiat, însă, și un alt aspect al vieții și operei sale, având în vedere faptul că este primul scriitor creștin din lumea arabă, care vorbește despre noua religie apărută în zonă: islamul.²

Beneficiind de contextul cultural în care viețuia – Siria și Palestina fiind sub ocupație arabă – Sfântul Ioan Damaschin a putut să observe primele mișcări ale teologiei musulmane și să le evalueze din perspectiva unui teolog creștin, bun cunoscător al filosofiei grecești, dar și al limbii arabe.³ Totuși, lucrările dedicate islamului de către Sfântul Ioan sunt puține și de mici dimensiuni, lucru ce poate părea surprinzător. Acest lucru se încadrează, însă, în mentalitatea generală a creștinilor vremii, care considerau *Coranul* o simplă culegere de povestiri biblice denaturate de arabi și nu acordau prea multă atenție musulmanilor. Teologii creștini erau mult mai preocupați de disputele interne, iar eforturile de combatere a islamului și-au făcut simțită prezența abia când teologia musulmană devenise coerentă și relativ unitară.⁴

În ceea ce-l privește pe Sfântul Ioan Damaschin, acesta abordează Islamul, în mod explicit, în doar două lucrări. Cea dintâi – și singura despre a cărei autenticitate putem fi siguri – este

¹ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VIII, col. 696.

² RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], în *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes no. 383, Eds. du Cerf, Paris, 1992, p. 69.

³ ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, James Clarke & Co., Cambridge (UK), p. 228. Câteva considerații cu privire la cunoștințele de limbă arabă ale Sfântului Ioan Damaschin la DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, Brill, Leiden, 1972, p. 45-47.

⁴ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 68.

capitolul 100/101 al scrierii *De Haeresibus*, în care autorul vorbește despre *erezia ismaeliților*. Cea de-a doua este lucrarea a cărei traducere o prezentăm aici, și anume *Disputatio Saraceni et Christiani (Dialog între un sarazin și un creștin)*. Tot Sfântului Ioan Damaschin i-au mai fost atribuite și alte scrieri privitoare la islam, toate fiind dovedite ca inautentice.⁵ Cât privește autenticitatea *Dialogului*, după cum vom vedea mai jos, cercetătorii oscilează între a-l considera drept scris de Sfântul Ioan Damaschin și a-l socoti ca fiind alcătuit din idei damaschiniene, consemnate, cel mai probabil, de Theodor Abu Qurra.⁶

2. Transmiterea textului *Dialogului*

Sub numele *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ* găsim în *Patrologia Graeca* a lui J.-P. Migne două scrieri atribuite Sfântului Ioan Damaschin. Astfel, o primă versiune, reproduce, în volumul 94 al *Patrologiei*,⁷ textul tipărit de Lequien.⁸ Această versiune conține traducerea latină integrală, însă textul grecesc este fragmentat. De asemenea, Lequien (și Migne, urmându-i acestuia) publică și un alt text, de două coloane, în continuarea *Dialogului*, text scris de Theodor Abu Qurra, însă *ex ore Joannis Damasceni* sau *διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*, ceea ce arată proveniența

⁵ O trecere în revistă la RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 67-68.

⁶ Theodor Abu Qurra, teolog melkit, născut în preajma anului 750 la Edessa și decedat în jurul anului 820. Despre viața sa nu posedăm prea multe informații. A fost episcop al orașului Harran, de lângă Edessa, fiind înlăturat din scaun, din motive neclare, de patriarhul Theodoret al Antiohiei (c. 795-c. 812). Amprenta puternică a teologiei damaschiniene pe care o poartă opera lui Abu Qurra a condus la formularea ipotezei potrivit căreia teologul arab și-ar fi petrecut o parte a vieții în Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina, alături de Sfântul Ioan Damaschin (ipoteză susținută de IGNACE DICK, „Un continuateur arabe de Saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran”, în *Proche Orient Chrétien*, 12 (1962), p. 209-223). Un studiu recent, al unuia dintre principalii cercetători preocupați de Abu Qurra, John C. Lamoreaux, a dovedit însă inconsistența unei astfel de ipoteze (JOHN C. LAMOREAUX, „The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 56 (2002), p. 25-40).

⁷ PG 94, col. 1585-1596.

⁸ MICHEL LEQUIEN, *Sancti Joannis Damasceni Opera omnia quae extant*, Paris, 1712.

damaschiniană a ideilor conținute.⁹ Mențiunea că acest text a fost scris de Abu Qurra și că este identic cu cel din volumul 94 se regăsește și la locul din *Patrologia Graeca* unde ar trebui să se afle *Opusculum XVIII* al teologului melkit.¹⁰

Cea de-a doua versiune, cu un text grecesc complet, a fost publicată, pentru prima dată, de Galland¹¹ și apoi reprodusă de Migne, în volumul 96 al *Patrologia Graeca*.¹² Trebuie spus că între cele două versiuni nu sunt diferențe de conținut, ci doar în ceea ce privește ordinea în care sunt abordate subiectele.

Mai multe opusculare aparținând lui Theodor Abu Qurra sunt identice cu porțiuni din versiunea greacă a *Disputatio*.¹³ De aici s-a ridicat și întrebarea dacă scrierea poate fi atribuită Sfântului Ioan Damaschin sau reprezintă o culegere de texte ale teologului arab, atribuite în mod eronat Sfântului Ioan. În acest sens, părerile sunt împărțite în rândul cercetătorilor. Étienne Jugie socotește, fără a oferi însă argumente, că în niciun caz nu se poate atribui Sfântului Ioan Damaschin acest text, și nici măcar nu există vreun temei pentru a considera că el a avut cunoștință de redactarea lui.¹⁴ În cel mai fericit caz, *Disputatio* ar fi o culegere de învățături orale ale Sfântului, consemnate ulterior în scris. Editorii volumului ce continuă *Patrologia* lui Quasten sunt de aceeași părere,¹⁵ fără a-și argumenta, nici ei, poziția. John Meyendorff, ținând cont și de inconsistența tradiției manuscrise damaschinienă în privința *Disputatio*,¹⁶ consideră că scrierea este o culegere de texte

⁹ Pentru mai multe detalii cu privire la acest text, a se vedea DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 99-100 (și notele bibliografice de acolo).

¹⁰ PG 97, col. 1544.

¹¹ *Bibliotheca Gallandiana*, tomus XIII.

¹² PG 96, col. 1336-1348.

¹³ Pentru un tabel de corespondențe: DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 100.

¹⁴ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VIII, col. 701.

¹⁵ ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology...*, p. 230.

¹⁶ John Meyendorff aduce în sprijinul său și afirmațiile lui Hans Georg Beck. Acesta arată că în două dintre manuscrise, lucrarea este anonimă, în vreme ce într-un altul este atribuită lui Sisinnius Grammaticus; vezi HANS GEORG BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1959, p. 478, nota 4.

aparținând lui Abu Qurra și atribuite, ulterior, de către copiiști, Sfântului Ioan Damaschin.¹⁷

Totuși, Daniel J. Sahas și Raymond Le Coz insistă asupra autenticității textului. Astfel, Sahas sintetizează¹⁸ ideile expuse de Khoury¹⁹ și arată că asemănarea izbitoare dintre ideile expuse în *De Haeresibus*, 100/101 și *Disputatio* este de natură să ne încredințeze asupra originii damaschiniene a ideilor expuse. Opuscululele lui Abu Qurra ar fi, deci, inspirate de textul Sfântului Ioan Damaschin. Le Coz se folosește pentru ediția sa de textul stabilit de Kotter²⁰ și preia argumentele acestuia. Astfel, Kotter – și, împreună cu el, Le Coz – consideră că, la început, dialogurile ce alcătuiesc *Disputatio* au fost de sine stătătoare, fiind grupate, ulterior, de copiiști. În orice caz, ele sunt anterioare opuscululelor lui Theodor Abu Qurra, acesta inspirându-se din conținutul lor, în redactarea scrierilor sale.²¹ Kotter concluzionează că, deși nimic nu ne împiedică să-l considerăm pe Sfântul Ioan Damaschin drept autorul dialogurilor originale, totuși nu putem avea nicio certitudine în acest sens.²² Oricum, acest lucru este valabil numai în privința conținutului, căci în privința formei este evident că avem de-a face cu mai multe intervenții ale copiiștilor (inclusiv compilarea textului *Disputatio* fiind o astfel de intervenție).

Nemulțumit de versiunile lui Lequien și Galland, Kotter a stabilit un text al *Disputatio*, consultând mai multe manuscrise.²³ Cercetătorul german, pornind de la versiunea lui Galland, a împărțit textul pe unsprezece secțiuni, ținând cont de locurile cele

¹⁷ JOHN MEYENDORFF, „Byzantine Views of Islam”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), p. 117.

¹⁸ DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 100-102.

¹⁹ ADEL-THÉODORE KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam, I. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe S.)*, Louvain-Paris, 1969, p. 71-77.

²⁰ BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 22, De Gruyter, Berlin, 1981, p. 427-438.

²¹ BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, p. 420, apud RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 200.

²² BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, p. 422, apud RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 202.

²³ Este vorba despre Vallic. gr. 3, s. 3, Vindob. theol. gr. 306, s. 13, Ambros. 658, s. 12 și Escorial. R. III. 1, s. 12.

mai lizibile din manuscrise, de conținut și de criteriile gramaticale. Astfel a reușit să producă o versiune coerentă a *Disputatio*, ce poate fi privită ca un compromis datorat multiplelor variații textuale din manuscrise.²⁴ Acest text grec editat de Bonifatius Kotter a fost folosit și pentru traducerea de față, în limba română.²⁵

În realizarea traducerii am consultat și versiunea în limba franceză a lui Raymond Le Coz,²⁶ care reproduce, în paralel, și textul grecesc al lui Kotter, precum și traducerea în limba engleză a lui Daniel J. Sahas,²⁷ acesta reproducând, în paralel, textul lui Galland, cel aflat și în *Patrologia Graeca*, volumul 96. O traducere în limba engleză a textului lui Lequien, reprodus și în *Patrologia Graeca*, volumul 94, a publicat John W. Voorhis.²⁸

3. Conținutul *Disputatio*

Nu vom intra în detalii cu privire la conținutul scrierii, întrucât un comentariu amănunțit depășește scopurile modeste ale introducerii de față.²⁹ Totuși, vom face câteva considerații cu privire la

²⁴ BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, p. 425, apud RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 81.

²⁵ Textul grec a fost publicat în BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 22, De Gruyter, Berlin, 1981, pp. 427-438 și a fost folosit, pentru prezenta traducere, cu acordul Editurii De Gruyter, Berlin. Volumele operelor Sfântului Ioan Damaschin pot fi achiziționate de pe site-ul editurii germane, www.degruyter.com (The Greek text was published in BONIFATIUS KOTTER (ed.), *Die Schriften Des Johannes Von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 22, De Gruyter, Berlin, 1981, pp. 427-438 and was used, for this translation, with the permission of De Gruyter publishing house, Berlin, Germany. The volumes of Saint John Damascene's works can be purchased from the website of the German publisher, www.degruyter.com).

²⁶ *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, Trad. Raymond Le Coz, în *Jean Damascène: Écrits sur l'Islam*, pres., comm. et Trad. Raymond Le Coz, Sources Chrétiennes no. 383, Les Editions du Cerf, Paris, 1992, p. 221-251.

²⁷ DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The Heresy of Ishmaelites*, pp. 142-155.

²⁸ JOHN W. VOORHIS, *The Discussion of a Christian and a Saracen*, în *The Muslim World*, XXV (1935), p. 266-273.

²⁹ Pentru astfel de expuneri detaliate, cititorul interesat poate consulta comentariile lui Raymond Le Coz (în *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*, p. 135-182), respectiv Daniel J. Sahas (în *John of Damascus on Islam. The Heresy*

principalele probleme abordate, clarificând, acolo unde este cazul, poziția musulmanului.

De la bun început, trebuie spus că am preferat traducerea literală a termenului *σαρακηνός*, și anume *sarazin*, pentru a păstra limbajul epocii Sfântului Ioan Damaschin. Așa cum arată Raymond Le Coz,³⁰ în perioada emergenței Islamului și până în vremea cruciadelor, autorii creștini de limbă greacă au folosit acest termen pentru a-i desemna pe musulmani.³¹ Din acest motiv, traducătorul francez redă termenul *σαρακηνός* prin *musulman*. Desigur, și în cazul traducerii noastre, cuvântul *sarazin* poate fi, oricând, substituit cu *musulman*, păstrându-se sensul urmărit de Sfântul Ioan Damaschin.

Secțiunea 1. Acest prim dialog abordează mai multe aspecte doctrinare, sarazinel căutând să obțină de la interlocutorul său creștin răspunsuri favorabile. Mai întâi, musulmanul dorește să afle cine este, în concepția creștină, cauza binelui și a răului. Răspunsul creștinului este, evident, acela că binele își are cauza în Dumnezeu, pe când răul în diavol și în liberul arbitru al omului. În Islam, doctrina tradițională este aceea a predestinării,³² însă se găsesc și destui partizani ai libertății de alegere a omului,³³ și aceștia putând invoca diverse locuri din Coran, în sprijinul afirmației lor. În mentalitatea arabă preislamică, *destinul* juca un rol important, iar primii musulmani au receptat învățăturile islamice în acest sens. Abia prin al-Hasan al-Basri (646-728), un teolog musulman non-arab, avem de-a face cu o critică a determinismului și o afirmare a libertății de alegere și a responsabilității umane.³⁴ Această doctrină va constitui

of *Ishmaelites*, pp. 103-122). De altfel, pe aceste două comentarii se vor baza și considerațiile noastre din această secțiune.

³⁰ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 228.

³¹ Vezi și Pr. Dr. EMANOIL BĂBUȘ, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic: secolele VII-XV*, pp. 37-40, pentru o discuție asupra folosirii termenilor *arab*, *musulman*, *agarean*, *sarazin*, *ismaelit*, în literatura creștină bizantină.

³² MAJID FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2000, p. 2.

³³ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 138.

³⁴ TIM WINTER (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 38-40.

fundamentul mișcării qadarite,³⁵ posibil influențată și de viziunea creștină asupra acestei probleme.³⁶ Răspunsul final al teologiei musulmane este, însă, că puterea divină covârșește libertatea umană.³⁷

Următoarea întrebare a sarazinului privește rolul lui Dumnezeu în procrearea umană. Concepția islamică, oglindită în câteva locuri din Coran, scoate în evidență rolul activ pe care Dumnezeu îl are în fiecare moment al actului de reproducere. Răspunsul pe care și l-ar da musulmanul la întrebarea pe care i-o pune creștinului este că Dumnezeu este cel care „*vă face în pântecul mamei voastre*” (Coranul,³⁸ Sura XXXIX, 8). Coranul identifică mai multe stadii în procreare: „*Oare crede omul că va fi lăsat slobod? Oare n-a fost el picătură de sămânță vărsată?*”³⁹ *Apoi a fost sânge încheagat și El l-a făcut și l-a plăsmuit. Și a făcut din el o pereche, bărbat și femeie*” (Coranul, Sura LXXV, 36-39). Sfântul Ioan Damaschin evidențiază, însă, faptul că Dumnezeu a dat creației legi după care să se guverneze și că făpturile au seminte purtătoare și generatoare de viață. Desigur, Dumnezeu este acela care ține totul laolaltă, prin harul Său.⁴⁰

Apoi sarazinul aduce în discuție pasajul de la Ieremia 1, 5, încercând să sugereze rolul activ al lui Dumnezeu în procreare.

³⁵ Pentru o expunere a istoriei și învățăturii mișcării qadarite, a se vedea articolul „Kadariyya”, din *The Encyclopedia of Islam*, vol. 4, Brill, Leiden, 1997, p. 368-372.

³⁶ DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 104.

³⁷ *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. II, Brill, Leiden-Boston, 2002, p. 267.

³⁸ *Coranul*, trad. din arabă de Dr. Silvestru Octavian Isopescu, ed. a VII-a, Ed. Cartier, București, 2004.

³⁹ Sămânța este lucrarea lui Allah: „Ce credeți ceea ce vărsați drept sămânță ați făcut-o voi sau am făcut-o Noi?” (Coranul, Sura LVI, 59).

⁴⁰ Sfântul Ioan Damaschin arată diferența dintre *facere* sau *plăsmuire* și *naștere*. Primele două sunt aduceri la ființă, pe care Dumnezeu le-a lucrat în cele șase zile ale creației, în vreme ce *nașterea* este aducerea la existență a unor virtualități prezente în esențele create. În acest sens, îl vedem și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul spunând: „Dumnezeu isprăvind de creat rațiunile prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținând acestea în existență, ci și aducând în actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe” (Răspunsuri către Talasie, 2, în Filocalia, vol. 3, ed. a 2-a, Humanitas, București, 1999, p. 42; pentru textul original, vezi P.G. 90, 272 A).

Această referire a musulmanului la cartea lui Ieremia este curioasă, având în vedere faptul că nicăieri în Coran nu găsim referiri la acest profet vetero-testamentar. Totuși, evreii convertiți la Islam au transcris în arabă, încă de timpuriu, diferite tradiții biblice iudaice, lărgind, astfel, cunoștințele scripturistice ale musulmanilor.⁴¹ Sfântul Ioan Damaschin arată că, în cuvintele de la Ieremia 1, 5, găsim o referire la *nașterea copiilor lui Dumnezeu*, adică la Botez, spre deosebire de *nașterea de fii* specifică actului de reproducere omenească.

În *Secțiunea 2*, sarazinul, dovedind cunoașterea legăturii dintre Botez și Persoana lui Hristos, se întreabă cum este posibil pentru creștin să vorbească despre Botez, înainte de Hristos. Sfântul Ioan Damaschin, fidel Tradiției ortodoxe, arată că Dumnezeu s-a îngrijit de Botezul celor de dinainte de venirea Domnului.⁴²

Secțiunea 3 și *Secțiunea 4* au în centru distincția pe care Sfântul Ioan Damaschin o face între voia lui Dumnezeu și îndelungă răbdarea Sa. Logica Sfântului Părinte este simplă: dacă susținem că Hristos a voit să sufere pe Cruce, în concepția sarazinului ar însemna că evreii, care L-au răstignit, au făcut voia lui Dumnezeu și sunt vrednici de cinstire. Însă, deși nimic nu se petrece fără ca Dumnezeu să permită, totuși nu toate sunt și dorite de El. În *Dogmatica*, Sfântul Ioan Damaschin spune: „*Trebuie să se știe că este obiceiul dumnezeieștii Scripturi să numească îngăduința lui Dumnezeu activitatea Sa (...) totuși el nu construiește lucruri cinstite și necinstite, ci voia liberă a fiecăruia*”.⁴³ Așadar, Dumnezeu îngăduie săvârșirea păcatului pentru că respectă darul libertății de alegere pe care l-a oferit omului; totodată, însă, El poate și să pedepsească, dacă voiește.

Secțiunea 5 introduce o dispută hristologică, fiind, totodată, prima secțiune care are forma unui ghid apologetic, mai degrabă

⁴¹ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 155.

⁴² După cum ne arată și Sfântul Apostol Pavel: „*Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare*” (I Corinteni 10, 1-2).

⁴³ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, XIX, PG 94, 1192 B; Trad. rom.: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 188-189.

decât a unui dialog propriu-zis. Cerându-i-se de către sarazin să-și precizeze învățătura despre Hristos, creștinul afirmă că Acesta este Cuvântul lui Dumnezeu. Apoi îi întoarce întrebarea sarazinului, solicitându-i să arate cum este numit Hristos în scripturile islamice. Musulmanul răspunde că Hristos este numit duh și cuvânt al lui Dumnezeu, afirmație pe care Sfântul Ioan Damaschin o speculează pentru a arată că și Coranul mărturisește divinitatea lui Iisus Hristos. Totuși, o astfel de concluzie nu poate fi susținută, pentru că sensurile sintagmei de *cuvânt al lui Dumnezeu* diferă radical între creștinism și islam. Astfel, dacă pentru creștini Hristos este Cuvântul (*Logos*) personal al lui Dumnezeu, pentru musulmani Cuvântul lui Dumnezeu este Coranul însuși, socotit o entitate necreată.⁴⁴ Este adevărat că Iisus este numit și El cuvânt și duh al lui Dumnezeu,⁴⁵ însă orice speculație pe marginea unei mărturisiri a divinității Sale, în Coran, este spulberată câteva rânduri mai jos.⁴⁶ Se pare, totuși, că dogma caracterului necreat al Coranului și a rolului său de Cuvânt al lui Dumnezeu a apărut pe fondul folosirii sintagmei *Cuvântul lui Dumnezeu*, de către creștini, pentru a identifica mărturisirea divinității lui Hristos în Coran.⁴⁷

În *Secțiunea 6*, Sfântul Ioan Damaschin prezintă situația în care sarazinul, voind să-l forțeze pe creștin să accepte că Hristos nu este Dumnezeu, îi întinde o cursă, întrebându-l despre caracterul creat sau necreat al cuvintelor lui Dumnezeu. Astfel, în cazul în care creștinul ar accepta caracterul lor creat, ar fi constrâns să accepte și că Hristos – Cuvântul lui Dumnezeu – este creat și, deci, nu este Dumnezeu. Invers, dacă ar socoti cuvintele lui Dumnezeu drept necreate, ar însemna că toate cuvintele care există sunt dumnezei – ceea ce nu poate fi acceptat. Sfântul Ioan oferă cheia ieșirii din această cursă prin stabilirea distincției între *Logos*, unicul Cuvânt enipostaziat al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin fire, și *ῥήματα*, comunicările lui Dumnezeu către oameni, pe care El le

⁴⁴ *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. V, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 542.

⁴⁵ „Într-adevăr, Mesia Iisus, fiul Mariei, este un trimis al lui Dumnezeu și cuvântul Său pe care l-a pus în Maria și duhul Său” (Coranul, Sura IV, 169).

⁴⁶ „Credeți în Dumnezeu și în trimisul Său și nu spuneți nimic despre treime (...) Dumnezeu e doar un unic Dumnezeu (...) El să aibă un fiu?” (Coranul, Sura IV, 169).

⁴⁷ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 159.

transmite prin Scripturi.⁴⁸ La obiecția musulmanului că în Scriptura creștină termenul *λόγια* apare acolo unde ar trebui înțeles ca *ρήματα*, Sfântul Ioan Damaschin răspunde prin aducerea în discuție a distincției dintre sensul propriu și cel figurat, arătând că, adesea, profeții îl folosesc pe cel de-al doilea.

Secțiunea 7 ridică problema întrupării lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin face, din nou, trimitere la scriptura islamică, pentru a descrie modul pogorării Duhului Sfânt peste Fecioara Maria și al sălășluirii Cuvântului lui Dumnezeu în pântecul ei. Într-adevăr, Coranul vorbește despre acest moment: „O, Maria, Dumnezeu te-a ales și te-a curățit și te-a ales dintre femeile lumii (...) O, Maria, Dumnezeu îți vestește cuvântul [ce vine] de la El”.⁴⁹ Teologii musulmani au interpretat, totuși, relatările Sfintelor Evanghelii în sens pur alegoric, opunându-se în mod categoric unei întrupări și unei nașteri reale a Fiului lui Dumnezeu.⁵⁰ Sfântul Ioan precizează și faptul că noțiunile de *coborâre* și *urcare*, folosite de Sfânta Scriptură cu privire la Dumnezeu, trebuie privite în sens figurat, căci mișcarea este proprie corpurilor, în vreme ce Dumnezeu le cuprinde pe toate.

Secțiunea 8 o continuă pe cea precedentă, având în centru cele două firi ale lui Hristos. Expunerea creștinului urmărește patru direcții:⁵¹ 1. Cuvântul a devenit om deplin, prin întrupare; 2. acest om deplin a săvârșit actele cele specifice omului, care sunt amintite în Scripturi (a mâncat, a băut, a dormit etc.); 3. Hristos este un singur ipostas, dar are două firi și 4. întruparea n-a introdus o a patra persoană în Treime. Deși argumentația este mai degrabă potrivită pentru o dispută cu monofiziții sau nestorienii, totuși ea își găsește loc și în polemica cu musulmanii, mai ales dacă avem în vedere faptul că grupări musulmane precum jahmiții⁵² sau

⁴⁸ În islam, distincția propusă de mărturisirea *Fikh Akbar II*, între Coranul însuși – necreat – și recitare și scrierea acestuia – create – nu a fost acceptată în mod unanim: DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 117, nota 1.

⁴⁹ *Coranul*, Sura III, 37, 40.

⁵⁰ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 166.

⁵¹ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 170.

⁵² Despre jahmiți, a se vedea DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 118-119.

hashwiyya⁵³ discutau despre corporalitatea lui Dumnezeu. Aceste grupări au fost însă condamnate de teologia islamică ortodoxă, care s-a opus categoric posibilității unei uniri ipostatice între natura umană și cea divină.⁵⁴

În *Secțiunea 9*, creștinul, răspunzând întrebării sarazinului dacă Maica lui Dumnezeu a murit sau este vie, arată că ea nu a fost cuprinsă de o moarte ca a celorlalți oameni, o moarte în păcat, și aseamănă adormirea Maicii Domnului cu somnul lui Adam.⁵⁵ Trebuie spus că, precum în Evanghelii, nici în Coran nu se aduce aminte despre moartea Mariei, cea socotită, în scriptura islamică, drept mama profetului Iisus.⁵⁶

Secțiunea 10 are un conținut a cărui plasare în acest loc este destul de ciudată. Textul revine la problema creării și reproducerii, discutată – nu numai în versiunea lui Kotter, ci și în cea a lui Galland – în prima secțiune a lucrării. Desigur, având în vedere că *Disputatio* este o punere laolaltă a mai multe texte separate, în faza inițială, este foarte probabil ca această amplasare curioasă să fie rodul unor greșeli ale copiștilor.

Secțiunea 11, ultima, aduce în prim-plan figura Sfântului Ioan Botezătorul. Într-o ultimă încercare de a respinge dumnezeirea lui Hristos, sarazinul caută să demonstreze că Ioan Botezătorul este mai mare decât Hristos, pentru că L-a botezat și L-a sfințit pe Acesta, în Iordan. Făcând o analogie între Botezul lui Hristos de către Ioan și îmbăierea stăpânului de către sclavul său, creștinul îl dezarmează pe sarazin și îl obligă să se retragă și să abandoneze disputa.

4. Concluzii

Concluzionând această introducere, putem spune că *Disputatio* ne arată dificultatea unui dialog teologic între creștini și musulmani. Creștinii, pornind de la premisa că Mahomed și Coranul au interpretat Biblia după bunul lor plac, se ciocnesc de acuzația musulmanilor că, de fapt, Biblia a fost falsificată de evrei și de

⁵³ Pentru informații despre hashwiyya, a se vedea articolul „Hashwiyya”, din *The Encyclopedia of Islam*, vol. 3, Brill, Leiden, 1986, p. 269.

⁵⁴ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 173.

⁵⁵ Geneza 2, 21.

⁵⁶ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 177.

creștini. Musulmanul se retrage pentru că nu mai are argumente, iar nu pentru că ar fi fost convins de adevărul celor afirmate de creștin de-a lungul dialogului. Cei doi rămân pe aceleași poziții ca la început, iar această concluzie poate fi aplicată tuturor încercărilor de realizare a unui dialog vizând cunoașterea învățăturilor religiei celuilalt.⁵⁷

Dincolo de aceste aspecte, *Disputatio* ne arată un Ioan Damaschin bun cunoscător al teologiei musulmane, gata de a-i oferi un răspuns creștin. Scrierea este utilă și pentru identificarea problemelor ce dominau scena contactului dintre civilizația creștină și cea islamică. Desigur, acest mic manual de *dispută teologică* – încadrat în învățătura generală a Bisericii – și-a găsit utilitatea în contextul acestei veritabile *ciocniri a civilizațiilor*. Și astăzi, răspunsurile Sfântului Ioan Damaschin la întrebările sarazinului pot fi folosite de creștini, pentru mărturisirea propriei credințe. Totuși, din perspectiva teologiei ortodoxe, obiectivele unor dialoguri asemănătoare, în contextul global actual, trebuie să se limiteze la o aprofundare a cunoștințelor despre islam, pentru a înțelege și cadrul în care trăiesc comunitățile creștine din țările majoritar musulmane (în special în Orientul Mijlociu); a aștepta rezultate spectaculoase la nivel pastoral-misionar, în urma unor astfel de dialoguri, este o lipsă de realism.

Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ (Dialog între un sarazin și un creștin)

1. Creștinul a fost întrebat de către sarazin: Pe cine numești tu cauza⁵⁸ binelui și răului?

⁵⁷ RAYMOND LE COZ, [capitole introductive], p. 180.

⁵⁸ Am tradus prin *cauza* cuvântul grecesc αἷτιος, după G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 54. Tot prin *cauză* traduce și Daniel J. Sahas (*John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 143). Raymond Le Coz, traducătorul francez, a preferat să traducă prin *auteur* (autor), însă nu ni se pare potrivit; cuvântul *auteur* (din care provine și românescul *autor*) își are rădăcina în verbul latin *augeo*, -ere, cu sensul primar de *a crește*. Sfântul Ioan Damaschin vorbește aici, însă, despre Dumnezeu în calitate de *cauză* a ființei (de altfel, Părinții Bisericii au reținut acest sens al cuvântului αἷτιος; vezi și la SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, 481 B: „τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις

Creștinul: Noi spunem: cauza tuturor celor bune este Dumnezeu, dar nu și a celor rele.

Și răspunzând, sarazinul a zis: Pe cine numești tu cauza relilor?

Creștinul: Evident, pe acela care este diavol, din voia firii, precum și pe noi, oamenii.

Sarazinul: Din ce motiv?

Creștinul: Din cauza liberului arbitru.

Sarazinul: Adică? Ai liberul arbitru și poți să faci ceea ce vrei?

Creștinul: Doar în două am fost creat de Dumnezeu cu liber arbitru.

Sarazinul: Care sunt acelea?

Creștinul: A face răul și a face binele, ceea ce este bine și ceea ce este rău. Din această cauză, dacă fac cele rele sunt pedepsit de legea lui Dumnezeu, dar dacă fac cele bune nu mă tem de lege, ci sunt răsplătit și miluit de Dumnezeu. De asemenea și diavolul, înaintea oamenilor, a fost creat de Dumnezeu cu liber arbitru și a păcătuit și Dumnezeu l-a îndepărtat de la starea sa. Dar poate că îmi vei obiecta: „Ce numești tu lucruri bune și lucruri rele? Iată soarele și luna și stelele sunt bune. Fă una dintre acestea!” Nu despre aceasta ți-am vorbit mai înainte. Lucrez cele bune și cele rele după firea oamenilor. Cele bune sunt, de exemplu, slăvirea lui Dumnezeu, rugăciunea și milostenia și cele asemenea acestora, iar cele rele desfrânarea, hoția și cele asemenea. Deci, după cum spui tu, că cele bune și cele rele provin de la Dumnezeu, îți va apărea Dumnezeu ca nedrept, ceea ce nu este. Așadar, dacă Dumnezeu i-a poruncit, precum spui tu, desfrânatului a se desfrâna, hoțului a fura și asasinului a asasina, vrednici sunt de cinstire, căci au făcut voia lui Dumnezeu. Se vor afla și legiuitorii tăi mincinoși și cărțile tale false,⁵⁹ căci poruncesc a fi jupuiți desfrânatul și hoțul care au făcut

ἀλτίον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός”; Trad. rom. în PSB 2, p. 95; sau, mai aproape de vremea Sfântului Ioan, în scoliile, atribuite Sfântului Maxim Mărturisitorul, de la lucrarea lui DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, PG 4, 325 B: „ὅτι αὐτὸς ἀλτίος τοῦ εἶναι τα πάντα”; Trad. rom. în SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 208, §8).

⁵⁹ Sfântul Ioan Damaschin reliefează contradicțiile dintre dogma predestinației, din islam, și legile severe ale musulmanilor. Cum poate fi pedepsit acela care nu

voia lui Dumnezeu, și a fi omorât asasinul, care ar fi trebuit lăudat, pentru că a făcut voia lui Dumnezeu.

Iar Sarazinul: Cine, zice el, plăsmuiește copiii în pântecul femeilor? Așadar, această problemă foarte dificilă o pun sarazinii înaintea noastră, voind să demonstreze că Dumnezeu este cauza relilor.

Dacă răspund zicând că Dumnezeu plăsmuiește copiii în pântecul femeilor, va zice sarazinul: „Iată că Dumnezeu împreună lucrător este cu desfrânatul și cu adulterinul!”

Creștinul răspunde la acestea: Nicidecum nu găsim zicând Scriptura ca după prima săptămână a facerii lumii Dumnezeu ar crea sau ar modela ceva. Dacă te îndoiești de acest lucru, arată tu o creatură sau o plăsmuire oarecare adusă la ființă după prima săptămână de către Dumnezeu, dar nu poți nicidecum să-mi arăți așa ceva. Căci toate lucrurile văzute au fost aduse la ființă în prima săptămână. Deci l-a plăsmuit Dumnezeu pe om în prima săptămână și i-a poruncit să nască și să fie născut,⁶⁰ zicând: „*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*”.⁶¹ Și pentru că era însofletit omul, având sămânță însofletită,⁶² sămânța germina în

este responsabil pentru faptele sale, întreaga sa viață fiind mai înainte planificată?

⁶⁰ Verbul γεννάω are în vedere descendența pe linie paternă (G. W. H. LAMPE, p. 311). Acest lucru e important în contextul argumentației Sfântului Ioan Damaschin, pentru că posibilitatea aducerii la existență a noi ființe umane este dată tocmai de sămânța bărbatului, după cum arată sfântul părinte, mai jos.

⁶¹ Geneza 1, 28.

⁶² Sunt aici două ipostaze în care apare cuvântul ἐμψυχος (a doua oară la neutru acuzativ, dar nu are relevanță acest aspect). Că omul este însofletit, nu încapă îndoială, însă traducerea „sămânță însofletită” poate părea puțin forțată. În realitate, însă, am căutat să surprindem cât mai exact sensul urmărit de Sfântul Ioan Damaschin: sămânța omului nu este doar generatoare de viață, ci este purtătoare de viață. La fel era și coasta lui Adam, din care Dumnezeu a plăsmuit-o pe Eva (cf. SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri etice*, I, 3, în SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, Trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 113: „la plăsmuirea de odinioară a strămoașei noastre Eva, Dumnezeu a luat coasta însofletită a lui Adam și a zidit-o pe aceasta în femeie – căci pentru aceasta nici n-a mai suflat asupra ei, ca asupra lui Adam suflare de viață, ci partea pe care a luat-o din trupul lui a făcut-o trupul întreg al femeii, și pârga duhului, pe care a luat-o împreună cu trupul cel însofletit, a făcut-o un suflet viu, făcând deodată din amândouă acestea un om”). Astfel, se reliefează faptul că omul este în primul plan al

femeia sa. Astfel omul naștea om, după cum spune dumnezeiasca Scriptură: „*Adam a născut pe Seth și Seth a născut pe Enos și Enos a născut pe Cainan și Cainan a născut pe Maleleil și Maleleil a născut pe Iared și Iared a născut pe Enoh*”⁶³. Și nu zice: Dumnezeu l-a făcut pe Seth și pe Enos sau pe altul. Și din aceasta cunoaștem că numai Adam singur a fost plăsmuit⁶⁴ de Dumnezeu, iar cei de după el au fost născuți și au născut până în prezent. Așadar, lumea este ținută laolaltă de harul lui Dumnezeu, pentru că toate ierburile și toate plantele de când a poruncit Dumnezeu, se nasc și sunt născute – căci a zis Dumnezeu: „*Să odrăslească pământul verdeață*”⁶⁵ – și după rânduiala Lui fiecare copac a crescut și toate speciile de ierburi și de plante au putere seminală. Sămânța tuturor plantelor și ierburilor este vie, fie că singură cade în pământ, fie că este sădită de altul, odrăslește, nefiind plăsmuită de cineva, ci ascultând de porunca cea dintâi a lui Dumnezeu. Iată că și eu, după cum am spus mai înainte, având liber arbitru numai în cele mai sus enunțate, dacă îmi însămânțez femeia, sau chiar o altă femeie, folosindu-mi puterea de a alege, [sămânța] răsare și se dezvoltă ascultând de porunca cea dintâi a lui Dumnezeu, iar nu pentru că în fiecare zi [Dumnezeu] modelează și lucrează, căci în prima săptămână „*a făcut Dumnezeu cerul și pământul și tot*

reproducerii. De aici și caracterul supranatural al zămislirii Mântuitorului, al Cărui embrion nu apare în pânțele Fecioarei Maria ca rezultat al germinării unei semințe naturale.

⁶³ Geneza 5, 3-20.

⁶⁴ Cuvântul grecesc este *πέπλασται*, de la verbul *πλάσσω*. Sensul primar al acestui verb este a da formă, a modela (G. W. H. LAMPE, p. 1089). Este termenul folosit de Septuaginta pentru a desemna facerea omului: „*καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον*” (Geneza 2, 7). În primul verset al Genezei e folosit însă verbul *ποιέω*, cu sensul de a face, a produce. Așadar, diferența rezidă în faptul că, în cazul lui *πλάσσω* avem o materie preexistentă, în vreme în cazul lui *ποιέω*, aducerea la ființă se produce *ex nihilo*. Vezi la ORIGEN, *In Jeremiam*, I, 10, 268 A: „*τὸ γὰρ ποιούμενον οὐκ ἐν κοιλίᾳ γίγνεται, ἀλλὰ τὸ πλασσόμενον ἀπὸ τοῦ χοῦ τῆς γῆς τοῦτο ἐν κοιλίᾳ κτίζεται*”; Trad. rom. în PSB 6, p. 354: „*Și aceasta pentru motivul că ceea ce s-a făcut nu era ceva într-un pânțec oarecare, ci tocmai ceea ce fusese plăsmuit sau format din țărâna pământului, aceea a fost creat în pânțec*”.

⁶⁵ Geneza 1, 11.

universul, în șase zile și într-a șaptea s-a odihnit de toate lucrările lui, pe care le săvârșise”,⁶⁶ după cum și Scriptura îmi mărturisește.

Sarazinul: Cum zice Dumnezeu către Ieremia: „*Înainte de a te fi plăsmuit în pântec te-am cunoscut și din pântec te-am sfințit*”?⁶⁷

Creștinul: De la Adam în continuare, Dumnezeu a plăsmuit în pântecul fiecărui bărbat puterea însuflețită și transmițătoare de viață. Căci Adam, avându-l în pântec pe Set l-a născut, după cum s-a spus, iar Set pe Enos, și fiecare om avându-l mai înainte în pântec pe fiul său l-a născut și îl naște până în prezent. Cuvintele „din pântec te-am sfințit” înseamnă, în realitate, nașterea copiilor lui Dumnezeu, după mărturia Sfintei Evanghelii: „*Căci celor câți L-au primit, zice, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu, celor care cred în numele Lui, care nu din sânge, nici din voie bărbătească, nici din voia trupului, ci de la Dumnezeu s-au născut*”,⁶⁸ prin Botez.

2. Iar adversarul: Și era botez înainte de Hristos? Căci Ieremia s-a născut înainte de Hristos.

Creștinul: Era, după mărturia sfântului apostol, care zice că unii erau botezați prin nori, unii prin mare. Și Domnul spune în Evanghelii: „*Dacă cineva nu se naște din apă și din duh, nu va intra în împărăția cerurilor*”. Astfel, Avraam și Isaac și Iacov și ceilalți sfinți de dinainte de Hristos care au intrat în împărăția cerurilor au fost mai înainte botezați, pentru că, după mărturia lui Hristos, dacă nu ar fi fost botezați, nu ar fi fost mântuiți. Mărturisește, însă, Duhul Sfânt, zicând: „*Păcătoșii s-au abătut din pântec*”,⁶⁹ adică din [pântecul] botezului. De aceea, mărturisim că toți cei care au fost mântuiți și cei care sunt mântuiți, prin botez au fost mântuiți și sunt mântuiți, prin harul lui Dumnezeu.

3. Sarazinul: Despre acela care face voia lui Dumnezeu spui că este bun sau că este rău?

⁶⁶ Cf. Geneza 2, 1-3.

⁶⁷ Ieremia 1, 5.

⁶⁸ Ioan 1, 12-13.

⁶⁹ Psalmi 57, 3 (în ediția românească a Bibliei).

Dar cunoscând vicleșugul său, creștinul zice: Știu ceea ce vrei să spui.

Sarazinul: Arată-mi-o!

Creștinul: Vrei să zici: „Hristos a suferit de voie sau fără voie?”. Și dacă îți spun: A suferit cu voie, îmi vei spune: „Haide, atunci, să te închini înaintea evreilor, căci au făcut voia Dumnezeului tău!”.

Sarazinul zice: Astfel voiam să-ți spun. Dacă ai cuvinte, răspunde-mi!

Creștinul: Ceea ce tu spui că este voie, eu spun că este răbdare și mărinimie.

Sarazinul: Cum poți să demonstrezi asta?

Creștinul: Prin fapte: când stăm jos, eu și cu tine, poate vreunul dintre noi să se ridice sau să se miște fără voința și puterea lui Dumnezeu?

Sarazinul: Nu.

Creștinul: Dumnezeu, când zice: „*Să nu furi, să nu fi desfrânat să nu minți*”,⁷⁰ vrea să furăm, să fim desfrânați și să mințim?

Sarazinul: Nu, căci dacă ar voi, nu ar zice: „*Să nu furi, să nu fi desfrânat, să nu minți*”.

Creștinul: Slavă Domnului că ești de acord, spunând ceea ce vreau să zic și eu. Iată că ai fost de acord cu mine că niciunul dintre noi nu se poate ridica sau mișca fără Dumnezeu și că Dumnezeu nu vrea să furăm și să fim desfrânați. Dacă acum mă ridic și fur și sunt desfrânat, cum numești aceasta: voia lui Dumnezeu sau permisiune, răbdare și toleranță?

4. Sarazinul, înțelegând și minunându-se, zise: Într-adevăr, așa este.

Creștinul: Înțelege și aceasta, că putând Dumnezeu să pedepsească, [totuși] s-a abținut pentru moment, adică a avut îndelungă răbdare⁷¹ față de păcat. Dar când vrea, dacă nu mă

⁷⁰ Cf. Marcu 10, 19.

⁷¹ Verbul μακροθυμέω are sensul de a fi încet la mânie, de a nu pune în mișcare în sens negativ partea irascibilă - ὁ θυμός. Traducerile în limba română au redat acest termen prin *a fi îndelung răbdător*. Vezi, în acest sens, I Corinteni 13, 4: „Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ” = dragostea *îndelung răbdă*; de asemenea, la

pocăiesc, mă pedepsește,⁷² după cum a făcut și iudeilor. Căci după câțiva ani i-a ridicat asupra lor pe Titus și pe Vespasian și pe greci și a micșorat mândria lor.

5. Dacă te întreabă Sarazinul zicând: „Cine spui tu că este Hristos?”, răspunde-i: Cuvântul lui Dumnezeu – fără a crede că greșești – de vreme ce este numit Cuvânt⁷³ de Scriptură și Înțelepciune⁷⁴ și Braț⁷⁵ și Puterea lui Dumnezeu, și multe altele asemenea, căci cu multe nume este numit. Și întreabă-l la rândul tău, zicându-i: Cum este numit Hristos de Scriptura ta? Și dacă vrea să te întrebe altceva, vrând să scape de tine, nu-i răspunde până ce nu îți va răspuns la întrebare. Constrâns cu totul, îți va răspunde, zicând: „Hristos este numit, de către Scriptura mea, duh și cuvânt al lui Dumnezeu”. Și atunci, spune-i din nou: după Scriptura ta, duhul lui Dumnezeu și Cuvântul sunt numiți necreați sau creați? Și dacă zice că sunt necreați, spune-i: iată că ești de acord cu mine, căci cel ce nu a fost creat de către cineva, ci creează, este Dumnezeu. Și dacă nu-i e teamă să spună că sunt creați, spune-i: Cine a creat duhul și cuvântul lui Dumnezeu? Și dacă zice, în impas fiind, că Dumnezeu i-a creat, spune-i: Puțin mai înainte spuneai că sunt necreați, iar acum zici că Dumnezeu i-a creat. Iată, dacă eu ziceam mai înainte acest lucru, mi-ai fi spus: „Ți-ai distrus mărturia, și nu te mai cred de acum înainte, orice mi-ai zice”. Însă, chiar și așa, te întreb: Înainte de a fi creat Dumnezeu

SFÂNTUL IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Pros Polukarpēon Ignatios*, VI, 2, în S.C. 10, p. 178: „Μακροθυμήσατε οὖν μετ' ἀλλήλων ἐν πραότητι, ὡς ὁ θεὸς μεθ' ὑμῶν”; trad. rom: „Fiți îndelung răbdători, cu bunătate unii cu alții, precum este și Dumnezeu cu voi” (SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Către Sfântul Policarp al Smirnei*, în PSB 1, p. 189).

⁷² Am redat aici verbul ἀποδίδωμί, cu sensul primar de a plăti pentru ceva, a da cuiva ceea ce i se cuvine, în cadrul unui schimb, cu alte cuvinte a răsplăti. Cu sens pozitiv îl găsim la (PSEUDO) CLEMENT ROMANUL, *Epistula II ad Corinthios*, XI, 6, în PG, 1, 345 A: „πιστὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐπαγγελάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδίδοναι ἐκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ”; trad. rom.: „Credincios este Cel ce a făgăduit, că va răsplăti (va plăti răsplățile, n. n.) fiecăruia după faptele lui” (SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Omilie numită a doua epistolă către Corinteni*, în PSB1, p. 99).

⁷³ Ioan 1, 1.

⁷⁴ Cf. I Corinteni 1, 24.

⁷⁵ Cf. Luca 1, 51.

duhul și cuvântul, nu avea El duh, nici cuvânt? Și va pleca de la tine nemaivând ce să-ți răspundă – căci eretici sunt aceștia (cei care zic așa ceva) prin sarazini și cu totul urâți și respinși – și dacă vrei să-l denunți celorlalți sarazini, se va teme tare de tine.

6. Dacă te întreabă sarazinul, zicând: „Cuvintele lui Dumnezeu sunt create sau necreate?”, ne aruncă această întrebare dificilă voind ca noi să răspundem că este creat cuvântul lui Dumnezeu – ceea ce nu este. Dacă zici: Sunt create, el îți spune că „iată, ai zis despre Cuvântul lui Dumnezeu că este creat”. Iar dacă spui că este necreat, el spune că „iată, toate cuvintele lui Dumnezeu care există sunt necreate, însă nu sunt dumnezei. Iată că ești de acord cu mine, că Hristos, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, nu este Dumnezeu”. De aceea, să nu îi răspunzi nici create, nici necreate, ci așa să îi răspunzi: Eu mărturisesc un singur Cuvânt al lui Dumnezeu enipostaziat, care este necreat, precum și tu ai recunoscut. Iar Scriptura mea pe de-a-ntregul nu o numesc cuvinte, ci comunicări ale lui Dumnezeu.⁷⁶ Și dacă zice sarazinul: Și de ce spune David: „*Cuvintele lui Dumnezeu sunt cuvinte curate*”,⁷⁷ și nu: „Comunicările Domnului sunt comunicări curate?”, spune-i că profetul a vorbit în sens figurat, iar nu propriu. Și dacă îți zice: Ce este sensul figurat și sensul propriu? Atunci spune-i: Sensul propriu este arătarea bine stabilită a lucrului, iar sensul figurat este arătarea care nu este ferm stabilită.⁷⁸ Și dacă îți spune sarazinul: Este cu puțință ca profetul să folosească o semnificație neclară?, tu răspunde-i: Este obiceiul profeților să personifice cele neînsuflețite, atribuindu-le

⁷⁶ La fel ca în multe alte limbi moderne, și în română este dificil de semnalat diferența dintre cuvintele grecești λόγια și ῥήματα. Este clar că Sfântul Ioan Damaschin vrea să deosebească între Cuvântul lui Dumnezeu și cuvintele inspirate de Dumnezeu. În traduceri românești ale Bibliei, ambii termeni au fost traduși prin cuvânt. Pentru mai multe detalii cu privire la semnificațiile celor doi termeni, a se vedea G. W. H. LAMPE, pp. 806, 1216, ca și nota traducătorului francez, RAYMOND LE COZ (p. 241-242).

⁷⁷ Psalmul 11, 6 (în ediția românească a Bibliei).

⁷⁸ Sfântul Ioan Damaschin vrea să arate că sensul propriu privește modul în care un lucru se prezintă având anumite trăsături bine stabilite care îi delimitează sensul, în vreme ce sensul figurat nu mai ține cont de aceste limite ale realului, putând acorda semnificații cu totul deosebite lucrului.

ochi și guri, precum „*Marea a văzut și a fugit*”.⁷⁹ Iată că marea nu are ochi, căci nu este însuflețită. Și iarăși profetul i se adresează ca unei ființe însuflețite: „*Ce-ți este ție, mare, că ai fugit?*”⁸⁰ și celelalte. „Și sabia mea se va sătura de carne”,⁸¹ spune Scriptura. A se sătura se spune despre gura care mănâncă și bea, dar sabia taie, și nu bea. Și astfel, în sens figurat a numit comunicările cuvinte, deși în sens propriu nu sunt cuvinte, ci comunicări.

7. Dacă îți zice Sarazinul: „Cum a coborât Dumnezeu în pântecul femeii?”, spune-i: Să folosim scriptura ta și scriptura mea: scriptura ta spune că Dumnezeu a curățat-o pe Fecioara Maria în numele a tot trupul femeiesc și a coborât Duhul lui Dumnezeu și Cuvântul întru ea, iar Evanghelia mea spune: „*Duhul Sfânt Se va coborî asupra ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri*”.⁸² Iată o singură voce pentru amândouă și un singur înțeles. Cunoaște, dar, aceasta că pentru cele ale noastre spune Scriptura „a urcat” Dumnezeu și „a coborât”, în sens figurat, iar nu în sens propriu. Căci în sens propriu, urcarea și coborârea sunt, după filosofi, enunțate cu privire la corpuri, în vreme ce Dumnezeu pe toate le cuprinde și nu este cuprins în niciun loc. A zis unul dintre prooroci: „*Cine a măsurat cu mâna lui apa mării și cu palma cerul și pământul întreg cu pumnul?*”⁸³ Și, într-un cuvânt, toate apele sunt în mâinile lui Dumnezeu și cerul întreg într-o palmă și tot pământul în pumnul Său. Cum se poate ca acela care în propria Sa mână le ține pe toate să coboare și să urce?

8. Dacă te întreabă sarazinul, zicând: „Și dacă Hristos era Dumnezeu, cum mânca și bea și dormea și celelalte?”, spune-i lui că Logosul cel de mai înainte de veci al lui Dumnezeu, Care le-a creat pe toate, după cum mărturisește Scriptura mea și Scriptura ta, Acesta a creat din trupul Sfintei Fecioare Maria un om desăvârșit, cu suflet și rațiune. Acesta mânca și bea și dormea, iar Logosul lui Dumnezeu nu a mâncat, nici n-a băut, nici n-a dormit, nici n-a fost

⁷⁹ Psalmi 113, 3 (în ediția românească a Bibliei).

⁸⁰ Psalmi 113, 5 (în ediția românească a Bibliei).

⁸¹ Deuteronomul 32, 42. Literal, „Sabia mea carne va mânca”.

⁸² Luca 1, 35.

⁸³ Isaia 40, 12.

răstignit, nici n-a murit. Ci sfântul trup, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară, acela a fost răstignit. Cunoaște, dar, că Hristos este numit îndoit în firi, dar Unul în Persoană. Deci unul este Cuvântul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu și după asumarea trupului, după ipostas – adică în persoană – iar nu după fire. Căci nu a fost adăugată o a patra persoană Treimii după tainica unire [a Logosului] cu trupul.

9. Dacă te va întreba sarazinul: „Acea pe care o numiți Maica lui Dumnezeu a murit sau e vie?”, spune-i lui: Nu a murit, fiind încrezător în ceea ce dovedește Scriptura. Deci spune Scriptura despre aceasta că a venit și peste ea moartea naturală a oamenilor, dar fără să o îngrădească sau să o înrobească, precum în cazul nostru – să nu fie! – ci precum se spune: primul om a adormit și coasta i-a fost îndepărtată.

10. Dacă îți zice sarazinul: „Am fost lovit într-un oarecare loc al corpului meu, și fiind lovit, corpul a dat naștere unei plăgi, iar în rană s-a făcut un vierme. Cine l-a plăsmuit?”, spune-i, ca mai înainte, că, după prima săptămână a creației, nu mai găsim nici un fel de lucru care să fi fost plăsmuit de către Dumnezeu sau care să fie plăsmuit, ci ordinea lui Dumnezeu, cea poruncită în prima săptămână, aduce la existență cele ce există. Căci după cădere a fost condamnat pământul să răsară spini și pălămidă. Și până acum răsare spini și pălămidă fără a fi însămânțat. Atunci, și trupul nostru a fost condamnat până în ziua de astăzi să facă să răsară păduchi și viermi.

11. Sarazinul îl mai întreabă pe creștin: Cine este, pentru tine, mai mare, cel care sfințește sau cel care este sfințit?

Cunoscând creștinul ostilitatea⁸⁴ întrebării sale, zise: Știu ce vrei să spui.

Sarazinul: Dacă știi, spune-mi!

Creștinul zise: Dacă îți spun: „Cel care sfințește este mai mare decât cel sfințit”, îmi vei zice: „Haide, închină-te lui Ioan

⁸⁴ Am urmat traducerea franceză; literal, s-ar traduce: „Cunoscând creștinul întrebarea sa *armată*”.

Botezătorul ca unuia care L-a botezat și L-a sfințit pe Hristosul tău!”.

Sarazinul: Aceasta, zice el, voiam să-ți spun.

Sub formă de ghicitoare, creștinul îi zise Sarazinului: Când te duci tu cu sclavul tău să te îmbăiezi și el te spală și te curăță, cine zici că e mai mare: acest sclav mizerabil și cumpărat cu bani sau tu, cel ce ai fost curățat de către el, ca unul ce este stăpânul lui?

Zise sarazinul creștinului: Spun că mai mare sunt eu, cumpărătorul, decât acela pe care eu l-am cumpărat.⁸⁵

Creștinul răspunse: Mulțumesc lui Dumnezeu! Deci, înțelege că pentru mine Ioan este precum un sclav și un servitor care l-a asistat pe Hristos în Iordan, unde a fost botezat Mântuitorul meu și a sfărâmat capetele demonilor răi care se ascundeau acolo.

Sarazinul, peste măsură de minunat și deconcertat, și neavând ce să-i răspundă creștinului, se retrase nemaivând replică.

**(Introducere și traducere de
RADU COSMIN SĂVULESCU⁸⁶)**

⁸⁵ Am tradus aici după textul stabilit de editorul francez, iar nu după textul lui Kotter, pentru că și nouă, ca și lui Raymond le Coz, formularea „Ἐμὰντὸν λέγεις μείζονα τὸν κτισάμενον ἢ ἐκεῖνον τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ κτισθέντα” ni s-a părut inexactă: „Tu zici că mai mare sunt eu, creatorul, decât acela creat de mine”. Din fericire, Raymond Le Coz, având acces la manuscrise, a preluat din manuscrisul Escorial. R. III. 1 verbul λέγω (în locul lui λέγεις), iar din manuscrisul Vallic. gr. 3 a preluat perechea κτισάμενον / κτισθέντα – cumpărător/cumpărat (în locul celei κτισάμενον / κτισθέντα – creator/creat). De altfel, așa cum observă și traducătorul francez, textul latin al lui Lequien, este în sprijinul acestei rectificări: „*Meipsum majorem dico, qui possideo, quam illum qui a me possidetur*” (P.G. 94, 1595 A).

⁸⁶ Masterand, Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

PREDICI, COMENTARIIL, MEDITAȚII

PREDICĂ LA ADORMIREA MAICII DOMNULUI (15 AUGUST)

Pr. ILIESCU FLORIN¹

Luna august este numită în popor gustar. August este luna pârgului dar și luna culesului în totalitate. Este luna pregustării recoltei. Este luna unei promisiuni aproape împlinite, în rodul câmpului. Vezi roadele, te bucuri, dar nu le-ai gustat încă. Speri să fie bune, multe, îndestulătoare, să-ți bucuri așteptările. Dar sorocul nu este încă. Chiar dacă secerișul grâului este în luna iulie și alte fructe se culeg tot atunci și în luna august, totuși vița-de-vie este cu rodul împinit în septembrie. Și cine este Hristos? Chiar via, așa cum singur se descrie: „Eu sunt via, voi sunteți mlădițele”. Tot așa este și cu Maica Domnului și cu rodul pântecelui său. L-am pregustat aici, atât cât ne permite firea noastră pământească. El ni se va arăta în toată slava Sa de-abia la judecată. Revenind, putem spune că august este încă luna așteptării. Gustăm, că-i gustar dar nu ne săturăm. Și nici nu avem cum. De Dumnezeu nu te sature, nici de sfinții Săi.

Nu există ființă umană care să fi trăit pe pământ și de la a cărei moarte să treacă atâtea veacuri și să-și mai amintească oamenii de ea, aducându-i respect, așa cum îi aducem Maicii Domnului. Multe personalități au marcat istoria neamului omenesc. Au fost puternici prin bani, înțelepciune sau influență. Plecat-au spre veșnicie și oamenii ori i-au plâns, ori s-au bucurat de moartea lor. Istoria i-a consemnat în paginile sale și din când în când istoricii mai amintesc de ei. Dar oare, vreuna din aceste persoane reușește peste veacuri la ziua adormirii lor să adune atâta popor cum o face Maica Domnului? Nu a avut nici armată, nici bogăție, nici știință de carte. Și totuși pentru ea am venit la Sfânta Biserică. Nu ați venit să vedeți nici slavă, nici bogăție, nici putere, ci ați venit să vă închinați celei mai plăpânde, celei mai delicate și smerite ființe care a existat vreodată pe pământ.

¹ Profesor Școala nr. 13, Craiova.

Iubiți credincioși și lui Dumnezeu bineplăcuți,

Sfânta Fecioară a mai trăit unsprezece ani după Înălțarea lui Mântuitorului Hristos la cer, în casa Sf. Apostol Ioan, care o considera acum ca pe o adevărată mamă a lui. Era Maica Domnului de 59 de ani, când Sfântul Arhanghel Gavriil a fost trimis la dânsa spunându-i că peste trei zile va fi mutată de pe pământ la cer. Auzind acestea, ea a mers și s-a suit în muntele Eleonului, munte de pe care S-a înălțat la cer Domnul Iisus.

Sfinții Apostoli, aflați atunci la propovăduire, au fost îndrumați de Duhul Sfânt să se reîntoarcă la Ierusalim, ca să conducă pe ultimul drum al vieții pe aceea care a născut pe Învățătorul lor iubit. Trupul i-a fost înfășurat în giulgiuri, cum se obișnuia la evrei și așezat în mormânt nou de piatră, în Ghetsimani.

Sfântul Apostol Toma a sosit numai după trei zile de la înmormântare, când a aflat pe Apostoli și pe ceilalți ucenici plini de lacrimi și de întristare. A rugat să se ia piatra de pe mormânt, ca să o mai vadă o dată. I s-a împlinit rugămintea dar la deschiderea mormântului, au constatat că acesta era gol. Dumnezeu făcuse o nouă minune: ridicase pe Maica Sfântă la cer nu numai cu sufletul ci și cu trupul.

Dreptmăritori creștini și iubitori de Dumnezeu,

Moartea Fecioarei nu-i moarte, ci un somn dulce prin care a vrut Prea Curata Stăpână să se odihnească puțin la sfârșitul acestei vieți vremelnice, ca să înceapă calea celei veșnice. Uitați-vă la mormântul din satul Ghetsimani și-l veți găsi gol, pentru că mormântul nu poate să încapă pe Maica vieții.

Pe cât a fost de înălțată la cer, pe atât a fost de smerită pe pământ. Îngerul Gavriil a salutat-o cu cuvintele „cea plină de har” și ea s-a numit „roaba Domnului”. Nu te uita la ceea ce ai, ci la cum întrebuințezi. Ce-ți folosește de ai minte ageră și trup frumos, dacă le întrebuințezi rău? Câți sunt care s-ar folosi mai bine de ele dacă le-ar avea în locul tău?

Pe cruce fiind Mântuitorul, lângă crucea Sa se aflau Sfântul Ioan Evanghelistul și mama Sa. Cu privirea, căci mâinile erau ținute pe cruce, îi spune Maicii Sale: „Femeie, iată fiul tău!”, iar ucenicului: „iată mama ta!” Sfântul Ioan Evanghelistul îi reprezintă pe toți oamenii căci tuturor ne spune să o privim pe Maica Domnului ca pe mama noastră și să vorbim cu ea de la

suflet la suflet. Și prietenii te înțeleg, poate, dar nimeni nu suferă mai mult pentru durerea ta decât mama. Și nimeni nu ar dori să ți se rezolve problema ta mai mult decât mama.

Ea este mijlocitoarea noastră înaintea lui Dumnezeu. Nu mai găsește omul curajul să se roage Domnului căci știe că prin faptele sale L-a supărat. De aceea găsește îndrăzneală la Maica Domnului să mijlocească.

Copil fiind, Fecioara a trăit în templu hrănindu-se din cele duhovnicești. Nu a dus o viață bazată pe bunuri materiale. Orhideele nu au rădăcinile în pământ ci ele se întind să capteze soarele, hrănindu-se cu el. Omul se aseamănă orhideelor ale căror rădăcini sunt înfipte mai mult în cer decât pe pământ.

Un păcătos a spus Maicii Domnului: „arată-te că-mi ești mamă”, iar ea îi răspunde: „arată-te și tu că-mi ești fiu și eu îți voi dărui mai multe bunătăți decât ceri tu”.

Dacă nu veți face aceasta, nu vă faceți probleme, probabil nu se va întâmpla nimic. Viața dumneavoastră se va derula ca înainte. Dar veți pierde oportunitatea de a face ziua cuiva mai bună.

V-ați gândit vreodată de ce, în Noul Testament, Mântuitorul nu i se adresează niciodată mamei Lui cu apelativul mamă? Pentru că dacă i-ar fi spus omenește, cum spunem noi la mamele noastre, mamă, ar fi redus dimensiunile dumnezeiești ale fenomenului despre care vorbim. Ea este nu numai o simplă mamă, ci este în același timp și fecioară și munte de răbdare și sacrificiu nețărnut pentru Fiul ei și prin extensie pentru noi toți, care suntem odraslele ei nepereche.

Să nu credeți că, dacă s-a mutat Maica Domnului la cer, a părăsit lumea. Nu. Odată ce s-a dus acolo, având mai multă putere, ne ajută tuturor. Ea este acum mai aproape de scaunul dumnezeirii. S-a mutat acolo, ca pururea să privească la nevoile săracilor, spre rugăciunile lor, spre cei închiși și spre cei prigoniți. La orice întristare și la orice necaz chemați pe Maica Domnului din toată inima și ea va veni de față cu grabnicul ei ajutor. Să știți că nu există suflet sub cer, care să-și fi pus nădejdea în Maica Domnului și să fi rămas până la urmă rușinat.

Ea este cel mai frumos model de urmat pentru tinerele fete până la căsătorie, exemplu de curățenie și puritate morală. Poate fi

un strălucit exemplu pentru orice mamă, de dăruire până la sacrificiu și de dragoste pentru fiii pe care i-a născut. În același timp, ea poate fi un model de tărie în credință și de răbdare în suferință atunci când Dumnezeu cheamă prea devreme la El pe fiii și fiicele unor mame, care, fără ajutorul ei, ar rămâne descumpănite pentru tot restul vieții.

Esența creștinismului se ascunde în sărbătorile lui. Femei și mame: nici nu bănuieți ce era femeia până la Hristos. Nu exista! Era roabă! Bărbatul avea asupra ei putere supremă. Putea s-o vândă, putea s-o ucidă. Nimeni nu-l judeca. Femeia era un instrument. De două mii de ani sunteți împărăteasa cerului și pământului! Respectați rolul pe care vi l-a pus Dumnezeu în brațe! La a doua venire, vă va întreba cum i-ați predat societății din care fac parte pe copiii dumneavoastră. Ei sunt purtători de Hristos prin Taina Botezului. Priviți puțin în societate și vedeți ce e femeia necreștină. Priviți, apoi, cu luare aminte în biserică și vedeți ce este femeia creștină. Acum faceți socoteala și diferența! Între mama lui Dumnezeu și obiectul desfrânării de dincolo de biserică. Rezolvați această problemă!

Creștinii nu se supără niciodată pe Măicuța Domnului. Atunci când avem un necaz nu spunem niciodată: „de ce Maica Domnului mi se întâmplă una ca aceasta?” nu. Omul spune, în astfel de situații: „De ce Doamne?” Nu cerem aproape niciodată socoteală pentru nereușitele noastre de la Fecioara Maria.

Împărăteasa noastră cea prea bună, primitoarea săracilor, ajutătoarea străinilor, bucuria celor mâhniți și acoperitoarea celor necăjiți, să mijlocească pentru sufletele noastre la Dumnezeu. Să vă ajute Dumnezeu și La Mulți Ani tuturor Mariilor. Amin

RECENZII

ADRIAN BOLDIȘOR

Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade
Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, 720 p.

Lucrarea cu titlul „Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade”, tipărită vara aceasta la Editura Mitropolia Olteniei, însumează peste 700 de pagini și constituie concretizarea activității de cercetare doctorală pe disciplina Istoria Religiilor a prof. Adrian Boldișor, desfășurată în perioada 2007-2010 în cadrul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul” din București, sub îndrumarea emeritului profesor Remus Rus. Aranjamentul grafic deosebit al celor opt capitole oferă un plus de personalitate, scoțând în evidență complexitatea subiectului tratat. Mai mult decât atât, cartea este pecetluită cu binecuvântarea și cuvântul înainte al Înalt Preasfințitului Părinte Acad. Dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei.

Primele pagini ale lucrării oferă cititorului o perspectivă de ansamblu asupra subiectului abordat. În acest sens, cuvântul IPS Părinte Irineu reușește să ofere motivația necesară pentru ca cel care deschide prima dată voluminosul studiu să meargă cu lectura mai departe. Încă de aici ne putem da seama că suntem pe cale de a pătrunde într-o lume cu totul nouă, într-un conglomerat de idei așezate într-o armonie perfectă, toate convergând spre o sigură și concretă realitate: rezonanța creștină a operei eliadiene. „Lucrarea domnului Adrian Boldișor despre marele cercetător, istoric și filosof Mircea Eliade reprezintă un studiu erudit cu reflecții profunde în istoria credințelor și ideilor religioase. După autor, Eliade este savantul român care a uimit lumea prin ideile și cunoștințele sale despre religie. Viața și legătura acestuia cu religiile Indiei și-au pus decisiv amprenta asupra felului în care el a perceput fenomenul religios... profesorul Boldișor crede împreună cu Eliade că religia omului modern este creștinismul și nu există nicio contradicție între homo religiosus și omul creștin, deși creștinismul presupune anumite elemente străine lui homo religiosus. Se înțelege de la sine că ideile lui Mircea Eliade au

inspirat pe mulți teologi și pe mulți oameni preocupați de credința creștină”, consemnează IPS Părinte în Cuvântul Înainte.

Introducerea lucrării constituie o inițiere în temă. Aici sunt tratate pe larg: viața savantului, principalele repere ale operei sale, în speță capodopera „Enciclopedia Religiilor”, „Dificultăți într-o discuție” – identitatea „creștină”? sau „sincretistă”? a lui Eliade. În cel din urmă subcapitol, „De ce valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade?”, autorul își argumentează subiectul lucrării, folosind păreri și aprecieri avizate în domeniu: „Descoperirea valențelor creștine în gândirea lui Mircea Eliade nu este un demers sporit eșecului. Încercarea de a găsi corespondențe între ideile lui Eliade și diferite puncte specifice anumitor religii nu este singulară. De la aceste corespondențe, în care Eliade a fost apreciat sau criticat, s-a ajuns la generalizări cu privire la importanța pe care au avut-o unele evenimente din viața lui Eliade asupra operei sale, precum și la influența anumitor idei din opera savantului de origine română asupra studiului fenomenului religios” (pp. 41, 42). În completarea acestei idei sunt invocate numele unor cunoscuți profesori, savanți, cercetători, regizori sau scriitori care au cunoscut și analizat opera și personalitatea lui Mircea Eliade: Sergiu Al. George, Mircea Itu, Petre Țuțea, Richard Gombrich, Aryeh Wineman, Iay I. Kim, Sorin Alexandrescu, Paul Barbăneagră, Emil Cioran etc.

Cel de al doilea capitol tratează „Metoda de cercetare a lui Mircea Eliade”. După o abordare de ansamblu, autorul analizează detaliat cele trei maniere de lucru regăsite în monumentală operă eliadiană: fenomenologia religiei, metoda hermeneutică și cea istorică. Portretul adevăratului cercetător în disciplina Istoriei Religiilor este creionat de însuși Eliade, care spune: „Demersul istoricului religiilor este departe de a fi identic cu cel al psihologului, lingvistului ori sociologului; el nu este identic nici măcar cu cel al teologului. Cercetarea întreprinsă de istoricul religiilor se deosebește de cercetarea lingvistului, a psihologului și a sociologului prin faptul că cel dintâi se ocupă numai de simbolurile religioase, intim legate de o experiență religioasă sau de o concepție religioasă despre lume. Demersul istoricului religiilor este distinct de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecție sistematică asupra conținuturilor experienței religioase în scopul aprofundării și elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul și om, creația Sa. Dimpotrivă, căile de

abordare proprii istoricului religiilor sunt empirice. El se confundă cu fapte istorico-religioase pe care își propune să le înțeleagă și să le facă inteligibile pentru ceilalți. Atenția îi este reținută atât de semnificația faptului religios, cât și de istoria acestuia, grija lui constantă fiind ca niciuna dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte” (Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Trad. Alexandru Cuniță, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 183, Apud AB, pp. 83, 84).

În „Perioada românească (1921-1945)”, cel de al treilea capitol al cărții, ni se oferă o analiză completă asupra scrierilor savantului, multe dintre ele traduse în Occident. Este o etapă inedită în palmaresul publicistic eliadian, puțin cunoscută publicului. Sintagma folosită pentru denumirea acestui capitol, perioada tratată nefiind în totalitate românească, este explicată pe larg de autor în nota 133/p.127, unde autorul arată că, deși acest traseu a fost marcat îndeosebi de perioada exilică, savantul peregrinându-se prin: România (1907-1928), India (1928-1931), din nou România (1931-1940), Anglia (1940-1941) și Portugalia (1941-1945), se poate vorbi totuși de o „omogenitate” perfectă a ideilor dezvoltate în acest interval. Tot de acest interval se leagă și raportul Eliade - Nae Ionescu, analizat în paginile 131-158. Un mic exemplu în acest sens ar putea fi citatul pe care prof. Boldișor îl folosește pentru a exemplifica poziția marelui Eliade vis-a-vis de gândirea filosofului Nae Ionescu: „Pretutindenii unde se vorbește de Nae Ionescu, e prezentă legenda sau ura; și nu una sau alta mărturisind, cu aceeași prisosință, tăria de poveste a acestui om care de cincisprezece ani preface și clădește o țară. Puțini bărbați se pot mândri că au fost cinstiți cu atâta ură, câtă a adunat gândul și fapta profesorului Nae Ionescu” (Mircea Eliade, *Roza vânturilor*, p. 421, Apud. AB, p. 135).

Cu o abordare cât se poate de directă, autorul parcurge un drum de loc ușor: de la „Mircea Eliade și Mitologia românilor” la „Creștinismul în «Istoria credințelor și ideilor religioase»”, de la „Mircea Eliade - de la diurn la nocturn”, la „Dialectica sacru-profan”, ajungând în cele din urmă la „Valorificări creștine ale ideilor eliadiene”. Acest ultim capitol al lucrării, desfășurat pe mai bine de o sută de pagini, abordează idei și poziții foarte interesante, toate în legătură cu creștinismul. Primul pas în această abordare vizează „teologia morții lui Dumnezeu”, o teorie ateistă, preponderent

dezvoltată în Statele Unite ale Americii, în perioada anilor 60. Pornind de la această idee au fost scrise numeroase sute de pagini, multe dintre ele plecând de la celebra afirmație a lui Luther: „Dumnezeu este mort”. Dintre autorii acaparați de această teorie, Thomas Altizer s-a remarcat în mod deosebit. Legătura acestuia cu savantul român, devine subiect de analiză pentru autorul nostru, care, spre finalul subcapitolului său, conchide: „A influențat înțelegerea lui Mircea Eliade concepțiile lui Thomas Altizer cu privire la teologia «morții lui Dumnezeu»? Opinia noastră este că nu. Chiar dacă există multe legături între ei, am putut observa cum Altizer, în cartea despre Eliade și în alte lucrări, nu a înțeles felul cum savantul de la Chicago și-a prezentat ideile. Interpretarea sa teologică se bazează pe dialectica sacru-profan, pe coincidentia oppositorum, pe înțelegerea relației dintre creștinism și celelalte religii, sau dintre credință și religie. Dar Eliade înțelege aceste concepte întru mod cu totul diferit. Astfel, esența înțelegerii lor este diferită” (p. 600-601).

În finalul acestei acaparante abordări, prof. Boldișor pune punctul pe „i”. Ni se răspunde, în sfârșit, la întrebarea pe care am căuta-o pe aproape tot parcursul pelerinajului nostru literar, și anume: Dacă a fost sau nu Mircea Eliade un om religios? Prin urmare „nu se poate spune că există o contradicție între homo religiosus și omul creștin. Cu toate acestea, creștinismul presupune anumite elemente străine lui homo religiosus: valorificarea istoriei prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu într-un anumit moment, despărțirea de concepția ciclică a timpului, așa cum se reflectă în mitul repetiției eterne, desacralizarea cosmosului, deși nu se poate spune că religia creștină susține un asemenea lucru. Am văzut pe parcursul studiului nostru cum Eliade a fost apropiat de diverși teologi care simțeau o ruptură radicală față de religiozitatea din trecut sau o demitologizare a sacralului. Savantul, mai ales în Jurnal, Memorii și Interviuuri, a reușit să-și prezinte poziția, de multe ori contradictorie, față de asemenea păreri” (p. 688).

(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU¹)

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

Pr. IOANNIS ROMANIDES
Dogmatica patristică ortodoxă: o expunere concisă
Trad. Dragoș Dâscă
Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010, 153 p.

Doctrina ortodoxă reprezintă expresia vie și concretă a învățaturii Sfintei Scripturi și a mărturiei Sfinților Părinți. Prin Sfinții Părinți, Ortodoxia a reușit să se împărtășească de sensurile tainice ale Scripturii și să pătrundă în duhul ei cel plin de viață, să realizeze trecerea pascală de la literă la duh și de la cuvântul scris la Cuvântul lui Dumnezeu persoană. Prin respectul cu care au privit Scriptura, prin modul contemplativ în care au citit-o, prin sfințenia prin care au experimentat-o și au exprimat-o și prin stăruința cu care au păstrat-o, Sfinții Părinți au reușit să reproducă cel mai bine vocea și mesajul acesteia de-a lungul timpului. Din acest motiv, îndemnul adresat de Părintele Georges Florovsky tuturor teologilor ortodocși de la Congresul din 1936, de la Atena, de a se întoarce la duhul Sfinților Părinți, se constituie ca o premisă esențială a cunoașterii și valorificării doctrinei ortodoxe în conformitate cu bogăția, claritatea și actualitatea conținutului său. Dintre teologii greci, cel care a urmat și a concretizat cel mai bine îndemnul Părintelui Georges Florovsky, a fost Părintele Ioannis Romanides, iar cartea de față constituie un excelent exemplu în acest sens.

Așa cum reiese din Prefață (pp. III-V), lucrarea *Dogmatica patristică ortodoxă: o expunere concisă*, reprezintă editarea bilingvă (în neogreacă și engleză), de către George Dion Dragas, a fișelor Cursului de Dogmatică al Părintelui Ioannis Romanides din anul 1972. George Dion Dragas, autorul acestei prefețe, remarcă faptul că lucrarea este foarte importantă, deoarece, pe de o parte, prezintă principalele coordonate ale gândirii Părintelui Ioannis Romanides, iar pe de altă parte punctează liniile fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe, în conformitate cu duhul și cu gândirea Sfinților Părinți.

La rândul său, Introducerea (p. XI-XV), semnată tot de George Dion Dragas, vorbește despre principalele date bio-bibliografice ale Părintelui Ioannis Romanides și despre etapele formării teologice. Astfel, Părintele Ioannis Romanides este descris ca un: „...luptător care credea sincer că trebuie să apere Dogmatica patristică

ortodoxă, așa cum el o recuperase... să fundamenteze Ortodoxia sa pe învățătura și tradiția vie a Părinților, atât ierarhic, cât și ascetic” (p. XIII).

În ceea ce privește conținutul propriu-zis al lucrării, acesta se desfășoară pe patru părți. Prima parte – Dumnezeu și lumea (pp. 2-11) – ia în dezbateră următoarele subiecte: doctrina ortodoxă despre creație, relația lui Dumnezeu cu cosmosul, distincția dintre creat și necreat, sau învățătura despre energiile necreate. Ca operă a lui Dumnezeu, lumea este adusă la existență nu din necesitate, ci din iubire (p. 9). Astfel, fiind creată din nimic, lumea nu ține de ființa lui Dumnezeu, ci de voința Lui (p. 7). În acest caz, lumea nu apare ca o dedublare a lui Dumnezeu sau ca o emanație a Sa, așa cum susțin teoriile panteiste, ci, din contră, ea este adusă la existență prin energiile necreate ale lui Dumnezeu, lucru care o ajută să se păstreze într-o identitate proprie. Tocmai de aceea, subliniază Părintele Ioannis Romanides, din perspectiva ortodoxă, nu se poate vorbi despre crearea lumii și despre relația lui Dumnezeu cu aceasta fără a se lua în calcul dogma Bisericii referitoare la distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu (p. 9, 11). Numai prin această dogmă Biserica poate păstra nealterată învățătura sa cu privire la distincția dintre creat și necreat, și, pe de altă parte, poate să vorbească și despre prezența vie, reală și activă a lui Dumnezeu în creație.

Cea de-a doua parte – Sfânta Treime (p. 12-45) – se deschide cu prezentarea și critica adusă principalelor erezii antitrinitare: gnosticismul, monarhianismul, învățătura lui Pavel de Samosata și cea a lui Lucian, arianismul. Din punct de vedere ortodox, crearea lumii și a omului se deosebește radical de nașterea Fiului și de purcederea Sfântului Duh din Tatăl. Astfel, dacă actul creației se realizează prin energiile necreate, actele nașterii și cel al purcederii au loc prin Ipostasul Tatălui, din ființa Sa divină. În acest caz, Persoanele Sfintei Treimi sunt egale, având comune atât ființa, cât și energiile necreate. Tatăl, ca Singurul principiu în Sfânta Treime, posedă ființa dumnezeiască prin nenaștere și nepurcedere, în timp ce Fiul o posedă prin naștere, iar Sfântul Duh prin purcedere din Tatăl. Aceste caracteristici personale sunt proprii fiecărui Ipostas al Sfintei Treimi și nu se confundă sau se

schimbă între ele, astfel încât numai Tatăl este nenăscut și nepurces, numai Fiul este născut și numai Sfântul Duh este purces.

În continuare, autorul acordă o importanță deosebită învățăturii referitoare la Persoana și Dumnezeuirea Sfântului Duh, precum și la locul și rolul Acestuia în Sfânta Treime. Realizând o serie de trimiteri patristice, Părintele Ioannis Romanides arată că dogma pnevmatologică a existat tot timpul în Biserică, Duhul Sfânt fiind Persoana Sfintei Treimi care este egală cu Tatăl și cu Fiul. Spre deosebire de Fiul, care este născut din Tatăl, Sfântul Duh este purces din Tatăl. Purcederea din Tatăl este caracteristica ipostatică proprie Sfântului Duh (p. 27-29).

Referitor la originea purcederii Duhului Sfânt, Părintele Ioannis Romanides, pe baza învățăturii patristice de sorginte capadociană, antiohiană și alexandrină, precum și a formulărilor Sinoadelor Ecumenice, în special Sinodul II Ecumenic, spune că Duhul Sfânt purcede numai din Tatăl, nu și din Fiul. Așa-zisa doctrină catolică despre Filioque, precizează autorul, este o erezie cauzată de doi factori majori, și anume: în primul rând, datorită lipsei de înțelegere din partea latină a termenului „a purcede”, acesta apărând pentru ei ca sinonim cu cel de „a fi trimis” (p. 29), iar în al doilea rând, din cauza lui Augustin care face confuzie între ființa și energiile lui Dumnezeu (p. 31). Astfel, Filioque este văzut ca o erezie gravă care are puternice influențe semi-sabelianiste și eunomiene, și care diminuează în mod radical locul și rolul Sfântului Duh în Sfânta Treime, negând totodată sau alterând și Dumnezeuirea Lui (p. 33-35).

Din această cauză, Părintele Ioannis Romanides concluzionează că dacă Biserica Romano-Catolică dorește să se conformeze principiilor Sinoadelor Ecumenice și să păstreze credința în conformitate cu învățătura Sfinților Părinți – „urmându-i pe Sfinții Părinți” – trebuie să se debaraseze de adaosul Filioque și să se întoarcă la Simbolul de Credință niceo-constantinopolitan. Totodată, el mai recomandă că pentru o bună percepere a dogmei pnevmatologice, teologii catolici sunt datori să se aplece spre aprofundarea învățăturii Sfinților Părinți de la primele două Sinoade Ecumenice și să-și revizuiască propria terminologie trinitară, deoarece aceasta are la bază viziunea psihologistă a lui

Augustin care încearcă să-L explice pe Dumnezeu pe baza constituției psiho-somatice a omului (p. 35-37).

Penultima parte a lucrării – Hristologia (p. 46-75) – își concentrează întreaga analiză asupra dogmei hristologice. Plecându-se de la identificarea Mântuitorului Hristos din Noul Testament cu Dumnezeu „Cel ce este” (Ieș. 3, 14) din Vechiul Testament, se precizează că Hristos este Centrul istoriei, al umanității și al întregii revelații (p. 47). Astfel, Ipostasul Logosului din Vechiul Testament este același cu cel al lui Hristos din Noul Testament, doar că în Hristos Fiul lui Dumnezeu este întrupat, ca Cel care asumă în Sine firea umană și o unește pentru totdeauna cu firea Sa dumnezeiască. În vederea unei mai bune nuanțări a conținutului doctrinar al Hristologiei, Părintele Ioannis Romanides se folosește și de prezentarea principalelor erezii hristologice apărute de-a lungul timpului (gnosticismul, dochetismul, monarhianismul dinamic, învățătura lui Pavel de Samosata, arianismul, apolinarismul, nestorianismul, monofizismul și monotelismul) și de răspunsul pe care Biserica l-a dat acestora (pp. 49-75).

La rândul său, ultima parte, cea de-a patra – Ecclesiologia (p. 76-127) –, pune în discuție o serie de subiecte legate de ecclesiologie, soteriologie și eshatologie. Ca Trup al lui Hristos, Biserica este comunitatea tuturor credincioșilor care sunt uniți în Învierea Sa și se împărtășesc de slava lui Dumnezeu prin îndumnezeire (p. 77). Prin Euharistie, Biserica locală se prezintă ca una și aceeași cu Biserica universală – Trupul lui Hristos. Altfel spus, Biserica locală nu este una din părțile Bisericii, ci una și aceeași cu Biserica universală în care lucrează și este prezent Unul și Același Hristos: „În Biserica primară, oricând se vorbea despre Trupul lui Hristos sau despre Hristos drept Cap al Bisericii, nu însemna că Hristos era extins în întreaga lume într-un mod trupesc (corporal), având capul Său la Roma, o mână în Răsărit și o altă în Apus. Ei credeau, mai degrabă, că Hristos există în întregime în fiecare Biserică locală cu toate măduarele Sale, anume Sfinții și credincioșii lumii locuite (oikoumenei). Astfel, conform Părinților, când săvârșim dumnezeiasca Euharistie, este prezent nu doar Hristos Însuși, ci și toți Sfinții și creștinii de pretutindeni în Hristos. Când ne împărtășim dintr-o fărâmitură din Sfânta Pâine Îl

primim înăuntrul nostru pe Hristos întreg. Când creștinii se adună împreună într-un loc anume, întreaga Biserică se adună cu ei și nu doar o parte a sa. Din acest motiv, în Tradiția patristică biserica unei mănăstiri este numită «katholikon», locul întregii Biserici” (p. 79).

Referitor la îndumnezeire, Părintele Ioannis Romanides spune că aceasta se realizează numai în Biserică, prin respectarea dogmei nealterate, cultivarea virtuților și împărtășirea sacramentală. Dar cu toate acestea, chiar dacă afirmă în mod clar că Biserica este mediul unic de mântuire, autorul nu neagă posibilitatea extraordinară a lui Hristos, pe baza iubirii, înțelepciunii și atotputerniciei Sale dumnezeiești, de a mântui și alți oameni din afara perimetrului eclesial: „În afara Bisericii nu este mântuire. Hristos dăruiește tuturor oamenilor harul mântuitor. Când cineva este mântuit în afara Bisericii vizibile, aceasta înseamnă că Hristos Însuși l-a mântuit. Chiar dacă o astfel de persoană este un eterodox, el este totuși mântuit datorită lui Hristos și nu a «facțiunii desprinse» din care face parte. În acest caz, mântuirea nu este acordată de biserica de care aparține, deoarece una este Biserica care mântuiește, și anume, Hristos” (p. 79-81).

Viața duhovnicească este văzută de Părintele Ioannis Romanides ca o asumare a Crucii și ca o urmare necondiționată a lui Hristos (p. 119), ca o răstignire personală față de dorințele egoiste și păcat (p. 105-107), pentru a da la o parte omul cel vechi al păcatului și a face să învieze omul cel nou al virtuții. În acest sens, el afirmă că eshatologia este strâns legată de eclesiologie și de soteriologie, aceasta prezentându-se ca o încununare a nevoițelor realizate în această viață. Tocmai de aceea, Părintele Ioannis Romanides spune că cei care s-au împărtășit de învierea duhovnicească din această viață vor participa și la viața veșnică, la bucuria deplină a comuniunii cu Hristos (p. 123).

Prezentând într-un mod schematic simplu și într-un limbaj uzual marile adevăruri de credință, lucrarea de față reprezintă o introducere reușită în studiul Dogmaticii ortodoxe. Geniul autorului și dorința sa neobosită de a reda în duhul patristic învățătura Bisericii, imprimă lucrării puternice valențe duhovnicești care-l îndeamnă pe cititor la întâlnirea personală cu Hristos. La rândul lor, cursivitatea discursului, metoda

sistematizatoare și claritatea exprimării reușesc să confere demersului teologic întreprins de Părintele Ioannis Romanides atât calitatea accesibilității, cât și pe cea a atractivității. De aceea, putem concluziona că, prin cartea de față, autorul scoate în evidență rolul și utilitatea practică pe care învățăturile dogmatice îl au. Cu alte cuvinte, Dogmatica nu trebuie percepută ca o disciplină teologică grea, plictisitoare și uneori inutilă, ci, din contră, așa cum ne arată și Părintele Ioannis Romanides, ea trebuie văzută ca o știință a mântuirii de care trebuie să se împărtășească atât teologii, cât și toți credincioșii Bisericii, fără nicio diferență, în vederea cunoașterii lui Dumnezeu și a dobândirii desăvârșirii.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN¹)

¹ Facultatea de Teologie, Istorie și Științele Educației, Universitatea din Craiova.

